

**LOS DERECHOS HUMANOS**  
**Sus fundamentos en la Enseñanza de la Iglesia**

**ITEPAL**  
Instituto Teológico Pastoral  
para América Latina - CELAM  
BIBLIOTECA

EQUIPO DE REFLEXION TEOLOGICO-PASTORAL  
CELAM

ITEPAL  
Instituto Teológico Pastoral  
para América Latina - CELAM  
BIBLIOTECA

# LOS DERECHOS HUMANOS

SUS FUNDAMENTOS

EN LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA

## CONTENIDO

Presentación .....	7
FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DE LOS DERECHOS HUMANOS .....	9
La Sacralidad del hombre .....	16
Derechos fundamentales del hombre: La religión .....	20
Dios como Fundamento de los Derechos Humanos en el Antiguo Testamento .....	24
Los Derechos Humanos en el Nuevo Testamento .....	37
Derechos Humanos en S. Pablo y S. Juan .....	45
Conclusión .....	55
INACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA Y VIGENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS. ....	59
1. La cuestión .....	59
2. Vicisitudes de los Derechos Humanos .....	61
3. Los orígenes, itinerario jusnaturalista .....	64
4. Actualidad del jusnaturalismo .....	74
LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CONCILIO VATICANO II. ....	81
I - <i>La dignidad y sus exigencias</i> .....	81
1. Descripción de la Dignidad Humana .....	81
2. Las exigencias de la Dignidad Humana .....	91
II - <i>La libertad religiosa</i> .....	98
1. Las razones de la declaración conciliar .....	98
2. El sentido de la "libertad religiosa" .....	99
3. El sujeto de la libertad religiosa .....	104
4. Los deberes del poder público .....	106

5. Límites de la libertad religiosa . . . . .	108
6. Obligación moral de la libertad religiosa . . . . .	111
7. El fundamento del derecho . . . . .	113
PRESENTACION HISTORICA DEL PENSAMIENTO DE LOS ULTIMOS PAPAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS . . . . .	
PIO XII . . . . .	117
1. Contexto histórico: El Estado totalitario . . . . .	117
2. Propuesta ético-política . . . . .	118
JUAN XXIII . . . . .	123
1. Ubicación de la Pacem in Terris . . . . .	123
2. Propuesta ético-política de la Pacem in Terris . . . . .	125
PABLO VI . . . . .	129
1. Los Derechos Humanos dentro de la eclesiología de Pablo VI . . . . .	129
2. Los Derechos Humanos y la construcción de la paz . . . . .	135
3. Algunos aspecto jurídicos y políticos de los Derechos Humanos . . . . .	136
JUAN PABLO II . . . . .	139
1. Ubicación de la problemática de los Derechos Humanos dentro del pensamiento de Juan Pablo II . . . . .	139
2. Algunas observaciones particulares sobre los Derechos Humanos en Juan Pablo II . . . . .	147
LOS DERECHOS HUMANOS EN PUEBLA VISION PASTORAL . . . . .	
Más allá de Medellín . . . . .	153
Una visión plenamente pastoral . . . . .	154
1. Una proclamación fundamental . . . . .	158
2. Una defensa de los débiles . . . . .	160
3. Promoción de una economía humana . . . . .	164
4. Construcción de una democracia de auténtica participación . . . . .	167
5. Animación de una cultura auténticamente humana Latinoamericana . . . . .	171
6. Una condenación evangélica . . . . .	173

## PRESENTACION

*Este volumen, resultado de un encuentro convocado por el Secretariado General, con miembros del Equipo de Reflexión, no constituye un alegato ni una denuncia. Contiene el fruto de un esfuerzo de reflexión y estudio.*

*Por una parte, presenta los fundamentos bíblico-teológicos de los derechos humanos y algunos aspectos de su base filosófica; por otra, ofrece claros resúmenes de lo que sobre ellos la Iglesia ha enseñado en el ejercicio de la función magisterial de los últimos Pontífices, del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General del Episcopado de América Latina, en Puebla.*

*El tema de los derechos humanos no es inédito ni su consideración constituye una novedad. Pero es lícito dudar que se haya publicado entre nosotros un texto como este.*

*Ya que en el encuentro no se trataba de abarcar todos los aspectos del tema, ni ello era posible, será vano buscar en estas páginas una suerte de enciclopedia; mucho menos relatos o estadísticas.*

*Estamos frente a un serio enfoque doctrinal y eclesial del tema. No es inútil, por eso, anticipar que no se trata de un texto "fácil", ni puede ser cometido de una apresurada lectura. Es un libro de estudio. Su misma riqueza doctrinal otorga la más sólida fundamentación a los derechos humanos, considerados en toda su amplitud, cabal inteligencia y total universalidad.*

*Todo lo cual está mucho más allá de ciertas estrechas consideraciones o manipulados usos político-ideológicos. Porque advertimos, a veces, que quienes más claman por los derechos humanos son los que, en el pasado o en la actualidad, menos los han tenido en cuenta. Pero resultaría gratificante si ello indicara sincero arrepentimiento y firme propósito de enmienda. ¿Será así?*

*Desde hace ya unos años el CELAM, dentro de los límites de sus posibilidades, está también en esta área al servicio de las Conferencias Episcopales, siempre y cuando ellas lo requieran. Estos estudios quieren ser, especialmente para los señores Obispos, una válida contribución que sirva para iluminar un tema complejo y trascendente.*

† Antonio Quarracino  
Secretario General del CELAM

## FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

*João Evangelista Martins Terra, SJ.*

En este estudio sobre los *fundamentos teológicos de los derechos humanos* prescindimos de todas las cuestiones históricas que precedieron y dieron ocasión a la elaboración y “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, votada por la Asamblea general de las Naciones Unidas (10.12.1948). Prescindimos también de las posibles interpretaciones y aplicaciones concretas que se hagan a ese respecto.

Más difícil es prescindir de los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, especialmente de su fundamentación metafísica en la esencia de la persona humana y su fundamentación ética en los *valores personales y sociales del hombre* y en la ley natural, o más directamente en el derecho natural que justifica y posibilita la “universalidad” de la declaración de los Derechos Humanos.

La cuestión del derecho natural con sus diferentes interpretaciones y contestaciones a través de los siglos, debería también contemplarse en un estudio teológico de los derechos humanos.

Todos estos problemas serán estudiados por otros autores.

### Método

No vamos a seguir el método usado en los manuales de teología, de tomar una por una las “declaraciones” de los derechos humanos y confirmarlas con una constatación de textos de la Sagrada Escritura.

Partiendo de la concepción contemporánea de los derechos humanos, procuraremos buscar sus raíces profundas en la Sagrada Escritura. Una lectura atenta de la Biblia bajo la perspectiva de los derechos humanos, nos permite descubrir tanto en el

Antiguo como en el Nuevo Testamento, fundamentos sólidos y raíces profundas de los derechos humanos.

La teología protestante, con la doctrina de la corrupción profunda de la naturaleza humana por el pecado original, tiene problemas especiales al respecto.

La teología católica descubre en la doctrina del Antiguo Testamento sobre la "creación" y sobre el hombre "imagen" de Dios y vértice de la creación, el punto de partida para la reflexión bíblica sobre los derechos humanos. La predicación de los profetas sobre la justicia y los derechos de los pobres constituye un magnífico ejemplo de la reivindicación de los derechos humanos. En el Nuevo Testamento el dogma de la encarnación, de la redención, del cuerpo místico y la predicación de la nueva alianza y del mandamiento nuevo hecha por el mismo Cristo, sobre todo en el sermón de la montaña y en el sermón escatológico, la vivencia cristiana de la comunidad apostólica descrita en los Hechos de los Apóstoles, las exhortaciones parenéticas de Pablo y de los Apóstoles, constituyen el punto de convergencia de la revelación cristiana sobre los derechos humanos.

### Antiguo Testamento y Derechos Humanos Hombre: criatura e imagen de Dios

En las primeras páginas del Antiguo Testamento se encuentran ya las bases de la más profunda y auténtica antropología teológica que fundamenta los derechos humanos.

*En el principio creó Dios el cielo y la tierra (Gn 1,1). Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra IMAGEN y semejanza. Que él domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y toda la tierra (Gn 1,26).*

*Dios los bendijo: "Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla" (Gn 1,28).*

### En el principio, Dios

He ahí la verdad primordial. En el principio sólo Dios. Sólo El es eterno. Sólo él es el absoluto. Sólo él es el ser necesario. El fundamento de todos los valores y el principio de todos los derechos humanos.

Sin este principio divino todo lo demás perdería su consistencia y dejaría de existir.

### En el principio Dios creó el cielo y la tierra

Esta frase señala la distinción original e insuperable entre Dios y las criaturas. Por una parte, Dios, el único absolutamente necesario. El único ser que no podría no existir. Por otra, la creación entera, cuya existencia es pura gratuidad.

Criatura significa dependencia radical y total. La criatura no depende del creador como el reloj depende del relojero. El artífice que hizo este reloj puede que haya muerto y el reloj está aquí, no depende más de él porque el artífice humano no lo creó, no le dió el ser, solamente lo fabricó, es decir, transformó la materia.

La criatura depende del creador como la luz depende en cada instante de la lámpara. La dependencia creacional no se restringe al origen de la existencia, sino que se extiende a la duración del ser.

Depender de algo finito y relativo implica subordinación e imperfección en el ser. Pero la dependencia trascendental en relación al ser absoluto es la propia grandeza de la criatura, porque significa la relación constante a Dios, la participación en la propia fuente del ser. Mi propia existencia es una epifanía del amor de Dios. Existo en Dios. El me precede en todo. Fue Dios quien me amó primero. "Deus prior dilexit nos" (1 Jn 4,10). Dios no me ama porque existo, no me ama porque soy bueno, no está contento conmigo porque he hecho algún acto de bondad. Dios no oye ni responde mi oración cuando rezo, no perdona mis pecados cuando pido perdón. Si fuese así, Dios no sería el Señor. No sería el ser absoluto. Estaría dependiendo de sus criaturas. Estaría siendo relativizado por nuestros pequeños gestos de bondad.

En verdad es Dios quien nos amó primero. Porque me amó gratuitamente, me dió la existencia. Porque me amó primero me hizo bueno. Mi bondad no es objeto del amor de Dios, sino un término de su acto creador. Dios no me ama porque soy bueno sino porque me amó primero me hizo bueno. "Amándome, cuando yo todavía era pecador, Dios me justificó" (Rm 5,8). Dios no me oye cuando rezo, pero porque El habla conmigo, yo rezo. No me perdona porque yo pido perdón, sino porque me perdonó, yo pido perdón. Dios es el Señor. "Nadie viene a mí si el Padre no lo atrae" (Jn 6, 44).

Ninguna buena acción, por mínima que sea, puede realizar el hombre si no es por la gracia divina, por una iniciativa divina. Dios es el Señor.

El Señor Dios formó al hombre del barro de la tierra y le inspiró un soplo de vida (Gn 2,7).

Esta página teológica densamente poética presenta al hombre como un microcosmos, una síntesis del universo. El hombre es el punto de convergencia de la materia cósmica que Dios creó y del espíritu divino. Es hecho de tierra. Tiene raíces telúricas y enraizamiento temporal. Dios le dio el señorío sobre toda la creación material (Gn 1,26s). El hombre es el fin de la creación. "Omnia vestra sunt" (1 Cor 3,22). Sin el hombre no habría razón para crear el mundo físico. Por su cuerpo, el hombre es homogéneo con el cosmos; por su espíritu, el hombre lo domina. Por su inteligencia, el hombre interpreta el universo y lo refiere a Dios. Solamente una criatura corporal y espiritual podría, contemplando el cosmos, traducir su contemplación en una gloria formal tributada al creador.

El hombre es responsable del universo material. "Adán dio nombre a los animales... Y ese es su verdadero nombre" (Gn 2,19s). Para los semitas la palabra "nombre" significa la realidad de las cosas. Adán dio el nombre, es decir, con su inteligencia, sometió las cosas, interpretó su naturaleza.

"Hagamos al hombre a nuestra imagen" (Gn 1,26).

Sobre todo por su dimensión espiritual el hombre es imagen de Dios. La Escritura emplea la palabra "carne" para indicar la corporalidad del hombre, connotando así su fragilidad congénita, la interdependencia existencial del hombre, su horizontalidad y mortalidad.

La palabra *espíritu*, por el contrario, indica la inteligencia y libertad del hombre. Por su propia naturaleza, el espíritu está abierto a lo infinito y a lo absoluto.

El hombre es imagen de Dios porque, como Dios, es un "creador". Dios confió al hombre un mundo inacabado y le mandó continuar la creación humanizando el universo por su trabajo (Gn 1,28s).

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* nos recuerda que "todas las cosas existentes en la tierra son ordenadas al hombre como a su centro y punto culminante. (...) Pues las Sagradas Escrituras enseñan que el hombre fue creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su Creador, que lo constituyó señor de todas las cosas terrenas para que las dominase y usase glorificando a Dios" (Gs n. 12). Como reza el Salmo 8,5-7: "Le diste poder sobre las obras de tus manos; sometiste a él toda la creación".

El hombre es imagen de Dios porque por su trabajo continúa la creación, perfeccionando el universo, haciéndolo más humano y más habitable. El hombre no se adapta a la naturaleza, como los animales que en las regiones polares se revisten de una gruesa piel que los libra y protege contra el frío. El hombre, por su inteligencia, adapta a sí la naturaleza, transformando, por la calefacción, la temperatura ambiental de acuerdo con su propia temperatura.

Por su trabajo, el hombre de algún modo, espiritualiza la naturaleza. La historia del progreso tecnológico es la larga historia de la conquista del hombre que fue paulatinamente sometiendo todas las energías del cosmos (energía mecánica, física, química, nuclear...) y poniéndolas a su servicio. Por su trabajo, el hombre manipula el dinero, hace un computador electrónico que podrá proporcionarle en pocos minutos los resultados de un cálculo matemático. El hombre plasmó la máquina a su imagen y semejanza. En cierto sentido, espiritualizó la materia, la hizo capaz de "pensar".

El trabajo no sólo humaniza la naturaleza sino que auto-humaniza al trabajador: es fuente de autodomínio, de autodisciplina y de crecimiento interior.

Todo trabajo humano es un gesto de solidaridad social y de caridad fraterna. Mi trabajo hace que mi hermano pueda vivir. Cada pedazo de pan que como significa el trabajo de centenares de personas anónimas que han trabajado para mí; para que yo pudiera alimentarme y me hiciese capaz de realizar mi trabajo que será, a su vez, un servicio fraterno en beneficio de otras personas anónimas.

En cuanto imagen de Dios, el hombre ocupa un lugar único en el universo. Como criatura, el hombre es solidario con todo el universo creado. Como imagen de Dios es un ser inteligente y libre y, por consiguiente, co-partícipe con Dios en el drama de la creación e interlocutor de Dios en el diálogo de la salvación.

Inteligencia significa apertura infinita hacia los demás y hacia lo infinitamente otro.

Libertad significa responsabilidad personal, soberanía sobre todas las cosas, libre arbitrio y autodeterminación.

La libertad es el fundamento de los demás valores humanos y la fuente de los derechos humanos. Pero la libertad humana está marcada por una ambigüedad: grandeza y fragilidad.

**Grandeza:** Es tan grande la libertad humana que puede libremente acatar el don de Dios, corresponder libremente a su amor y colaborar con su gracia.

**Fragilidad:** Es tan precaria la libertad finita que puede rechazar el don de Dios. El don de Dios no se nos impone. Se nos propone; podemos aceptarlo o rechazarlo y, en esa opción está en juego nuestro destino eterno. Dios toma tremendamente en serio nuestra libertad. El no quiere adoradores esclavos.

Por el hecho de ser inteligente y libre, el hombre es un ser histórico.

El hombre está llamado a dar una significación a su existencia histórica. El hombre es la única criatura que puede, en una opción fundamental, decidir el rumbo de su historia. El hombre es una existencia que precede a la esencia. Cuando nace, existe, pero no tiene todavía una esencia moral, no posee todavía una biografía, puede ser todo: un santo o un criminal...

Solamente yo y nadie más puedo escribir mi autobiografía. Por la opción fundamental, el hombre puede asumir las riendas de su historia. La opción fundamental es un acto realizado en el tiempo, pero que trasciende el tiempo y la historia y tiene una dimensión de eternidad. Hay momentos privilegiados en la vida del hombre, cuando puede, en un instante del presente, por un acto libre que asume y resume todo el pasado, compromete y anticipa todo el futuro.

Exactamente en esas opciones fundamentales el hombre realiza su existencia histórica. Cuando el hombre realiza uno de esos actos plenamente libres, definitivos e irreversibles (por ejemplo, cuando dice el "sí" en los sacramentos del matrimonio o del orden) asume todo su pasado, obra en plena coherencia con su carácter y su personalidad forjada durante años y años de luchas y de maduración moral y espiritual; al mismo tiempo, anticipa su futuro. En ese instante de eternidad que trasciende el pasado y el futuro, el hombre realiza en plenitud su existencia espiritual. En ese momento asume las riendas de su propia historia y se torna plenamente libre, es decir, señor de sí y de sus actos.

### Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza

San Pablo nos recuerda que la imagen de Dios es Cristo. "El es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura, por él fueron creadas todas las cosas" (Cl 1,15).

Cuando Dios quiso crear al hombre, la "imagen", la causa ejemplar que tuvo presente ante sí fue su Hijo. El hombre fue creado a imagen del Hijo unigénito que es el primogénito de Dios. "Todo fue creado para el hombre y el hombre para Cristo", dice San Pablo en 1 Cor 3,22.

La encarnación del Hijo de Dios es la causa final de la creación. En el Verbo de Dios encarnado el mundo creado alcanza su plenitud definitiva. Cristo es la revelación plena del misterio de Dios y del misterio del hombre.

Volvamos a las primeras páginas del Génesis.

"El Señor Dios dio al hombre este precepto...No comerás del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque el día en que comiereis morirás" (Gn 2,16s).

La serpiente dijo a la mujer... "No es verdad, no moriréis sino que seréis como dioses conocedores del bien y del mal" (Gn 3, 3-4).

### El pecado como infidelidad a la ley de la condición creada

Las frases que acabamos de escuchar pertenecen a las páginas más sublimes de la literatura universal y describen con insuperable profundidad la tragedia de la humanidad. Este brevísimo diálogo describe la dimensión dialogística del hombre y presenta el arquetipo o el cliché estereotipado de todo pecado.

Primeramente el hombre aparece aquí como el "oyente de la palabra". El hombre no es solamente un *ens-ab-alio*, una criatura, sino también un *ens-ad-alium*, un ser abierto al otro, hacia el tú. Por eso mismo está abierto a la revelación divina, al diálogo con Dios. Pero el hombre también puede interrumpir el diálogo y encerrarse en sí mismo.

Este diálogo manifiesta igualmente en qué consiste la esencia del pecado.

El precepto de Dios dado al hombre muestra que la ley de la condición de criatura es la dependencia en el ser y, por consiguiente, el pecado es la infidelidad a la ley del ser-criatura.

El pecado, todo pecado, es un rechazo de la criatura que no acepta su condición mortal y pretende inmortalizarse por su propio esfuerzo. "No moriréis: "Todo pecado es una pretensión de "auto-endiosamiento": "seréis como Dios". La criatura pretende ser Dios y rechaza toda norma objetiva y absoluta de valor moral. Pretende ser ella misma el criterio del bien y del mal. "Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal".

El pecador pretende ser, él mismo, patrón del valor moral. Bueno es lo que me conviene, malo lo que no deseo. Yo soy la norma del valor. En todo pecado existe este raciocinio implícito. Es la pretensión de una autonomía radical, el rechazo implícito de Dios y el auto-endiosamiento.

Por eso San Pablo proclama: "Por la desobediencia de un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado, la muerte" (Rm 5, 12.19; 1 Cor 15,21).

Obediencia viene del latín *ob-audire* (en griego *hypo-akouo*) y significa colocarse bajo la "audición de la palabra".

La desobediencia del primer hombre consiste en rechazar oír la palabra de Dios, en la infidelidad a la condición mortal de toda criatura y en la pretensión de inmortalizarse y endiosarse por sí mismo ("seréis como Dios", determinando lo que es bueno y malo).

Pero si el primer hombre (Adán) fue infiel a la condición de criatura, Cristo "se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fl 2,8).

Cristo, al contrario de Adán, acató plenamente la condición mortal de toda criatura y con ello salvó al hombre revelando quién es Dios y quién es el hombre. El hombre es esencialmente criatura finita, mortal, que no tiene por sí mismo y de sí mismo el derecho a la vida, el derecho a la inmortalidad, el derecho a la divinización. Solamente Dios es eterno, el absoluto, el ser necesario, el principio de todo ser, la fuente última de los derechos.

Dios es el Señor, él tiene prioridad absoluta. Todo lo demás es don de Dios; por eso San Pablo concluye: "Por la desobediencia de un hombre (Adán) entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte; por la obediencia de un hombre (Cristo) entró la justicia en el mundo y por la justicia, la vida" (Rm 5, 12.19; 1 Cor 15, 21).

## LA SACRALIDAD DEL HOMBRE

### Criatura-espiritual

En la revelación bíblica Dios se presenta como la fuente de todos los derechos sagrados y absolutos del hombre.

Vamos a retomar la lectura de la primera página del Antiguo Testamento para profundizar un poco más la meditación que

acabamos de hacer sobre la noción extraordinariamente rica del "hombre imagen de Dios".

El binomio que ecuaciona la problemática paradójica del hombre (ser mortal que aspira a la inmortalidad, criatura llamada a la divinización) está expresado en el lenguaje bíblico: "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Esta expresión histórico-salvífica de la Sagrada Escritura se traduce por las categorías teológicas de "ser creado", digamos "creaturalidad" y "espiritualidad".

*Criatura-intelectual*, es la gran paradoja que expresa la sacralidad de la existencia cristiana.

Vamos a analizar pormenorizadamente el contenido de estos dos términos.

1. *Intelectual* es el predicado que corresponde a las dos facultades espirituales del hombre: inteligencia y voluntad.

a) INTELIGENCIA es apertura al ser en toda su amplitud.

El objeto de la inteligencia, de cualquier inteligencia en cuanto tal, humana o divina, es el ser sin limitación alguna.

Todo lo que "es" o "puede ser" es cognoscible. El horizonte de la acción intelectual es la universalidad del ser.

La meta suprema, absolutamente última de la inteligencia, es el ser infinito de Dios.

b) LIBERTAD significa polarización de la voluntad para el bien infinito y, por lo mismo, capacidad infinita de amar libremente todos los bienes finitos y parciales que nunca podrán satisfacer la medida inconmensurable del corazón humano.

Precisamente, esa orientación hacia la bondad infinita posibilita al hombre para amar libremente todos los bienes creados. El hombre es esa eterna aspiración insatisfecha de una eterna belleza más perfecta que define el sentido del vivir. O, como canta el poeta, el hombre es "esa ánfora sin fondo, perpetuamente erguida".

La teología clásica definió esa connaturalidad del dinamismo del espíritu creado para Dios como *desiderium naturale videndi Deum* (deseo natural de ver a Dios). La persona humana tiene, anteriormente a toda operación categorial, una apertura trascendental hacia la verdad y el valor infinitos. Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti, "exclama San Agustín en sus Confesiones".

Si el hombre es un ser intelectual, también es una criatura.

2. *Creaturalidad* significa finitud, dependencia en el ser y, por consiguiente, en el obrar. Incapacidad congénita de realizar cualquier acción infinita. La ley de toda criatura es la ley de la potencialidad, del obrar potencial.

El obrar de la criatura es siempre el paso de una potencialidad, de una capacidad de perfección a la actualización y consecuencia de ella.

En efecto, siendo la criatura un ser esencialmente contingente y limitado, compuesto de potencia y acto, su ley ontológica fundamental es la ley del paso de la potencia al acto, la ley de la movilidad y de la transformación. Llegar a una perfecta inmovilidad o a una absoluta planificación de sus capacidades infinitas, implicaría superar la ley o la condición del obrar creado.

La criatura intelectual, dejada en su pura condición creada nunca podría alcanzar su plenitud total. Aquí exactamente se manifiesta la paradoja de la criatura espiritual.

Porque la criatura intelectual posee, en lo más íntimo de su intelectualidad, una afinidad ontológica singular, una connaturalidad innata, exclusiva, para la verdad infinita y para el valor absoluto. Por consiguiente, la criatura intelectual es, en virtud de su misma intelectualidad, un ser que solamente puede alcanzar su plenitud total en la visión inmediata de Dios.

Pero en el momento en que la criatura intelectual consiga la consumación infinita de todas las potencialidades espirituales en el conocimiento directo de la Verdad infinita y en la posesión plenificante de la Bondad infinita, habrá superado el modo natural de obrar de toda criatura espiritual.

La ley natural de obrar de la criatura intelectual es la ley del progreso indefinido e interminable y no la ley de la consumación plena de todas las potencialidades. El hombre supera infinitamente al hombre porque por sus propias fuerzas nunca llegará a la saturación plena de sus potencialidades. El hombre nunca se encuentra naturalmente en una adecuación perfecta consigo mismo. Ni tampoco en el encuentro con Dios en esta vida, mediante la fe, el hombre alcanzará la posesión definitiva inmediata de la Verdad y de la Bondad infinitas. Pues aquí en la tierra, el encuentro con Dios es siempre un encuentro sí, pero es el punto de partida para una búsqueda ulterior. "A Dios lo encontramos para buscarlo más ávidamente todavía", observa San Agustín. Dios es "siempre mayor". El supera infinitamente todas nuestras definiciones categoriales porque nos trasciende infinitamente.

Por eso el hombre sólo conseguirá su plenitud humana, la actualización definitiva de sus tendencias a la verdad y bondad infinitas, en el momento en que consiga, un encuentro directo e inmediato con el ser infinito y absoluto.

Solamente en ese momento el hombre conseguirá su plenitud humana. Pero en ese instante ya habrá superado todas las fuerzas y exigencias naturales de la criatura espiritual. Esa posesión actual de lo infinito es pura gratuidad que supera infinitamente las leyes del obrar como criatura y pertenece al orden del obrar divino.

Por eso el hombre sólo se realiza como hombre, cuando supera el horizonte humano y alcanza el orden sobrenatural de la divinización.

Aquí en la tierra, dice el apóstol, conocemos a Dios de un modo enigmático, a través de las criaturas, en la gloria lo veremos frente a frente como él es en Sí mismo (1 Cor 13,12).

Es exactamente ese modo divino de conocer a Dios el que nos divinizará, haciéndonos según la hermosa expresión de S. Pedro "participes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4).

Pero el hombre no es solamente un ser dependiente, un *ens-ab-alio*, sino también un ser orientado a los demás, un *ens-ad-alium*.

El hombre está abierto a los otros porque en la raíz de su ser espiritual está abierto al "totalmente otro", u "otro infinito". El hombre es un ser dialogal capaz de una relación interpersonal con un "tú" criatura porque está siempre atraído hacia el "tú" infinito de Dios. En el horizonte ontológico de su obrar el hombre puede ser definido como *ordo ad Deum*.

Exactamente aquí descubrimos la dimensión religiosa del hombre. Dios entra, en cierto modo, en la definición compleja del hombre. Por eso el hombre es esencialmente un *animal religioso*.

Toda la historia de la humanidad comprueba esta verdad. La historia desconoce la existencia de una cultura atea. Las ruinas de las civilizaciones más antiguas en Africa, Asia, Europa y América, son de carácter religioso: templos, pirámides, monumentos fúnebres, estatuas, ídolos. Cada palmo de tierra de Egipto o de Mesopotamia contienen una parte de la estatua de algún dios o de algún templo. Más aún, los grandes monumentos megalíticos de la prehistoria y las pinturas de las cavernas son también de carácter religioso.

La paleantropología nos comprueba que la emergencia de la conciencia humana coincide con el despertar del fenómeno religioso.

Fenómeno-hombre y fenómeno-religioso son dos categorías históricas coextensivas.

El hombre fue creado para Dios, llamado a la divinización, a la participación de la propia vida divina. Pero la divinización, el don divino no nos es impuesto; nos es propuesto. Podemos aceptarlo o rechazarlo. En tal opción está en juego nuestro destino eterno. Dios no quiere adoradores esclavos. La voluntad humana no está predeterminada por ninguna necesidad física, sino solicitada por una obligación moral. Aquí se sitúa el problema de *los derechos de Dios*.

El derecho absoluto de Dios en relación a la criatura espiritual produce en nosotros una doble obligación; la primera, reconocer a Dios como soberano Señor a quien se debe honrar y servir; la segunda, reconocer en los demás hombres, personas creadas a imagen de Dios y por lo mismo, sujetos de derechos absolutos que nunca podrán ser instrumentalizados para la consecución de cualquier otro fin.

## DERECHO FUNDAMENTAL DEL HOMBRE: LA RELIGION

El hombre por ser criatura, depende en cada instante del Creador.

Depender de algo finito significa inferioridad, subordinación. Depender del ser infinito significa existir. Cuanto más íntima es esta dependencia, tanto mayor es la perfección de la criatura; tanto más perfecta es su participación en el ser infinito.

Por ser una criatura espiritual, es decir, inteligente y libre, capaz de conocer y amar, el hombre es un ser moral y responsable, sujeto de derechos y deberes.

Esta doble dimensión del hombre hace de él un *animal religiosum*, ordenado esencialmente a Dios. Esta "ordenación a Dios" es el constitutivo ontológico del hombre. En efecto, el hombre es su propia relación de dependencia con su primer principio (*ens-ab-alio*) y su último (*ens-ad-alium*).

De esta doble dimensión del hombre surgen el derecho y el deber de reconocer a Dios como Señor a quien debe amar,

honrar y servir. Esta obligación es absoluta porque dimana del derecho absoluto del creador de ser honrado y servido.

A este derecho y a este deber llamamos religión.

La religión puede definirse como "la virtud por la cual tributamos a Dios, nuestro creador y absoluto Señor, la honra debida y le manifestamos nuestra sumisión".

La religión nos lleva a prestar a Dios el culto a que tiene derecho. Por eso Santo Tomás coloca la religión en el campo de la justicia. Pero, evidentemente, se trata de una justicia que supera infinitamente todas las limitaciones de la justicia humana que exige "alteridad de individuos" e "igualdad" entre la deuda y la satisfacción.

En esa justicia que exige el culto religioso falta la relación de absoluta alteridad — (Dios no es "otro" extrínseco con el cual el hombre puede medirse) y la igualdad entre la deuda infinita que el hombre tiene con Dios y lo que puede ofrecer a Dios.

La esencia del acto religioso sólo será discernible cuando el hombre, colocándose ante Dios, reconozca aquella irreductible inadecuación resultante de la permanencia de una deuda que ningún esfuerzo humano podrá cancelar.

Este sentido de la justicia, aunque superando siempre nuestros esfuerzos, tiene el valor de desarrollar en nosotros la conciencia de no haber hecho nunca bastante ante Dios (Lc 17, 10).

Además, esa relación religión-justicia ayuda a captar dos trazos esenciales del ejercicio de la religión, es decir, un ejercicio postulado por el deber y la rectitud.

a) Por el *deber*, porque se basa no tanto en el sentimiento cuanto en la razón y la voluntad. Deber que no es conmensurado por ninguna necesidad de Dios (Dios no necesita de nadie), sino por la del hombre. Tributamos un culto a Dios porque necesitamos de Dios para ser verdaderamente nosotros mismos; para dar a nuestra vida el orden que debe tener; para alcanzar la perfección que todavía no poseemos.

b) Por la *rectitud*, porque no es postulado por la aberración mágica de intentar manipular la divinidad para colocarla a nuestro servicio, sino por la conciencia de que, por más que nos esforcemos, siempre quedamos infinitamente lejos de aquello a que Dios tiene derecho.

### Tres momentos del culto religioso: fe, ética, religión

El culto se desarrolla dinámicamente en tres momentos:

a) El *momento del conocimiento* de la excelencia divina; por eso el primer empeño del hombre religioso consiste en procurar adquirir ideas exactas sobre Dios. Este momento puede llamarse "fe".

b) El *momento de la sumisión* de la voluntad a esa excelencia conocida por la fe. Por eso, el segundo empeño para el hombre religioso consistirá en la completa disponibilidad en sacar del conocimiento más preciso de Dios consecuencias existenciales. Podemos llamar este momento "ética".

c) El *momento de la manifestación* de esta sumisión con los signos de homenaje, de honra, alabanza y demás actos propios del culto. Este momento es el que merece más formalmente el nombre de "religión", al paso que los dos primeros constituyen sus presupuestos necesarios.

Es evidente que los tres momentos están profundamente ligados e interdependientes, conforme la célebre definición de S. Juan Damasceno: *nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius*.

Todas estas definiciones ponen en evidencia un aspecto esencial de Dios y, por consiguiente, del relacionamiento religioso: Dios como creador y Señor. Pero hay otro aspecto esencial que se olvida, y es la referencia a la historia de la salvación y, por consiguiente, a Dios así como se reveló y se comunicó al hombre en Jesucristo.

Esta definición de la religión como *ordo* del hombre a Dios nos ayuda a detectar las dimensiones radicales y absolutas que la caracterizan. La religión pertenece al hombre *como tal* (por consiguiente, al "hombre nuevo" en Cristo), en consonancia con su estructura esencial, en todos sus aspectos. Esto significa, por ejemplo, que la religión no puede ser adscripta sólo al estadio primitivo de la humanidad (como pretenden Comte, Marx, Engels). Ni se puede pensar la religión como una superestructura o producto de determinadas condiciones económico-sociales, precisamente más de aquellas condiciones que testimonian los necesitados insatisfechos, los dependientes o explotados, de tal modo que el cambio radical de tales condiciones pueda comportar la superación de la religión.

Esto significa también que la religión no es un fenómeno secundario y marginal en la existencia humana. Por el contrario,

es un constitutivo esencial del hombre: el hombre *es* su propia relación de dependencia con Dios como su primer principio y último fin.

Luego la religión no puede ser considerada como un simple momento o sector de la existencia del hombre, aunque necesite momentos especiales y sectores particulares.

En el *corazón* (en el sentido bíblico de esta palabra, esto es, en el centro más profundo de la conciencia moral) radica el culto religioso. Ahí el hombre se siente interpelado por Dios, a quien da una respuesta libre de todo su ser; por eso, esta respuesta se concreta en las múltiples manifestaciones de la oferta total de sí mismo a Dios y de la disponibilidad al servicio fraterno.

La religión se vincula, así, con la opción fundamental de aquel que pretende vivir toda su existencia como incesante servicio a la gloria de Dios. Por eso la religión implica una totalidad.

Al mismo tiempo, a causa de la historicidad que caracteriza al hombre, la religión se vincula con una serie de opciones particulares que traducen la existencia-servicio a la gloria de Dios, en los múltiples actos de culto. De ahí proviene la particularidad de la religión.

La conexión intrínseca de la religión con el hombre, como tal, permite notar cómo la estructura humana, en sus dimensiones esenciales, condiciona el propio ejercicio de la virtud de la religión.

Así, siendo el hombre individuo y comunidad, la religión, a causa de la relación intrínseca con el hombre, alcanza al hombre en su individualidad y en su carácter social. De allí el ejercicio individual y comunitario de la propia religión, en sus diversas formas, precisamente por el relacionamiento con las varias comunidades: familia, Iglesia, Estado.

Desde el momento que el hombre actúa siempre como un compuesto total y unitario de espíritu y cuerpo, la religión se expresa también como culto interno y culto externo.

Y como el hombre se realiza en una serie de actos internos y externos: pensamiento, sentimiento, palabra, gesto, canto, sacrificio..., todo esto penetra también en el mundo religioso.

Finalmente, la doble coordinada de espacio y de tiempo, en la cual el hombre vive, se refleja también en el ejercicio de la virtud de la religión, en el sentido que él, en cierto modo, abraza todos los lugares y todos los tiempos y, en otro necesita de luga-

res y tiempos específicos, o sea, los lugares y tiempos litúrgicos o sagrados.

## DIOS COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Por el hecho de ser criatura e imagen de Dios, el hombre está abierto a lo infinito y orientado teleológicamente a lo absoluto. De ahí proviene el derecho sagrado que el hombre tiene de rendir culto al Creador. Ese derecho fundamental no aliena al hombre de sus compromisos terrenos; por el contrario, es fuente de sus demás derechos y deberes sociales.

La antropología bíblica presenta una base sólida para la salvaguarda y promoción de los derechos humanos. El culto religioso, tal como se revela en el Antiguo Testamento, muestra que la religión es auténtica sólo cuando la fe en Dios verdadero se traduce en el servicio al prójimo. En la Biblia, culto y moral están indisolublemente unidos.

En la revelación del Antiguo Testamento, Dios se presenta como el principio de los derechos y privilegios de su pueblo.

Todo israelita debía rezar en la fiesta de las primicias el *credo histórico* que recordaba la vocación histórico-salvífica de Israel, desde el llamado de Abraham para ser el padre de una gran nación hasta la entrada en la tierra prometida. Dt 26,5-10:

“Mi padre era un arameo errante descendió a Egipto con un puñado de gente y allí se estableció como forastero, pero allí se tornó en un gran pueblo, fuerte y numeroso. Entonces los egipcios afligieron y oprimieron imponiéndonos penosa servidumbre. Clamaron a Yahvé, Dios de nuestros padres; Yahvé escuchó nuestro clamor y vio nuestra miseria, nuestra aflicción y nuestra opresión. Yahvé nos hizo salir de Egipto con su mano poderosa y el vigor de su brazo, obrando prodigios y milagros portentosos. Nos condujo a esta región, nos dio esta tierra que mana leche y miel. Por eso traigo las primicias de los frutos de la tierra, que Tú, Yahvé, me diste”.

Más de seiscientas veces Yahvé recuerda a Israel que El es el Señor, la fuente de todo bien y el fundamento de todos los derechos de Israel.

Yahvé liberó a su pueblo de la servidumbre de Egipto para el servicio. Esa es la verdad primordial en la historia de Israel.

“Yo soy el Señor. Os he librado del yugo de los trabajos de los egipcios y os he salvado de su servidumbre... os tomé como mi pueblo y seré vuestro Dios” (Ex 6,6s).

La gran experiencia de liberación realizada en el Exodo es que solamente de Yahvé puede venir el remedio y la salvación para el hombre.

Por consiguiente, no se puede hablar de esta especie de liberación en cuanto se refiere a los derechos del hombre, sin hacer referencia, al mismo tiempo, a toda reflexión teológica según la cual es Dios y no el hombre quien muda las situaciones. Durante toda la peregrinación del Exodo en el desierto, Dios dirigió el curso de la historia sobre todo a la liberación y a la purificación espirituales de su pueblo.

La misma palabra Yahvé que designa al “Dios de Israel”, significa esa prioridad absoluta de Dios como fuente de todos los derechos de Israel.

Cuando Dios encarga a Moisés la tarea de librar a su pueblo, Moisés pregunta cuál es su nombre. En Egipto había más de mil dioses. Los israelitas preguntarían a Moisés cuál fue el dios que le encargó liberarlos. Pero Dios no responde a Moisés dándole un nombre, un sustantivo.

Para la mentalidad concreta de los semitas, contraria a toda abstracción, el nombre es la realidad. Conocer el nombre es dominar la realidad significada por el nombre. Y Dios no es manipulable por el hombre; por eso Dios responde autodesignándose no con un nombre, un sustantivo, sino con un verbo, y con un verbo puesto en futuro: *Yahweh*, que es el futuro del verbo ser y significa “yo seré”. ¿Quién soy? Yo seré. Yo seré aquel que os sacará de la esclavitud de Egipto. Yo seré aquel que os hará atravesar el mar Rojo. Yo soy. Yo seré aquel que hará una alianza con vosotros en el Sinaí. Yo seré aquel que os dará la ley. Yo seré aquel que os dará cada día el alimento en el desierto. Yo seré aquel que os introducirá en la tierra prometida. Yo seré aquel que os librerá de todos los enemigos. En sus gestos salvíficos, a través de la historia, liberando y salvando a su pueblo, Dios revelará quién es El: el Dios salvador de Israel, el principio y la fuente de todos los derechos de su pueblo.

Exactamente esta verdad fundamental expresa todos los formularios de la alianza de Yahvé con su pueblo.

La fórmula de la alianza comienza con esa confesión de la prioridad absoluta de Dios. Ex 20,2: “Yo soy el Señor tu Dios que te hice salir de Egipto, de la casa de la servidumbre”. Ex 20,5-6: “Yo soy el Señor tu Dios, un Dios celoso que vengo de la iniquidad de los padres en los hijos, en los nietos y en los bisnietos de aquellos que me odian, pero uso de misericordia hasta la milésima generación con los que me aman y guardan mis mandamientos”.

La fórmula del decálogo del Deuteronomio repite estas mismas palabras de Dios que se autoproclama como la fuente de los derechos humanos, compendiados en los diez mandamientos. Dt 5,1: “Oye, oh Israel, las leyes y los preceptos que hoy proclamo a tus oídos: apréndelos y practícalos cuidadosamente”. Dt 5,6: “Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de Egipto, de la casa de la servidumbre”.

Israel debe recordar cada año, en la fiesta de la renovación de la alianza, que esta no es un evento del pasado sino que es ahora, aquí, con nosotros cuando Yahvé hace esa alianza, recordándonos que él es el Señor. Dt 5,3: “No fue con nuestros padres con quienes el Señor hizo esta alianza, sino con nosotros, que estamos hoy aquí todavía vivos”.

Del doble deber resultado de nuestra condición natural de criaturas y de nuestra condición histórico-salvífica de redimidos por el Señor nos vienen nuestros derechos.

Dt 5,16ss: “Honra a tu padre y a tu madre, como te lo mandó el Señor, para que se prolonguen tus días y prosperes en la tierra que te dió el Señor tu Dios... No matarás... No cometerás adulterio. No hurtarás”.

Dt 5,32-33: “Observa, pues, las órdenes del Señor vuestro Dios; no os apartéis de ellas ni hacia la derecha ni hacia la izquierda. Seguiréis exactamente el camino que el Señor vuestro Dios os trazó, a fin de que viváis y seáis felices, y vuestros días se prolonguen en la tierra que desees poseer”.

Todo israelita debe rezar tres veces al día estas palabras del Deuteronomio recordando que Dios es el único Señor y el fundamento último y absoluto de los derechos humanos.

Dt 6,4-7: “Oye oh Israel: Yahvé, nuestro Dios es el único Señor. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Los mandamientos que te doy

serán grabados en tu corazón. Los inculcarás a tus hijos y de ellos hablarás sentado en tu casa, andando por el camino, al acostarte y al levantarte”.

Dt 6,16-17: “Observarás sus preceptos y sus leyes. Practicarás la bondad y respetarás el derecho delante de tus ojos para que seas feliz y poseas la tierra”.

De esta fidelidad del hombre a su Dios, del respeto y del acatamiento de los derechos de Dios, vendrá para el hombre toda la felicidad personal y la paz y prosperidad social. Sin el reconocimiento de los derechos de Dios, será imposible hablar de derechos humanos.

Dt 7,12-14: “Si oyes estos preceptos y los practicas fielmente, el Señor tu Dios guardará para contigo la alianza de misericordia que juró a tus padres, amándote, bendiciéndote y multiplicándote: bendecirá el fruto de tus entrañas y tus frutos, tu trigo, tu vino y tu óleo, las crías de tus vacas y de tus ovejas, serás bendito más que todos los pueblos”.

Dios no es solamente el fundamento de los derechos, sino un fundamento fiel, sólido e invaluable.

Dt 7,9: “Reconoce, pues, que el Señor tu Dios es verdaderamente Dios, un *Dios fiel*, que guarda su alianza y su misericordia hasta la milésima generación con los que lo aman y observan sus mandamientos”.

### 1. El reconocimiento del señorío divino y el respeto de los derechos humanos

Los derechos humanos, como también los derechos de los esclavos, derecho al reposo y al respeto, provienen del deber del hombre para con Dios que lo creó gratuitamente y lo libertó.

Dt 5,14-15: “En el séptimo día, que es el reposo del Señor, tu Dios, no harás trabajo alguno ni tú, ni tu hijo... ni tu esclavo... para que tu esclavo y tu sierva descansen como tú. Recuerda que tú también fuiste esclavo en Egipto, de donde la mano fuerte y el brazo poderoso de tu Señor te libertó. Por eso el Señor, tu Dios, te ordenó observases el día sábado”.

Respetando los derechos humanos, el fiel israelita revelará la grandeza de su Dios, el único Dios verdadero.

Pues aunque Israel sea una nación insignificante culturalmente muy inferior a los grandes imperios mesopotámicos y egipcios, con todo, por el respeto de los derechos humanos, inspirado por el amor a la ley divina, Israel habrá de colocarse mo-

ralmente muy por sobre el concierto de las naciones paganas. Los demás pueblos, mucho más cultos, comprobando la elevación moral de aquel pueblo tan pobre, dirán: cuán grande es el Dios de Israel que le dio tan sublime elevación moral.

Dt 4,6-7: “Observad, pues, y practicad las leyes y los preceptos del Señor, porque os hará sabios e inteligentes a los ojos de los demás pueblos, que tomando conocimiento de esto dirán: He aquí una gran nación, un pueblo sabio e inteligente. ¿Habrá una nación tan grande cuyos dioses están tan próximos de sí como lo está el Señor, nuestro Dios?”.

El hombre deberá reconocer que él no es la fuente de los derechos y que de él no dimanan las fuerzas para poder cumplir sus deberes para con el prójimo.

Dt 8,17-18: “No digas en tu corazón: mi fuerza y el vigor de mi brazo me conquistarán esos derechos. Recuerda que el Señor, tu Dios, es el que te da fuerza para adquirirlos, a fin de confirmar, como hoy lo hace, la alianza que juró a tus padres”.

Dt 4,37: “Porque el Señor amó tus padres y eligió su posteridad después de ellos, te libertó de Egipto con la fuerza de su poder (...)”.

Dt 4,39-40: “Sabe, pues, ahora, y graba en tu corazón que el Señor es Dios y que no hay otro Dios arriba en el cielo ni abajo en la tierra. Observa sus leyes y sus prescripciones que hoy te prescribo, para que seas feliz tú y tus hijos después de ti y se prolonguen tus días para siempre en la tierra que te da el Señor tu Dios”.

Pero el señorío de Yahvé no se limita al pueblo que escogió y del cual es Rey (1 Sal 8,7s; 12,12); Yahvé es “Señor de los señores”, porque es el “Dios de los dioses” (Dt 10,17; Sal 136,2s). Yahvé es el Señor de toda la tierra (Js 3,11; Mq 4,13).

En tiempos de Cristo los emperadores se arrogaban la pretensión de ser divinizados y muchos, después de muertos, recibían el título de *Kyrioi*, Señores. San Pablo protesta contra las pretensiones imperiales a la divinidad (1 Cor 8,5s: “Jesús es el único Señor”).

El Apocalipsis también hace comprender que el título “Señor de los señores” no conviene al emperador divinizado, sino exclusivamente a Cristo, pues de él dimana la dignidad y la gloria de los hombres (Ap 17,14; 19,16; cf 1 Tim 6,16).

Concluyendo este análisis de la teología de la alianza en el Antiguo Testamento, podemos comprobar que por medio de

la alianza, homologada por el decálogo, Dios establece su reino sobre la tierra. Las fronteras de ese reino no están marcadas por líneas materiales, sino por el respeto de los derechos humanos (no matarás, no hurtarás, etc.) provenientes del señorío absoluto de Dios.

Los límites de la frontera de ese reino son los diez mandamientos que, por eso, se expresan en forma negativa. Quien quebranta uno de ellos abandona el reino de Dios y se excluye del pueblo de Dios. Reino de Dios y pueblo de Dios son conceptos correlativos. La realidad del Reino de Dios (cuya venida sobre la tierra debemos pedir cada día en la oración del Padre-nuestro), requiere fidelidad a la ley, expresión de la voluntad de Dios, con todas sus consecuencias e implicaciones religiosas y sociales.

## 2. El pecado y la violación de los derechos humanos

El tema de la ley divina o de los derechos de Dios suscita el tema del pecado.

Todo pecado es una injuria al Creador y una ofensa al Salvador porque lesiona los derechos de los hermanos. Todo pecado es el pecado de Caín: mata al hermano. El pecado de Caín es un arquetipo que se verifica en todo pecado. El hombre no puede matar a Dios, pero puede herirlo en su corazón, lesionando al hombre que Dios creó a su imagen y semejanza. Con el pecado el hombre ofende al Creador porque destruye lo que Dios más ama y estima; por lo que dio su propia vida; el hombre que creó a su imagen.

Los profetas y los sabios de Israel denunciaron constantemente las apostasias e infidelidades del pueblo (sobre todo de los gobernantes y poderosos) a su Dios, manifestadas en las violaciones clamorosas de los derechos humanos.

Isaías estigmatiza el culto alienado que no se une a la práctica de la justicia y de la caridad. Dios quiere la conversión, el respeto de los derechos del prójimo y no los sacrificios hechos con manos manchadas de sangre inocente.

Is 1,11-17: “¡Cesad de hacer el mal! Aprended a hacer el bien y buscad lo que es recto. Guiad rectamente a los oprimidos, ayudad a conseguir la justicia de los huérfanos y defended la causa de las viudas”.

En la célebre “maldición contra la aristocracia de Israel” (Is 5,8-24), así como en el “cántico de la viña (Is 5,1-7), Isaías

publica la queja de Yahvé que esperaba su justicia o el respeto de los derechos humanos pero sólo oye los clamores de los oprimidos políticos y sociales (Is 5,7).

El profeta Miqueas también proclama que los derechos de Dios son violados por los que explotan bárbaramente a su prójimo.

Mq 3,1-4: “Yahvé os dice: Escuchad bien, principales de Jacob y jefes de la casa de Israel: ¿no os corresponde conocer y poner en práctica el derecho para con el prójimo? Vosotros odiáis el bien y amáis el mal. Arrancáis la piel de la gente y la carne de los huesos. Esos hombres que devoran la carne de mi pueblo y le arrancan la piel, le quiebran los huesos y los despedazan como carne para la olla o asado para la parrilla, en seguida clamarán a Yahvé pero yo no les responderé y esconderé de ellos mi faz”.

Los sabios de Israel, en un lenguaje diferente pero en plena sintonía con los profetas, critican y lamentan la violación de los derechos de los pobres, diciendo que es injuria hecha al Creador.

Pr 14,31: “El opresor del pobre ultraja a su creador, pero lo honra quien se compadece del indigente”.

El mismo Yahvé se queja de esa violación de los derechos.

Ecl 5,7: “Vi la opresión de los pobres, la violencia que reina en los juicios, la justicia completamente atropellada”.

Repetidas veces el sabio recuerda que la violación de los derechos ofende al creador y exhorta a la solidaridad y a la práctica de la justicia.

En Pr 22,22, recuerda que Dios defiende la causa de los pobres oprimidos: “No despojes al pobre porque es pobre, no oprimas al débil en el tribunal, porque el Señor saldrá en su defensa y oprimirá a quienes lo opriman”.

El profeta Amós critica violentamente a los que amontonan en sus palacios el fruto de sus violencias y de sus robos (Am 3,10).

El profeta anuncia que el mismo Dios vengará esa violación de los derechos e injusticias sociales destruyendo esas mansiones lujosas y fastuosas.

Am 3,14: “Destruiré las casas de invierno y de verano; las casas de marfil serán destruidas y los palacios serán aniquilados”.

Am 6,8-11 proclama la maldición de Yahvé que odia los palacios y solares que son expresión del orgullo de Israel y destruirá sus grandes casas que quedarán llenas de muertos.

Am 5,11: “Puesto que pisotean al pobre y le cobran impuestos de trigo, no podrán vivir en las casas de piedra que han construido, ni beberán el vino de los viñedos que han plantado”.

Toda especulación latifundista y toda ganancia inmobiliaria en Israel era un crimen cometido directamente contra Dios porque todo el país pertenecía de derecho a Yahvé, era su tierra, como lo recuerdan constantemente los profetas (cf. Jr 2,7; 16, 18; 50, 11; Ez 36,5; Os 9,3; Dt 32,9).

Por eso también el lujo desenfrenado de las señoras de Israel es una injuria a los pobres y el propio Yahvé se encarga de castigarlo.

Isaías, en una célebre sátira profetiza el castigo divino para la frivolidad de esas vanidosas “hijas de Sión”. (Is 3,16-24): “Ya que las pretenciosas hijas de Sión andan haciendo resonar las argollas de sus pies... el Señor les quitará las joyas, las argollas, los brazaletes, los velos, las diademas, las pulseras, los cintos, los frascos de perfume, los amuletos, los anillos”, etc.

Amós es portavoz de la cólera de Yahvé contra los poderosos prepotentes que oprimen a los pobres y llegan hasta esclavizarlos a causa de “un par de sandalias” (Am 8,5-6).

Isaías hace oír la misma queja contra los gobernantes y magistrados injustos.

Is 1,23: “Tus gobernantes son rebeldes y amigos de bandidos. Todos se dejan comprar con dinero y buscan que les hagan regalos. No hacen justicia al huérfano ni les importan los derechos de la viuda”.

Miqueas, contemporáneo de Isaías, amenaza con el castigo divino a Jerusalén, porque “los ricos de la ciudad están llenos de violencia y sus habitantes sólo saben engañar” (Mq 6,12); “¿se puede ser inocente con balanzas falsas y con una bolsa llena de pesas engañosas?”.

Los sabios de Israel están de acuerdo con los profetas en la execración de esta peste que se propagaba en su época.

Pr 11,1 anuncia: “La balanza fraudulenta es abominada por el Señor, pero el peso justo le es agradable”.

Pr 20,10: “Tener dos pesas y dos medidas es objeto de abominación para el Señor”.

Toda explotación fraudulenta del prójimo ofende directamente al Creador.

Pr 20,23: “El Señor detesta al que usa dos clases de pesas y falsifica fraudulentamente la balanza”.

El libro del Eclesiástico afirma que quien es esclavo del dinero desprecia al Creador y viola sus derechos.

Eclo 10,10: “Lo que más violenta los derechos humanos es el amor al dinero; el que lo ama llega hasta a vender su alma”. El profeta Amós proclama la cólera de Dios que se levantará contra los jueces venales y “los opresores del justo que se dejan sobornar y, en los juicios, violan el derecho de los pobres” (Am 5,12).

El profeta no es fautor de una revolución social, ni incita a los oprimidos a reaccionar con violencia, sino que proclama violentamente el castigo divino que pesará sobre los opresores si no se convierten y reparan sus faltas.

La única manera de huir del juicio divino, dice Isaías, será “la conversión y la reparación de esas violaciones del derecho” (Is 5,14-15); “Convertíos y viviréis”. “Detestad el mal, amad el bien, haced reinar la justicia en vuestras asambleas”.

Amós es el heraldo de la justicia divina que vengará la violación de los derechos humanos. El mismo Dios rechaza el culto de una religión hipócrita aliada con la injusticia y la prepotencia.

### 3. El culto religioso y el respeto a los derechos humanos

El culto que agrada a Dios debe ser expresión del “derecho y de la justicia” (da mishpat e sedegah).

Am 5,21-24: “Aborrezco vuestras fiestas y vuestros cultos (...) no encuentro placer en vuestros holocaustos y ofertas (...) lejos de mí el ruido de vuestros cánticos, no quiero oír la música de vuestras arpas, sino que fluya como agua la justicia y la honradez como un manantial inagotable”.

El profeta Oseas recuerda a las clases dirigentes, a los magistrados, a los sacerdotes y responsables que tienen el deber de velar por el derecho y su manutención; pero ellos explotan al pueblo y le quitan la libertad y la vida.

Os 5,12: “¡Oid esto, oh sacerdotes, sed atentos jefes de Israel, escuchad, ministros de la corte real! Contra vosotros será el juicio (...) porque llevásteis al extremo de la maldad las persecuciones; yo os castigaré a todos vosotros”.

Isaías avisa que el mismo Yahvé procesará al pueblo y condenará a los jueces deshonestos que violan los derechos de los pobres.

Is 3,14: “El Señor llamará a juicio y dirá a los ancianos y a los jefes del pueblo: Vosotros destruísteis la viña; en vuestras casas están los bienes robados a los indigentes. ¿Cómo podéis pisotear a mi pueblo y triturar el rostro de los miserables?”.

Las maldiciones del Señor contra los violadores de los derechos son terribles:

Is 5,20.23: “¡Ay de los que llaman bueno a lo malo y malo a lo bueno; que convierten la luz en oscuridad y la oscuridad en luz; que convierten lo amargo en dulce y lo dulce en amargo!

¡Ay de los que por dinero declaran inocente al culpable y desconocen los derechos del inocente!”.

Miqueas anuncia la causa por la cual Dios permitirá que su tierra sea arrasada.

Mq 7,2-3: “¡Ha desaparecido de la tierra el fiel, no queda un justo entre los hombres! Todos acechan en busca de sangre, cada cual atrapa en la red a su hermano, sus manos están listas para la maldad, el ministro exige condenación, el juez acepta el soborno”.

Ante esa violación de los derechos humanos, el culto verdadero a Dios ya no puede subsistir. El mismo Dios rechaza esa religión alienante y alienada (Mq 6,6-7). El único modo de agradar a Dios es la práctica de la justicia.

Mq 6,8: “Ya se te ha dicho, hombre, lo que es bueno y lo que el Señor te exige: Tan sólo que practiques la justicia, que ames la misericordia y te portes humildemente con tu Dios”.

Según el profeta, el cambio de las estructuras económicas y políticas se realizará por una iniciativa del propio Dios. La violación de los derechos humanos alcanza directamente los derechos divinos que son su fuente primordial.

Mq 3,9.12: “Escuchad esto, jefes de la casa de Jacob, príncipes de la casa de Israel, que tenéis horror a la justicia y violáis los derechos humanos, por vuestra causa Sión será arrasada como un campo arado, Jerusalén será un montón de ruinas y la colina del templo será cubierta por el bosque”.

De ese modo, los poderosos señores de Israel que habían acaparado las tierras y despojado a los campesinos de su herencia y de sus derechos, perderán sus tierras que quedarán sin

dueño y serán nuevamente distribuidas de acuerdo con las normas sagradas establecidas en la "asamblea de Yahvé" (Mq 2,5). Los campesinos y pequeños propietarios que habían sido despojados las recuperarán.

Mq 2,1-5 nos dice que es siempre Dios quien tiene la iniciativa en el cambio de las estructuras sociales, procurando restablecer los derechos (Mq 4,1 ss; 4,6ss; cf. Is 1,24ss; 3,1 ss; 3,17.24; 4,4ss).

La crítica social de los profetas es siempre profundamente religiosa pues ellos ven, tras la violación de los derechos humanos, el irrespeto al señorío absoluto de Yahvé, que es el fundamento, la fuente, la salvaguarda y la garantía de los derechos humanos.

Por eso la crítica de los profetas se hace más aguda en el ataque de la manipulación abusiva de la ley divina por parte de los poderosos.

De mil modos el derecho es violado y la defensa jurídica o legal de los necesitados y los pobres se ve pisoteada y despreciada.

Insisten los profetas en los abusos practicados en los intereses y embargos. El objeto embargado no se devolvía (Am 2,8) a pesar de que la ley divina prescribía lo contrario (Ex 22,25).

Los impuestos se convierten en una abundante fuente de lucros para los que los controlan (Am 5,11). Si alguien intentaba reclamar sus derechos ante los tribunales, contaba de antemano con la burla y el desprecio (Am 2,7; 5,12).

Los jueces y funcionarios están de tal modo vendidos que absuelven al culpable y condenan al inocente (Am 5,12; Is 1,25; Jr 5,27s).

Tan corrompida está la justicia que quien exige sus derechos incita el odio de los poderosos (Am 5,7.10; Mq 3,9-12).

El orden jurídico está en ruinas (Mq 3,1-2), se convirtió en instrumento para perpetuar las injusticias y justificar las violaciones de los derechos humanos (Am 5,7; 6,12).

En esta situación la clase dominante tiene el coraje de decir que reina el orden y la justicia, que todo está en paz, *shalom*, (Jr 6,13-15; Os 12,9).

La estructura política, la monarquía apóstata e idólatra que sustenta esta estructura económica explotadora y este aparato jurídico deshonesto e injusto, está violentamente amenazada y rechazada por el mismo Dios.

Os 13,9-12: "Yo te aniquilo, Israel. ¿Quién te salvará? ¿Dónde está el rey que te iba a salvar? ¿Dónde los políticos que te iban a dirigir y de los cuales habían dicho: dame un rey y una corte? Sí, te daré un rey como señal de mi indignación y lo sacaré de ti como venganza".

Este juicio de la realeza, como señal de la ira de Yahvé no es ocasional. Se encuentra también en Os 7,3-7; 8, 4. En todos esos pasajes la intención del profeta es destruir la falsa *legitimación* de la monarquía y de la corte que pretendían ser la suprema instancia de los derechos de Israel.

Con el mismo radicalismo se expresa Jeremías respecto a otra institución que se transformó en una ideología: el culto vacío y ritualista del templo de Jerusalén. En su célebre sermón del Templo (Jr 7,1-15) Jeremías critica un culto que se va convirtiendo en garantía de salvación y que funciona mecánicamente a través de leyes que perdieron toda relación con Dios y con los hombres. Ese ritualismo formalista y vacío es responsabilizado por los males sociales como cobertura ideológica que los encubre y justifica.

#### 4. El juicio de Dios y la violación de los derechos humanos

El juicio de Dios condena no sólo la conducta particular de los hombres sino la propia institución del templo y del culto como estructura objetiva deteriorada que ampara esa conducta violadora de los derechos humanos.

Jr 7,13ss.: "Y ahora, por haber hecho vosotros todo esto, por más que os hablé asiduamente, aunque no me oísteis, y os llamé mas no respondisteis, yo haré con la Casa que se llama por mi Nombre, en la que confiáis, y con el lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice con Silo".

Como vemos, los profetas se dirigen no sólo a las personas particulares, condenando su conducta antisocial e injusta, sino sobre todo hablan contra las estructuras socioeconómicas y contra los representantes de una determinada clase responsable que actúan como sus soportes.

Oseas afirma con dureza que en el país se ha perdido el *hesed* (el derecho y la justicia), es decir, en las relaciones sociales ya no existe la mutua confianza y responsabilidad, la fidelidad y la veracidad en el hablar, en el actuar, porque el hombre ha roto su relación primordial con Dios. El profeta insiste en que no hay "conocimiento de Dios", lo que significa que el rey

y los funcionarios no dirigen al pueblo conforme a la voluntad de Yahvé (Os 4,1-3; 8,4).

Jeremías exige de los representantes del pueblo que practiquen “el derecho y la justicia”, *mishpat e sedagá*, (Jr 2,11-24,4).

Porque *conocer a Yahvé*, quiere decir “velar por los derechos de los pobres y explotados” (Jr 22,13-17).

Podríamos multiplicar las citas que muestran que el reconocimiento de los derechos de Dios es la condición indispensable para el respeto de los derechos humanos.

En toda la crítica se exige una sociedad fiel a la voluntad de Yahvé, una sociedad que se fundamente en la justicia de Yahvé, *mishpat*, y la manifieste en la reglamentación y observancia de los derechos sociales, *sedagá*. Justicia y derecho, *mishpat y sedagá*, son, pues, los dos principios divinos, o los dos atributos dados por Dios a su pueblo los que sirven de modelo para que los profetas criticaran la sociedad establecida.

Por eso, la mayor parte de los textos proféticos de crítica social contra la violación de los derechos humanos se hace en fórmulas que se llaman técnicamente “anuncio de juicios” (*Gerichtswort*, ou *Gerichtrede*, con dos elementos: *Anklage y Urteil* = acusación y sentencia judicial), o en forma de maldiciones. Esto nos indica claramente que el motivo primario de la predicación profética era anunciar el inevitable y decidido “juicio de Yahvé”.

Así, Amós se ve impelido por Yahvé a anunciar el fin del Estado de Israel, como un hecho inevitable y próximo, provocado por la violación de los derechos divinos y humanos practicada por Israel.

La predicación de los profetas escritores no tenía como objeto provocar un levantamiento popular para derrumbar las estructuras opresoras. Convertir los profetas escritores en revolucionarios políticos o en reformadores sociales, sería un equívoco. Pues inclusive, donde anotan un cambio social, manifiestan su fe en que eso no sucederá por medio de ningún programa humano, sino por intervención de Yahvé con su irrupción escatológica y definitiva. Solamente Dios puede crear el hombre nuevo, la nueva sociedad, las nuevas relaciones.

Por consiguiente, el anuncio profético del juicio de Dios, que aniquila y destruye la sociedad, aunque significase un llamado a la práctica social no quería expresar el cambio violento y revolucionario de las relaciones sociales promovido por los explotados. El cambio total y definitivo sólo es posible por un

“juicio de Dios” que no puede identificarse con una acción humana. Es preciso participar activamente, eso sí, en la implantación de la justicia y del derecho; para ello, son responsabilizados directamente, porque también directamente son responsables, los círculos dirigentes.

Así pues, son citados inadecuadamente los profetas cuando se procura agitar las masas en vista de una revolución en la cual los explotados deben provocar un cambio social y violento de la estructura social.

El valor de los profetas para denunciar los abusos, los crímenes, la violencia y la opresión es insuperable. Pero nunca incitan a los oprimidos a hacer justicia por sus manos o a conseguir sus derechos por la violencia o la revolución.

Defienden constantemente la primacía de la persona humana sobre los bienes materiales.

El empeño por la reivindicación de los derechos humanos, sobre todo en favor de los pobres y de los débiles, brota de su vivencia religiosa y de su conciencia del carácter absolutamente intangible de los derechos humanos. Por eso, no una contra-revolución violenta sino una intervención poderosa de Dios pondrá término a las violencias.

Los profetas no proponen programas concretos de reformas, sino que insisten en los principios generales de conducta: la necesidad de mentalidad comunitaria y de conocimiento de Dios; la prioridad absoluta del derecho de Dios y de la justicia social.

Esas normas son válidas todavía hoy porque dimanar de una profunda vivencia religiosa, una conciencia lúcida del derecho absoluto de Dios, con fundamento intangible de los derechos humanos y del contacto con los hombres, compañeros y colaboradores nuestros en la misma historia de la salvación.

## LOS DERECHOS HUMANOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

### La Encarnación y la dignidad humana

El Concilio Vaticano II relaciona varias veces la dignidad del hombre con el misterio de la Encarnación. “Como la naturaleza humana fue en Cristo asumida, no aniquilada, por eso mismo fue elevada en nosotros a una dignidad sublime. En efecto, por

su encarnación, el Hijo de Dios se unió, de algún modo, al hombre” (GS 22).

La Constitución pastoral “Gaudium et Spes” nos revela que la liberación y salvación del hombre no vienen de las fuerzas de su naturaleza ni del dinamismo de la historia. “En realidad, dice el Vaticano II, el misterio del hombre solo se hace claro verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado. En efecto, Adán, el primer hombre, fue figura de aquel que habría de venir, es decir, de Cristo Señor. Nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, Cristo manifiesta plenamente al hombre, al propio hombre y le descubre su altísima vocación.

No es de admirar, por lo tanto, que en Cristo estas verdades encuentren su fuente y sean su culmen” (GS n. 2).

De ese modo, conforme al Vaticano II, el Evangelio revela el hombre al propio hombre. Le revela su dignidad y le descubre su vocación y sus tareas históricas: el verdadero sentido de la dignidad humana, fuente y medida de sus derechos, está en la relación y en la apertura a la trascendencia de Dios que viene a su encuentro y entra en comunión con ellos.

Para evaluar mejor la dimensión de esa revelación del hombre al mismo hombre, así como la comprensión de sus derechos, vamos a concentrar nuestro análisis de los evangelios en el concepto de *justicia*, pues el mismo Jesús, respondiendo a Juan Bautista, afirma que su misión es cumplir toda justicia (Mt 3,15).

En el evangelio de Juan, Jesús explica que la finalidad de esa “justicia” es comunicar la vida a los hombres, o la plena realización de sus posibilidades: “He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10). Esta vida también se define: “La vida eterna es esta: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero y a Jesucristo a quien enviaste” (Jn 17,3). Esto significa que el hombre en su dignidad y vocación, no puede ser comprendido como alguien encerrado en sí mismo. Su verdad está en relación íntima con el propio ser trascendente de Dios. El Evangelio le revela que su dignidad y la extensión y profundidad de sus derechos, están en su vocación determinada por la intención de Dios desde el momento de la creación y realizada en plenitud en la nueva creación. “Cristo, *imagen* de Dios invisible es el primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas... y en él plugo a Dios que en El habitase toda la plenitud y reconciliar por él y para él a todos los seres” (Col 1-15,19). Por consiguiente, el hombre no es un ser aislado sino que recibe

toda su dignidad de una relación vital con la plenitud que es Cristo.

El Evangelio revela, así, la exigencia y la medida de los derechos humanos. Es la relación de vida y de gracia con Dios que da a cada persona humana su dignidad y libertad supremas; solamente, desde el punto de vista de esta relación una persona puede ser vista verdaderamente tal como es y cuáles son los derechos que le son debidos.

La sensibilidad para captar estas exigencias de la “justicia” es dada por la misión del Espíritu Santo que Jesucristo promete como fruto de su victoria sobre los poderes del pecado y de la muerte que esclavizan a los hombres. “Cuando venga el Espíritu convencerá al mundo del pecado, de la *justicia* y del juicio: del pecado, porque no creen en mí; de la *justicia*, porque voy al Padre y no me veréis más; del juicio, porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado” (Jn 16,8-11).

Por su victoria en la muerte y resurrección, Jesús venció el poder de las tinieblas —mentira, esclavitud, muerte—, libró de ellas a los hombres y les dio posibilidad de vivir la vida plena en el mundo de la verdad y la justicia.

Esta concepción de la justicia está en continuidad con la noción que viene del Antiguo Testamento en los binomios “*mishpat-sédeq*” (derecho y justicia) que juntamente con el otro binomio “*émet-hésed*” (fidelidad-bondad) constituyen el eje de la predicación profética. El acto de justicia consiste en la liberación de los esclavos, de los oprimidos, como el huérfano y la viuda, a fin de restituirles la vida en la fraternidad de la casa, de la tribu o de la ciudad.

### Evangelio de Lucas

San Lucas es tal vez el evangelista que más explícitamente reflexiona sobre las exigencias de la justicia y de la misericordia en el Evangelio de Jesucristo. No solamente en el libro de los Hechos, que describe la extraordinaria comunión de vida e ideas de la Comunidad apostólica que se esforzaba por vivir concretamente las exigencias de las bienaventuranzas, sino también en su evangelio, desde el principio, Lucas presenta ya en la predicación del precursor el anuncio de la llegada del mundo nuevo, basado en la objetividad de la justicia.

Lc 3,7-14: “Juan decía a la gente que venía para ser bautizada por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir

de la ira inminente que ha de venir? Haced frutos de sincero arrepentimiento y no comencéis a decir en vuestro interior: Tenemos por padre a Abrahán. Porque os digo que Dios puede hacer surgir de estas piedras hijos de Abrahán. Además, ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles. Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. La gente preguntaba: ¿Qué debemos hacer, pues? El les respondía: El que tenga dos túnicas dé una al que no tiene; y el que tenga provisiones, haga lo mismo. Vinieron también unos publicanos a hacerse bautizar y le dijeron: Maestro, ¿qué debemos hacer? Y él les dijo: No exijáis más de la tasa que os ha sido fijada. Le preguntaron también algunos soldados: ¿Y nosotros qué debemos hacer? El les contestó: A nadie hagáis extorsión ni denunciéis en falso. Y contentaos con vuestro salario!”.

Comentando este capítulo de Lucas, Gorgulho observa: “El mundo nuevo no surge de la falsa seguridad y de la autosuficiencia de los grupos (vv 7-9). No viene de los privilegios de una raza o de un pueblo. Ni de las obras y del poder humanos. Es un don gratuito de Dios.

Este don inaugura un proceso de conversión. Cambia la manera de obrar y de relacionarse unos con otros. Practicar actos que, de hecho, muestren esa conversión es preparar el advenimiento de la nueva era.

La primera condición está en la acción conjunta del pueblo que comienza a proceder de manera diferente (Lc 3,10-11). Es preciso repartir el vestido y el alimento. ¡Es el principio tan sencillo de la participación y de la igualdad fraterna que desencadena un nuevo proceso!

Las personas responsables de la estructura política, económica y de la seguridad política deben actuar solamente en función del bien común. Los recaudadores de impuestos y la policía, que Lucas menciona, son modelos válidos para las situaciones en todas las épocas. Es preciso que toda persona ejerza su profesión y su papel social con objetividad y con *justicia*.

Los imperativos presentados son: no cobrar más de lo justo, no hacer nada por ganancia ni construir la sociedad a base de ganancia y de lucro (Lc 3,12-13).

Los responsables del poder deben satisfacer tres exigencias fundamentales: 1) respetar la dignidad de las personas y no maltratarlas en el ejercicio de sus funciones y de su autoridad; 2) respetar el derecho de las personas obrando con justicia en los

procesos y evitando acusaciones mentirosas. La objetividad y la garantía de la justicia son los cimientos del mundo nuevo; 3) contentarse con el salario que les es debido por la profesión y el servicio que prestan a la colectividad; no hacer de ello fuente de lucro y de enriquecimiento personales (Lc 3,14). (El camino de la paz. Lucas, pp. 52-54).

A causa de su constante preocupación por la justicia y por los derechos humanos, Lucas fue llamado el evangelista de la mansedumbre de Cristo, el evangelista de los marginados: pobres, pecadores, publicanos, mujeres, extranjeros.

*Evangelio de los pobres.* Jesús aparece como el que ayuda a los pobres. Ya en el “Magnificat” oímos la oración de la Virgen: “Sació de bienes a los pobres; despidió a los ricos con manos vacías”, 1,53; Lucas recuerda cuatro bienaventuranzas para los pobres y cuatro ayes para los ricos, 6,20-26; la parábola del rico insensato, 12,16-21; la del rico avariento y del pobre Lázaro, 16,19-31. Repetidas veces en varias circunstancias Lucas recuerda las exhortaciones de Jesús respecto a la limosna: 11,41; 12,33; 14,13s. 33; 16,9.

En los Hechos de los Apóstoles Lucas describe la Iglesia primitiva como comunidad ideal de la beneficencia y solícita por los pobres, llegando a la comunión de bienes.

*Evangelio de los pecadores.* San Lucas presenta a Jesús como el Salvador de los miserables, de los enfermos y pecadores. A ellos anuncia Jesús el gran amor de Dios, manifestándose él mismo en su actividad mesiánica como su amigo y amparo. Solamente en Lucas (19,10) se lee la sentencia de Jesús: “El Hijo del hombre vino a buscar y salvar lo que se había perdido”. Algunos hermosos textos en los cuales Jesús es el *amigo de los pecadores* se encuentran en Lucas: 7,36-50: la pecadora que unge a Jesús; 15,1-32: las parábolas de la misericordia, exclusivas de Lucas; tres parábolas sobre lo perdido, la dracma perdida, la oveja perdida, el hijo pródigo; 18,8-14: la parábola del fariseo y del publicano; 19,1-10: el banquete en la casa del publicano Zaqueo; 22,61: Jesús y Pedro arrepentido; 23,24: la oración para pedir perdón por los verdugos; 23,40-43: la promesa del paraíso al buen ladrón.

*Evangelio de las mujeres.* Como en el Oriente antiguo, también en el Judaísmo las mujeres pertenecían a la clase de los marginados. En ningún evangelio descuella tanto la mujer como en Lucas. Casi todas las mujeres que conocemos en el Nuevo

Testamento aparecen en S. Lucas, por ejemplo: Isabel 1,5-60; Ana 2,36-38; las mujeres que servían a Jesús 8,2s; María y Marta en Betania 10,38-42. Otras no son mencionadas por su nombre, pero presentadas con gran cariño: la viuda de Naím 7,11-17; la pecadora que ungió a Jesús 7,36-50; la mujer encorvada 13, 10-17; las mujeres de la vía sacra 23,27-31. La mujer que exalta a la Madre de Jesús 11,27s. Varias mujeres aparecen como protagonistas en las parábolas: la parábola de la dracma perdida 15,8-10; la parábola de la viuda que por su perseverancia vence al juez sin conciencia (18,1-8). En los Hechos de los Apóstoles, Lucas se complace en describir la actuación de las mujeres en la Iglesia.

*Evangelio de los extranjeros.* Los extranjeros son objeto de la solicitud de Jesús; no se debe hacer descender sobre ellos el fuego del cielo 9,54s. Muchos extranjeros son presentados como ejemplo: el buen Samaritano 10,25-37; el leproso samaritano curado que vuelve a dar gracias 17,11-19. La fe del centurión pagano y alabado como ejemplar Lc 7,9.

### Evangelio de Mateo

En el Evangelio de Mateo el tema de los derechos humanos constituye el centro del anuncio del reino de Dios. La afirmación de Jesús al comienzo de su vida pública: “importa cumplir toda justicia” (Mt 3,15), preanuncia la hegemonía que la noción de “justicia” ocupa en la teología de Mateo. Sirve para caracterizar la misión de Juan Bautista (Mt 21,32), la misión de Jesús (Mt 3,15), y la novedad evangélica de la vida (Mt 5,6.10.20; 6,1.33).

### El cumplimiento de toda justicia

En esa afirmación de Jesús al comienzo de la vida pública (Mt 3,15), Mateo manifiesta los dos polos de la actuación de Jesús: la realización de las promesas y la nueva justicia.

El término “justicia” expresa el designio de salvación querido por Dios y que se actualiza en Jesucristo. Es el acto salvador de Dios que se realiza por la misión de Jesús y trae la nueva era de la justicia en la cual el Mesías plenifica la Ley antigua.

La misión de Jesús es la del Siervo por cuya actuación Dios realiza la liberación y reunión del nuevo pueblo de Dios (Mt 3,17; 12,18-20).

En el bautismo, Cristo asume la misión de Siervo, llevando así el juicio a su punto final y liberando a los hombres de aquella justicia puramente exterior de los escribas y fariseos (Mt 5,20) para instaurar la “nueva justicia del reino” (Mt 6,1.33). En su misión en favor de los pobres (Mt 11,2-5) Jesús realiza la justicia de Dios en favor de la humanidad (Mt 11,6; 12,36.41.42).

La justicia se identifica con el reino de Dios en Mateo 6,33. El reino de Dios es el mismo Dios que viene como el único absoluto, relativizando lo demás, mostrando a los hombres el verdadero sentido de los hechos, de las instituciones.

El reino de Dios está “próximo”. Es una realidad que viene siempre y dinamiza las personas y la historia para un crecimiento incesante. Por eso, el “hambre de justicia” y la “persecución a causa de la justicia” del reino constituyen las bienaventuranzas centrales. El reino que viene, por medio de Cristo es el nuevo éxodo que libera al pueblo de la esclavitud y de la opresión.

En el Sermón de la Montaña (Mt 5-7) Jesús revela que la nueva *justicia* capaz de salvar a los hombres debe ser superior a la justicia de los escribas y fariseos: “Si vuestra justicia no fuere superior a la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 5,20). Estos multiplicaban los preceptos de la ley, transformándola en algo absoluto que se interponía (como ideología de la ley) entre la voluntad de Dios y la obediencia de los hombres. Por eso la nueva justicia libera al hombre de la ley materializada y restablece la relación directa con la voluntad de Dios que anticipa y posibilita, como don gratuito, la iniciativa del hombre.

La nueva justicia se identifica con la misericordia pues se origina por el dinamismo del actuar divino: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48). Esa perfección se manifiesta en el encuentro con el otro. En el encuentro con el prójimo se manifiesta la voluntad de Dios. La función de la nueva Ley (Ley del Espíritu, Rom 8,2) es posibilitar la realización de la “justicia, de la misericordia y de la fidelidad” (Mt 2,23s). La voluntad de Dios que obra la nueva justicia es la exigencia del amor sin fronteras que llega a la perfección en el amor a los enemigos, en el perdón, en la búsqueda activa del bien del prójimo (Mt 5,38-48; 18,21) mirando la realización del hombre en todos los niveles de la vida: corazón, vitalidad y fuerza.

El Sermón de la Montaña procura describir cómo se realiza esa “perfección”.

## La justicia de las Bienaventuranzas

Las bienaventuranzas presentan el espíritu nuevo que posibilita sobrepasar la justicia de los escribas y fariseos. Unen nuevamente al hombre con la fuente de su actuar que es el don de Dios. Jesús retoma la palabra de los profetas y de los sabios que prometían la salvación de los pobres y oprimidos. Los *pobres, afligidos y hambrientos* de las bienaventuranzas representan los marginados de toda clase y los débiles agraciados por Dios con un dinamismo nuevo que les da la posibilidad de realizarse. Las bienaventuranzas retoman las palabras proféticas que anuncian la inminencia de la inauguración de la promesa de salvación. Invitar a los pobres a que se alegren y declararlos felices equivale a anunciar el advenimiento del reino de Dios.

El anuncio de las bienaventuranzas representa el dinamismo nuevo que implanta la nueva justicia: realizar lo que Dios quiere y cómo él lo quiere, liberándose de las ambigüedades del mundo.

Justicia, misericordia, promoción de la paz, muestran que el actuar humano tiene como medida el mismo modo de obrar de Dios. Las características del obrar divino, justicia y misericordia (*hésed-mishpat* Jr 9,23; *hésed-sedagah* Pr 21,21; Mt 12,7) se tornan en la medida de obrar del discípulo de Cristo. La “perfección” de la justicia cristiana que supera a la de los escribas y fariseos, se realiza con el encuentro con el prójimo.

Esa “perfección” o integridad de la justicia se concreta en la opción fundamental por el reino que es fuente de la auténtica libertad. Solamente la justicia del reino, con su nueva exigencia de perdón y de donación en el encuentro con el prójimo, posibilita el respeto pleno de los derechos humanos. Si el hombre supera infinitamente al hombre y si su ser se abre a lo infinito, la única medida posible de su obrar humano es la medida del obrar de Dios para con nosotros. La *misericordia* y el *amor* que van más allá de las posibilidades humanas (Mt 7,11). La regla de oro (Mt 7,12) muestra que la norma de obrar en las relaciones humanas es el amor que debe suscitar la acción a fin de provocar la respuesta del otro en la misma medida. Hay una reciprocidad en el amor gratuito que se entrega al otro como don generoso.

La parábola del Buen Samaritano (Lc 10,29-37) explica el sentido de la regla de oro, en la cual se resume la Ley y los profetas: el amor activo y gratuito en el encuentro con el otro es medido por el mismo amor del Padre. Esta es la meta suprema de quien desea respetar los derechos y la dignidad del hombre.

Por consiguiente, la nueva justicia del reino revela el hombre al mismo hombre, indicando las exigencias sin fronteras del respeto y del amor debidos al prójimo.

La nueva justicia construye una nueva solidaridad como la comunidad de los discípulos (Mt 18). La parábola de la oveja perdida indica que el perdón activo es un amor que construye una comunidad nueva (Mt 18,12-14). La parábola de los talentos (Mt 25,14-30) muestra que si Dios tiene la iniciativa, pide como respuesta al hombre todo que es responsable de sí y por toda su vida. La parábola de los obreros contratados para la viña (Mt 2,1-16) enseña que Dios dará la recompensa a quien hubiera cumplido su deber. Pero aquí también aparece la misericordia característica de Dios, pues el obrero de la última hora participa también de la gratuidad de este amor superabundante.

El criterio supremo que decide el futuro de las personas es la *nueva justicia* concretizada efectivamente en el encuentro fraterno con el que tiene hambre, sed, está desnudo, preso, enfermo. En este acto de amor al prójimo se da el encuentro con el mismo Cristo (Mt 25,31-46). La descripción del juicio final, en el discurso escatológico, constituye la base teológica más sólida para hablar de los derechos humanos. En el amor al prójimo “los justos” sirven al mismo Cristo (Mt 25,37) y por eso tienen acceso a la vida eterna (Mt 25,46).

Resumimos, en este capítulo, un estudio magistral de Fray Gorgulho, basado a su vez en la tesis de grado de A. Descamps sobre “los justos y la justicia en los evangelios”. (Cf G.S. Gorgulho, “El Evangelio y los Derechos Humanos”: en Diversos, “Derechos Humanos”, S. Pablo 1978, pp 22-29; A. Descamps, “Los justos y la justicia en los evangelios...” Lovaina 1950; Idem, “Le christianisme comme justice dans le premiere évangile: Ephem. theol. Lov. 22 (1946) 5-33”.

## DERECHOS HUMANOS EN S. PABLO Y S. JUAN

### 1. San Pablo

En el Nuevo Testamento, San Pablo, cuando habla de la violación de los derechos humanos en las frecuentes ocasiones en que enumera los pecados, observa que los violadores de los derechos del prójimo son excluidos del reino de Dios: Gal 5,19-

21. El pecador, violando los derechos humanos, pretende mostrarse del mismo Dios que es el fundamento de los derechos; pero el apóstol advierte: Gal 6,7: "No os engañéis; de Dios nadie se burla".

La misma enseñanza encontramos en los numerosos catálogos de pecados enumerados por San Pablo: I Cor 5,10s; 2 Co 12,20; Gal 5, 19-21; Rom 1,29-31; Col 3,5-8; Ef 5,3; I Tim 1,9; Tit 3,3; 2 Tim 3,2-5.

La misma enseñanza, pero en otra perspectiva, la presenta San Pablo positivamente en la doctrina de la caridad fraterna.

En la Epístola a los Gálatas, San Pablo nos recuerda que Cristo es la fuente de nuestros derechos, porque fue él quien nos propició la libertad sin la cual no hay derechos. Gal 5,1: "Para la libertad Cristo nos libertó". Concluye el Apóstol: esa libertad enseñada por Cristo debe llevarnos al respeto de los derechos de nuestro prójimo y al mutuo servicio.

Gal 5,13-14: "Vosotros, hermanos, fuistéis llamados a la libertad, pero que esa libertad no os sirva de pretexto para el libertinaje, antes sed siervos los unos de los otros por la caridad. Porque toda la ley está condensada en este mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

A primera vista podría parecer muy extraño que San Pablo resumiera la ley en la observancia del segundo mandamiento y no del primero. Pero por más extraño que parezca ésta es la doctrina constante del Apóstol que la repite, más explícitamente todavía, en la Epístola a los Romanos. Rom 13,9: "Los mandamientos: No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro precepto que pueda haber se resumen en esta expresión: Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

San Pablo nunca menciona el primer mandamiento de la ley, sino siempre el segundo: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Eso, porque para el Apóstol, el segundo mandamiento incluye el primero y es su auténtica expresión concreta.

Para San Pablo como para todos los cristianos, vale todavía el primer mandamiento de la ley antigua: "Amarás al Señor tu Dios". Dios es el único absoluto que tiene derecho prioritario a nuestro amor.

Más S. Pablo sabe que el segundo mandamiento no se distingue del primero. Dos mandamientos, un solo amor.

La virtud teologal de la caridad, con la cual amamos a Dios, es la misma con la que amamos a los hombres, pues el objeto formal de la caridad es siempre el mismo: Dios.

Por eso S. Pablo que concibe la vida cristiana enteramente concentrada en la caridad, como el culto por excelencia que prestamos a Dios, puede al mismo tiempo resumir su moral en el amor al prójimo, sin dejar de ser teol-legal.

En S. Pablo no tiene sentido hablar de derechos humanos prescindiendo del derecho divino, así como no tiene sentido una posición entre moral "teocéntrica" y moral "antropocéntrica". Toda acción ordenada a la promoción de los verdaderos derechos humanos y, en última instancia, toda acción ordenada al "bien supremo del hombre", que es realizar su destino, es "volver a Dios"; no puede dejar de estar ordenada al "bien de Dios". "Si la visión de Dios es la vida del hombre, la gloria de Dios es dar vida al hombre" (San Ireneo).

En la misma línea de pensamiento, para S. Pablo, el pecado es una ofensa hecha a Dios, no porque injuria personalmente a Dios (que está infinitamente por encima de nuestras injurias), sino porque hiere al hombre y, por lo mismo, hiere a Dios en lo que El más ama: el hombre, por quien dio su vida. Por eso, todo pecado se resume en una infracción del segundo mandamiento y quien ama al prójimo no peca (Rom 13,8-10); quien respeta realmente los derechos humanos, respeta también los derechos de Dios.

Para S. Pablo, el amor al prójimo es la epifanía de nuestro amor a Dios, pues amar es darse, es hacer el bien, es querer el bien de alguien. Parece que el hombre no puede dar nada a Dios, pues él es el Señor de todo; luego, en ese sentido, el hombre no podría amar a Dios. Pero ese Dios trascendente, infinito, que no necesita de los hombres, ese Dios se hizo hombre finito y, por lo tanto, capaz de "recibir" algo de sus criaturas. Como hombre auténtico, Cristo necesitó de los hombres, tuvo sed y hambre. La Samaritana pudo saciar su sed, pudo dar algo a Dios (Jn 4,7). Todavía hoy Cristo continúa teniendo sed y hambre en los miembros de su cuerpo místico. Por eso, el amor del prójimo es teo-legal, en el sentido que, para S. Pablo, respetar los derechos del hombre es respetar el derecho de Dios, amar al prójimo es amar a Cristo, visto que todos los hombres, unidos a Cristo (y todos son llamados a serlo), forman con Cristo resucitado un "único viviente" (Gal 3,28), pues todos son "miembros de Cristo" y constituyen su "cuerpo".

En el día del juicio, Cristo nos juzgará conforme al amor que hubiéramos tenido a los miembros de su cuerpo: Mt 25, 31ss: "Dirá entonces el Hijo del Hombre a los siervos buenos y fieles: venid, benditos de mi Padre a tomar posesión del reino

que os está preparado desde la creación del mundo, porque tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber, fui extranjero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme. Y responderán los justos: Señor, ¿cuándo os vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber, extranjero y te acogimos, desnudo y te vestimos, enfermo o en la cárcel y te fuimos a visitar? Y el Señor les dirá: En verdad os digo que todas las veces que hicisteis eso a uno de estos mis hermanos pequeños, a mí me lo hicisteis". Respetar los derechos humanos es amar a Dios.

El amor de Cristo es la nueva norma del amor cristiano, dice S. Pablo en la Epístola a los Efesios 5,1s: "Perdonáos como Dios os ha perdonado en Cristo. Andad en el amor (ágape), como Cristo nos amó y se entregó en sacrificio a Dios".

## 2. San Juan

Para San Juan, el amor aparece definitivamente situado en relación con la epifanía de Dios en Cristo 1 Jn 4,21: "Si alguien dice que ama a Dios pero odia a su hermano, es mentiroso. Porque quien no ama a su hermano a quien ve, es incapaz de amar a Dios a quien no ve". El amor a Dios será pura ilusión si no se encarna en el amor al prójimo.

1 Jn 4,10-11: "En esto consiste el amor: no en haber amado nosotros a Dios, sino que él nos amó primero y envió a su Hijo para expiar nuestros pecados. Carísimos, si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros".

Cuando S. Juan escribe: si Dios nos amó hasta entregar a su propio Hijo, la conclusión esperada sería: luego, también nosotros debemos amar a Dios. Pero no concluye así: si Dios nos amó hasta tal punto, también nosotros debemos amarnos unos a otros, como Dios nos amó.

La razón teológica de tal raciocinio es profunda. El amor, el "ágape", significa la caridad trascendente, desinteresada, gratuita, espontánea, sin ningún precedente. El amor del cristiano para con Dios nunca podría tener los caracteres de prioridad, gratitud, espontaneidad que caracterizan el purísimo "ágape". Pues *Deus prior dilexit nos*. Siempre es Dios quien tiene prioridad absoluta en todo. Nuestro amor para con Dios, siempre es respuesta, es agradecimiento, es comprometido por un amor que precedió al nuestro.

Al contrario, demostrando su amor a los hombres, el cristiano toma la iniciativa, la prioridad del amor para con el prójimo que, quizá, no le sea simpático. Puede amarlo como Dios lo ama. Puede prestarle un beneficio concreto, real y efectivo que no podría prestar al Señor autor de todo bien. El cristiano no puede amar a Dios como Dios lo ama, pero puede amar a su prójimo como Dios, manifestando una caridad que sea fuente y plenitud, al mismo tiempo, que puro don (1 Jn 3,16). Para los cristianos, Cristo sólo da un mandamiento: "Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado" (Jn 15,12). "Así como Dios nos amó, debemos amarnos unos a otros" (1 Jn 14,11).

S. Juan, así como S. Pablo, cuando yuxtapone la fe y la caridad, la fe caracteriza la actitud del hombre en relación a Dios y la caridad, su actitud para con los hombres.

A tal punto Dios amó, que entregó por nosotros a su Hijo unigénito. Luego, debemos creer que Jesucristo es el Hijo de Dios y amarnos unos a otros. Este es el argumento fundamental de la primera Carta de S. Juan 1 Jn 3,23: "Este es su mandato: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros, según el mandato que nos ha dado". 1 Jn 4,15: "Quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, permanece en él y él en Dios (...)" "quien ama a su prójimo permanece en Dios y Dios en él". 1 Jn 4,7s: "Amémonos unos a otros, porque quien ama conoce a Dios. Quien no ama al prójimo no cree en Dios".

Para San Juan a la iniciativa del Padre que nos amó primero, corresponde una respuesta bi-dimensional. Un movimiento vertical del cristiano para con Dios, que es la fe, y un movimiento horizontal del cristiano para con el prójimo, que es el amor. En este contexto, es la fe viva y no el amor a Dios que corresponde al amor de Dios para con el hombre. Nada extraño la fe dice esencialmente "acogida" y el cristianismo se diferencia de las religiones paganas precisamente por el hecho de no ser una aspiración y un esfuerzo del hombre para llegar a Dios y conciliar los favores de la divinidad. El cristianismo es una "recepción", una "acogida" de la iniciativa primordial de Dios. La acogida del don de Dios, en el lenguaje bíblico se llama fe. Dios es quien tiene prioridad. Dios quien nos amó primero. Pero la fe sólo es auténtica cuando se traduce visiblemente en el amor horizontal: "quien ama conoce a Dios; quien no ama al prójimo no conoce a Dios".

### 3. Prioridad ontológica del amor divino

Esta prioridad del amor divino explica la dimensión teologal de nuestro amor al prójimo. Dios no nos ama porque somos buenos. Nuestra bondad no es objeto del amor divino. Lo absoluto no puede ser solicitado por ningún bien finito y relativo. Mi bondad no es anterior sino posterior al amor de Dios. Porque Dios nos amó primero, me amó antes que yo existiera; como efecto del amor gratuito de Dios, existe todo lo que hay de bueno en mí y yo mismo existo. Mi propia capacidad de amar es una participación del amor de Dios. Amándome me hizo amante; capaz de amar y de hacer el bien como él ama.

La prioridad del derecho de Dios fundamenta y salvaguarda la intangibilidad de los derechos humanos. La sacralidad de los derechos humanos es una participación de la santidad de los derechos de Dios.

El amor del cristiano a su prójimo es un ágape participado de Dios; es el mismo amor con el cual el Padre ama al Hijo y a los hombres y que nos es comunicado. Jn 17,21: "Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros". Jn 17,23: "Yo en ellos y tú en mí". Jn 17,26: "Padre, que el amor con que me amaste esté en ellos y yo en ellos". La caridad divina se derrama en los discípulos. El cristiano ama con el mismo amor con el cual Dios lo ama y se le comunica. El Padre y el Hijo aman a los hombres en el amor de los cristianos. Luego, el amor cristiano es propiamente divino y teologal, pues es la participación del amor con el cual Dios ama a los hombres. Mi amor al prójimo es un sacramento de amor de Dios. Dios ama a los hombres por medio de mí. Todo servicio que puedo prestar a alguien, todo lo que hay de bueno en mí y que puedo comunicar al prójimo no es mío, es un don de Dios. Dios amándome, como efecto de su amor, me enriqueció con tales dones y valores. Comunicándolos a los hombres, transmitiéndoles una parte del amor de Dios. O mejor; no soy yo quien amo es Dios quien ama en mí. Es la caridad divina derramada en nuestros corazones la que se hace principio del amor cristiano (Rom 5,5). Por el bautismo, la vida de Cristo ha nacido en mí (Rom 6,4). "No soy yo quien vivo, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2,20). Por el bautismo fuimos hechos hijos de Dios en su Hijo unigénito, fuimos configurados y asimilados al Hijo y por lo tanto, es el Hijo quien ama en nosotros y quien ora por medio de nosotros. Gal 4,6: "La prueba de que sois hijos de Dios es que El envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" Fil 1,8: "Dios me es testigo de cómo os amo con el

tierno amor de Cristo Jesús". Porque constituimos con Cristo un solo cuerpo, por eso el Padre nos ama en el Espíritu, con el mismo amor con el cual ama a su propio Hijo. Con este mismo amor, Cristo ama a todos los hombres como el Padre y ama al Padre. Y con este mismo amor, que es la vida de Cristo en nosotros, a la vez nosotros amamos en Cristo no solamente al Padre, sino a todos los que él ama y por medio de nosotros el Padre ama a quienes amamos.

Hay todavía una razón más profunda que demuestra la dimensión teologal del amor humano. Cada vez que amamos a una persona, la amamos porque descubrimos en ella algún valor. Nuestro amor tiene que ser motivado siempre por algún bien, algún derecho. El valor, la bondad, la belleza, la virtud que descubro en esta persona no son de ella, son efecto del amor prioritario de Dios. Amo una persona porque es buena, porque es hermosa, virtuosa o, a lo menos, porque existe. Fue Dios quien, amándola primero la hizo bella, buena, justa. La belleza, la bondad, la virtud, la santidad de esa persona son un efecto del amor gratuito de Dios. Amándola, estoy amando un don de Dios. La amo porque Dios amándola primero, la hizo amable, capaz de ser amada.

Por consiguiente, no puede haber verdadero respecto a los derechos humanos en contradicción con el derecho de Dios. El amor humano es esencialmente teologal, pues amo al prójimo porque Dios me ama, porque Dios lo ama, como Dios nos ama y con el mismo amor con que Dios lo ama.

El amor al prójimo es la condición necesaria del amor de Dios. Si guardareis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor: mi mandamiento es que os améis unos a otros como yo os he amado (Jn 15,10ss).

El amor del prójimo es efecto y manifestación de nuestra fe y del amor a Dios. La fe y la caridad para con Dios no caen bajo el dominio de nuestra conciencia. El único criterio para concientizar nuestra fe es la caridad. Quien ama al prójimo conoce a Dios. Quien dice que ama a Dios y no ama al prójimo es un mentiroso.

### 4. Prioridad psicológica del amor humano

Psicológicamente, bajo cierto aspecto, el respeto por los derechos humanos parece tener prioridad temporal. En efecto, la persona es esencialmente abierta. Todo yo está ordenado a un tú. Sólo mediante la palabra y el amor se hace posible encontrar

el *tú*, el auténtico locutor espiritual. Y solamente alcanzamos la plenitud del *yo* frente al *otro absoluto*, el *tú* divino. Por su naturaleza, el espíritu está abierto al absoluto y solo en él se realiza plenamente. Psicológicamente, es imposible que el espíritu creado alcance lo absoluto en un solo impulso. Necesita del apoyo intermediario del amor al prójimo. Nuestra relación yo-tú con Dios sólo se puede realizar en este mundo, después de habernos ejercitado de algún modo en nuestra capacidad de dirigir la palabra y demostrar el amor al prójimo. Quien nunca ha amado a otro es incapaz de amar a Dios. Quien nunca ha respetado los derechos de los hombres, será incapaz de reconocer el señorío absoluto de Dios. El hombre no puede entrar en verdadero contacto con el *yo subsistente*, sin que antes haya descubierto, por el amor, el *tú* de los demás.

La paradoja cristiana es que no se puede creer en Dios sin antes creer en el hombre. *Fides ex auditu*. No se conoce a Dios fuera de la historia fraternal y concreta. "Quien ama conoce a Dios; quien no ama al prójimo no conoce a Dios". Sólo se puede entregar a Dios en la entrega a los hombres. La radical identidad del amor de Dios con el amor del prójimo demuestra que no se puede buscar a Dios prescindiendo de la historia concreta que exige nuestro compromiso, nuestra inserción en la sociedad (en la "polis"). Por eso, la sustancia de la fe personal debe inscribirse en el corazón de la praxis y por eso la fe y la caridad tienen esencialmente una dimensión política, transformadora de la "polis".

Estamos muy lejos de un horizontalismo de la fe. Por el contrario, penetramos en el corazón mismo del misterio de la encarnación. Pues solamente en Dios, nuestro amor, nuestros diálogos fraternos y nuestra praxis reciben la densidad y la profundidad que le son propias.

Solamente en el ser absoluto e infinito del Creador, los derechos humanos encuentran su fundamento sagrado e invaluable. El respeto por los derechos humanos no logra llegar a la profundidad que necesita para garantizar su preservación y su perfección ideal, si no encuentra su centro ideal en Dios.

## 5. Los derechos humanos y la redención del universo

El hecho fundamental del señorío universal de Dios y la prioridad absoluta de sus derechos son los que fundamentan los derechos del hombre y dignifican su esfuerzo por la humanización y redención del universo.

Solamente en Dios el esfuerzo del hombre en la dominación de las energías brutas del cosmos encuentran una explicación y una finalidad adecuadas, como afirma San Pablo en la primera Epístola a los Corintios: "Todo es para vosotros, mas vosotros sois para Cristo y Cristo es para Dios" (1 Cor 3,23).

En la Epístola a los romanos, San Pablo presenta una teología de la redención del universo como consecuencia de la promoción de los derechos humanos y de la expansión de su señorío sobre el cosmos.

Rom 8,22ss: "La creación entera, hasta el momento presente gime y experimenta dolores de alumbramiento. Y no es ella sola; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior, esperando la redención de nuestro cuerpo".

Tres verdades se deducen de esta doctrina del Apóstol:

### a) *La redención del universo es una consecuencia de la redención del hombre*

El hombre es el centro del universo. Salvaguardar sus derechos tiene prioridad absoluta. El hombre no es liberado de la materia porque Dios lo transporta a un nuevo universo. Por el contrario porque el hombre fue salvado por Cristo, puede arrastrar en pos de sí, en esta salvación, el conjunto del universo.

### b) *La redención del universo es consecuencia de la redención del cuerpo del hombre*

San Pablo afirma que en virtud de su muerte y resurrección Cristo comunica a la naturaleza humana y al cristiano en particular, un principio nuevo que es el Espíritu Santo. El cristiano se define como el que es animado por el Espíritu. Este nuevo principio ejerce su influjo no solamente sobre el alma sino también sobre el cuerpo: "el Espíritu que resucitó a Jesús dará vida a nuestros cuerpos mortales". La salvación en su plenitud termina en la parusía, en la redención de nuestro cuerpo.

### c) *El universo es objeto de la redención*

El estado presente del universo no es definitivo. El universo material está ligado al destino del universo humano. Será liberado de la esclavitud actual para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios. "Todo fue creado por él y para él; todo subsiste en él".

Las cosas corpóreas fueron creadas en cierto modo para el hombre; luego, todo el universo deberá sufrir una transformación para adaptarse al hombre. Los hombres serán incorruptibles. Luego, el universo será sacado de su estado actual de corruptibilidad (Rom 8,21). Evidentemente, no se trata aquí de un acontecimiento biológico, cosmológico, científico, sino religioso.

Cuatro corolarios se infieren de esta teología paulina:

1. El término de la esperanza cristiana se sitúa en la redención del cuerpo del hombre y del universo. Luego, la concepción cristiana de la salvación es esencialmente colectiva.

2. La redención del cuerpo se extiende al universo entero. El trabajo humano, el esfuerzo del hombre para enseñorearse del universo material, dominarlo, humanizarlo, adquiere valor de eternidad.

El trabajo humano continúa la creación. Permite al universo material tender al fin para el cual fue creado. Prepara, de modo enigmático todavía, la redención futura del universo. Exactamente, como toma posesión del espíritu sobre el cuerpo, tornándolo servidor dócil del alma, prepara de un modo real, aunque también enigmático, la resurrección futura del cuerpo.

3. La redención del universo sólo tiene sentido en función de la redención del hombre. Sin redención del hombre no habría redención del cuerpo y, por consiguiente, redención del universo.

Por lo tanto, toda pretensión de preparar, por nuestro trabajo humano, una redención del universo que no esté ordenada a la redención del hombre, será una ilusión.

Toda conquista del universo que no tenga por objeto la promoción de los derechos humanos y el establecimiento, en el hombre, del reino de la caridad, sino solamente reforzar en él la tiranía del egoísmo, no prepararía la redención sino la ruina del universo. Cada vez que el hombre, reconociendo el primado absoluto del amor y del derecho de Dios, se esfuerza, mediante su trabajo, por colocar el universo al servicio de este valor absoluto, ordenándolo a Dios y a los otros, prepara eficazmente la redención del universo.

4. Luego, la esperanza cristiana en un mundo futuro, lejos de alienar al cristiano, hace que su deber más urgente sea valorizar el universo por su trabajo perseverante, pues el universo rescatado será un universo más al servicio de la caridad.

El universo rescatado es aquel en el cual el señorío de Dios y el carácter absoluto de sus derechos adquieren una transparencia luminosa. Ahora bien: el cristiano por su vocación, está llamado a introducir en el universo la hegemonía de ese valor absoluto; por eso ayuda a la redención del universo, objeto de su esperanza.

## CONCLUSION

San Juan, en una frase lapidaria, afirma que solamente el que conoce a Dios respeta los derechos humanos (1 Jn 4,7-8).

El mismo Cristo presenta el respeto y la promoción de los derechos humanos como señal de la llegada del reino de Dios. Este es el sentido de la primera bienaventuranza: "Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de los cielos".

La condición del pobre en el imperio romano, en tiempo de Cristo, estaba lejos de la bienaventuranza. El pobre no era esclavo, pero prácticamente estaba en la misma situación. Por el hecho de no tener propiedad quedaba automáticamente destituido de derechos políticos. En Israel, la situación se tornaba todavía más dramática. Para los judíos, sobre todo para los fariseos y los esenios, el único camino para la salvación era a través del estudio constante de la ley mosaica.

Por eso el pobre, el iletrado, era un desgraciado no sólo en esta vida, sino un candidato a la condenación eterna.

Jesús proclama que en la comunidad cristiana, en la Iglesia, la felicidad, la bienaventuranza del pobre es señal de la llegada del reino de Dios. Si el pobre, a pesar de no poseer nada, es amado, es respetado como persona; si tiene voz para hacerse oír; en una palabra, si a pesar de su pobreza es feliz, entonces es señal de que en esa comunidad ha llegado el reino de Dios. Esa comunidad es realmente cristiana. Pero si en su seno el pobre es despreciado; si no tiene voz; si no es amado ni feliz, sino desgraciado: entonces no ha llegado todavía el reino de Dios. Esa comunidad que se dice y se juzga cristiana, lo es sólo nominalmente pero no vive todavía la gracia del reino.

Cuando Juan Bautista envió a sus discípulos a que preguntaran a Jesús si él era o no el Mesías esperado, Jesús dio esta respuesta como señal de su llegada: "Id y decid a Juan lo que habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen..."

los pobres son evangelizados" (Lc 7,22). La promoción integral del hombre es señal de la llegada del reino de Dios.

Ciertamente, Jesús no vino a traer a los hombres una doctrina económica, política o social. El mensaje de Cristo es religioso: la buena nueva de la salvación y el anuncio del reino de Dios. Pero el hombre económico no existe. El hombre político no existe. El hombre religioso no existe. Son abstracciones parciales. Existe el hombre concreto que posee todas esas dimensiones: económica, política, religiosa. Es ese el hombre concreto y no sólo las almas que Cristo vino a salvar. Por eso, donde hay una explotación de los débiles, donde existe violación de los derechos humanos, donde se da la violencia, Cristo hace oír su voz profética: Mt 23,23: "Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta y el tomillo y no os preocupáis de la justicia, el derecho, la misericordia y la buena fe (...) que explotáis a las viudas y a los huérfanos (...) parecéis justos a los hombres, pero por dentro estáis llenos de iniquidad".

El dogma fundamental de la redención realizada por Jesucristo nos asegura que Cristo murió por todos los hombres. Fuimos comprados a un gran precio, afirma San Pedro, "por el precio de la sangre de Cristo" (1 Pe 1,18; cf 1 Cor 6,20).

La doctrina cristiana del cuerpo místico de Cristo y de la comunión de los santos exige de nosotros que nos coloquemos al servicio unos de otros; como en un organismo vivo todos los miembros mutuamente se sirven.

En la encarnación, Cristo asumió plenamente la condición humana para poder salvarla. Cuando Jesús afirma: "Ven siervo bueno y fiel (...) porque estuve desnudo y me vestiste (...)", habla de algo que realmente experimentó desde el nacimiento hasta la muerte. En el pesebre no tenía sino algunas pajas para cubrir su desnudez y en la cruz fue despojado de sus vestiduras y murió para darnos la vida. Ahora, en cada hombre encontramos al Hijo del Hombre. Cada encuentro fraterno es una anticipación de nuestro encuentro con Cristo-Juez en el último día. Cada vez que acojo a un extranjero, que socorro a un enfermo, que visito a un prisionero, que visto a un desnudo, que doy un vaso de agua o un pedazo de pan, estoy amando realmente a Jesucristo que hoy todavía continúa teniendo sed, hambre, sufriendo en los miembros de su cuerpo místico.

Nuestra fe cristiana nos impide separar el culto de Dios de la práctica de la caridad fraterna, de la justicia social y del respeto a los derechos del hombre. El mismo Cristo nos advierte: "Si al

tiempo de presentar tu ofrenda ante el altar te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja ahí tu ofrenda y ve primero a reconciliarte con tu hermano; ven después y ofrece tu don" (Mt 5,23-24).

En el último día seremos juzgados por la manera como hemos respetado los derechos de nuestro prójimo. La visión de la fe nos permite descubrir, bajo la faz de los cristianos, por más desgraciados que sean, la imagen del redentor: *Jesus quem velatum nunc aspicio*.

La religión cristiana no es del voluntarismo del esfuerzo humano que procura subir más allá de las estrellas para captar la benevolencia divina y colocarla a su servicio. Dios descendió hasta nosotros y se hizo nuestro hermano. Desde el nacimiento hasta la muerte, desde el pesebre hasta la cruz, Cristo asumió plenamente la condición humana. Desde el nacimiento sufrió incompreensión y persecución. Tuvo que huir a Egipto para salvarse de la ambición homicida de la prepotencia humana. El también creció en edad, sabiduría y santidad. También aprendió dolorosamente cómo es de difícil obedecer (Hb 5,8).

Cristo amó su patria y lloró al comprobar cómo en ella se violaban los derechos humanos. "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que a ti son enviados! Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne los pollitos debajo de sus alas, pero tú no has querido!" (Mt 23,37).

Cristo también protestó con vehemencia contra la prepotencia sanguinaria del rey Herodes a quien apellidó de "raposa" (Lc 13,32).

Nuestros temores y angustias también fueron vividos por Cristo: "comenzó a sentir pavor y angustia y decía: "mi alma está triste hasta la muerte" (Mc 14,33-34).

"Pasó por las mismas pruebas que nosotros, a excepción del pecado" (Hb 4,15). Por eso, Cristo es el más humano de todos los hombres, porque el pecado es lo que disminuye al hombre.

Todo cuanto Cristo asumió quedó redimido y salvado. El redimió integralmente al hombre porque asumió en plenitud la situación humana. Entrando en nuestra historia humana, por su encarnación, la transformó en historia de la salvación.

La resurrección de Cristo rompió las barreras del tiempo y del espacio. Para el cristiano, el futuro perdió su indeterminación y el pasado perdió su determinación.

El futuro deja de ser un enigma nebuloso e indeterminado. El cristiano no mira hacia el último día como el pagano, con corazón lleno de angustia y que no sabe hacia dónde va. La resurrección de Cristo es el fundamento de nuestra esperanza cristiana. Nuestro encuentro con el Hijo del Hombre, en el día de del juicio, se realiza ahora. En el encuentro con los hombres nos encontramos con el Hijo del Hombre. Cada encuentro fraterno es un "juicio" en el cual somos condenados o justificados. Nuestro futuro se decide ahora, en nuestras decisiones históricas.

El pasado ha perdido su determinación; ya no es algo preterito, eliminado, irreversible. Cada vez que he perdido mi vida la he salvado. Cada gota de sudor que gasté, la he conservado. Cada vaso de agua que he dado en el pasado, estará presente en el último día", como billete para entrar en la casa del Padre. Por el contrario, cada vaso de agua, cada gota de amor que he negado, me estarán acusando eternamente.

La religión cristiana nos obliga a traducir la dimensión vertical de nuestra fe en la divinidad de Cristo, en la dimensión horizontal de nuestro empeño en amar y servir a nuestros hermanos. 1 Jn 3,25: "Este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y nos amemos unos a otros". El amor concreto al prójimo, esto es, la disponibilidad efectiva para servir, es la prueba de nuestra fe. 1 Jn 4,7: "Amémonos unos a otros, porque quien ama conoce a Dios".

Por eso, la sentencia decisiva que pronunciará el Hijo del Hombre en el día del juicio, será: "Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino que os está preparado desde el principio del mundo, porque tuve hambre y me disteis de comer; estuve con sed y me disteis de beber; era extranjero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; estaba enfermo y me visitasteis; estuve encarcelado y me fuisteis a ver. Entonces preguntarán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer? ¿Cuándo con sed y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te agasajamos? ¿Cuándo desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso y te fuimos a ver? Y les responderá el Señor: en verdad os digo que todo lo que hicisteis a estos mis hermanos pequeñitos a mi lo hicisteis" (Mt 25,33-40).

Este es el fundamento cristiano de los derechos humanos.

## INACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA Y VIGENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Alberto Methol Ferré*

### 1. La cuestión

Filosofía y derechos humanos. Sin duda, tienen una relación profunda entre sí. Una relación histórica, genética —determinadas filosofías están en la gestación de las primeras declaraciones explícitas de derechos humanos— y una relación de exigencia de fundamentación. Los derechos humanos sin filosofía se vuelven irracionales. ¿Puede aceptarse una vigencia irracional de los derechos humanos?

Hay, pues, relación necesaria entre filosofía y derechos humanos. Sin embargo, nuestra actualidad histórica se caracteriza por una paradoja: la más extrema apelación a los derechos humanos junto con la más rotunda ausencia de una filosofía de los derechos humanos. ¿Qué significa este divorcio? ¿Cómo se produjo? ¿Qué consecuencias encierra? ¿Cómo se complica la Iglesia en este proceso problemático?

Los derechos humanos no pueden ser arbitrarios; requieren para ser una justificación universal, estar bien fundados por y ante la razón. Los derechos humanos no son obvios y evidentes por sí mismos. Librados a sí mismos se vuelven afirmación gratuita, sin razón. Una sinrazón puede atraer, pero no dejaría por eso de ser sinrazón. ¿Puede sostenerse una política durable en sinrazones? Hubo razones por los derechos humanos, pero ¿son las que hoy rigen con los derechos humanos? ¿Se han dado nuevas razones? O más bien se han olvidado las razones y se pretende que los derechos humanos mismos se vuelvan la razón? La situación es más que extraña y asombrosa. Vigencia de los derechos humanos y desaparición de la filosofía. Vigencia de los derechos humanos por lo menos como invocación de los sectores más enemigos entre sí en todo el mundo. Eclipse o ruina definitiva de la filosofía desde hace por lo menos veinte años, cuyos productos juntan polvo en los estantes de las librerías,

cada vez más relegados, sin público. Los derechos humanos se venden; la filosofía no.

Tal la situación histórica contradictoria que afrontamos. Dilucidar la contradicción requiere una consideración filosófica. Sólo la filosofía puede dar cuenta de esta dificultad, embarazo histórico-filosófico que atañe al propio discurso de la filosofía. No es cuestión que le viene de fuera, sino que está implicada en la filosofía misma. No es sólo una cuestión filosófica sino la filosofía misma en cuestión. Si no hay salida para la filosofía, los derechos humanos serán sólo retórica.

Desde la perspectiva eclesial, esto no es cuestión menor. Si no hay filosofía de los derechos humanos, es decir, si no hay sencillamente filosofía, entonces la dignidad humana se vuelve postulado gratuito. Resulta sólo de una opción, de un acto de voluntad humana, irracional. O viene sólo como gracia de Dios, en un acto de fe, supra-racional. No cabría mediación filosófica, racional. Por tanto, sólo cabría resoluciones "fideistas". En América Latina eso se comprueba en variantes de la Teología de la Liberación, que pretenden saltar de la teología bíblica a las ciencias sociales, sin filosofía. Sin mediación justificante, que implica la comunicación de los principios. Y eso porque se cree que la razón es incapaz de alcanzar los principios de la realidad (y por ende, de los derechos humanos). Una razón que no toca los principios, es incapaz de razones últimas y lo último (el fundamento) sólo se presenta como decisión humana o consentimiento de fe. Arbitrariedad del hombre o arbitrariedad de Dios. La razón es desalojada del hombre y de Dios. Por eso la Iglesia ha rehusado siempre el "fideísmo". Siempre ha sido del mayor interés eclesial, evangelizador, sostener la razón. En el hombre y en Dios, Logos creador y redentor. Afirma la libertad, el arbitrio, no la arbitrariedad. De ahí que para la Iglesia siempre ha sido de la máxima importancia la cuestión "jusnaturalista", que es el nombre propio de la relación de la filosofía y los derechos humanos, por medio de la fundación de la dignidad humana.

La dignidad humana no es evidente de suyo. La tautología de lo humano justifica todo lo humano, o sea no justifica nada. Lo mero humano justifica todo y nada, pues valida todas las contradicciones por el mero ser humanas. Lo humano a solas es lo injustificable por antonomasia. ¿Por qué aprobar y rehusar? ¿Por qué discriminar? Hay humano valioso y antivalioso: ya no es entonces sólo lo humano. ¿Acaso el hombre tiene dignidad? ¿Por qué? ¿Por qué a través de tanta indignidad? La dignidad es

la raíz de los derechos humanos. ¿Cuál la raíz de la dignidad humana? El hombre sobrepasa lo humano. El "jusnaturalismo" es la cuestión del fundamento racional de los derechos humanos. La raíz en Dios del hombre. Hoy los derechos humanos rigen desarraigados. ¿Cómo puede ser? La situación paradójica y tan precaria de nuestra situación histórica reclama entender el significado actual de la cuestión "jusnaturalista".

Este es nuestro planteo rector. Para esclarecerlo realizaremos varias etapas. Partiremos de las declaraciones de Derechos Humanos en la situación actual. Regresaremos a su origen jusnaturalistas del siglo XVIII y su peculiar relación con el pensamiento eclesial católico. De allí retomaremos, con una perspectiva más rica y analítica, el planteo rector, nuestra situación actual y su sentido.

## 2. Vicisitudes de los Derechos Humanos

El marco de nuestra época se forja a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial. El 45 es el año decisivo. No sólo instala la hegemonía de Estados Unidos y la Unión Soviética. Es la fundación de la ONU. Allí se produce, en diciembre de 1948, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Hubo una larguísima discusión preparatoria, de casi dos años. El camino abierto por las constituciones escritas norteamericana y francesa del siglo XVIII llegaba a su universalidad.

En la Declaración Universal confluyen liberales y socialistas, católicos y protestantes, teístas y materialistas, agnósticos y ateos, miembros de varias religiones. Se comprende lo extenso de la discusión. La participación católica había tenido su preparación. Veamos algunos jalones cercanos. Veinte años antes, el eminente jurista filósofo, el dominico José Delos escribía: "¿Por qué los derechos del hombre como libertad de conciencia y las libertades públicas no son objeto de declaraciones generales y convenciones con fuerza obligatoria para los Poderes que las aceptan y con la cláusula de que la legislación nacional se ajustará a esas normas?". Ya en plena Guerra Mundial, en su radiomensaje de Navidad de 1942, donde Pío XII resume toda su política de paz, formula como primer punto el respeto a la dignidad y los derechos del hombre: "El que desee que la Paz reine otra vez en el mundo" debe hacer todo lo posible para devolver a la persona humana la dignidad que le confirió Dios en el comienzo; debe resistir la regimentación de los seres humanos como si fueran una masa sin alma; debe promover la observancia e implementar prácticamente los derechos de la persona". Y en

1943, en su célebre obra "Los derechos humanos y la ley natural" decía J. Maritain: "En la medida en que sea posible producir una reconstrucción auténtica a partir de la prueba mortal por la que el mundo atraviesa hoy será sobre la afirmación, el reconocimiento y la victoria de todas las libertades, espirituales, políticas, sociales y obreras sobre las que deberá establecerse". La influencia de Maritain en la Declaración Universal fue relevante. También en su análoga universalización propia de la Iglesia Católica, en la encíclica "Pacem in Terris" (1963) de Juan XXIII y en el Concilio Vaticano II, en la Constitución "Gaudium et Spes" y en la Declaración sobre la libertad religiosa, "Dignitas Humanae".

La Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por la Asamblea de las Naciones Unidas en París no tenía resultados prácticos inmediatos. Pero la misma Asamblea se comprometió a negociar un Pacto o Tratado General, obligatorio en las leyes de los signatarios. Es interesante señalar aquí dos puntos. El primero acerca de cómo se votó. De los 56 Estados entonces representados, 48 votaron a favor, en tanto que los representantes de la Unión Soviética y sus flamantes democracias populares se abstuvieron. Lo mismo ocurrió con Sudáfrica, en protesta contra el igualitarismo racial. Arabia Saudita se abstuvo porque sólo hay derechos de Dios, no del hombre. El segundo punto, que nos atañe más directamente, se refiere a que, expresado por un observador su asombro sobre la concordancia de filosofías violentamente antagónicas en la Declaración Universal, se le respondió: "sí; estamos de acuerdo sobre esos derechos con tal de que no se nos pregunte el por qué". La convergencia en el resultado, la declaración, es óptima. Pero no exime del "por qué". Al contrario, el pluralismo no implica la renuncia a los por qué, sino la confianza en el diálogo de fondo, pues los derechos humanos sin "por qué" quedan sin razón, anémicos. Dejar los por qué es comenzar a matar el resultado. Por eso el vigor de los derechos humanos depende de la potencia de su fundamentación y crítica respecto a sus diversos por qué. Aquí está uno de los elementos de la paradoja actual: el resultado une, separan sus causas (las diversas filosofías). Pero si no se penetra en la separación, se liquida por agotamiento banal la misma vida del resultado. Los por qué no admiten ser relegados. Sería la renuncia a la razón.

Justamente, uno de los momentos de reafirmación de los Derechos Humanos fue la Guerra Mundial; la Declaración Universal es un producido de aquellas tensiones, en contraste con

los totalitarismos irracionales, vitalistas, el fascismo y el nazismo, que hacían befa de los "derechos humanos". Pero la Declaración Universal está ya en el umbral de la nueva guerra fría entre Estados Unidos y Europa Occidental con la URSS. El marxismo, en rigor, tampoco es —aunque por otros motivos que el fascismo y el nazismo— una filosofía de los derechos humanos. Su lógica es totalmente otra. De ahí que los "derechos humanos" se volvieran parte del arsenal contra el marxismo totalitario.

Es cierto ya que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con su preámbulo y sus treinta artículos, no trata solamente de los derechos individuales, civiles y políticos, como el primer constitucionalismo, sino que recoge las repercusiones de la "cuestión social", es decir, el desarrollo del "derecho social" y del "constitucionalismo social". La persona tiene derechos individuales y sociales. La lucha contra el marxismo soviético totalitario llevaba a acentuar los aspectos de las libertades individuales y políticas. Pero desde el comienzo de la "coexistencia pacífica", a fines de la década de los 50, la virulencia de este conflicto amenguó. En gran parte se desplazó hacia el surgente "Tercer Mundo", en la lucha por la descolonización y la autodeterminación de los pueblos. La cuestión de las nacionalidades, planteada en Europa y América en el siglo XIX, pasaba ahora a Asia y África. Más que derechos de las personas, se trató del derecho de las naciones (sociales, económicas y culturales). Por cierto que esta constelación tiene relaciones íntimas con los otros derechos, pero los énfasis son diferentes. En los años 60 la nueva tónica llegó a su apogeo. Esto se refleja en los dos pactos aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1966: el Pacto internacional de derechos civiles y políticos y el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales. Es de señalar que acaece un cierto paralelismo en el sistema panamericano, que en noviembre de 1969, aprueba el Pacto de San José de Costa Rica sobre Derechos Humanos. Esto significaba incorporar la ampliación hecha en 1966 por la ONU a la Declaración Universal. En el sistema panamericano era también la ampliación de su Declaración americana de los derechos y deberes del Hombre de Bogotá (1948), que había precedido por unos meses a la Declaración Universal.

Al cerrarse la era de la descolonización con Vietnam y Angola, es decir, los conflictos por la formación y libertad de naciones y Estados, el acento vuelve a los "derechos humanos" en los aspectos de la vida interna de los Estados, más que las

relaciones entre Estados. El acento vuelve a los derechos individuales y políticos. Estos se instalan ahora en la política internacional, aunque se refieran a situaciones internas de los Estados. Es la política que se abre con la conferencia de Helsinki (1975), cuya originalidad está en que esta vez el bloque encabezado por la URSS firma su adhesión a los Pactos internacionales sobre derechos ciudadanos y humanos. Esto da lugar a un incremento de la disidencia en los llamados países socialistas, como en el caso de la famosa Carta de los 77. En tal situación se desencadena la ofensiva política de la administración norteamericana de Carter sobre los derechos humanos, ofensiva que naufraga al entrar en colisión con numerosos Estados aliados de USA.

El actual Pontificado de Juan Pablo II ha dado a la cuestión de los derechos humanos, a partir de la afirmación radical del derecho a la libertad religiosa y de la condición del hombre como "imagen de Dios", un lugar de preferencia en su política eclesial de evangelización. Es un enfoque ante todo religioso, "cristocéntrico", de los derechos humanos. Cristo es su legitimación más profunda. Puede resumirse la evolución del magisterio pontificio al respecto; Pío XII abre expresamente en la Iglesia la temática de los derechos humanos, que en Juan XXIII alcanzan una expresión jusnaturalista sistemática en la *Pacem in Terris*. Luego Pablo VI insiste en dimensiones más religiosas, que se vuelven en Juan Pablo II punto de partida cristocéntrico. Las vías de la razón natural y de la revelación son reafirmadas ambas por la Iglesia, en la fundación de la dignidad humana y los derechos que de esa dignidad emanan.

### 3. Los Orígenes, Itinerario Jusnaturalista

Desde el nacimiento del constitucionalismo moderno (siglo XVIII), fue común comenzar con una Declaración de Derechos (parte dogmática), como documento solemne antepuesto a la parte de las Constituciones escritas que regulan la actividad de los órganos estatales (parte orgánica). Así es desde la primera constitución, la de Virginia (1776), de la federal norteamericana de 1787 con las enmiendas de 1791 y de la francesa de 1789, con su célebre declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Estas fuentes confluyen en la Constitución de Cádiz de 1812, que será la matriz principal de las constituciones latinoamericanas a la hora de la Independencia. Ahora bien, esta parte "dogmática" que existe en casi todas las constituciones modernas, con variantes, es calificada por el más eminente jurista positivista de nuestro tiempo, el neokantiano Kelsen, como

"específica ideología jusnaturalista". Reconoce así que el jusnaturalismo es el progenitor de facto y de jure de las "Declaraciones de Derechos Humanos". Sin el uno, no hay el otro. Es que, en rigor, esas declaraciones que tanto abundan en los textos constitucionales desde hace dos siglos "no son sino determinaciones de los fines y de los límites de actuación del Estado" (Passerin D'Entreves). De tal modo, los derechos humanos, en sus más diversas versiones, nos envían necesariamente a la cuestión del derecho natural, más allá de todo ordenamiento jurídico positivo. En realidad, esa "parte dogmática" de la constitución no es más que filosofía jusnaturalista compendiada, abreviada, "positivizada" bajo forma de normas constitucionales. Pero que en rigor, no deja de ser un esqueleto de filosofía jurídica, ya que toda declaración de derechos remite necesariamente a la ley en cada caso. Es decir, carece de positividad inmediata, pero aparece como criterio de comprensión y discriminación obligatorio de toda positividad inmediata.

Reafirma Kelsen con exactitud: "Es la idea de los derechos innatos e indestructibles y de los derechos adquiridos del individuo, idea que siempre ha surgido con la pretensión de señalar límites absolutos al Derecho positivo. En el dualismo de Derecho objetivo y subjetivo se oculta, pues, el viejo dualismo de Derecho positivo y Derecho justo o natural" (*Teoría General del Estado*. Editora Nacional. México 1972, pág. 78).

Así, de algo tan comprobable como las Declaraciones de los Derechos del hombre, pasamos naturalmente a la cuestión jusnaturalista. La Iglesia, desde hace siglos ha propiciado el jusnaturalismo. Claro, no de modo uniforme, constante, idéntico. Más aún, el derecho canónico fue el principal vehículo de introducción desde la Edad Media del jusnaturalismo. El célebre monje italiano Graciano, en la colección más antigua incorporada al *Corpus Iuris Canonici* (*Decretum Gratiani*) decía: "La humanidad está regida por dos leyes; el Derecho natural y la costumbre. Derecho natural es aquel que está contenido en las Escrituras y el Evangelio". El Derecho natural, que viene de Dios, prevalece sobre la ley escrita y la costumbre (Derecho positivo). Aquí faltan distinciones que se introducirán luego, particularmente con Santo Tomás. Lo que ahora nos importa señalar es cómo la antigua tradición del Derecho natural (Sófocles, Platón, Aristóteles, Estóicos, Cicerón, Ulpiano, etc.) ensambló con las tradiciones bíblicas del Dios Justo y la ley natural inscrita en el corazón de los gentiles: "con esto muestra que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su concien-

cia" (Rom 2,15). Todo esto está en la base de nuestra actual tradición jusnaturalista. Sin embargo, la Iglesia ha tenido con el jusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII una actitud equívoca, crítica, a veces hostil y otras acogedora. ¿Por qué esa ambivalencia? Entender esta ambivalencia es desatar el nudo de un gran problema de la Iglesia con la modernidad. En efecto, vemos que los clérigos votan la Declaración de 1789, luego pasan a la crítica acerba, para finalmente reivindicarla nuevamente. Lo mismo —y por lo mismo— pasó con la Constitución de Cádiz. Simplificamos, pero ¿por qué ese itinerario?

El jusnaturalismo no es un concepto que corresponda a una sola filosofía. Abarca una gama con grandes diferencias, unida sin embargo, por el hilo de su referencia final a un fundamento que trasciende y mide el derecho positivo. El nudo de nuestro problema comienza justamente en ese siglo XVIII, con las relaciones del jusnaturalismo racionalista e individualista de la Ilustración con la Iglesia. Allí empieza la gran crisis de los fundamentos. En efecto, la teología natural (o teoría del fundamento que podemos denominar Dios. Logos acerca de Dios) como tarea de la razón, por un lado varía su significado y por otro es negada radicalmente.

Durante largos siglos, la teología natural fue preámbulo a la teología revelada. La razón natural y la fe se convocaban, no se separaban. La razón buscaba la fe, la fe requería a la razón. El tomismo es ejemplar al respecto. El clima cristiano había fortificado la seguridad de la indagación de la teología natural (ontología, metafísica, filosofía). Pero luego, con las trágicas guerras de religión de los siglos XVI y XVII, la teología natural en vez de tender un puente a la comprensión de los principios de la teología "positiva", bíblica, histórica, se opuso violentamente a ésta. Tales filósofos (deístas) ante el desgarramiento de múltiples confesiones cristianas, negaban lo que entendían contingente, histórico, conflictivo y afirmaban una teología natural cerrada a todo lo revelado históricamente. Así, puede verse que en diversos climas históricos, la teología natural puede cumplir papeles opuestos, ya de apertura o de cerrazón ante la revelación. En el siglo XVIII dominó este último. De tal modo, podían aparecer enfoques jusnaturalistas que la Iglesia sentía como profundamente hostiles. Voltaire es ejemplar al respecto. La razón por su reflexión del fundamento degradaba a la fe en superstición. Se buscaba una reconciliación en la teología natural, rehusando la lucha de las teologías reveladas, es decir, de las Iglesias.

Pero la crisis era más honda. La teología natural dejó de ser tarea de la razón. La razón parecía impotente para llegar al fundamento. Kant hizo la crítica del acceso racional al fundamento. Ahora el fundamento sólo podría sobrevivir como "postulado" para que la acción moral fuera posible. Dios y la libertad se volvían postulados morales, para que la moral no desapareciera. O, si se continuaba llegando al fundamento, ya no sería por vía racional sino por vía del sentimiento, de la intuición emocional (Rousseau, Jacobi, Schleiermacher, etc.). Lo que significa que podía sobrevivir todavía un jusnaturalismo formalista, de índole kantiana, o un jusnaturalismo tipo Rousseau o Fichte, donde el Estado se convierte en la realización del hombre, sustituyendo y absorbiendo en sí a la Iglesia. El Estado ideal (o si se prefiere, la total disolución del Estado) se vuelve el horizonte escatológico de la historia. El marxismo, con su especificidad, se mueve en esta dirección, ya de modo ateo. La dirección revolucionaria que instaurará el gran salto histórico de un nuevo cielo y una nueva tierra sin alienaciones: la sociedad comunista. La historia realizará, inventará su fundamento, que coincidirá con ella misma. La historia no tiene fundamento, sino que crea su fundamento, idéntico a un nuevo momento cualitativo histórico, que convierte a toda la historia anterior en pre-historia (la historia que no coincidió con el fundamento).

Podemos ya vislumbrar el movimiento que se desencadena a partir de la Ilustración en relación con la crisis de fundamentos. Se palpa ya la lógica de algunos movimientos históricos que desembocan en nuestros días. Pero no adelantemos. Mantengámonos en la Ilustración ahora con más referencia directa a la Iglesia Católica y su tradición jusnaturalista.

Es lugar común que en el siglo XVIII el jusnaturalismo racionalista, humanista, se opuso al "derecho divino". En esto hay verdad y error. Se hace una identidad del "derecho divino" con la fundamentación de las monarquías absolutas por "gracia de Dios". Esta era, en efecto, doctrina imperante durante los siglos XVII y XVIII en ámbitos católicos, con teóricos como Bossuet. La autoridad se comunicaba directamente de Dios al rey, sin mediación del pueblo. Esta perspectiva fue abiertamente combatida por Locke y la mejor tradición de la Ilustración. Hay aquí una paradoja. La polémica de Locke contra el absolutismo es en esencia la misma de Suárez y Bellarmino, casi un siglo antes, en prolongación de la tradición tomista, contra análogas apoloías del absolutismo y "derecho divino" de los reyes. Durante ese tiempo, hubo como un cambio de papeles. La Iglesia Cató-

lica se vio sometida por las monarquías absolutas; el reflejo de ese sometimiento fue el surgimiento en su seno de teorías “regalistas” o absolutistas. El siglo XVIII fue de gran decadencia eclesial. La tradición jusnaturalista tomista se desarrollaba bajo nuevas modalidades, se transmutaba en el jusnaturalismo ilustrado, hostil a la Iglesia. Por eso, luego de la Revolución Francesa el pensamiento católico —bajo el tradicionalismo de José de Maistre y De Bonald, de Haller y Donoso Cortés— se vuelve contra el jusnaturalismo, contra la teología natural. Se hace fideísta. ¿Cómo justifica los “semina Verbi” en la historia religiosa de los pueblos, al margen de la teología bíblica? Por la teoría de la “revelación primitiva”, que sustituye así universalmente todas las variantes posibles de teología natural. Siempre es la fe, bajo distintas formas; nunca la razón. El tradicionalismo es un “positivismo” conservador, contrario por “abstracto” de toda declaración de derechos humanos y de todo jusnaturalismo. Esta corriente, de Alianza del Trono y el Altar tuvo gran importancia en la Iglesia Católica en el siglo XIX. Claro, nunca logró ahorrar el pensamiento jusnaturalista, que iría reapareciendo con el renacimiento de la neoescolástica. El siglo XX es ya de franca resurrección eclesial del jusnaturalismo, con acentos democráticos. La Declaración de los derechos humanos es valorada positivamente. Por aquí se puede ir comprendiendo la ambivalencia católica ante la Declaración del 89 o ante la Constitución de Cádiz. En la misma Constitución de Cádiz —y en la Independencia de América Latina— esta “Ilustración católica” hizo con facilidad y naturalidad el paso de Suárez y Gabriel Vásquez a Locke, Pufendorf, Montesquieu, Rousseau y el “Constitucionalismo”.

Desde el renacimiento tomista del siglo XX se ha reconstituido la historia anterior al jusnaturalismo del siglo XVIII. Se ha descubierto que detrás de Grocio y Locke —antes imaginados puros iniciadores— está la gran escolástica española del siglo de oro. Sin Suárez, no se comprende Locke. Sin Gabriel Vásquez, no se comprende Pufendorf. Aquí también confluye el “revisionismo histórico” hispánico, que recupera la notable gesta de Bartolomé de las Casas, sostenido en el tomismo renacentista de Cayetano, Vitoria, Soto, Cano, proseguido luego en el barroco de Suárez y Bellarmino. La lucha por la justicia y la evangelización en América está íntimamente ligada, en su fundación, al jusnaturalismo tomista. Esto permite atar las dos puntas de nuestra historia, los orígenes de América Latina y nuestra actualidad.

A esta altura de nuestra reflexión, se hace conveniente sintetizar lo más medular del pensamiento jurídico de Santo

Tomás, pues es el gozne desde donde se piensa esta dinámica histórica. Sus vicisitudes en la misma Iglesia se hacen indispensables para la comprensión de nuestra actualidad.

Una gráfica imagen de Valentín Tomberg nos ahorrará exposición. Se trata del “Derecho en tres escalones”: Derecho divino, Derecho natural, Derecho positivo. El fundamento es la Ley eterna o derecho divino (el mismo Dios, en quien coinciden absolutamente ser y deber). Todo está regido por la Ley eterna, por la razón divina, la Ley natural es la impresión de la Ley eterna en el interior del hombre, es la medida común a todos los hombres del conocimiento de la Ley eterna. La Ley positiva, histórica, se mide y juzga desde los dos escalones anteriores. Visto en sí, el primer escalón es Dios, el segundo la Ley natural, el tercero la Ley positiva. Visto desde nosotros, el primer escalón es el Derecho positivo, el segundo la Ley natural, el tercero Dios.

Una metafísica (u ontología de la participación está en la médula de todo planteo jusnaturalista consecuente. Es ejemplar este pensamiento de Santo Tomás: “Puesto que la ley es norma y medida, puede estar presente de dos maneras en un ser: como en algo que regula y mide... Se sigue de esto que todo lo que está sometido a la divina Providencia —precisamente porque está regulado y medido por la Ley divina— participa de algún modo en la Ley eterna, a saber: en cuanto que por la impresión de esa Ley tiene tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; esta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la Ley eterna en la criatura racional se llama Ley natural. Por eso el Salmista, después de haber cantado: “Sacrificad un sacrificio de justicia”, añadió, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: “Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?”; y, respondiendo a esta pregunta, dice: “La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes”, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el fin de la Ley natural—, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional” (Suma Teológica 1a., 2 qu 91, arts. 1 y 2).

De la Ley natural, surge la posibilidad objetiva de crítica a la Ley positiva. Pues en última instancia, si la Ley positiva va

contra la Ley natural, no es Ley. Que sólo se puede soportar en razón de poder causarse un mayor mal; o que da razón a un cambio o revolución legítimos.

Esta perspectiva de Santo Tomás es filosófica, metafísica o de teología natural. Corresponde indicar que hay una cuarta especie de Ley, pues el Derecho divino es doble: por un lado la participación en el interior humano de la razón divina (Ley eterna); por otro, la "revelación bíblica, histórica, positiva" (Ley divina positiva). La revelación bíblica contiene en sí, supone, trasciende y perfecciona esa participación en la Ley eterna. En Santo Tomás, teología natural y teología revelada, se implican, ya que son modos de acceso y manifestación del mismo fundamento, Dios. Pero en la historia, vimos, la teología natural a veces repudia a la bíblica, o la bíblica a la teología natural. Esta última es una tendencia muy acentuada en el protestantismo, aunque también, presente en la Iglesia Católica en teologías nominalistas. Estas tendencias de pura "teología positiva" no pueden admitir ninguna fundamentación racional, filosófica, de los derechos humanos. En rigor, no hay tales.

Para Santo Tomás la Ley eterna se conoce por su irradiación, no en sí: "nadie puede conocer la Ley eterna como es en sí, fuera de Dios y de los bienaventurados que ven a Dios en su esencia, sino que toda criatura racional la conoce por ésta o la otra medida del lucir, mayor o menor. Pues todo conocimiento de la verdad es una especie de luz y participación en la Ley eterna, que es la verdad inmutable, como ha dicho San Agustín (sobre la religión verdadera, cap. 31), pero la verdad es conocida por todos de uno u otro modo, al menos en la esfera de los principios universales de la Ley natural. Pero, en otras cosas, unos participan más, otros, menos, en el conocimiento de la verdad y, por consiguiente, conocen también en mayor o menor medida la Ley eterna" (qu. 93 art. 2). De tal modo, podría estudiarse la presencia del jusnaturalismo en los pensamientos que le son más opuestos. No es posible pensar la historia, la política, sin elementos jusnaturalistas; eso vale tanto de Maquiavelo como de Marx, de Comte como de Bentham o Dewey. Diría Santo Tomás: si bien estos no "producen" jusnaturalismo, lo "padecen" en la propia intimidad de su pensamiento. Nadie escapa en alguna medida a ese destino. Es imposible. Es también lo que permite la crítica de las inconsecuencias en la lógica de un pensamiento sobre el hombre y la historia.

De tal modo, no hay un conocimiento uniforme de la Ley natural, pero ésta alienta aún en lo más secreto de las oposicio-

nes a la Ley natural. Hay como un círculo histórico irrompible, siempre renovado, con nuevos rostros. Reconoce con ironía Ives Simón: "No habría un eterno retorno de la Ley natural, sin una eterna oposición a la Ley natural". La naturaleza humana histórica, herida por el pecado, oscurece la Ley natural y su realización, aunque esa realización le sea exigencia permanente.

Visto el ensamble de los "tres escalones" y de la posibilidad de tropiezos en su escala, podemos terminar con el itinerario jusnaturalista.

Tanto en Santo Tomás, como en la escolástica hispánica de Vitoria a Suárez, se trató siempre del "Derecho en tres escalones". El escalón del fundamento es tanto la Ley eterna de la filosofía, de la participación del espíritu en Dios, como el Derecho divino positivo, de la revelación histórica bíblica. Cuando la teología bíblica se escinde de la teología natural (que no está excluida, sino incluida en la revelación), eso implica que acentúa la caída de la naturaleza, la impotencia de la razón separada del fundamento. Por eso la tendencia del puro biblicismo, de una pura teología sobrenatural, de fe, es la negación del jusnaturalismo. Es la vieja tradición teológica nominalista, que estalla en Lutero. En la modernidad, ha ocurrido ayer con el tradicionalismo y ocurre hoy con teologías bíblicas de la secularización, de maneras no sólo diversas sino opuestas, aunque coincidan en idéntica negación de la metafísica. Un cierto tradicionalismo y un cierto progresismo coinciden en negar la filosofía, es decir, la mediación racional al fundamento.

De tal modo, el fideísmo bajo cualquiera de sus formas, es la negación de la persona como naturaleza humana racional, capaz de Dios. Por más que esa capacidad sea incolmable por el hombre solo, e implique una trágica e insubsanable distancia, que sólo Dios atraviesa. En el fondo el fideísmo tiende a ver a Dios como insondable Voluntad, más que como Logos, Sabiduría Amante. De ahí la violenta reafirmación naturalista del siglo XVIII y XIX contra un Dios que se sentía como totalmente extraño al hombre y al hombre creatura esclava de Dios. De ahí esa persistente tradición, que llega hasta nuestros días, que cree que cuanto más Dios, menos hombre y cuanto más hombre, menos Dios. Es la réplica y la protesta, bajo formas naturalistas y ateas, contra el extrínsecismo sobrenaturalista puro. Este no deja lugar a la ley natural, destruye el escalón de la naturaleza humana. Absorbe todo en los mandatos divinos.

El derecho de los tres escalones es que cuanto más Dios, más hombre. Cuanto más divino, más humano. Más radicado en su

dignidad, que es esa participación en el Absoluto, que para colmo y maravilla, se ha manifestado en Jesucristo, cabeza de la Iglesia.

El jusnaturalismo moderno e individualista comienza a señalar una transición al “Derecho de dos escalones”. En la misma escolástica española se inicia el tránsito con Gabriel Vásquez, donde lo natural y racional vale en sí, sin referencia intrínseca a Dios. Se desliga al Derecho natural de su base en Dios. Se destruye la idea de participación. Sigue en Grocio, que por “hipótesis imposible”, afirma que el Derecho natural regiría aún si no hubiere Dios. Basta la razón humana y la naturaleza humana. (Lo que significa una variación sustancial de la idea de naturaleza, sin “telos” intrínseco a Dios). Esto comienza a hacerse cada vez menos hipotético. Dios se vuelve cada vez más lejano y diluido, la teología natural más exangüe. Del teísmo al deísmo. Ya con Pufendorf, Burlamaqui o Vattel, en plena Ilustración, lo jurídico está separado de la teología. La hipótesis se volvió tesis. Se hace Derecho natural profano. Incluso el Derecho natural se vuelve, por tan racionalista, anti-historicista. Es el que desemboca en las primeras Declaraciones de Derechos humanos. En esta parte dogmática de las Constituciones, todavía se invoca al Ser Supremo o Dios como fundamento. Pero la tendencia es separar lo jurídico de lo teológico. Esto corresponde a la dinámica de la Ilustración, que desde su iniciador máximo, Pedro Bayle, separaba radicalmente la moral de la teología. Llevaba a tal punto esa autonomía de la moral de toda metafísica o teología, que se preguntaba ya si era posible una “ciudad de ateos”, es decir, una ciudad de ateos justa, y creía que sí. Si la realidad total tiene tres niveles (la naturaleza material vital, el hombre y Dios como fundamento) el “derecho de dos escalones” vuelve fundamento al “antropos”, en lo más alto de su ser, la razón. Pero es ya una razón que se desprende de su participación en Dios, en el fundamento. Empieza a ser una razón instrumental, utilitaria.

Sin embargo, hay que reafirmarlo con claridad, fue la etapa del “Derecho de dos escalones” la que alcanzó la formulación explícita de los derechos humanos. Hay aquí un proceso interesantísimo, en el que no podemos detenernos, donde la separación con el “tercer escalón” (al modo que era concebido anteriormente) permite un gran avance en la conciencia jurídica, que no se identifica absolutamente ya con lo ético-teológico, lo que permite el espacio de las libertades y derechos civiles. Pero a la vez, al quitar el “tercer escalón”, el jus pierde sentido, funda-

mento, y el “Derecho de dos escalones” se disuelve rápidamente en el “Derecho de un escalón” o positivismo historicista. Es entonces el movimiento de recuperación de los fundamentos y del sentido, que sólo es hoy posible desde el “derecho de tres escalones”. Pero de un “derecho de tres escalones” posterior y no anterior a esas grandes experiencias de la Ilustración, capaz de salvar esas virtudes de la Ilustración, que no pueden sostenerse por sí.

El medio siglo que corre de 1670 a 1720 establece, al decir de Paul Hazard, los fundamentos de una cultura “basada en las ideas de derecho; en el derecho a la conciencia personal, en el derecho a la crítica, en el derecho de la razón, en los derechos del hombre y del ciudadano”.<sup>1</sup> El más notable precursor de las Declaraciones de Derecho es Samuel Pufendorf (Derecho natural de gentes, 1672) (creyente cristiano, en la línea luterana de la separación tajante de los “dos reinos” (espiritual y temporal). Como para Pufendorf, por su teología nominalista, el hombre es creación contingente de la voluntad divina y no una participación en la Ley divina, entonces el Derecho natural carece de fundamento racional en qué apoyarse. Entonces Pufendorf afirma la libertad del hombre en relación al determinismo del cosmos. Establece así la dignidad del hombre y la igualdad.

Pufendorf es el primer jurista que pone la “dignidad humana” como el centro explícito de todo el sistema jurídico. En Santo Tomás está por cierto el concepto de dignidad humana, de acuerdo con el cual el hombre es libre por naturaleza (Suma Teológica, II, 2 qu. 64; 2), pero no desplegado tan sistemáticamente. Es que para Santo Tomás sólo los principios comunes supremos son conocidos de todo hombre —sindéresis—, sólo hay evidencia inmediata del Derecho natural en sus principios supremos, pero no en sus conclusiones. En cambio para el Derecho natural profano —desde Gabriel Vásquez a Pufendorf— las conclusiones también integran el Derecho natural; de allí el “racionalismo”: de la extensión de las conclusiones saldrán las Declaraciones de los Derechos Humanos.

“La dignidad” de Pufendorf es principio de un derecho puramente humano, sin relación con Dios, que sólo opera en lo

<sup>1</sup> PAUL HAZARD: La crisis de la conciencia europea (1680-1715). Madrid, Ediciones Pegaso, 1941. Pág. 25.

oculto de la vida interior. Se separa lo profano externo de lo sacro interno. Lo cierto es que tal separación está en la raíz de los “derechos” en una sociedad pluralista. No es casualidad que Pufendorf esté en el origen —a través del pastor congregacionista John Wise, tan enemigo del puritanismo— de la primera declaración norteamericana de derechos. De Pufendorf y Locke saldrá el primer constitucionalismo escrito con Declaración de Derechos del Hombre. No de derechos y obligaciones particulares, fueros de tal o cual grupo social, sino universales. Cierto, los norteamericanos y los franceses (en Haití) limitaron esa universalidad con la esclavitud de los negros. También con el voto censitario, eliminaron al pueblo del ejercicio de la participación política.

Visto en su esencia, nada más precario, nada más frágil que el “derecho de dos escalones”, mera sobrevivencia implícita del “Derecho de tres escalones”. El “Derecho de dos escalones” es un parásito que vive de la plusvalía del “Derecho de tres escalones”. ¿Qué es la dignidad? ¿Un fenómeno de la naturaleza? Por eso, pronto cede al positivismo jurídico y al historicismo, al “derecho de un escalón”, el Derecho positivo puro. El Derecho de un escalón es el imperio del positivismo jurídico, ya sea de una racionalidad formalista, en un normativismo vacío, ya sea de un voluntarismo humano radical, donde el derecho se identifica meramente con el poder. El poder de los hombres en lucha entre sí. El puro Derecho positivo se invierte necesariamente en su contrario: el imperio de la pura voluntad de poder. Hacia ella confluyen inexorablemente el positivismo, el pragmatismo y el marxismo contemporáneos. Pues es verdad patente la fulgurante afirmación de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”. No hay otra dignidad que la que proviene del poder.

El “Derecho de un escalón”, sin otro fundamento que su mera positividad, convierte al derecho en “poder establecido”, y termina destruyendo la idea misma de Derecho. El Derecho se vuelve la máscara del mayor poder.

Llegados a este punto, ¿qué queda de los derechos humanos? ¿Qué puede quedar? ¿Cuanto más declaraciones, menos fundamentos? ¿Cuanto más, menos? Reconozcamos que el itinerario histórico es luminoso en su sentido.

#### 4. Actualidad del jusnaturalismo

Hace ciento cincuenta años un original pensador solitario, en la gran tradición católica de Descartes, el ontologista —empleamos

el término en la acepción amplia de quienes sostienen de algún modo que el hombre se constituye por su participación en el Ser absoluto, Dios— Bordas Demoulin<sup>2</sup> sostenía una tesis profunda y estimulante. Esta tesis puede resumirse así: La Iglesia ha ido evangelizando la historia europea, inculcando al hombre, imagen de Dios, el sentido de la fraternidad con el hombre. Esto ha ido socavando las estructuras sociales y políticas de dominación. La conversión de los hombres ha generado, en un lento pero irreversible movimiento histórico, una socialización de las exigencias de igualdad y libertad, que toma expresiones políticas cargadas de universalidad como la Revolución Francesa, a pesar de sus inconsecuencias. Pero este vasto accionar eclesial tuvo un costo: la Iglesia, conviviendo inevitablemente con las antiguas estructuras de dominación, se contaminó con ellas, al punto de no reconocer su propio fruto, ese movimiento de libertad e igualdad modernos. Aquí Bordas Demoulin llega por ejemplo hasta el audaz elogio de Voltaire. La Iglesia es la razón histórica más radical de ese movimiento histórico democrático y de libertades. Pero al no reconocerse en él, la Iglesia decayó en el tradicionalismo. A su vez, la nueva revolución política y social renegó de sus orígenes, desconoció a la Iglesia. Ese doble desconocimiento mutuo es para Bordas Demoulin el drama de la civilización moderna. Y la única salida histórica posible es el doble reconocimiento: que la Iglesia reconozca sus frutos y que éstos consientan su origen. Pues de lo contrario, la civilización moderna se condena a destruirse a sí misma, falta de su fundamento. Sin su fuente, todo se seca. Sin el Evangelio, sin la Igle-

<sup>2</sup> BORDAS DEMOULIN, JUAN BAUTISTA (1798-1859). Su enfoque histórico ya se plantea en la obra escrita en colaboración con el abate A. Senac “Le christianisme considéré dans les rapports avec la civilisation moderne” (1837). Pero está mejor perfilado en “Melanges philosophiques et religieuses” (1846), que recogen artículos suyos desde 1830.

Bordas es un católico galicano, que integra el movimiento ontologista, adverso al tradicionalismo que incluye filósofos como Rosmini, Hugonin, Gioberti, etc. (Ver su obra fundamental: *Le cartesianisme ou la véritable renovation de sciences.* (1843). También —con Gioberti— Bordas tiene elementos “pre-modernistas”, pero son más profundamente anunciadores del Vaticano II (*Les Pouvoirs constitutifs de l’Eglise* (1851) y *Oeuvres posthumes* (1861). Desde el ángulo político, Bordas Demoulin es un democrata radical (con afinidades con las perspectivas sociales de Phondhon).

sia, la civilización moderna recae necesariamente en la voluntad de poder, reconstituye la dominación, contra la que nació. La modernidad librada a sí misma se aniquila, pierde razón de ser. Sólo la Iglesia salva a la modernidad. Le da sentido, la justifica y a la vez se vuelve instancia crítica. Para que esto pueda suceder, la Iglesia debe realizar su propia autocrítica y reconocerse en lo mejor de esa modernidad que ella generó.

Tal, en apretada síntesis, la perspectiva de Bordas Demoulin. No vamos a analizar esta tesis en sus particularidades. Pero el sentido global de esa perspectiva nos parece cierto; el Concilio Vaticano II encuentra aquí un marco adecuado de interpretación.

En el aspecto que ahora nos interesa, ese proceso de reconocimiento y por ende de reapropiación, está en pleno despliegue. La Iglesia acogió, amparó, profundizó la antigua tradición jusnaturalista. La llevó a sus más altas potencialidades, al fecundarla con las tradiciones bíblicas. El jusnaturalismo individualista se desarrolló en gran medida en conflicto con la Iglesia, pero posibilitado por la Iglesia misma. Lo desgajado ayer, se re-injerta hoy. Esto permite a la Iglesia reasumir los logros de ese peculiar momento jusnaturalista, sus formulaciones universales de los Derechos del Hombre (antes afirmados, pero no “codificados jurídicamente”) y a la vez criticarlo en su estrechez individualista y su particularidad burguesa del “propietarismo”. La renovación del jusnaturalismo filosófico y católico del siglo XX caminó sin cesar en esa dirección.

La culminación de esa reapropiación eclesial del jusnaturalismo moderno —que implica por cierto, su transformación, al centrarlo nuevamente sobre el fundamento— son *Pacem in Terris*, *Gaudium et Spes* y *Dignitatis Humanae*. *Pacem in Terris* es la Carta Magna de esa reasunción. Es momento del movimiento histórico que proclamaba Bordas Demoulin. No consideramos ahora, pues desborda, el despliegue del jusnaturalismo católico que realizó ese inmenso trabajo histórico de recuperación y transformación. El papel extraordinario que le cupo, en este orden, al renacimiento tomista, sin el cual no hubiera sido posible. Esto no excluye que en la primera mitad del siglo XIX, contra el tradicionalismo, se levantara la gran afirmación jusnaturalista de Rosmini. Lo notable, sin embargo, es que alcanzada en el Concilio Vaticano II esa reintegración moderna, el inmediato post-concilio presenció —en este aspecto— una marginalización eclesial del tomismo y del jusnaturalismo, merced al

impacto de las teologías de la secularización y una cierta exasperación bíblicista, anti-filosófica, anti-ontológica, consecuencia negativa, mal digerida, de la saludable renovación bíblica eclesial. Pero ese desplazamiento ya se revela fugaz. El Pontificado de Juan Pablo II reafirma esa vocación sintética del Vaticano II, la filosofía —y por ende el jusnaturalismo— retoma sus fueros eclesiales, tan fecundos. Aunque la raíz de los Derechos Humanos se hace cristológica. Ahora, un Hans Urs Von Balthasar es ejemplar de esa unidad de teología bíblica y metafísica de la participación, aunque no agote —ni mucho menos— sus implicaciones y posibilidades. Tal el signo de nuestro actual momento histórico eclesial.

El jusnaturalismo es una filosofía jurídica que implica una ontología, una antropología y una ética, y forma parte de la filosofía política. Implica una teoría de la naturaleza humana, base de su idea de Ley natural. Ciertamente, el concepto de naturaleza es hoy muy ambiguo y tiene muchas acepciones. En el pensamiento tomista, naturaleza es un principio de acción, movimiento, crecimiento, desarrollo. Como el hombre es una naturaleza racional y libre, esto significa una “naturaleza histórica”. Es un ser que no posee instantáneamente su estado de perfección, pero que puede alcanzarlo por medio de una progresión, tiene una dirección hacia un estado de realización. De tal modo, naturaleza implica una “teleología”, una relación de principio y fin. Es un camino de la libertad. El jusnaturalismo formula los criterios de evaluación de la acción humana. Es una filosofía de la justicia, una filosofía de la libertad y la responsabilidad; pone las bases para una filosofía de la historia. Su idea de la naturaleza no es mecánica ni fijista, es remota a la naturaleza del determinismo filosófico o del libre-cambismo económico. Finalmente, el jusnaturalismo consecuente es una filosofía religiosa de la participación. Sabe que la dinámica de la naturaleza humana y de la razón es religiosa. Que la teoría del fundamento más rigurosa es teología. Que la vocación humana es Dios.

Por todo esto, es lógico que la Iglesia ampare y propicie el jusnaturalismo, que facilita el diálogo al nivel de la crítica secular, que puede ser una mediación abierta a la evangelización. La Iglesia, que siempre ha considerado el libre arbitrio como esencial al hombre, no puede menos que sostener esta filosofía de la libertad y de la liberación contra tantas paradójicas filosofías de la materia y la necesidad que proclaman la liberación y niegan la libertad, o de filosofías de la libertad nihilistas, sin

medida objetiva del valor, donde no tiene sentido la liberación. Cerradas así a la Trascendencia, Libertad fuente de Liberación.

De este modo, puede percibirse un doble y extraño movimiento histórico, en el orden de la filosofía. Por el lado católico, hay una recompreensión de los derechos humanos formulados en la Ilustración, en gran medida contra una inconsecuente pretensión "totalitaria" de la Iglesia. La propia tradición jusnaturalista, tan ligada a la Iglesia, que está en el origen del Derecho natural profano del siglo XVIII, le permite ahora a la misma Iglesia la recuperación y la refundamentación de los derechos naturales. Es decir, la Iglesia impulsa nuevamente la filosofía, el jusnaturalismo secular, aunque no secularista.

No sólo afirma la dignidad del hombre desde la revelación desde la fe; también la propicia desde la razón. Así, la Ilustración, transfigurada, no ha pasado en vano. La Iglesia, a través de aquella, de sus retos, se ha ahondado a sí misma, realiza su auto-crítica, experimenta la fecundidad de su propia fuente.

Pero por el otro lado, desde las tradiciones "laicistas" de la Ilustración, en su directa descendencia filosófica, vemos la disolución de las capacidades de la Ilustración, para alcanzar ninguna fundamentación racional de los derechos humanos. En su propia línea, la modernidad de la Ilustración desemboca en la negación de la razón, como capacidad del fundamento. Desemboca en un praxismo trascendental, transformador de una realidad de suyo irracional, pero que se cree racionalizable por la acción humana. No hay fundamentos, sólo resultados. La filosofía se suicida, deja de ser, se vuelve puro problematismo, celebración de lo negativo como tal, creencia de que pensar es ante todo objetar. No hay más filosofía teórica, ontológica, sino meramente historia de la filosofía, proceso historicista de un conato de verdad imposible. La filosofía ya no revela lo real, sino que sólo expresa la subjetividad, ya personal, ya social; no pasa de ser ideología. La filosofía termina en la anti-filosofía, en la praxis como vía de posible racionalización de lo real, pero como apuesta utópica, que nada justifica. Pura opción, puro arbitrio. No hay razón teórica, sino sólo "programas racionales". Pero el problematismo radical de la razón es incompatible con las instancias operativas. En realidad, sólo la razón teórica funda la razón práctica. La razón práctica, librada a sí misma, se desenmascara finalmente como pura voluntad de poder. La razón se transmuta en voluntad. Es la destrucción de la filosofía contemporánea, su ausencia de vigencia, en el praxismo banal del

marxismo, el pragmatismo y el neopositivismo que se reduce a decir: hay que transformar lo real para mayor utilidad. La disolución actual de la filosofía es el pasaje del poder de la razón (capacidad del fundamento) a la razón del poder (capacidad eficaz del resultado). El poder de la razón puede dar razón de poder, pero el poder no da razón del poder. Sustituye razón por violencia. Sin razón, sólo hay praxis de la violencia, abierta o encubierta.

Tal la situación contemporánea de la filosofía, en su más radical ausencia. La tradición laicista de la Ilustración termina destruyendo la idea misma de "derechos" inherentes al ser del hombre. Termina con la idea de "naturaleza humana", sin la cual los "derechos humanos" no son pensables. La progenie de la Ilustración destruye lo mejor de la Ilustración, se autodestruye. Claro, eso estaba contenido en la misma Ilustración. El "Derecho de dos escalones" es finalmente insostenible: o alcanza nuevamente el "tercer escalón" o todo se disuelve en la positividad del poder establecido o para establecer, de "un escalón solo".

Se nos hace así inteligible la paradójica situación contemporánea de la que partimos. Cuanto más se gritan los derechos humanos, menos razón de ellos se da. Hay un gran deseo de trascender esa sinrazón; las utopías son un signo de esa búsqueda del jusnaturalismo. Un marxista como Bloch o un luterano como Moltmann reencuentran en la utopía las exigencias del Derecho natural, proyectadas hacia el futuro. La utopía no es más que la exigencia del bien común, inherente a la fundación del Derecho natural y la filosofía política. La utopía es una imaginación de la exigencia inherente al ser del bien común. Hay como un tanteo en pos del jusnaturalismo en nuestra situación contemporánea. Es que el jusnaturalismo alienta aún en la intimidad de sus enemigos; es la razón oculta que los mueve, a pesar de ellos mismos. La gritería por los derechos humanos es una innominada apelación jusnaturalista.

De ahí ese tan extraordinario movimiento contemporáneo, vislumbrado hace siglo y medio por Bordas Demoulin: el cambio de roles, la necesidad del cambio de roles. En su proceso, la Ilustración sin la Iglesia se agota; la Iglesia sin reabsorber la Ilustración, frustraría su propio desarrollo. Por eso la Iglesia incluso rehace y trasciende la Ilustración. Hoy la progenie de la Ilustración es incapaz de fundar los derechos humanos, hoy la Iglesia es fundante de los derechos humanos, tanto por el despliegue de la revelación bíblica, como por la filosofía de la participación,

por el jusnaturalismo que propicia. La filosofía de la participación pone al homo sapiens en la raíz del homo faber, al revés de la empresa imposible de Engels que pretende derivar del homo faber al sapiens. El instrumento no genera la luz. La contradicción de los siglos XVII y XVIII ha invertido hoy sus términos, pero esta inversión estaba íntimamente precontenida en la Ilustración y en la Iglesia.

La destrucción de la filosofía es en rigor destrucción de la filosofía laicista. Esto nos permite reencontrar, al término del proceso, la filosofía clásica, como única salvación de la filosofía, es decir, de la capacidad de la razón teórica de vislumbrar o alcanzar el fundamento. Una filosofía clásica que no es mera repetición, pues son posibles diversas síntesis históricas de la percepción del Principio o Fundamento. El mismo Principio se expresa en diversas síntesis históricas, en distintas filosofías concretas, pues toda filosofía avanza en distintos aspectos del campo de exploración que es la realidad y debe dar cuenta de la razón de las filosofías anteriores, aún contrarias. Sólo así puede haber "superación"; sólo así puede haber una tradición "progresiva" de la filosofía que llamamos —con el más original tomista italiano Bontadini— "clásica". Lo clásico exige así la procesualidad de recrearse en distintas síntesis, superadoras de las dificultades y respuestas anteriores de la filosofía, de algún modo reasumidas en la lógica de la nueva síntesis. Nova et Vetera.

Cierto, afirmar los derechos humanos no es en rigor "evangelizar". No es lo mismo. Evangelizar hoy implica fundar y sostener los derechos humanos. Añadidura que no es el corazón de la misión evangelizadora, de su llamado a la conversión, pero que no sería finalmente sin ella. De los derechos humanos hay una doble dimensión: el fundamento y la realización histórica. Nos hemos ocupado de una mitad del asunto, al fundamento. Este exige y remite a su vez a la otra faz, los ideales históricos concretos, operativos; regímenes y proyectos políticos, que pueden ser de inspiración cristiana, pero que no son, en rigor, la Iglesia. Pastoral y política se entrecruzan; pero no se identifican. En esta perspectiva, hoy nadie como la Iglesia da razón de los derechos humanos.

## LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CONCILIO VATICANO II

Mons. Dr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

El Vigésimoprimer Concilio Ecuménico (1962-1965), llamado también Vaticano II, trata el tema de los derechos o libertades humanas en dos de sus dieciséis documentos: en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, más conocida por sus primeras palabras como *Gaudium et Spes* (=GS), y en la Declaración sobre la libertad religiosa, identificada también como *Dignitatis Humanae* (=DH). En GS, documento esencialmente antropológico, el Concilio es más genérico y propone la doctrina sobre la dignidad de la persona humana como concepto fundamental para las exigencias jurídicas del hombre; en DH es más específico y se refiere concretamente a un solo derecho, considerado fundamental, el de la libertad religiosa. Tratando de acompañar separadamente ambos documentos conciliares, el presente estudio estará dividido en dos partes: en la primera se hará un esbozo de la dignidad de la persona humana y sus exigencias o libertades que deben ser jurídicamente reglamentadas como "derechos humanos"; y en la segunda se hará el análisis más detallado de la DH sobre el derecho a la libertad social y civil en materia religiosa.

### I. LA DIGNIDAD HUMANA Y SUS EXIGENCIAS

#### 1. Descripción de la dignidad humana

En su *Dictionnaire Philosophique* (ed. Garnier, París 1961, p. 301) afirmaba Voltaire: "Nos pregonan que la naturaleza humana está pervertida esencialmente, que el hombre ha nacido hijo del diablo y del malvado... Sería más razonable y bello decir a los hombres: Todos vosotros habéis nacido buenos; mirad

qué horrible sería corromper la pureza de vuestro ser. Es preciso tratar al género humano como se trata a cada hombre en particular. Un canónigo lleva una vida escandalosa y se le dice: ¿Es posible que deshonréis la dignidad de canónigo? Hay que recordar al cortesano que tiene el honor de ser consejero del rey y que debe dar ejemplo. A un soldado, para animarlo, se le dice: Imagínese en el regimiento de Champagne. Habría que decir a cada individuo: recuerde su dignidad de hombre”.

Como si se tratara de dar una respuesta a Voltaire, uno de los padres del actual humanismo inmanente o ateo, el texto conciliar sobre el ateísmo se abre con las palabras “dignitatis humanae” (n. 19a) y todo el primer capítulo de la GS obedece a la intención enunciada en el título general: “La Dignidad de la Persona Humana”. De hecho la intención del Concilio era dar así una respuesta positiva al humanismo ateo, presentando las grandes líneas de una especie de “nuevo humanismo”, expresión que la GS usará dos veces (nn. 30b y 55). En el discurso de la clausura del Concilio (7-XII-1965) señaló el Papa Pablo VI: “El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grandes se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro Concilio. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: También nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre”.

En este humanismo del Vaticano II descubriremos las raíces antropológicas para los derechos humanos. Será provechoso recordar al menos las grandes líneas de su doctrina sobre el hombre. Lo ensayaremos en nueve puntos:

1) Mayor concientización de la dignidad humana. Una simple lectura de la GS llama rápida y vivamente la atención sobre la expresión “dignidad de la persona humana” que reaparece a todo momento como, por ejemplo, en los números 12b, 14a, 16a, 17a, 21c, 21f, 23a, 25a, 26b, 26c, 26d, 27a, 27c, 28b, 29c, 29d, 31b, 39c, 40a, 40c, 41a, 41c, etc. Es sin duda uno de los conceptos claves del Concilio. Fue como un descubrimiento. En el n. 40a la GS declara que es uno de los tres conceptos básicos (los otros dos: la naturaleza social o comunitaria del hombre y el sentido profundo del trabajo humano) para las relaciones entre la Iglesia y el mundo actual. “Crece la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables”, informa el Concilio en GS 26b. Y en el n. 17 comprueba que

nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo la libertad; y lo hacen, añade el texto, “con toda razón”. Sabe el Vaticano II que “el hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos” (GS 41a).

Por todo eso, en un documento sobre la Iglesia en el mundo actual, el hombre será su preocupación o tema principal: “El hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, será el objeto central de las explicaciones que van a seguir” (n. 3a). El Concilio quiere ayudar a “esclarecer el misterio del hombre” (n. 10b). Pero la Iglesia lo hará “instruida por la revelación de Dios” (12b).

2) Tal como es visto y descrito en GS, el ser humano es:

- \* Un ser creado a imagen de Dios (12c, 34a).
- \* Un ser creado por amor y por amor conservado (19a).
- \* Única creatura en la tierra que Dios quiso por sí misma (24c).
- \* Un ser con semilla divina (3b), con semilla de eternidad (18a).
- \* Un ser que vale más por lo que es que por lo que tiene (35a).
- \* Un ser superior a los elementos materiales, que excede la universalidad de las cosas (14b, 15a).
- \* Un ser que no es una mera partícula de la naturaleza, ni un elemento anónimo de la ciudad humana (14b).
- \* Un ser que sintetiza en sí los elementos del mundo material (14a).
- \* Un ser en el cual los elementos materiales alcanzan su plenitud (14a).
- \* Un ser con alma espiritual e inmortal (14b).
- \* Un ser capaz de conocer y amar a Dios (12c) y de reconocer a Dios como Creador de todas las cosas, refiriéndose a sí mismo y todas las demás cosas a Dios (34a).
- \* Un ser que participa de la inteligencia divina (15a).
- \* El sacerdote de la creación, capaz de dar gloria a Dios (12c).
- \* El mediador por quien el mundo eleva libremente una voz de alabanza a Dios (14a).
- \* Centro y punto culminante de todas las cosas que existen sobre la tierra (12a).
- \* Principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales (25a).
- \* Autor, centro y fin de toda la vida económico-social (63a).

- \* Señor de todas las cosas terrenas (12a, 34a).
- \* Un ser que debe dominar la tierra con todo lo que ella contiene (34a).
- \* Un ser que debe gobernar el mundo en justicia y santidad (34a).
- \* Un ser constituido originariamente por Dios en estado de justicia y santidad (13a).
- \* Un ser con vocación altísima (3b), sublime (13c), divina (22e), a saber: Llamado por Dios a la comunión perpetua de la incorruptible vida divina (18a), a la comunión con el mismo Dios (19a), a fin de participar de su felicidad (21c).

Todo este rico conjunto constituye la dignidad de la persona humana.

Para completar el cuadro sobre la nobleza del hombre y su intimidad con Dios, conviene añadir aún lo siguiente: En lo más profundo del ser humano (cf. 14b), que es el “corazón” según el lenguaje bíblico, o la “conciencia” de la terminología moderna, hay un “núcleo secretísimo” o un “sagrario” (cf. n. 16), donde el hombre descubre una ley escrita por Dios, donde lo espera Dios, donde está sólo él con Dios, donde él, personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propia suerte. Allí es donde el hombre se encuentra con Dios, y dialoga con El. Dios y su imagen tiene un encuentro en aquel santuario. Es entonces cuando el hombre-imagen-de-Dios se relaciona con su Creador y se somete libremente a El. En eso está, enseña el Concilio, la misma dignidad de la persona humana (n. 16).

3) Exigencia fundamental de la libertad. Llamado a la comunión perpetua de la incorruptible vida divina (18b), el hombre debe orientarse hacia su fin mediante una opción libre, consciente y personalmente responsable. En este sentido el Concilio formula un principio de fundamental importancia: *Non nisi libere homo ad bonum se convertere potest*: Exclusivamente en la libertad puede el hombre dirigirse hacia el bien (n. 17). El texto conciliar recuerda el propósito del Creador: “Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión” (Eccli 15, 14). El hombre debe, pues, buscar espontáneamente a su Creador para que así, adhiriéndose libremente a Este, alcance la plena y bienaventurada perfección. De ahí la trascendental conclusión así formulada por el Vaticano II: “La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no

bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”.

Esta es la raíz antropológica más profunda de los derechos humanos.

El concepto de la dignidad de la persona humana, tal como el Concilio lo entiende y supone, incluye esencialmente la libertad y excluye positivamente los ciegos impulsos interiores (resultado de los más variados sistemas o métodos psicológicos de lavado cerebral) y cualquier tipo de coacción externa y todo cuanto impida, dificulte o perturbe la decisión por iniciativa espontánea del hombre mismo, movido y llevado por convicción consciente y personal. El absoluto “respeto al hombre”, inculcado por la GS en el n. 27a, exige sobre todo y en primer lugar el acatamiento a la libertad humana. Entre los derechos universales e inviolables y entre las cosas necesarias al hombre “para llevar una vida verdaderamente humana”, la GS señala en el n. 26b el derecho a la justa libertad: *Ius ad justam libertatem*. En el n. 75b aconseja a los ciudadanos que “eviten atribuir demasiado poder a la autoridad pública”.

4) El sentido de la responsabilidad. El uso de la libertad personal o individual envuelve y supone el sentido de responsabilidad. Libertad y responsabilidad son términos correlativos. En el n. 55 comprueba con satisfacción la GS: “En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano... De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”. A la libertad corresponde el derecho, a la responsabilidad el deber.

No es fácil ser libre, es decir: Autodeterminarse para lo que es correcto y bueno o lo que efectivamente corresponde a la voluntad del Creador (véase este concepto en el n. 17 de GS). Por esta razón el Concilio, en otro documento, que estudiaremos después, nos propone un acápite especial sobre “la educación para el uso de la libertad” (DH n. 8). En la Declaración *Gravissimum Educationis*, sobre la educación cristiana, recuerda a los educadores: “Hay que ayudar a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología y de la didáctica, a desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente

un sentido más perfecto de la responsabilidad en el recto y continuo desarrollo de la propia vida y en la consecución de la verdadera libertad, superando los obstáculos con grandeza y constancia de alma". La GS afirma fuertemente que la educación de los jóvenes "debe orientarse de tal modo, que forme hombres y mujeres que no sólo sean personas cultas, sino también de generoso corazón, de acuerdo con las exigencias perentorias de nuestra época" (31a).

5) La índole social del ser humano. La afirmación exclusiva de la dignidad y de los derechos de la persona humana podría llevar al egoísmo y al individualismo. Nada más contrario a la intención y a la letra del Vaticano II. Por este motivo el Concilio dedica el capítulo II de la primera parte de GS a la índole social del ser humano. Es necesario ver, aunque sea sumariamente, también esta dimensión de la naturaleza y dignidad de la persona humana, pues será otra fuente importante para los derechos humanos.

La interdependencia, la socialización (véase en el n. 25b el sentido de la palabra "socializatio") y las relaciones mutuas entre los hombres se estrechan y multiplican cada día más y más, difundiéndose poco a poco por el mundo entero hasta el punto de constituir uno de los principales aspectos en el mundo de hoy, que se va unificando incesantemente. La GS acentúa varias veces este rasgo relevante de nuestra época (cf. nn. 6e, 23a, 24b, 25b, 26a, etc.). El progreso técnico actual es, sin duda, el principal responsable de esta situación; pero, advierte el Concilio, "el diálogo fraterno no está en este progreso, sino más hondamente en la comunidad que se establece entre las personas, la cual exige el mutuo respeto de su plena dignidad espiritual" (23a).

Sobre la índole social del ser humano el Concilio formuló una doctrina firme y clara: "Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad" (GS 32a). "El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social" (12d); o, según la expresión del decreto sobre el apostolado de los laicos, "el hombre es social por su naturaleza" (AA 18a), "por su misma naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social" (GS 25a). Por ende "la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental" (25a). La índole social es, pues, connatural, intrínseca, esencial, pertenece a la propia naturaleza humana; no es algo añadido, accidental, extrínseco, una especie de complemento que podría faltar eventualmente.

Por consiguiente, el hombre "no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás" (12d). Esta sorprendente conclusión se repite varias veces, sobre todo en el capítulo II de GS, donde enseña el Concilio que el hombre "no puede encontrar su plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (24c); que "desarrolla todas sus cualidades a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios y el diálogo con los hermanos" (25a); que el hombre "se envilece cuando, satisfecho por una vida demasiado fácil, se cierra como en una dorada soledad", pero "se vigoriza cuando acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive" (31b).

6) La importancia del bien común. Existe una estrecha interdependencia entre el perfeccionamiento de la persona y el progreso de la sociedad humana. En este asunto la GS, en el n. 25a, propone esta doctrina: La sociedad progresa en la medida en que realmente contribuye al desarrollo de la persona, que es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales; la persona humana, a su vez, necesitando en absoluto y por naturaleza de la vida social, se perfecciona en la medida en que encuentra en la sociedad los elementos para su realización. No siendo, pues, la vida social algo añadido solo accidentalmente al hombre, éste tendrá que desarrollar sus cualidades mediante la comunicación con los demás, la aceptación de las mutuas obligaciones y el diálogo con los otros. Solo así podrá el hombre responder a su vocación. Y es ahí, en esta mutua interdependencia cada día más estrecha y universal, en donde se percibe la creciente importancia del bien común. Tres veces define el Concilio el bien común de esta manera: El conjunto de aquellas condiciones de vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros alcanzar de manera más completa y más fácil la propia perfección personal (GS 26a, 74a; DH 6a).

7) Los límites de los derechos humanos y la superación del individualismo. De hecho, pues, en la actual situación de interdependencia, el bien de la persona, sus derechos y sus deberes, principalmente su dignidad y vocación, solo se podrá desarrollar, fomentar y defender adecuadamente en una sociedad en la cual cada individuo y cada grupo tengan en cuenta las necesidades y las aspiraciones de los otros e, inclusive, el bien común de toda la familia humana (cf. 26a). Los deberes de los otros limitan los derechos propios.

Estas son las razones que nos obligan a hablar de los límites de los derechos humanos. Lo veremos más ampliamente en la segunda parte, comentando DH n. 7. Es absoluta y urgentemente necesario superar una ética puramente individualista: “La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre” (30a). Al llegar a este punto, el Concilio no superó la tentación de ironía: “Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales”.

La verdad es que nuestra educación tradicional ha sido excesivamente individualista y poco social. La multiplicación de las relaciones mutuas y la creciente socialización de la vida humana exigen de todos nosotros una profunda reforma de mentalidad. GS pide esta “mentis renovatio” (26c), o hasta la “mentis et habitudinis conversio” de todos (63e), sin la cual poco efecto tendrían los cambios sociales también exigidos. Tiene que haber una auténtica educación o reeducación para la vida social: “La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo. Porque cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los límites de los grupos particulares y se extienden poco a poco al universo entero. Ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia” (30b).

8) La herida causada por el pecado. No todo es optimismo en la consideración de la nobleza de la persona humana. La citada frase de Voltaire (“todos vosotros habéis nacido buenos”) no es cristiana. En la GS el Concilio no deja de recordar muy vivamente que el pecado entró en el hombre (n. 13), causando en él un profundo desequilibrio (10a, 13a): hirió la libertad (n. 17) y la voluntad (78a), oscureció y debilitó la inteligencia (15a), deformó la figura de este mundo (2b, 39a), perturbó la historia humana (40c), en fin, “el pecado rebaja al hombre im-

pidiéndole lograr su plenitud” (13b). Más aún: El Concilio no siente escrúpulos ni inhibiciones al recordarnos francamente:

“A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final (cf. Mt 24, 13; 13, 24-30 y 36-43). Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y solo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo” (GS 37b). En los nn. 10a y 13 la Constitución GS toma inclusive tonos dramáticos: Por un lado apenas libremente puede y debe el hombre dirigirse hacia el bien (y, por lo tanto, cualquier coacción interna o externa al bien es contraria a la dignidad de la persona humana); por otro lado cualquier decisión hacia el mal ya es un abuso de la libertad (y, no obstante, el hombre se siente como anegado en múltiples males); además se encuentra a sí mismo hasta como incapaz de dominar eficazmente los ataques del mal al cual, sin embargo, llega a sentirse vivamente inclinado hasta el punto de hacer no raramente lo que no quiere y omitir lo que querría llevar a cabo (y, sin embargo se siente ilimitado en sus aspiraciones y llamado a una vida superior).

Esta es la descripción fenomenológica de la situación humana, que nos hace sentir la necesidad de una intervención salvadora por parte de Dios. Por eso GS recuerda a los hombres de hoy la fe de la Iglesia: “Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro... Bajo la cruz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (10b). Pues, “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado” (22a).

9) En la zona de la libertad es necesaria la gracia. El hombre logra su dignidad cuando, liberado de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. “La libertad, herida por el pecado, para dar la máxima

eficacia a esta ordenación divina, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios" (n. 17).

En su discurso en Bahía, Brasil, el día 7-VII-1980, el Papa Juan Pablo II recordaba los derechos de Dios, de la Iglesia y del Evangelio; y en este contexto proclamaba "el fundamental derecho de todo hombre a los beneficios de la redención realizada por Cristo Jesús".

El pecado con sus consecuencias y el demonio con sus insidias son verdades reveladas que el Vaticano II rememora y nosotros debemos contar con eso en el planteamiento de nuestras actividades. Pero también es una verdad revelada la Redención: "El Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándolo interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que le retenía en la esclavitud del pecado" (GS 13b); "Cristo, crucificado y resucitado, rompió el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (2b).

Así, pues, "a la hora de saber cómo es posible superar tan deplorable miseria, la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro. El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entre de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo" (37d).

Después de un texto tan franciscano, el documento conciliar introduce al hombre y su actividad en el misterio de Cristo y en el misterio pascual: "El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo (*Ipsum*) carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo" (38a).

Todo esto nos permite tener una visión más unitaria de la vida humana y cristiana. Estamos en un buen camino para, sin caer en monismos simplistas, superar el dualismo latente en binomios como naturaleza-gracia, natural-sobrenatural, creación-redención, mundo-iglesia, civilización-evangelización, historia humana-historia de la salvación, etc. Pues todas las cosas fueron creadas por el mismo Logos que se hizo carne y habitó

entre nosotros como Redentor. No hay oposición entre el Logos-Creador y el Logos-Redentor. Pero entre uno y otro intervino la des-gracia (el pecado) y sus consecuencias. El Logos Encarnado y Redentor no quiere destruir lo que inició el Logos-Creador; pero sana lo que había sido vulnerado y redime lo que se había perdido por la des-gracia. Lo que llamamos "natural" es obra del Logos-Creador y como tal tiene su valor intrínseco que hay que reconocer y aceptar con gratitud y alegría por los que han sido injertados en el Cuerpo místico del Logos-Redentor, que quiere asumir y santificar también el cosmos (cf. 26, 39a, 45b). Con un significativo *Ipsum* (repetido también en el n. 45b), la GS insiste en la identidad del Verbo de Dios por quien fueron hechas todas las cosas y el Verbo que se encarnó, habitó en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo "asumiéndola en Sí mismo y recapitulando en Sí todas las cosas". El mismo Dios Creador es Salvador, el mismo Señor de la historia humana es también el Señor de la historia de la salvación (cf. n. 41b). El orden de la Redención ("sobrenatural") asume el orden de la Creación ("natural"), sin identificarse con él (monismo) y sin oponerse a él (dualismo), según la conocida fórmula cristológica del Calcedonia (Dz 148). Así también la historia de la salvación asume la historia humana, sin identificarse con ella y sin oponerse a ella. Análogamente se solucionarán las tensiones de otros binomios.

La visión del Vaticano II sobre la dignidad de la persona humana culmina con esta consideración cristiana: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (22a). Y poco después: "El, que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual" (22b).

## 2. Las exigencias de la dignidad humana

Durante la exposición de la doctrina general de la Iglesia sobre el hombre, la GS aprovecha frecuentemente la oportunidad para hacer afirmaciones sobre libertades o derechos concretos exigidos por la dignidad humana o que de ella se derivan. Aquí se

ensaya un elenco de lo que se encuentra en el documento conciliar:

### 1. *La libertad de obrar según la norma recta de la conciencia*

Es el derecho humano fundamental (26b): “La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso o de la mera coacción externa” (n. 17). GS dedica todo el n. 16 a la explicación de lo que entiende por conciencia: “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en el corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente”. Seguidamente aclara el Concilio que “no rara vez ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad”, pero tiene el cuidado de añadir que esto no se puede afirmar “cuando el hombre se preocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado”. En el n. 28b subraya el Concilio que “es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa”. Acerca del delicado tema de la libertad de las conciencias y la necesidad de su formación, el Concilio tratará más ampliamente en la Declaración sobre la libertad religiosa, que será estudiada después. Aquí sea suficiente la observación de GS en el n. 28b: “Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás”.

### 2. *La libertad religiosa*

Sobre el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa el Concilio ha redactado un documento especial que será estudiado aparte. Pero también la GS lo afirma dos veces: En el n. 26b, colocándolo entre los derechos universales e inviolables del hombre; y otra vez en el n. 73b como derecho (de “profesar la religión en particular y en público”) a ser amparado por el orden político-jurídico.

### 3. *La libertad de seguir la propia vocación*

Todos tienen libertad de seguir la propia vocación, aún la religiosa, con pleno sentido de responsabilidad y para escoger un estado de vida en el cual, si llegaren a casarse, los jóvenes pueden constituir familia propia en buenas condiciones morales, sociales y económicas. Así se afirma textualmente en el n. 52a de la GS, como amonestación dirigida a los padres. En el n. 26b, “el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia” se enumera entre los derechos universales e inviolables del hombre.

### 4. *La libertad de procrear y educar los hijos*

El poder civil “debe salvaguardar el derecho de los padres a procrear y a educar en el seno de la familia a sus hijos”, enseña la GS en el n. 52b; y en el n. 87c declara que el hombre tiene un derecho inalienable al matrimonio y a la generación, declarando asimismo que la decisión sobre el número de hijos a procrear depende del juicio recto de los padres, “de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública”. Véase sobre este asunto también el n. 50 de GS particularmente el párrafo segundo: “En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la Ley divina misma”. Sobre el Derecho de la familia en la educación de los hijos se hablará fuertemente en el n. 5 de DH.

### 5. *La libertad de buscar la verdad*

Después de afirmar “la legítima autonomía de las ciencias” (59c), la GS proclama que “el hombre, salvados el orden moral y la común utilidad, pueda investigar libremente la verdad”. Más adelante, en el n. 62g, reconoce el documento conciliar que debe permitirse “a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación y de pensamiento”. En el estudio de la libertad religiosa se volverá a este derecho.

### 6. *La libertad de expresar y divulgar las propias ideas*

El ya citado n. 59d, después de afirmar el derecho del hombre a investigar libremente la verdad, añade que asimismo tiene el derecho de manifestar y divulgar la opinión propia”. Lo mismo se repite en el n. 73b. No está mal recordar en este contexto una amonestación del n. 43c: “Muchas veces sucederá que la

propia concepción cristiana de la vida les inclinará (a lo laicos) en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aún al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entienden todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común". El n. 62g, ya citado, sobre la justa libertad de clérigos o laicos en la investigación, continuaba: "...y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia". Ya la LG n. 37a había declarado con relación a los laicos: "Conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia".

### 7. La libertad de recibir informaciones

El Decreto *Inter Mirifica*, sobre los medios de comunicación social, recuerda, en el n. 12a, al Estado su deber de "defender y asegurar la verdadera y justa libertad de información que la sociedad actual necesita absolutamente para su provecho, sobre todo en lo que atañe a la prensa". La GS la menciona dos veces: en el n. 26b, donde habla del derecho universal e inviolable "a la conveniente información"; y en el n. 59d, cuando exige que al hombre "se le informe verazmente acerca de los sucesos públicos". El citado Decreto *Inter Mirifica* nos ofrece en el n. 5b una descripción bastante larga y moralizante de estos derechos.

### 8. La libertad de cultivar el arte

En el n. 59d exige la GS "que el hombre, salvados el orden moral y la común utilidad, pueda ... practicar cualquier arte". Y en el n. 62d el mismo documento se hace extremadamente preciso con relación al cultivo de las artes en la Iglesia: "Hay que esforzarse para que los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y, gozando de una ordenada libertad, establezcan contactos más fáciles con la comunidad cristiana. También las nuevas formas artísticas, que convienen a nuestros contemporáneos, según la índole de cada nación o región, sean

reconocidas por la Iglesia". Ya la Constitución sobre la Liturgia declaraba en el n. 123: "La Iglesia nunca consideró como propio estilo artístico alguno, sino que, acomodándose al carácter y las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico digno de ser conservado cuidadosamente. También el arte de nuestro tiempo y el de todos los pueblos y regiones ha de ejercerse en la Iglesia, con tal que sirva a los edificios y ritos sagrados con el debido honor y reverencia".

### 9. La libertad cultural en general

Por cultura entiende el Concilio en sentido general "todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, inclusive a todo el género humano" (GS 53b). Acerca de este esfuerzo cultural declara GS en el n. 59b: "Por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, la cultura tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respecto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común. En el n. 60c declara también el Concilio: "Es preciso, además, hacer todo lo posible para que cada cual adquiera conciencia del derecho que tiene a la cultura y del deber que sobre él pesa de cultivarse a sí mismo y de ayudar a los demás"; y el documento pide, sobre todo en el favor de los obreros y más particularmente de los trabajadores del campo, "que es preciso procurarles tales condiciones de trabajo, que, lejos de impedir su cultura humana la fomenten".

### 10. La libertad civil en general

De modo general el Concilio "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" (41c). Más particularmente determina en el n. 75a: "Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estruc-

turas político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes". Y continúa: "Recuerden, por tanto, todos los ciudadanos el derecho y al mismo tiempo el deber que tienen de votar con libertad para promover el bien común". Poco antes, en el n. 74c, había señalado que "la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos".

### 11. La libertad de fundar asociaciones de trabajadores

"Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias" (68b, cf. 73b).

### 12. La libertad de hacer huelga

Aunque recomienda primeramente el diálogo entre las partes para resolver los eventuales conflictos económico-sociales, el Concilio no duda en hacer la siguiente declaración: "En la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio" (68c).

### 13. Los derechos de la mujer

El Concilio sabe que las mujeres reivindican, donde aún no lo han conseguido, la paridad de derecho y de hecho con los hombres (GS 9b), y declara que, en cuanto persona, la dignidad de la mujer es igual a la del hombre (49b). "Las mujeres ya actúan en casi todos los campos de la vida, pero es conveniente asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza. Todos deben contribuir a que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural" (60c). Debe tener acceso a la misma cultura y educación que se admite para los hombres (29c). Se desea igualmente hoy día mujeres cultas y de

fuerte personalidad (31a). Más aún: "Como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia" (AA 9).

### 14. Otros derechos humanos abiertamente reconocidos o proclamados:

- \* Derecho a la subsistencia (66c, 69a, 88b).
- \* Derecho al alimento (26b).
- \* Derecho al vestido (26b).
- \* Derecho a la habitación (26b, 66b).
- \* Derecho a la civilización humana (60a).
- \* Derecho a la educación (60a).
- \* Derecho de todos a la cultura (9a, 60ab), principalmente de los obreros, agricultores y mujeres (60c).
- \* Derecho al trabajo (26b, 66bc, 67b).
- \* Derecho a condiciones dignas de trabajo (66b, 67c).
- \* Derecho al descanso y a las vacaciones (67c).
- \* Derecho a la propiedad particular (69a, 71ab).
- \* Derecho a una remuneración tal que ofrezca la posibilidad de mantener dignamente la vida propia y familiar, bajo el aspecto material, social, cultural y espiritual (67b).
- \* Derecho a la buena fama (26b).
- \* Derecho al respeto (26b).
- \* Derecho a la protección de la vida particular (26b).
- \* Derecho a reunirse libremente (73b).

Tal vez mereciera la pena poner en este elenco otras exigencias del Concilio, como, por ejemplo, cuando en el n. 27b la GS habla de la niñez nacida de una unión ilegítima, "sufriendo inmerecidamente por un pecado que no cometió". O cuando habla de los derechos de las minorías de una nación (59e, 73c). El Concilio condena, además, toda especie de cualquier discriminación: "Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social y cultural, por motivo de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino" (29b). Y declara más: "Hoy día es posible liberar a muchísimos hombres de la miseria de la ignorancia. Por ello, uno de los deberes

más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social” (60a). En la Declaración *Nostra Aetate*, n. 5c, leemos: “La Iglesia reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión”.

## II. LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 1. Las razones de la declaración conciliar

La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, que comienza con las significativas palabras *Dignitatis Humanae* (DH), promulgada el día 7 de diciembre de 1965, toma como punto de partida un hecho actual: “Es un hecho que los hombres de nuestro tiempo desean poder profesar libremente la religión en privado y en público; y que la libertad religiosa se declara ya como derecho civil en muchas constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales” (DH 15a). Se comprueba asimismo que “aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber. Piden igualmente la delimitación jurídica del poder público, a fin de que no se restrinjan demasiado los límites de la justa libertad tanto de la persona como de las asociaciones” (DH 1a).

Ante este hecho la Iglesia no podía permanecer indiferente. Por esta razón muchos Obispos habían solicitado insistentemente que el Concilio Vaticano II expusiera y proclamara claramente el derecho del hombre a la libertad religiosa.

La delicada tarea fue confiada al Secretariado para la Unidad de los Cristianos, presidida entonces por el Cardenal Bea. En la 70a. Congregación General, el día 19 de noviembre de 1963, este Secretariado presentó al Concilio su primer ensayo sobre la libertad religiosa, como capítulo V de su proyecto de Decreto sobre el Ecumenismo. Véase el texto en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Typis Polyglotis Vaticanis, MCMLXXIII, vol. II, Pars V, pp. 433-441. En

esta ocasión Mons. Emilio de Smedt, Obispo de Brujas, Bélgica, leyó en el Aula Conciliar la *Relatio* oficial del Secretariado (véase el texto completo en las pp. 485-495 del citado volumen). Es un documento de gran valor para entender exactamente la *mens Concilii* sobre tan difícil tema. Esta Relación indica cuatro razones para justificar un documento conciliar sobre la libertad religiosa:

1) Razón de verdad: la Iglesia debe enseñar y defender el derecho a la libertad religiosa porque se trata de una verdad cuya custodia le ha sido confiada por Cristo.

2) Razón de defensa: La Iglesia no puede callar cuando hoy día cerca de la mitad del género humano se halla privada de la libertad religiosa a causa de un materialismo de orden inverso.

3) Razón de cohabitación pacífica: Actualmente, en todas las naciones del universo, hombres que profesan religiones distintas o no tienen ninguna religión, son llamados a vivir en paz en una sola y misma sociedad; la Iglesia debe indicar, a la vez de la verdad, el camino de una cohabitación pacífica.

4) Razón ecuménica: Muchos no-católicos alimentan una aversión contra la Iglesia, o por lo menos le achacan cierto maquiavelismo, porque les parece que exigimos el libre ejercicio de la religión cuando los católicos son minoría, y, por el contrario, hacemos poco caso de esta misma libertad religiosa, o parece que la rechazamos, cuando los católicos son mayoría.

A estas razones se debe añadir una motivación pastoral, invocada por el mismo Concilio en el n. 10: “El régimen de libertad religiosa contribuye no poco a fomentar aquel estado de cosas en que los hombres pueden fácilmente ser invitados a la fe cristiana, abrazarla por su propia determinación y profesarla activamente en toda la ordenación de la vida”.

### 2. El sentido de “libertad religiosa”

Es importante comenzar por aclarar el sentido exacto de la expresión “libertad religiosa”. Pues la expresión no es siempre usada en el mismo sentido. Al describir nuestra situación actual, observaba el Concilio en *Gaudium et Spes* (n. 4d): “Se aumenta la comunicación de ideas; sin embargo, aún las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías”. Más que nunca vivimos hoy en un momento histórico de confusión de ideas que causa también confusión en el sentido y uso de las palabras. La expresión “libertad religiosa” sirve de ejemplo.

Por este motivo la citada Relación oficial del Secretariado responsable por la redacción del Documento sobre la libertad religiosa quiso desde el comienzo dejar bien claro que se rechazan los siguientes conceptos falsos (véase en la p. 486 del citado volumen):

1) El indiferentismo religioso: Piensa que corresponde al hombre considerar el problema religioso como le plazca, sin admitir ninguna obligación moral, y decidirse a su talante, sobre si abrazará la religión o no.

2) El laicismo: afirma que la conciencia humana es libre en este sentido, que no está sometida a ninguna ley, es decir, libre de toda obligación para con Dios.

3) El relativismo doctrinal: Sustenta que el error debe tener los mismos derechos de la verdad, como si no hubiese ninguna norma objetiva de la verdad.

4) El pesimismo diletante: Piensa que el hombre tiene, en cierta manera, como un derecho a complacerse tranquilamente en la incertidumbre.

Afirma entonces la Relación oficial: "Si alguien persistiera en querer atribuir uno de estos sentidos a la expresión 'libertad religiosa', atribuiría a nuestro texto un sentido que no se halla en las palabras ni en nuestra intención".

La Relación aclara seguidamente que, hablando en términos positivos, "la libertad religiosa es el derecho de la persona humana al libre ejercicio de la religión, conforme a las exigencias de la propia conciencia". Y negativamente hablando, "la libertad religiosa es la ausencia de toda coacción exterior en las relaciones personales con Dios, reivindicadas por la conciencia humana".

Así entendida, la libertad religiosa implica la autonomía humana no *ab intra*, sino *ad extra*. Pues *ab intra* el hombre no está dispensado de las obligaciones frente al problema. *Ad extra* está inclinado a menoscabar su libertad cuando se le impide obedecer al dictamen de su conciencia en materia religiosa.

Con estos datos ya será fácil captar el sentido preciso que el Concilio entiende dar a la expresión "libertad religiosa". El mismo subtítulo lo insinúa: "Derecho de la persona y de las comunidades a la libertad *social y civil* en materia religiosa". Y en el n. 1c la Declaración informa que "la libertad religiosa que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la *inmunidad de coacción en la*

*sociedad civil*". En el n. 4a y en el n. 9a la libertad religiosa es simplemente "inmunidad de coacción en materia religiosa".

Por tanto la libertad religiosa, tal como aquí se entiende, no se define en relación a Dios sino en relación a la institución social y civil. Se trata de una autonomía *jurídica* y no de una liberación moral; se trata de una emancipación *jurídica civil* y no del estado del fiel delante de Dios o dentro de la Iglesia. Por esta razón, sigue el citado n. 1c, la libertad religiosa proclamada por el Concilio "deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo". Y para no suscitar ninguna duda a este respecto y calmar los ánimos que se oponían a la solemne Declaración conciliar, el documento hace formalmente tres afirmaciones en el proemio (n. 1bc):

- \* Dios ha manifestado al género humano el camino de salvación, que se verifica en la Iglesia Católica.
- \* Todos los hombres están obligados a buscar la verdad; y una vez que la hayan conocido, están obligados a abrazarla y a practicarla.
- \* Estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres ante Dios.

Explícitamente el Concilio propone su concepto de libertad religiosa en el n. 2a. con estas palabras: "Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho de la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se le conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil".

Es un perfecto resumen de toda la Declaración. Tenemos en este texto seis elementos:

1) Toda persona humana tiene derecho a la libertad religiosa.

2) Tal derecho tiene como objeto y contenido la inmunidad de coacción por parte de los individuos, de los grupos sociales y de los poderes públicos.

3) Esta inmunidad es entendida en doble sentido:

a) nadie debe ser forzado en materia religiosa a obrar contra la propia conciencia;

b) a nadie, en esta materia, se le debe impedir obrar conforme a ella, tanto privada como públicamente en forma individual o asociada.

4) Es un derecho que tiene su fundamento en la dignidad de la persona humana tal como puede ser conocida por la luz de la revelación y por la razón natural.

5) Es un derecho que exige ser reconocido y ratificado en los ordenamientos jurídicos de todas las comunidades políticas.

6) Hay límites en el ejercicio de este derecho.

Antes de estudiar en particular este conjunto de enseñanzas conciliares parece útil dar una mirada a la historia de la doctrina de la Iglesia. Pues uno tiene la impresión que precisamente todo este rico conjunto de doctrinas fue rechazado y condenado por los Papas del siglo pasado. La citada Relación oficial dedica varias páginas a este problema histórico (cf. *Acta Synodalia*, loc. cit. pp. 490-494). Cita el ejemplo más claro de Pío IX, que en la Encíclica *Quanta Cura* había escrito: "Partiendo de esta idea (esto es: el 'naturalismo'), totalmente falsa, del régimen social, no temen favorecer la errónea opinión, sobremanera perniciosa a la Iglesia Católica y a la salvación de las almas, calificada de 'delirio' por nuestro antecesor Gregorio XVI, de feliz memoria, de que 'la libertad de conciencia y de cultos es derecho propio de cada hombre, que debe ser proclamado y asegurado por la ley en toda sociedad bien constituida, y que los ciudadanos tienen derecho a una omnimoda libertad'" (AAS 3, 1867, p. 162; cf. Dz n. 1690).

La Relación comenta: Es evidente que esta libertad de cultos es condenada a causa del racionalismo por el cual la conciencia individual no tiene ley, de tal forma que no se halla sometida a ninguna ley que proceda de Dios (cf. *Syllabus*, prop. 3, ib. 168; Dz 1703). Se condena asimismo la libertad de cultos por proclamar como principio el indiferentismo religioso (cf. *Syllabus*, prop. 15, ib. p. 170; cf. Dz 1715). Se condena, en fin, la separación entre la Iglesia y el Estado que tiene su raíz en la ficción racionalista de la omnicompetencia jurídica (cf. *Syllabus*, prop. 39, ib. p. 172; cf. Dz 1739), según la cual incluso la Iglesia debe incorporarse al organismo monista del Estado y someterse a la autoridad suprema del mismo.

Lo que en verdad los Papas intencionaban era salvaguardar la verdadera dignidad de la persona humana y su libertad. Pues el fundamento último de la dignidad humana está en ser criatura de Dios. El hombre no es Dios, sino imagen de Dios. De esta absoluta dependencia del hombre con relación a Dios deriva para el hombre todo derecho de reivindicar para sí y para los demás la verdadera libertad religiosa. Si, en efecto, subjetivamente, el hombre está obligado a rendir culto a Dios en consonancia con la ley recta de su conciencia, es porque objetivamente depende de Dios de una manera absoluta. Si el hombre no puede en modo alguno ser privado por otros o también por el poder público, en materia religiosa, del libre ejercicio de la religión, es para que su dependencia absoluta de Dios no sea violada por una razón cualquiera. Entablando el combate contra las tesis tanto filosóficas como políticas del laicismo, la Iglesia combatía de todas maneras en favor de la dignidad de la persona humana y de su verdadera libertad, contra el totalitarismo estatal de la época.

También en nuestro siglo el Papa Pío XI mantuvo la oposición inmutable de la Iglesia al laicismo antirreligioso: "Pues lo que Pío X condenó lo condenamos nosotros también; cuántas veces por "laicidad" se entiende un sentimiento o una intención contrarios o extraños a Dios y a la religión, reprobamos enteramente esta laicidad y declaramos abiertamente que debe condenarse y reprobarse" (*Maximam gravissimamque*, AAS, XVI, 1924, p. 10).

Pero el Papa Pío XI formuló una distinción de suma importancia para comprender más a fondo la doctrina católica. Distinguió, en efecto, entre "libertad de las conciencias" y "libertad de conciencia". Rechazó esta última fórmula como "equivoca", porque con frecuencia era utilizada en el sistema laicista para significar una indiferencia absoluta de la conciencia, lo que es absurdo en el hombre "creado y rescatado por Dios". Pero aceptó la otra fórmula "libertad de las conciencias" proclamándose "feliz y orgulloso de librar el buen combate por la libertad de las conciencias" (*Non abbiamo bisogno*, AAS, XXIII, 1931, pp. 301-302).

En la conclusión decía el relator: "Es manifiesto que se puede objetar a nuestro esquema ciertas citas pontificias que materialmente suenan de forma distinta. Pero os ruego, venerables hermanos, que no hagáis hablar a los textos fuera de su contexto histórico y doctrinal; no hagáis nadar al pez fuera del agua" (p. 494).

### 3. El sujeto de la libertad religiosa

La Declaración conciliar indica tres sujetos del derecho a la libertad religiosa:

1) La persona humana individual. El Concilio pide un régimen de inmunidad que debe sancionarse en el ordenamiento jurídico civil en favor de todas las personas humanas, sin excepción:

- \* “Todos los hombres deben estar inmunes de coacción” (n. 2a).
- \* El poder público debe “asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos” (n. 6b).
- \* “Es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete a todos los ciudadanos el derecho a la libertad en materia religiosa” (n. 6c).
- \* “Tutela eficaz de todos los ciudadanos de estos derechos” (n. 7c).

Cuando se dice “todos”, están incluidos también los no creyentes y los ateos. Argumentando que “el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza”, el Concilio concluye: “Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; y no puede impedirse su ejercicio con tal de que se respete el justo orden público” (n. 2b). Para determinar el ámbito en que este derecho puede hacerse valer, el Concilio usa la expresión “in re religiosa”, “en materia religiosa”. Indica así el ámbito más amplio posible. Cuando el ateo da al problema religioso una solución negativa, está dentro del ámbito de la materia religiosa.

Pues lo que aquí está en juego es simplemente el aspecto jurídico social y no la dimensión moral, que es totalmente otro problema. El contenido de las creencias religiosas no es objeto del derecho jurídico. En su discurso del 6-XII-1953 enseñaba el Papa Pío XII: “Lo que no responde a la verdad moral no tiene objetivamente derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción”. Nadie tiene derecho de profesar y difundir el error. El objeto de un derecho tiene que ser bueno o al menos moralmente indiferente con capacidad de ser ordenado al bien. Pero la “inmunidad de coacción” es un objeto moralmente bueno y es formalmente lo único intencionado por lo que estamos llamando “libertad religiosa”.

La persona humana individual tiene libertad para:

- \* Buscar la verdad y adherirse a ella sin coacción externa y con libertad psicológica (nn. 1bc, 2b, 3b).
- \* Obrar según su conciencia (y no obrar contra la conciencia) en particular y en público, solo o asociado (nn. 2a, 3c).
- \* Manifestar externamente actos internos de religión y de profesarla en forma comunitaria (n. 3c).

2) La comunidad religiosa (se piensa en comunidades de cualquier religión, verdadera o falsa) puede:

- \* Regirse según normas propias (n. 4b).
- \* Honrar con culto público a la divinidad suprema (n. 4b).
- \* Auxiliar a sus miembros en la práctica de la vida religiosa (n. 4b).
- \* Mantener a sus miembros en la doctrina (n. 4b).
- \* Promover sus instituciones (n. 4b).
- \* No ser impedida en la selección, formación, nombramiento y transferencia de sus ministros (n. 4c).
- \* Comunicarse con autoridades o comunidades de otras partes del mundo (n. 4c).
- \* Construir sus edificios religiosos (n. 4c).
- \* Adquirir y usar los bienes convenientes (n. 4c).
- \* Enseñar en público y dar testimonio de su fe por la predicación (n. 4d).
- \* Exponer libremente el valor peculiar de su doctrina (n. 4e).
- \* Reunirse libremente y constituir sociedades educativas, culturales, caritativas y sociales (n. 4f).

3) La familia, en cuanto sociedad que goza de derecho propio y primordial, tiene derecho a:

- \* Organizar la vida religiosa en el propio hogar bajo la orientación de los padres (n. 5).
- \* Determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a los hijos, según sus propias convicciones religiosas (n. 5).

El texto conciliar, en este n. 5, añade expresamente: “Se violan los derechos de los padres si se obliga a los hijos a asistir a lecciones que no correspondan a la convicción religiosa de los padres o si se impone un sistema único de educación del cual se excluya totalmente la formación religiosa”. Con ésto se con-

dena la así llamada “enseñanza laica” o “escuela neutra” oficial e impuesta por el Estado.

#### 4. Los deberes del poder público

En el citado n. 2a el Concilio declaraba: “Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”. Surge así el problema de las relaciones entre el derecho de la persona, de las comunidades y de las familias en el campo religioso y los poderes públicos o el Estado. Nuestro documento recuerda al Estado sus obligaciones fundamentales en este campo:

a) Los poderes públicos están obligados a reconocer y respetar este derecho:

- \* “El poder civil, cuyo fin propio es cuidar del bien común temporal, debe reconocer ciertamente la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que afirmar que excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos” (n. 3e).
- \* “El poder civil debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos, la cual pertenece al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, ni que se establezca entre aquellos discriminación alguna” (n. 6d).
- \* “No es lícito al poder público el imponer a los ciudadanos, por la violencia, el temor u otros medios, la profesión o el rechazo de cualquier religión, o impedir que alguien ingrese en una comunidad religiosa o la abandone” (n. 6e).

b) Los poderes públicos están obligados a defender eficazmente este derecho “por medio de justas leyes y otros medios adecuados y crear soluciones propicias para el fomento de la vida religiosa a fin de que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos de la religión y cumplir los deberes de la misma” (n. 6b).

c) Los poderes públicos están obligados a impedir dentro de los límites señalados por un ordenamiento jurídico conforme con la ley moral objetiva, el abuso en el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, cuando sea necesario para la salvaguardia del orden público (n. 7c).

El Estado que aquí se perfila no es un Estado neutro, mucho menos laicista. Es más bien un Estado laico que, sin tener

competencia para emitir juicios sobre los valores del espíritu o sobre los contenidos intrínsecos de las creencias (cf. n. 3e), tiene el deber de reconocer y respetar esos valores y, por tanto, la misión de procurar que a los ciudadanos no les falten los medios para cultivarlos y asimilarlos. Es cierto que el Estado, teniendo el deber de no impedir las religiones que contienen elementos de error, no puede mucho menos impedir la religión verdadera. Aunque de este modo unos tienen el derecho de difundir el error, otros en cambio tienen la libertad de propagar la verdad. Pero, observaba muy bien el Concilio, “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas” (n. 1c).

En la Relación oficial leída el día 23 de septiembre de 1964, 86a. Congregación General, se habló explícitamente “sobre el carácter laical pero no laicista del poder público” (cf. *Acta Synodalia*, vol. III, Pars II, p. 352, título). Textualmente dice la Relación: “De lo que se afirma sobre las obligaciones del poder público en esta materia no se debe concluir que, según nosotros, el Estado debería ser neutro en el sentido de deber estar por lo menos ‘separado’ o indiferente con relación a la religión. Por el contrario, el poder público de hecho debe favorecer indirectamente la vida religiosa que los ciudadanos llevan según el dictamen de su conciencia (pues se trata del valor supremo, sea en la vida particular, sea en la vida social de ellos). Pero para que todo proceda correctamente es necesario afirmar que el Estado o el gobierno no tiene capacidad de juzgar sobre la verdad relacionada con la religión para inmiscuirse directamente en la vida religiosa de los ciudadanos o para subordinar la vida de las comunidades religiosas a sus fines. Es necesario reconocer a los poderes públicos el carácter laical. El laicismo contrario a la religión está estrictamente prohibido por la misma ley natural a los poderes públicos” (pp. 352-353). El original latino dice así: “Potestatibus publicis character laicalis agnoscendus est”. El título, que es más conciso, está así: “De character laicali sed non laicistico potestatis publicae”.

Aunque nuestra Declaración proclame la libertad religiosa en favor de todas las religiones y sinceramente no esté pensando solamente en la libertad pública para la Iglesia, no hay duda que la reclama también en su favor, para poder cumplir el deber de ir a todo el mundo y predicar a toda criatura. “La Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana” (n. 13b). Tiene así la Iglesia una evidente

ventaja: “Donde está vigente el principio de la libertad religiosa, proclamado no solamente con las palabras, ni solamente sancionado por las leyes, sino además llevado a la práctica con sinceridad, allí logra, al fin, la Iglesia la condición estable, de derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de misión divina, independencia reivindicada con creciente insistencia dentro de la sociedad por las autoridades eclesásticas. Y al mismo tiempo los cristianos, como los demás hombres, gozan, del derecho civil de que no se les impida vivir según su conciencia. Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico” (n. 13c).

## 5. Límites de la libertad religiosa

Bajo este título nuestro documento ofrece su n. 7, que comienza con esta consideración: “El derecho a la libertad en materia religiosa se ejerce en la sociedad humana, y por ello su uso está sometido a ciertas normas reguladoras”.

El citado n. 2a, que es el texto central de todo el documento, ya anunciaba que el ejercicio de la libertad religiosa debe hacerse “dentro de los límites debidos”.

“Siempre que se respete el orden público” (n. 3d), “con tal que no se violen las justas exigencias del orden público” (n. 4b). ¿Qué es éste tan decisivo “orden público”? El n. 7c presenta los elementos “comprendidos en la noción de orden público” y que son:

- \* Tutela eficaz de los derechos en favor de todos los ciudadanos.
- \* Composición pacífica de los derechos.
- \* Promoción adecuada de la honesta paz pública.
- \* Ordenada convivencia en la verdadera justicia.
- \* Debida custodia de la moralidad pública.

Todo este conjunto constituye también parte de lo que se llama “bien común”, que “es la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (n. 6a; cf. GS 26a, 74a). La GS 26a, que repite esta misma definición tomada de la Encíclica *Mater et Magistra* (1961) y repetida por la *Pacem in terris* (1963), añade: “Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de

los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana”. Pero habría que recordar que “el orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario” (GS 26c). O, como decía GS en el n. 25a, “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”.

El ejercicio del derecho propio encuentra sus límites en los deberes de los demás (n. 7b).

Nuestra Declaración ofrece un ejemplo concreto en el n. 4d, al hablar del derecho que tienen las comunidades religiosas a no ser impedidas en la enseñanza y en la profesión pública, de palabra y por escrito, de su fe, advirtiendo: “Pero en la difusión de la fe religiosa y en la introducción de costumbres es necesario abstenerse siempre de toda clase de actos que puedan tener el sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas. Tal modo de obrar debe considerarse como abuso del derecho propio y lesión del derecho ajeno”. Es la condenación del proselitismo. “La Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca, o se atraiga por medios indiscretos (*artibus importunis*) a abrazar la fe, lo mismo que defiende con energía el derecho de que nadie sea apartado de la fe con vejaciones o amenazas” (AG n. 13c). Pues, como recuerda fuertemente el n. 10 de nuestra Declaración, el acto de fe es y debe ser siempre un acto libre. “Está, por consiguiente, en total acuerdo con la índole de la fe el excluir cualquier género de coacción por parte de los hombres en materia religiosa” (n. 10).

La ya citada primera Relación oficial sobre la libertad religiosa veía aquí un grave problema. “Sí, en efecto, la obediencia de una persona a su conciencia se manifiesta en actos exteriores, se corre el peligro de que hiera los derechos y deberes de una o más personas. Siendo el hombre un ser social, y, en la familia humana, estando los hombres sujetos al error y al pecado, surgen inevitables conflictos de derechos y deberes. Entonces, claro está que el derecho y el deber de manifestar exteriormente el dictamen de su conciencia no están exentos de límites, pero pueden y a veces deben conformarse al bien común. Esta adaptación al bien común debe hacerse jurídicamente e incumbe al poder público. Es un deber fundamental de los poderes públicos ordenar las relaciones jurídicas entre los ciudadanos, de manera que el ejercicio de los derechos en unos no impida o no

comprometa el mismo uso en los otros y vaya acompañado de los deberes correspondientes. Se trata, en fin, de mantener la integridad de derechos para todos y restablecerlos en caso de violación” (*Acta Synodalia*, Vol. II, Pars V, p. 489).

En el ordenamiento jurídico del ejercicio del derecho a la libertad religiosa el poder público está constantemente solicitado por dos tentaciones: la arbitrariedad y el favoritismo (n. 7c). Hay arbitrariedad cuando, en vez de servir al bien común, un gobierno se pone al servicio de un grupo o de los propios gobernantes (GS 73d); cuando un gobierno rebasa su competencia (GS 74e), cuando no se restablece la libertad, donde por razones de bien común se había restringido temporalmente el ejercicio de los derechos (GS 75c). El Concilio Vaticano II declara que en las actuales circunstancias “la Iglesia no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición” (GS 76e).

Por lo demás, asevera nuestra Declaración, “se debe observar la regla de la entera libertad en la sociedad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo es” (n. 7c, in fine). Con esta audaz afirmación el Concilio hace suya una tendencia actualmente muy generalizada, captada por nuestro documento en el n. 1a: Los hombres de hoy “piden la delimitación jurídica del poder público, a fin de que no se restrinja demasiado los límites de la justa libertad tanto de la persona como de las asociaciones”.

La Relación oficial, presentada al Concilio en la 128a. Congregación General, el día 15 de septiembre de 1965 (véase el texto en *Acta Synodalia*, Vol. IV, Pars I, pp. 196-199) informaba que actualmente los hombres tienen “una creciente sensibilidad para la independencia personal o la libertad responsable. Cuanto más se extiende la cultura, cuanto más se profundiza la formación intelectual, tanto más vehemente es el deseo de ordenar personalmente la vida según las convicciones personales. Hoy la libertad es considerada como un bien que debe ser amado por todos. Mucho más que en el pasado se insiste hoy en el valor de esta norma jurídica: el uso de la libertad no se debe restringir sino cuando existe una razón válida, proporcionada, obligante (*usus libertatis non est restringendus nisi detur ratio valida, proportionata, necessitans*). Según la mentalidad moder-

na la persona humana debe por justicia verse rodeada por una zona de libertad (*circumdata aliqua zona libertatis*). En esta zona entran principalmente los bienes del alma, como la inquisición de la verdad, la divulgación de la opinión propia, el estudio de la ciencia y el cultivo del arte. Pero el lugar supremo en esta zona de la libertad es dado al ejercicio de la religión. El hombre moderno juzga que es contrario a su dignidad humana que en esta materia esté sometido a cualquier tipo de coacción. La limitación de su libertad, sea por parte de otro hombre, sea por parte de grupos sociales, sea por parte del mismo poder civil, les parece a los hombres de nuestro tiempo como algo que debe ser totalmente rechazado. Esta restricción de su libertad solo se admite cuando hay fuertes exigencias de orden público. Esta inmunidad es considerada como un derecho debido a la persona humana” (loc. cit., p. 197).

## 6. Obligación moral en la libertad religiosa

La libertad jurídica no se opone a las obligaciones morales. No todo lo que es jurídicamente perfecto es moralmente lícito. Ejemplo: para un ciudadano es jurídicamente correcto no querer practicar su religión, pero su actitud es moralmente condenable. La idea de la libertad religiosa puede sugerir fácilmente la inexistencia de una verdadera e incluso grave obligación. A cada derecho corresponde un deber. La libertad sin responsabilidad es libertinaje.

La proclamación de la libertad religiosa de ningún modo se opone “al deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo” (n. 1c). Solo a partir de esta convicción se evita el indiferentismo.

Precisamente para obviar semejantes falsas conclusiones, nuestra Declaración sobre la libertad religiosa insiste fuertemente en las obligaciones morales:

- \* “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla” (n. 1b).
- \* Todos los hombres “tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad” (n. 2b).
- \* “Cada uno tiene la obligación, y en consecuencia también el derecho, de buscar la verdad en materia religiosa” (n. 3a).

Libertad no debe ser pretexto para rechazar toda sujeción y menospreciar la debida obediencia (n. 8a). No es invitación a la anarquía. Por eso el Concilio pide una "educación para el ejercicio de la libertad" (título del n. 8) y exhorta a todos los educadores "a que se esmeren en formar hombres que, acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando de buena gana su acción a la de los demás" (n. 8b).

Constantemente nuestro Documento menciona la palabra "conciencia": Que el hombre debe actuar "según su conciencia", que no debe ser coaccionado a obrar "contra su conciencia", etc. Pero no basta la conciencia simplemente, a secas. Sería la puerta abierta al subjetivismo. En el n. 3a el Concilio habla de "juicios rectos y verdaderos de conciencia". Precisamente para que nuestra conciencia pueda tener juicios "rectos y verdaderos" y huir del solipsismo, estamos moralmente obligados a la búsqueda de la verdad. Para no sucumbir al pesimismo diletante debe buscarse la verdad de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social. Eso quiere decir que el hombre ha de recurrir a ciertos medios, que el Concilio indica en este mismo n. 3b:

- \* Mediante la libre investigación.
- \* Con ayuda del magisterio o enseñanza.
- \* Por medio de la comunicación y el diálogo, exponiéndose mutuamente la verdad que han encontrado o juzgan haber encontrado.

Al interior de su misma conciencia el hombre también es capaz de encontrar los dictámenes de la ley divina (n. 3c) evitando el laicismo. Enseña el Concilio que "la norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de ésta su ley, de tal manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia pueda conocer cada vez más la verdad inmutable" (n. 3a).

El texto citado del n. 3a. hablaba de juicios "rectos y verdaderos" de la conciencia. Que los juicios sean también "verdaderos" es ciertamente un ideal pero en la práctica puede ser sufi-

ciente que sean "rectos". Ya lo hemos visto al estudiar los nn. 16 y 28 de GS. Los Apóstoles respetaban a los débiles, "aunque estuvieran en el error, manifestando de este modo como "cada cual dará a Dios cuenta de sí" (Rom 14, 12) y está obligado consiguientemente a seguir su conciencia" (DH 11b).

Por otra parte, señala nuestro Documento en el n. 14b, "los cristianos, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana".

## 7. El fundamento del derecho

"Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada y por la misma razón", anunciaba el citado n. 2a. Esta convicción atraviesa toda la Declaración conciliar. Por este motivo el Documento comienza intencionadamente con las palabras "Dignitatis humanae" y como tal es conocido. La conciencia que los hombres de nuestro tiempo tienen de su dignidad es precisamente el punto de arranque del Documento en su primera proposición: "De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor".

Nuestra Declaración aclara su pensamiento en el n. 2b. Estima que la dignidad humana tiene su raíz en el hecho que los hombres son personas, "quia personae sunt", esto es, son dotados de razón y de voluntad libre y, como tales, son enaltecidos con una responsabilidad personal. Se indican como tres momentos a través de los cuales el ser humano se desarrolla y perfecciona a sí mismo como persona:

- \* Es impulsado por su propia naturaleza a buscar la verdad.
- \* Se siente obligado a adherirse a la verdad conocida.
- \* Percibe que debe ordenar su vida según las exigencias de la verdad conocida.

Pero, observa entonces el Concilio, "los hombres no pueden satisfacer esta obligación (en los tres mencionados momentos) de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción

externa". En otras palabras: la verdad no se descubre en virtud de presiones externas (o, como afirmaba en el n. 1c: "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad"); a ella no se adhiere por coacción y ella no recibirá expresión concreta en la vida si no es mediante decisiones personales libres.

Esta es la fundamentación racional o natural y objetiva del derecho a la libertad religiosa. "Por consiguiente, concluye el Concilio, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona humana, sino en su misma naturaleza".

El texto conciliar (n. 26) que acabamos de analizar fue inspirado por una intervención de Monseñor Alfredo Ancel, Obispo auxiliar de Lyon, Francia, en la 133a. Congregación General, el día 22 de septiembre de 1965. El hablaba en nombre de más de 100 Obispos de Francia y de algunos otros. El texto de su intervención se encuentra en *Acta Synodalia*, Vol. IV, Pars II, pp. 16-18. El insistía en querer proponer un fundamento ontológico en favor del derecho a la libertad religiosa: "El fundamento ontológico de la libertad religiosa, tal como se propone en nuestro texto, es *el deber de buscar la verdad*. Efectivamente, todo hombre, como tal, o sea, dotado de razón y de voluntad, está obligado a buscar la verdad objetiva, adherirse y conformar su vida toda a las exigencias de la verdad. En este principio todos aquellos que aspiran con todo su corazón a la verdad y a la justicia podrían estar de acuerdo con nosotros, aunque no sean creyentes. Por lo demás, este principio, puesto que se basa no en una disposición subjetiva, sino en la misma naturaleza humana, posee un valor estrictamente universal. Y en fin, este principio se afirma con frecuencia en la Escritura de diversas formas. Pero para que el hombre pueda satisfacer este deber de la manera querida por Dios, es decir, de la forma correspondiente a su naturaleza, es necesario que disfrute de la libertad psicológica, y que esté al abrigo de toda coacción. Por tanto, no solamente no hay oposición entre la libertad religiosa y la del deber de buscar la verdad, sino que la libertad religiosa se funda en este mismo deber, y, a su vez, el de buscar la verdad exige la libertad religiosa".

Declaraba el n. 2a. que el derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad humana "tal como se la conoce por la palabra revelada". Es el tema de la segunda parte de nuestro Documento (nn. 9-14). Encontramos en esta parte dos tesis fundamentales formuladas en el n. 9:

- \* La libertad religiosa, como derecho de la persona humana a la inmunidad de coacción en el campo religioso, no aparece formalmente en la Revelación.
- \* La libertad religiosa tiene, sin embargo, sus raíces en la Revelación.

La razón de esta segunda tesis es muy simple: sólo a la luz de la Revelación se conoce la dignidad de la persona humana en toda su amplitud.

El texto insiste en mostrar que la libertad religiosa en la sociedad está enteramente de acuerdo con la libertad del acto de fe cristiana. Es el tema del n. 10. Se repite la conocida norma: "Nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad". Muestra en el n. 11 cómo Cristo y los Apóstoles en su comportamiento respetaron siempre la libertad de sus oyentes. El n. 12 está dedicado a la actitud de la Iglesia. "Aunque en la vida del Pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie debe ser forzado a abrazar la fe" (n. 12a).

Los hombres no tuvieron siempre una idea tan clara sobre la libertad religiosa como la tenemos hoy. Estas exigencias, informa nuestra Declaración, "se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a lo largo de la experiencia de los siglos" (n. 9). Pero el fermento evangélico estaba puesto y, "fue actuando durante largo tiempo en el espíritu humano y contribuyó poderosamente a que la humanidad, en el decurso de los siglos, percibiera con más amplitud la dignidad de la persona y madurara la convicción de que, en materia religiosa, esta dignidad debía conservarse inmune de cualquier coacción humana en la sociedad política" (n. 12b).

Vivimos en un momento histórico en el cual a diario crece la unificación de los pueblos, los hombres de diversas culturas y religiones se ligan con relaciones cada vez más estrechas y aumenta en la conciencia de cada hombre el sentido de responsabilidad personal. Son signos de nuestra época. En esta situación, "para que las relaciones pacíficas y la concordia se establezcan y consoliden en el género humano, se requiere que en todas partes la libertad religiosa sea protegida por una eficaz tutela jurídica y que se respeten los deberes y derechos supremos del hombre a desarrollar libremente su vida religiosa dentro de la sociedad" (n. 15d).

## PRESENTACION HISTORICA DEL PENSAMIENTO DE LOS ULTIMOS PAPAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Jorge Humberto Peláez, s.j.

Debemos comenzar nuestra exposición por la *delimitación del tema*.

El primer límite que nos hemos fijado se refiere a los Papas estudiados: Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Al final de este estudio nos referiremos a Juan Pablo II para mostrar las líneas —fuerza de su pensamiento sobre los Derechos Humanos, sin pretender sacar conclusiones sobre un magisterio que está en plena formulación.

El segundo límite se refiere a los tópicos analizados. Ante la imposibilidad de abarcar toda la problemática de los Derechos Humanos, hemos optado por los aspectos “fundamentales”, dejando a un lado los aspectos “especiales”, que tocan ya sea problemas específicos, ya sea categorías de personas.

Y dentro de los aspectos “fundamentales”, hemos prestado especial atención a dos puntos: 1) ¿Cómo se sitúa el pensamiento de cada Papa sobre los Derechos Humanos? 2) ¿Cómo se puede sintetizar su propuesta ético-política?

Finalmente, una observación sobre el aparato crítico. Para hacer más ágil la presentación del tema hemos prescindido de las notas. Pero la ausencia de estas referencias no significa que nuestras afirmaciones sean gratuitas; simplemente, dejamos esa fundamentación para otro tipo de publicaciones.

Después de hacer estas observaciones preliminares, podemos entrar en materia.

### PIO XII

#### 1. Contexto histórico: El Estado totalitario

No es posible comprender los pronunciamientos del Magisterio si no se tiene en cuenta su historicidad, es decir, las circunstan-

cias históricas precisas en las que tales intervenciones se han llevado a cabo. Al estudiar el contexto entendemos por qué se enfatiza un aspecto y no otro, por qué se toman ciertas iniciativas, por qué se usa un determinado lenguaje.

Desde antes de llegar al Pontificado, Pío XII ha sido testigo privilegiado del progresivo deterioro de la vida internacional, que conducirá a la Segunda Guerra Mundial. Ha podido conocer muy de cerca las ideologías dominantes. Sabe que el mal que infecta a Europa —y que ha hecho metástasis en otros continentes— tiene un contorno preciso: El Estado Totalitario. Ya desde su primera encíclica, la *Summi Pontificatus*, afronta el hecho de los poderes ilimitados del Estado.

¿Cómo analiza el fenómeno? Busca las causas y las consecuencias. En cuanto a las causas, encuentra que todo se reduce al binomio Fe-Moral, Dios-Valores: El derrumbe de la trascendencia y de los valores morales ha arrasado individuos y pueblos. Se trata de una convicción profunda de Pío XII, que incidirá fuertemente sobre la propuesta ético-política que irá delineándose a lo largo de su pontificado.

¿A dónde ha llegado el Estado que ha vuelto las espaldas a Dios y que desprecia el orden moral? Leyendo a Pío XII podemos detectar cuatro secuelas, íntimamente ligadas entre sí.

La primera consecuencia es la “Absolutización”: el Estado se apropia de aquella absoluta autonomía que sólo pertenece a Dios y se convierte en el fin último de la existencia humana. La segunda consecuencia es la “pérdida de la objetividad”: desaparecido el orden moral, todo queda supeditado a las exigencias históricas y al juego del poder. La tercera consecuencia es el “Naufragio de los principios jurídicos”. Finalmente, el “Intervencionismo”: el Estado se convierte en una gigantesca maquinaria que pretende ordenar todos los aspectos de la vida política, económica, social, intelectual, familiar, etc. La encarnación del Estado totalitario es Leviatán, que todo lo domina...

## 2. Propuesta ético-política

Pío XII ha denunciado los excesos del Estado. ¿Se queda en la denuncia? ¿Llega a formular una propuesta que se pueda contraponer al reto del totalitarismo?

No es fácil detectar si el Papa formula una propuesta concreta —y en caso de que la formule cuál sea—, porque durante su Pontificado, en particular durante los años de la guerra, presenta

varias “Listas” en las que se entremezclan elementos de diversa proveniencia. Enunciamos estas listas.

En una alocución en la Navidad de 1939, propone los cinco puntos fundamentales para obtener la Paz; en 1941, en su Mensaje de Navidad, expone los cinco presupuestos para construir un nuevo Orden Internacional; en 1942, en el Mensaje de Navidad, desarrolla las que él considera sean las cinco piedras millares del orden y la pacificación.

Estas diversas presentaciones, marcadas por el número cinco, podrían sintetizarse en el siguiente enunciado: “La propuesta ético-política de Pío XII tiene como objetivo garantizar la dignidad de la persona y los derechos de los individuos y los pueblos, tal propuesta consta de dos dimensiones: la primera dimensión es interior y se refiere a los valores; la segunda dimensión es exterior y se refiere al orden jurídico”.

### 2.1 La persona y sus derechos

El hombre es el núcleo alrededor del cual gira la propuesta ético-política de Pío XII, quien afirma el primado de lo cualitativo sobre lo cuantitativo, el primado del ser sobre el tener.

La dignidad natural de la persona, que adquiere a la luz de la fe una profundidad insospechada, es pisoteada. ¿Qué hacer? La respuesta de Pío XII se articula en tres verbos: oponerse, favorecer, sostener. ¿Oponerse a qué? Oponerse a la masificación, a las incoherencias económicas, sociales, políticas, morales; oponerse a la falta de principios sólidos, al exceso de estímulos puramente instintivos, a la volubilidad. ¿Favorecer qué cosa? Favorecer aquellas formas sociales que promuevan una plena responsabilidad personal. ¿Sostener qué cosa? Sostener los derechos fundamentales de la persona.

A las pretensiones totalitarias del Estado, Pío XII responde con la proclamación de la dignidad inviolable e inalienable del hombre, imagen de Dios. ¿Cuáles son los derechos esenciales de la persona? De los diversos elencos de derechos y deberes propuestos por el Papa, los dos más completos aparecen en su Mensaje con motivo del 50 Aniversario de la Rerum Novarum y en el Mensaje pronunciado en la Navidad de 1942; citamos a este último:

“El derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto privado y público a Dios, incluida la actividad caritativa religiosa, el

derecho, en general, al matrimonio y a la consecución de su finalidad, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho al trabajo como medio indispensable para el sostenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre escogencia del estado de vida, que incluye también el estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales, que sea consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales”.

Después de haber proclamado estos derechos que pertenecen fundamentalmente al individuo, Pío XII dirige su mirada a los grandes grupos humanos, para afirmar sus derechos.

Pío XII comienza por proclamar el derecho fundamental de un pueblo; el derecho a la existencia. Después se refiere a las justas peticiones de las naciones y pueblos, así como de las minorías étnicas.

En un contexto de guerra, en el que el desencadenamiento de las ideologías totalitarias ha producido muerte y desolación, se comprende este grito en favor del individuo y de los pueblos; grito en el que se percibe una profunda desconfianza hacia los poderes públicos; en este contexto se explica el énfasis en los derechos individuales (civiles y políticos) y se explica también un cierto vacío en lo referente a los derechos sociales (derechos económicos, sociales y culturales), que exigirían una acción del Estado mucho más incisiva que el simple “tutelar”... El magisterio posterior a Pío XII dará una gran importancia a los derechos sociales.

La propuesta del Papa tiene como objetivo la dignidad de la persona y sus derechos. Veamos cómo se articula, en concreto, esta propuesta que consta de dos elementos: uno interior (los valores) y otro externo (el orden jurídico).

## 2.2 *Propuesta de Pío XII: Dimensión interior*

La propuesta dependerá del análisis hecho sobre las causas y consecuencias del totalitarismo. Si el diagnóstico de los males sociales muestra que las causas son morales y religiosas, es obvio que la propuesta ético-política de Pío XII vaya en la misma dirección: recuperar los valores perdidos, como primer paso hacia la reconstrucción de un orden nuevo. Por no haber comprendido esta verdad fundamental, están condenadas al fracaso grandes reformas institucionales concebidas en términos demasiado amplios y sobre bases débiles.

Una vez que los hombres habrán comenzado este proceso de construcción desde el interior (la reconquista de los valores pro-

fundos de la existencia humana), un nuevo espíritu transformará las relaciones sociales: nuevo espíritu que hará que las cláusulas de los instrumentos jurídicos no sean letra muerta sino una realidad operante, nuevo espíritu que se traducirá en responsabilidad, en sentido de la justicia, en amor universal.

## 2.3 *Propuesta de Pío XII: El Orden Jurídico*

En términos operativos, la propuesta de Pío XII significa la instauración de un nuevo Orden Jurídico Internacional. Tal propuesta suscita inmediatamente dos preguntas: ¿Por qué el Papa atribuye tanta importancia a las estructuras jurídicas? ¿Qué tipo de estructuras son sugeridas?

Empecemos por la primera pregunta que se refiere al por qué. La primera razón es la necesidad que tiene la dimensión interior, que es la más importante para el Papa, de exteriorizarse, de encontrar una expresión que la haga eficaz; en otras palabras, el amor (dimensión profunda) y el derecho (estructura visible) mutuamente se integran, cooperan, se sostienen; mientras el derecho allana el camino para el amor, el amor modera el derecho y lo sublima.

La segunda razón que tiene Pío XII para atribuir una gran importancia a las estructuras jurídicas se refiere a la función que tales estructuras cumplen dentro de la vida social: el orden jurídico sirve de apoyo externo y ofrece una protección a la vida social.

Ya sabemos por qué Pío XII atribuye tanta importancia al derecho. Podemos buscar, entonces, la respuesta a la segunda pregunta: ¿Qué tipo de estructuras sugiere el Papa? La propuesta ético-política de Pío XII toca tres puntos fundamentales del Orden Jurídico: Los tratados internacionales, las instituciones internacionales, la Declaración de los Derechos Humanos.

Pío XII atribuye gran importancia a los *Tratados*. Tal énfasis se explica por el contexto histórico: ha sido testigo de cómo la fuerza bruta ha pisoteado toda legalidad aplastando millones de individuos y naciones enteras; y también ha sido testigo de las peligrosas tensiones que generan los tratados injustos, que imponen condiciones insoportables. Pío XII formula dos proposiciones respecto a los *Tratados Internacionales*: deben ser respetados, deben ser modificados si las circunstancias lo exigen.

El segundo tópico jurídico de la propuesta de Pío XII se refiere a las *Instituciones Internacionales*. Lo primero que hace es justificar teológicamente este nuevo tipo de estructura: el

cristiano no puede permanecer indiferente ante la evolución del mundo, que camina hacia una comunidad internacional cada vez más estrecha; como esta unificación es querida por Dios, debe llevar a la unión de los espíritus y de los corazones; de ahí el deber de colaborar en su formación.

Después de esta aproximación teológica, Pío XII expone su pensamiento sobre las Instituciones Internacionales: las nuevas Instituciones deberán tener en cuenta las pasadas experiencias para no repetir las deficiencias y errores; tales Instituciones servirán para garantizar la actuación fiel y leal de los Tratados, promoviendo su revisión si fuere necesario; conviene que tales organismos estén dotados de medios eficaces para la conservación de la Paz.

Cuando se habla de organismos destinados a la conservación de la Paz, es inevitable pensar en la ONU. ¿Cuál es el juicio de Pío XII? Encuentra digno de elogio que este organismo condene las violaciones de los derechos de los hombres y de los pueblos; sugiere que se la dote de una mayor autoridad; como medios concretos insinúa el envío de observadores y de fuerzas militares que ejerzan una cierta coacción.

El tercer tópico de la propuesta ético-política de Pío XII se refiere a la *Declaración de los Derechos Humanos*. Es interesante el proceso que sigue el pensamiento del Papa; proceso que tiene una nítida fractura: antes de la Declaración Universal de 1948, el Papa expresa la esperanza que vea la luz pública un documento que sirva de marco de referencia para la vida internacional; y afirma la superioridad del contenido de la palabra revelada acerca del hombre sobre la palabra jurídica o política.

¿Qué sucede después de 1948? ¿Pío XII conserva el entusiasmo anterior? A pesar de haber defendido los Derechos Humanos contra el totalitarismo, a pesar de haber apoyado la formación de organismos internacionales, Pío XII guarda silencio ante la Declaración Universal de los Derechos Humanos. "En vano hemos tratado de buscar una alusión explícita, favorable o no, en la enseñanza de Pío XII durante todo su pontificado —nuestra búsqueda ha sido seria, pero no exhaustiva" (P.E. Boltw, *Les Droits de L'Homme et la Papauté Contemporaine. Synthèse et textes*. Fides, Montreal 1975, 33).

En vista de que Pío XII no ofrece elementos que nos permitan interpretar su silencio, vamos al *Osservatore Romano* con la intención de descubrir una evaluación de la Declaración Universal, si no de Pío XII, al menos de lo que se piensa en los am-

bientes vaticanos de la época. ¿Qué se descubre? La aceptación explícita de unos cuantos artículos de la Declaración (sobre la Familia, sobre el derecho de los padres en la educación de sus hijos, sobre la libertad de manifestar la propia religión); la aceptación implícita, mediante juicios de terceras personas, del objetivo general del documento; total desacuerdo ante la exclusión de Dios como fundamento de la dignidad y de los derechos; profunda desconfianza ante la Unión Soviética, que había participado en la redacción del texto. ¿A qué conclusión podemos llegar? No había un juicio claro sobre la Declaración Universal y, precisamente por causa de la ambigüedad de los elementos, Pío XII prefirió callar...

## JUAN XXIII

### 1. Ubicación de la Pacem in Terris

Para comprender mejor los contenidos de la Encíclica, debemos resolver, ante todo, el problema de la ubicación: ¿Qué lugar ocupa dentro del magisterio social de los últimos papas? Nuestra respuesta es la siguiente: Hay una *continuidad* y una *novedad*.

Empecemos, pues, por mostrar los elementos comunes, tarea que es fácil, ya que Juan XXIII reconoce explícitamente el vínculo existente entre la Encíclica y los innumerables esfuerzos de sus predecesores en favor de la causa de la Paz.

De todos los predecesores, el influjo más notable es el de Pío XII. A este respecto es interesante hacer la contabilidad de las citas que trae la Encíclica. La parte que más directa relación tiene con los Derechos Humanos está comprendida entre los números 8 a 45; en esta parte, las citas aparecen de la siguiente manera: 12 citas sobre Pío XII, 5 sobre Juan XXIII, 3 sobre Pío XI, 3 sobre León XIII, 1 sobre la Escritura, 1 sobre la *Summa Theologiae*, 1 sobre Lactancio. Los datos referentes a la totalidad de la Encíclica son los siguientes: 34 citas sobre Pío XII, 13 citas sobre Juan XXIII, 13 citas sobre León XIII, 13 citas sobre la Escritura, 10 citas sobre Pío XI, 2 citas sobre la *Summa Theologiae*, 2 citas sobre San Agustín, 1 sobre Benedicto XV, 1 cita sobre San Juan Crisóstomo, 1 sobre la Liturgia, 1 sobre Lactancio. Es claro, por lo tanto, que el influjo dominante es ejercido por Pío XII. La *Pacem in Terris* realiza una tarea que no pudo ser llevada a cabo por Pío XII: una síntesis del pensamiento de la Iglesia sobre la naturaleza íntima de la Paz, acomodada a las nuevas necesidades de la Sociedad Internacional.

La *Pacem in Terris* está en continuidad con el magisterio anterior. Al afirmar que existe una continuidad, queremos destacar que la Encíclica recoge los Derechos Humanos que fueron defendidos por los Papas anteriores, los precisa y los presenta en un cuerpo orgánico. Esta presentación sistemática tiene sus límites que son los límites propios de una Encíclica: no pretende exponer un tratado sobre los Derechos Humanos, sino redactar una breve exposición, una declaración, un programa.

Hasta este momento hemos subrayado la continuidad de la Encíclica con anteriores afirmaciones del Magisterio. Sin embargo, la Encíclica no se limita a proponer una síntesis, sino que va más allá. La *Pacem in Terris* contiene elementos novedosos en cuanto es respuesta a un contexto diferente, se dirige a unos interlocutores nuevos, muestra un cambio en el enfoque eclesiológico.

*Diversidad de contextos.* Según la autorizada interpretación del Cardenal Roy, el contexto que tenía ante sí Juan XXIII estaba dominado por estos componentes: un sistema bipolar, basado en el equilibrio del terror acompañado de una desigualdad general de las naciones en relación con los dos grandes y donde el Tercer Mundo servía de apuesta, esforzándose cada bloque por hacerlo inclinar hacia su propio campo, sin que las Naciones Unidas pudieran intervenir diversamente. Juan XXIII actúa en un contexto muy diverso de aquél que le correspondió a Pío XII.

*Diversidad en cuanto a los destinatarios.* Juan XXIII dirige su Encíclica a "Todos los hombres de buena voluntad". Como ya nos hemos familiarizado con este lenguaje, se nos escapa la novedad que contiene la expresión. Es la primera vez, al menos en los tiempos modernos, que un Papa se dirige directamente más allá de los cristianos, a toda la humanidad.

Su propuesta para la construcción de la Paz se basa en una lectura e interpretación de las leyes grabadas en el ser del hombre. Por eso el Papa tiene la esperanza de ser escuchado. A partir de este común denominador, será posible iniciar un proceso con todos los hombres de buena voluntad; proceso que puede sintetizarse en tres palabras: diálogo, cooperación, convergencia.

*Diversidad en cuanto a la Eclesiología.* Los Papas viven intensamente su ministerio al servicio de la Iglesia. En esto coinciden. Los matices se encuentran en el estilo con el cual cada uno lleva a la práctica tal servicio. Con Juan XXIII, la Iglesia se hace diálogo, comunión... Este estilo pastoral encontrará su formula-

ción en la *Gaudium et Spes*, cuando la Iglesia Universal asume oficialmente un nuevo estilo de acercamiento a los problemas de los hombres, asume el estilo de Juan el Bueno.

Después de haber ubicado la Encíclica en el horizonte del Magisterio Social de los últimos Papas —elementos de continuidad y de novedad— podemos pasar al estudio de los contenidos.

## 2. Propuesta ético-política de la *Pacem in Terris*

El aporte de Juan XXIII podría sintetizarse en el siguiente enunciado: "La propuesta Ético-Política de la *Pacem in Terris* contribuye positivamente a la evolución del pensamiento sobre los Derechos Humanos:

a) Al invitar a la construcción de la Paz mediante la defensa y promoción de los derechos y deberes del hombre en comunidad;

b) Al interpretar, en términos de Derechos Humanos, el concepto de Bien Común, posibilitando una relectura de las funciones de los Gobernantes;

c) Al indicar que la construcción de la Paz es un proceso ético, no simplemente político, que resulta de la interacción de la verdad, la justicia, el amor y la libertad con los cuatro niveles de relación, que van del individuo a la comunidad internacional;

d) Al pronunciar un juicio favorable, aunque crítico, sobre la Declaración Universal".

### 2.1 Los derechos y deberes del hombre

Los Derechos Humanos son tratados ampliamente en la *Pacem in Terris*; a ellos dedica los números 8 a 45. Pero más importante que el número de párrafos dedicados a este argumento es el papel que ocupan dentro de la propuesta ético-política del Papa: los Derechos Humanos son un elemento constitutivo de la Paz. Al afirmar que la Paz y el orden dependen en gran parte del reconocer, tutelar y favorecer los Derechos Humanos, Juan XXIII resume el pensamiento de Pío XII e influye decisivamente sobre Pablo VI quien desarrollará, enriqueciéndola con nuevos elementos, esta concepción de la Paz en la óptica de los Derechos Humanos.

¿Cómo fundamenta la Encíclica los Derechos Humanos? Establece la dignidad de la persona humana como fundamento de esos derechos. Así Juan XXIII continúa una tradición. Los argumentos que usa el Papa para mostrar el valor del ser huma-

no son los convencionales: desde el punto de vista filosófico, argumenta con la inteligencia y la libertad; desde el punto de vista teológico, recuerda que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, constituido señor del universo, redimido por la sangre de Cristo y ha sido convertido en hijo, amigo y heredero de Dios.

La *Pacem in Terris* presenta dos tipos de relaciones o binomios: la relación entre derechos y deberes, la relación entre derechos individuales y sociales. Profundizando en estos dos tópicos, llegamos al mismo punto: descubrimos que las dos relaciones son manifestación del ser íntimo del hombre, que es inteligente —libre— relacional, o mejor, que es relacional porque es inteligente y libre; tal estructura del hombre permite superar algunas de las fallas de que adolecen las declaraciones: se supera el dualismo derechos y deberes, siendo derechos-deberes las dos caras de una misma realidad; se supera el dualismo derechos individuales y derechos sociales. En síntesis, la *Pacem in Terris* contribuye positivamente a la evolución del pensamiento sobre los Derechos Humanos al proponer una acción en favor de la Paz basada en el respeto de los *Derechos-Deberes del hombre en comunidad*.

## 2.2 *El bien común*

La *Pacem in Terris* comienza en el punto al cual había llegado la *Mater et Magistra*. Es decir, repite el concepto de bien común formulado anteriormente por Juan XXIII y lleva adelante el análisis.

Uno de los aportes más novedosos de la *Pacem in Terris* consiste, en nuestra opinión, en haber interpretado en términos de Derechos Humanos el discurso sobre el Bien Común, que tradicionalmente ha adolecido de una generalidad que hace difícil su aplicación.

“En la época actual se considera que el Bien Común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana” (PT, 60)

Al acercar, por no decir identificar, los conceptos de Bien Común y Derechos Humanos, los planteamientos de la Ética Política adquieren concreción, ya que permiten una relectura de las funciones del gobernante en clave de Derechos Humanos. Juan XXIII sugiere algunas líneas programáticas para el gobernante: defender los derechos del hombre, armonizarlos y regu-

larlos, favorecer su ejercicio, impulsar políticas concretas que estimulen simultáneamente el desarrollo económico y el progreso social, guardar un equilibrio en la tutela de los diversos derechos.

## 2.3 *Diversos niveles de relación*

La *Pacem in Terris* concibe la sociedad como un conjunto de relaciones: de los ciudadanos entre sí; de los ciudadanos con las autoridades de cada Estado; de los estados entre sí; de los individuos y estados con la comunidad internacional. Este acercamiento de la *Pacem in Terris* al fenómeno social ya es una contribución importante. Al ver la vida social como un conjunto de relaciones en continuo movimiento está capacitada para comprender a las diversas fuerzas que son las protagonistas de la vida social y política para luego establecer un diálogo con ellas.

Estos cuatro niveles están en continua actividad; de su interacción resulta la vida política. Otra contribución importante de Juan XXIII consiste en proponer que esa vida política sea fecundada en sus cuatro niveles por la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Así la vida política adquiere un sentido ético profundo. Y de la fecundación de los cuatro niveles por los cuatro valores resultará la Paz de acuerdo con las aspiraciones íntimas del hombre.

Esta concepción de Juan XXIII ejerce un influjo profundo sobre Pablo VI quien, partiendo de los mismos cuatro valores fundamentales, elabora su propia propuesta ético-política que, en un comienzo, está marcada por la preocupación de obtener el *desarrollo* y que, ulteriormente, se concreta en la promoción y defensa de los *Derechos Humanos*.

## 2.4 *La Pacem in Terris y la declaración universal*

Anteriormente explicamos la actitud de Pío XII ante la Declaración Universal. ¿Cuál es la opinión de Juan XXII? Pronuncia un juicio que es favorable, aunque crítico.

El juicio favorable que pronuncia Juan XXIII significa tres cosas. En primer lugar, significa una aceptación de los valores profundos contenidos en la Declaración. En segundo lugar, significa una aceptación del espíritu que la produjo, en cuanto la Declaración es la expresión de comunes denominadores, que permitirá a todos los hombres de buena voluntad colaborar en la construcción de la Paz. En tercer lugar, significa el reconoci-

miento de un dinamismo que deberá producir nuevos desarrollos.

Sin embargo, no se puede afirmar que el concepto favorable de Juan XXIII sea sinónimo de una aceptación acrítica. "No se nos oculta que ciertos capítulos de esta Declaración han suscitado algunas objeciones fundadas" (PT. 144). Pero no dice cuáles sean esas objeciones. ¿Cómo interpretar esta rápida alusión que hace el Papa? En primer lugar, deja constancia de que las conoce; en segundo lugar, prefiere, en armonía con su estilo personal positivo y conciliador, hacer una propuesta ético-política que supere las deficiencias y haga progresar la reflexión sobre los derechos y deberes del hombre, en lugar de polemizar.

Para terminar podemos intentar un balance de la herencia que Juan XXIII deja al Papa Montini.

En primer lugar, deja en herencia una síntesis o formulación sistemática de los Derechos Humanos, susceptible de ser perfeccionada en el futuro. En segundo lugar, abre un diálogo amplio, sin fronteras, con todos los hombres de buena voluntad. En tercer lugar, Juan XXIII deja en herencia un nuevo estilo de acercamiento a las realidades temporales, que encontrará su tematización en la *Gaudium et Spes*. En cuarto lugar, deja en herencia un concepto estructural de la Paz, en el que los Derechos Humanos desempeñan un papel determinante; Pablo VI recoge tal concepto y lo convierte en el marco de referencia de su pastoral social. En quinto lugar, Juan XXIII elabora una visión del hombre que permite superar los dualismos que afectaban a las declaraciones de Derechos: Derechos y deberes, individuos y sociedad, derechos de libertad y derechos sociales; su visión del hombre presenta, como un todo indivisible, los derechos-deberes-del-hombre-en-comunidad. En sexto lugar, modela un nuevo concepto de bien común en armonía con las cambiantes realidades sociales, económicas y políticas. En séptimo lugar, Juan XXIII propone construir la Paz en una perspectiva ética, es decir, bajo el influjo de la verdad, la justicia, el amor y la libertad; estos valores ocuparán un lugar central en la propuesta elaborada por Pablo VI. Finalmente, la aceptación crítica de la Declaración Universal permitirá superar los últimos obstáculos a una fecunda colaboración con los Organismos Internacionales.

Este es el balance escueto de la herencia dejada por Juan XXIII. El Papa Montini aumentará considerablemente este rico capital doctrinal.

## PABLO VI

### 1. Los derechos humanos dentro de la Eclesiología de Pablo VI

Como punto de partida de esta exposición sobre Pablo VI, conviene situar la problemática de los Derechos Humanos en el horizonte eclesiológico de Pablo VI: ¿Qué razones justifican las intervenciones del Papa en el área de los Derechos Humanos? La respuesta es clara. Pablo VI comienza afirmando que la Iglesia es extraña a la acción política en cuanto tal; sin embargo, reivindica una presencia en medio de la sociedad, que se traduce en términos de servicio; dentro de la amplia gama de servicios que la Iglesia ofrece a la sociedad, hoy reviste una particular importancia la promoción de los Derechos Humanos.

Tratamos, pues, de esquematizar los diversos elementos de la respuesta eclesiológica de Pablo VI, enunciada en su Alocución al Cuerpo Diplomático, con motivo del saludo del Año Nuevo, en 1972.

#### 1.1 *La Iglesia es extraña a la acción política*

El enunciado puede suscitar sorpresa. Por eso es necesario definir los términos. En nuestro contexto, "Iglesia" significa la Santa Sede, los diversos órganos del gobierno de la Iglesia, la Jerarquía; no se puede afirmar que el laico, en cuanto ciudadano, sea extraño a lo político. Pablo VI ratifica esta distinción de responsabilidades establecida por la *Gaudium et Spes*, N. 76. Según Lasswell, el estudio de la política "es el estudio de la influencia y de los influyentes".

Cuando Pablo VI afirma que la Iglesia es extraña a la acción política en cuanto tal, ¿qué está puntualizando? Que el mundo de los juegos de influencia, de las presiones sobre personas y estructuras es ajeno al ser de la Iglesia. ¿Por qué?

La primera razón se encuentra en la meta que persigue la Iglesia: su meta es el Señor, que relativiza cualquier gratificación que pueda ofrecer el poder. La segunda razón, íntimamente ligada con la anterior, se encuentra en la misión: la Iglesia es ajena al reino de este mundo, su misión es esencialmente espiritual; por eso no puede entrar a competir en áreas que no son las suyas.

#### 1.2 *Presencia de la Iglesia en la sociedad civil*

Con la misma claridad con que ha afirmado la diversidad de perspectivas de la Iglesia y de la esfera del poder, Pablo VI da un

paso adelante y en nombre de la Iglesia reivindica una presencia en la sociedad civil.

La argumentación del Papa pone de manifiesto el deber que urge a la Iglesia para hacerse presente en medio de los hombres. Por causa de la brevedad nos limitaremos a enunciar los argumentos que justifican la presencia de la Iglesia:

- a) Porque el mensaje de salvación comprende todo el hombre;
- b) Porque todo lo que afecta al hombre, en particular a los débiles, encuentra eco en el corazón de la Iglesia;
- c) Porque el Cristianismo no se agota en la esfera privada;
- d) Porque es la Iglesia del Verbo Encarnado;
- e) Porque está inmersa en la sociedad;
- f) Porque las decisiones políticas tienen implicaciones morales.

En los pronunciamientos de Pablo VI a lo largo de su Pontificado encontramos un desarrollo rico y profundo de cada uno de estos tópicos.

### 1.3 Servicio que la Iglesia presta a la sociedad

¿Cuál es la categoría que describe más fielmente la presencia que es propia de la Iglesia? En el pensamiento de Pablo VI, esta categoría es el servicio.

En la Octogésima Adveniens (N. 48), describe dos tipos de servicio: un servicio en la esfera de los principios ("iluminar") y un servicio en la esfera de los hechos concretos. En la esfera de los principios, este servicio consiste, a) en unos valores específicos; b) en un humanismo trascendente; c) en una enseñanza social. En la esfera de los hechos concretos, el servicio consiste, d) en las obras que la Iglesia ha promovido para proteger a los débiles.

*Valores.* La Iglesia ofrece un sentido, es decir, un por qué y un para qué al quehacer humano, una respuesta a los perennes interrogantes del hombre acerca de la vida presente y futura, una garantía de que los esfuerzos del hombre no serán vanos.

La Iglesia, como levadura que es, ayuda en el proceso de toma de conciencia sobre la necesaria solidaridad interpersonal, estimulando un crecimiento al sugerir ideas e inquietudes. Aporta el feliz anuncio de la salvación, que es fuente de esperanza y de certeza para las generaciones que empiezan a construir,

con ardor y llenas de ilusiones, el mundo del mañana. Como portadora de una llamada a la conversión, busca transformar los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento, los modelos de vida de la humanidad.

*Humanismo.* El humanismo que ofrece la Iglesia proclama la naturaleza espiritual del hombre que trasciende la materia. La piedra angular de este humanismo es la afirmación de Dios, que no sólo crea al hombre, sino que establece una relación privilegiada con él. Desde esta óptica, puede ofrecer, porque posee los elementos para ello, una interpretación de la vida humana en cuanto tal, puede comunicar un dinamismo nuevo. El humanismo que ofrece la Iglesia permite hacer una relectura del hombre en su *Ser* personal y social y en su *obrar*.

La Iglesia ofrece este servicio a la sociedad. Lo hace con humildad, pero con la convicción de que su interpretación de la vida humana es la más sublime, la verdadera, la única.

*Enseñanza social.* En el No. 42 de la Octogésima Adveniens, Pablo VI describe la enseñanza social de la Iglesia. Veamos sus trazos fundamentales.

"La Enseñanza Social de la Iglesia acompaña con todo su dinamismo a los hombres en su búsqueda". Así queda establecida la actitud con que la Iglesia ofrece el servicio de su enseñanza: el verbo "acompañar" indica, en primer lugar, un acercamiento, un estar juntos, una comunicación íntima; en segundo lugar, expresa un dinamismo, un movimiento; la Iglesia camina hacia el Señor Jesús en medio de las incertidumbres de la historia; el sustantivo "búsqueda" expresa una de las realidades más intensamente vividas por el hombre de hoy. Una Iglesia en búsqueda significa que, teniendo la certeza de la Eternidad, vive, junto a los hombres, la inseguridad del tiempo; es consciente de la incompetencia en campos que no son el suyo, es consciente de la provisoriedad de las respuestas que balbucean las ciencias del hombre. Al describirse como alguien que acompaña y que busca, la Iglesia se encuentra en la mejor actitud para hablar al corazón del hombre y anunciar la salvación.

Después de describir la actitud fundamental, Pablo VI delimita las fronteras de la llamada "Enseñanza social de la Iglesia". Los dos NO que pronuncia el Papa son una gran conquista, pues liberan a la Iglesia de pesadas herencias. El primer NO es formulado así: "No interviene para dar autenticidad a una estructura determinada". El Papa no está pronunciando un juicio sobre el pasado, cuando la Iglesia pudo dar autenticidad a sistemas, es-

estructuras, alianzas. Lo que interesa al Papa es fijar una línea de conducta para el futuro, en coherencia con la autonomía de esferas afirmada por el Concilio. El segundo NO que pronuncia el Papa descarta el proponer un modelo prefabricado.

Pablo VI invita a un discernimiento, cada vez más afinado, de la realidad para poder conocer desde su mismo origen las situaciones de injusticia e instaurar progresivamente una justicia siempre menos imperfecta.

Este nuevo método de la enseñanza social se desarrolla en tres fases (Octogésima Adveniens, N. 4): "Perscrutentur, Illustrent, Hauriant".

La primera fase consiste en un estudiar a fondo, escudriñar, indagar con objetividad la situación propia del lugar. La segunda fase consiste en iluminar, aclarar, ilustrar esa situación mediante la luz de la palabra del Evangelio. La tercera fase consiste en sacar, extraer normas de juicio y directrices de acción. Dentro de estas tres fases, las intervenciones de los laicos y de la Jerarquía tienen lugar en momentos muy precisos.

*Obras de asistencia.* Fiel al Evangelio, desde sus orígenes, la Iglesia ha buscado mitigar los sufrimientos humanos, disminuir las diferencias sociales, rehabilitar a la mujer. La Iglesia recogió en otra terminología la realidad de los Derechos Humanos.

#### 1.4 La Iglesia al servicio de los Derechos Humanos

¿Qué podemos concluir, después de haber expuesto de manera esquemática las razones de esta presencia de la Iglesia y las modalidades de este servicio? La conclusión más obvia es afirmar el profundo interés de la Iglesia por el hombre. La Iglesia desea que el hombre sea plenamente hombre y ofrece los medios a su disposición para la realización de esta meta.

¿Existe alguna noción que haga operativo este deseo creando las estructuras adecuadas para su realización? Sí. Este concepto es el de *Derechos Humanos*, que implica un defender y un promover. Las estructuras jurídicas del "defender" han sido, en gran parte, fruto del pensamiento liberal que, en el plano internacional, ha llevado a la elaboración del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Las estructuras jurídicas para hacer operativo el "promover" han sido, en gran parte, fruto del pensamiento socialista que, en el plano internacional, se ha traducido en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Sobre todo a partir de la *Pacem in Terris*, el pensamiento social de la Iglesia no privilegia el aspecto individual

o social del hombre, sino que los integra y los abre a horizontes nuevos.

Ante el reto antiguo y nuevo de los Derechos Humanos, ¿cómo ha procedido la Iglesia? La respuesta comporta dos niveles: El proceso de clarificación doctrinal y el compromiso efectivo.

*El proceso de clarificación doctrinal.* La Iglesia ha recibido del Señor un mandamiento del amor, pero no ha recibido un "corpus" doctrinal sobre los Derechos Humanos. La elaboración de este "corpus" es el fruto de un proceso, en el que la Iglesia ha ido confrontando el Evangelio con las situaciones cambiantes.

Las enseñanzas que el Magisterio ha ido proponiendo son, por lo tanto, históricamente situadas, es decir, han surgido como respuestas a los problemas sociales, políticos, etc., que han estado en directa relación con la dignidad de la persona y sus derechos. Tal situacionalidad aparece en los problemas que son tratados, en la perspectiva en que son vistos, en el lenguaje en que son formuladas las respuestas.

En este proceso de clarificación, queremos destacar dos cambios fundamentales. En primer lugar, la Iglesia del siglo XX ha superado los temores que suscitaban en ella las declaraciones de los Derechos Humanos, pasando de la desconfianza a la aceptación. En segundo lugar, la Iglesia ha ampliado su acción de defensa del campo de la "christianitas" —y de la protección de sus derechos y los de sus miembros— al campo de la "societas hominum".

*El compromiso efectivo.* Acontecimientos recientes nos muestran el testimonio heroico de laicos, religiosos, sacerdotes y obispos, coherentes hasta el sacrificio de sus vidas, con la causa de los Derechos Humanos. La Iglesia continúa así una tradición, vieja de dos mil años, de entrega a los débiles.

Al mismo tiempo que admiramos estos frutos de la Santidad de la Iglesia, debemos reconocer humildemente las fallas, muchas de ellas graves, cometidas contra los Derechos Humanos. ¿Por qué estas fallas? La primera causa es la infidelidad al Señor, es decir, la presencia del pecado en la vida diaria de los cristianos; la segunda causa se refiere al juicio: en momentos cruciales, ha faltado lucidez para ver más allá de la situación, analizar los efectos directos y colaterales; la tercera causa se refiere a la acción: en ocasiones ha faltado el valor necesario para anunciar y para denunciar.

Ya podemos poner punto final a esta ubicación de los Derechos Humanos dentro de la Eclesiología de Pablo VI. Comenzamos por la delimitación de fronteras entre el Orden Eclesial y el Orden Político. Después enunciamos los argumentos de Pablo VI para reivindicar una presencia de la Iglesia en medio de la sociedad. En tercer lugar, explicamos que esta presencia se traducía en servicio y cómo se concretaba ese servicio. Finalmente, presentamos los Derechos Humanos como uno de los servicios más urgentes que la Iglesia presta al mundo de hoy.

## 2. Los Derechos Humanos y la construcción de la paz

Desde los albores de su Pontificado, Pablo VI declara, ante el Cuerpo Diplomático, su determinación de recoger la bandera de la paz, a cuya causa se había consagrado Juan XXIII. ¿Qué lugar ocupan los Derechos Humanos dentro de la Pastoral de la paz del Papa Montini?

La acción de Pablo VI en favor de la Paz se desarrolla en dos niveles complementarios: una acción más inmediata y concreta, y una acción más profunda, destinada a descubrir las causas de las tensiones que afectan a la sociedad.

La acción más inmediata se lleva a cabo a través de iniciativas concretas: exhortaciones a la Paz, al desarme, invitaciones a la cordura y a la racionalidad, ofrecimientos de una mediación, etc. La acción en profundidad está destinada a analizar las causas de muchos conflictos y tensiones en el seno de la gran familia humana: la violación de los Derechos fundamentales, el desprecio de ciertas minorías, la situación en que se mantiene a algunos países, etc.

Antes de proponer de manera positiva la naturaleza íntima de la Paz, Pablo VI prefiere descartar algunas falsas concepciones. Procede, pues, “per viam negationis”, haciendo patente qué no es la Paz.

El primer NO que pronuncia el Papa se refiere a las actitudes equivocadas frente a la Paz: la paz no es pacifismo, no oculta una filosofía vil y perezosa de la vida. El segundo NO que pronuncia el Papa se refiere a los medios para conquistarla: la paz no consiste en una simple tregua, no es un simple equilibrio de fuerzas. El tercer NO que pronuncia el Papa se refiere a los medios para conservarla: no se mantiene una paz impuesta por la opresión, o por el terror, o por estructuras jurídicas injustas e inadmisibles.

Si la paz no es nada de esto, ¿cuál es su verdadera naturaleza? Pablo VI responde diciendo que la Paz es un *dinamismo*, es una *resultante*, es una *tarea*.

La paz como un *dinamismo*. La paz no es algo que se posee, sino un proceso nunca concluido. Pablo VI utiliza tres palabras que expresan felizmente esta índole procesual: “inventiva, preventiva, operativa”. La palabra “inventiva” subraya la dimensión de reto que implica la paz; la paz debe ser inventada en cuanto se camina hacia horizontes nuevos; debe ser inventada en cuanto debe abrir caminos que acerquen a los hombres. La palabra “preventiva” sugiere la cautela, la prudencia que se adelanta a los acontecimientos para salir al paso a situaciones no deseadas, que pueden poner en peligro realizaciones difícilmente logradas. La palabra “operativa” pone de relieve la eficacia de los mecanismos.

La paz como *resultante*. La paz no es un bien primario, sino un bien resultante, un bien derivado, que supone un bien anterior.

¿Cuál es ese bien anterior? Para Pablo VI, el proceso de la paz comienza desde el interior del hombre; comienza con unos espíritus nuevos formados por una educación nueva; la quintaesencia de esta educación es la fraternidad humana.

¿Cómo hacer para que esa Paz, que ha germinado en el interior del hombre, se exprese en las estructuras sociales? El puente entre la convicción y su operacionalización se encuentra en los cuatro valores, que son considerados por el Papa como los más altos y universales de la vida, que deben ser respetados y promovidos si se quiere construir la paz y promover la causa del hombre. Estos cuatro valores son la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Como ya lo explicamos anteriormente, la formulación pertenece a Juan XXIII.

Lo que sí es original de Pablo VI es la propuesta concreta que brota de estos cuatro principios. En una primera etapa de su Pontificado, la propuesta se llama *desarrollo*. Estamos en los años sesenta. “Desarrollo es la expresión que se pone de moda en los Organismos Internacionales, en las publicaciones. Pablo VI escribe la *Populorum Progressio*, que es el aporte concreto que la Iglesia ofrece al reto que afronta la humanidad. En una segunda etapa de su Pontificado, la propuesta se llama *Derechos Humanos*. A medida que avanza el Pontificado, se va haciendo más fuerte el énfasis en los Derechos Humanos.

Cuando hablamos de Desarrollo y Derechos Humanos no estamos expresando dos categorías extrañas la una a la otra o dos conceptos excluyentes. Se trata de dos categorías que expresan, complementándose, una única realidad: el crecimiento, la realización del ser humano. Su diferencia es cuestión de énfasis. La complementariedad aparece en dos expresiones: "El desarrollo es el nuevo nombre de la Paz". "Hay una relación directa entre los derechos humanos y la paz. Es imposible que haya una paz verdadera y duradera donde los Derechos Humanos son desconocidos, violados y pisoteados".

La paz como una *tarea*. Pablo VI hace una propuesta: trabajar por la paz en la óptica de los derechos humanos. Para motivarnos a un compromiso con esta causa, el Papa dice que la Paz no sólo es posible, sino que es un deber grave que atañe a todos los hombres y de manera especial a los educadores, a los comunicadores, a los políticos y a los humanistas.

### 3. Algunos aspectos jurídicos y políticos de los Derechos Humanos

¿Cómo hacer para que los Derechos Humanos sean realmente Derechos y no simplemente ideales? Esta pregunta nos conduce a su implementación jurídica y política.

Pablo VI está convencido de la necesidad de crear un orden jurídico que garantice la paz en el respeto de los Derechos Humanos. Orden Jurídico que, si desea lograr sus objetivos, deberá estar en armonía con las exigencias y aspiraciones profundas del hombre, es decir, deberá inspirarse en los grandes principios de la ética.

En su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Pablo VI hace una propuesta que llama la atención por los principios que contiene, por el sentido de la historia que supone, por la pedagogía del proceso que sugiere.

Como punto de partida, Pablo VI propone el principio de coexistencia: aprender a vivir los unos y los otros. La segunda etapa del itinerario ético está contenida en el principio de asociación: los unos con los otros; como es obvio, hay un notable progreso entre la conjunción copulativa y, del principio de coexistencia, y la preposición *con*, del principio de asociación; ya no se trata de una tolerancia, sino de una relación activa que descubre que en el mundo no sólo debemos cohabitar, sino que nuestras existencias están entrelazadas, querámoslo o no. El

contenido de la tercera etapa en este itinerario ético está sintetizado en el principio de igualdad: jamás los unos sobre los otros; este principio excluye absolutamente cualquier tipo de dominio; no podrá construirse una paz verdadera si una de las partes tiene pretensiones hegemónicas. La cuarta etapa consiste en la exclusión definitiva de la guerra como sistema para solucionar las diferencias: jamás los unos contra los otros. La última etapa está marcada por la colaboración: los unos por los otros. Como se ve, hay un largo camino entre la simple coexistencia y la colaboración fraterna.

La realización de tal propuesta ética no es fácil, ya que deberán ser superados una serie de obstáculos que provienen del orden político, de los principios jurídicos comúnmente aceptados (soberanías nacionales), de los desequilibrios socioeconómicos.

La construcción de un orden jurídico internacional que garantice la paz en el respeto de los Derechos Humanos interesa a todos los hombres de buena voluntad. Es, pues, natural que este argumento sea objeto de diálogo entre dos interlocutores, la ONU, como portavoz de la comunidad internacional, y la Santa Sede.

La ONU merece un alto concepto del Papa por su contribución a la causa de la Paz y a la protección de los Derechos Humanos.

La Santa Sede, moviéndose dentro de las estructuras jurídicas establecidas por los Pactos Lateranenses, lleva a cabo una intensa actividad diplomática, motivada por su deseo de servir a la Fe y a la causa del hombre; su contribución a la vida internacional consiste en unos valores, un humanismo, una enseñanza.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, los instrumentos jurídicos internacionales han tenido un desarrollo sin precedentes y son de dos tipos: los instrumentos generales (Declaración Universal, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Protocolo Facultativo a este último pacto, etc.) que buscan garantizar los Derechos Humanos como conjunto, y los instrumentos específicos con un objetivo más limitado, como es la protección ya sea de un derecho concreto, ya sea de una categoría de personas.

Desborda los límites de nuestra exposición una explicación más detallada de los contenidos y alcances de estos instrumen-

tos. Bástenos subrayar el apoyo ofrecido por Pablo VI a estas iniciativas del Derecho Internacional.

El Papa considera que la Declaración Universal es expresión de las aspiraciones profundas del hombre y fruto de una maduración de las conciencias. También manifiesta su satisfacción y apoyo a los Pactos Internacionales y al Protocolo Facultativo, en cuanto representan un paso adelante en la promoción y protección concretas de los Derechos Humanos.

Pablo VI prodiga sus palabras de admiración y aliento a las instituciones internacionales en cuyo seno se han gestado Declaraciones y Convenciones (ONU, UNESCO, OIT, FAO, OMS). Cuando Pablo VI expresa su solidaridad con la acción llevada a cabo por la gran familia de las Naciones Unidas, está hablando con el corazón pues ve que sus convicciones más íntimas sobre la construcción de la paz en la óptica de los Derechos Humanos son compartidas por estadistas y hombres de buena voluntad de la Comunidad Internacional.

¿Cómo podemos sintetizar el pensamiento del Papa acerca de los Derechos Humanos?

- \* Según Pablo VI, los Derechos Humanos son un factor esencial dentro de la Eclesiología; es impensable la construcción del Reino sin hacer una opción preferencial por los débiles, opción que se traduce en un compromiso en su defensa y promoción.
- \* Según Pablo VI, los Derechos Humanos son un elemento constitutivo de la Paz; es impensable la convivencia fraterna sin el respeto de los Derechos de las personas y los pueblos.
- \* Según Pablo VI, los Derechos Humanos no pueden estar ausentes de una antropología que pretenda interpretar integralmente el hecho humano; es incoherente estudiar la inteligencia del hombre, su libertad, su ubicación dentro de la sociedad y del mundo, sus temores y esperanzas, sin tomar las medidas necesarias que garanticen la realización de tales potencialidades.
- \* Según Pablo VI, los Derechos Humanos son determinantes para una pacífica convivencia de los pueblos; las dos guerras mundiales muestran la imposibilidad de construir un Orden Internacional que no se apoye sobre el respeto de los Derechos Humanos.

Nos impresiona esta síntesis, en clave de Derechos Humanos, que ofrece el pensamiento de Pablo VI. Síntesis que permite

amalgamar pensamiento y acción, integrar la construcción del Reino con la de la ciudad terrena, establecer una fecunda colaboración interinstitucional e interdisciplinaria. Síntesis viva a la que llega el Papa Montini a partir de las reflexiones maduras por sus predecesores y que estará abierta a nuevos desarrollos en el Pontificado de Juan Pablo II.

## JUAN PABLO II

Después de haber visto los aportes principales de Pío XII, de Juan XXIII y de Pablo VI, no podemos terminar esta sencilla "presentación histórica del pensamiento de los últimos Papas sobre los Derechos Humanos", sin presentar algunas líneas-fuerza del pensamiento de Juan Pablo II, sin pretender sacar conclusiones sobre un magisterio que está en plena formulación.

Nuestro análisis se limitará a las encíclicas *Redemptor Hominis* y *Laborem Exercens*, y a sus alocuciones en Méjico y Brasil, ya que estos pronunciamientos son los que más directamente interesan a América Latina.\*

### 1. Ubicación de la problemática de los Derechos Humanos dentro del pensamiento de Juan Pablo II

En su primera encíclica encontramos un texto que consideramos fundamental para descubrir la orientación que sigue el pensamiento del Papa.

El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención<sup>1</sup>.

Este texto nos ofrece la clave interpretativa de sus escritos, de sus alocuciones; en otras palabras, la dignidad del hombre será el hilo conductor de su incansable ministerio. Como lo afirma J. Alfaro:

---

\* En un futuro próximo deseamos hacer un estudio más amplio, que tenga en cuenta un mayor número de intervenciones pontificias. Estas páginas son un primer acercamiento al tema.

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis* n. 14,1.

hay que reconocer que lo más original e impresionante del pensamiento de Juan Pablo II expresado en la encíclica (y ya antes en sus discursos, desde el primero que pronunció en la inauguración de su Pontificado), está en su visión admirativa de la dignidad del hombre, en su convicción de que esta dignidad pertenece al núcleo mismo del mensaje evangélico, y de las exigencias que el valor de la persona humana impone a la misión de la Iglesia<sup>2</sup>.

Si volvemos a leer el texto antes citado de la encíclica (N. 14,1), encontramos enunciados los conceptos que constituyen lo que podríamos llamar el “marco teórico” de Juan Pablo II: Cristo (Encarnación y Redención), hombre, Iglesia.

Desde esta fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas y estructuras<sup>3</sup>.

¿Cuál es el “marco teórico” que contiene lo que Alfaro llamaba la “visión admirativa de la dignidad del hombre”, que es “lo más original e impresionante” del pensamiento de Juan Pablo II? Ese “marco teórico” consta de tres elementos: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre el hombre, la verdad sobre la misión de la Iglesia. Juan Pablo II desarrolla esta concepción teológica en el discurso de apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla<sup>4</sup>. Los Obispos de América Latina asumen esta concepción teológica en su documento final<sup>5</sup>.

¿Qué hemos visto hasta el momento? La afirmación más original de Juan Pablo II y el enunciado de los tres elementos o verdades que constituyen su “marco teórico”. Veamos ahora cómo se interrelacionan estos temas o verdades.

El contenido fundamental de la encíclica comprende tres temas estructuralmente unidos entre sí: Cristo, el hombre, la misión de la Iglesia hoy.

<sup>2</sup> J. ALFARO, “Análisis y valoración de la Encíclica *Redemptor Hominis*”, en *Osservatore Romano* (edic. cast. (1980) 124.

<sup>3</sup> JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 191.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 189-196.

<sup>5</sup> Puebla: la verdad sobre Cristo (nn. 170 a 219); la verdad sobre la Iglesia (nn. 220 a 303); la verdad sobre el hombre (nn. 304 a 339).

Estos tres temas no son expuestos en orden de sucesión, uno tras otro, sino que reaparecen continuamente unidos entre sí por sus implicaciones mutuas. Sobre todo alcanza un relieve notable la conexión entre Cristo, el Redentor, y el hombre en su condición de hombre en cuanto tal y de redimido por Cristo. La misión de la Iglesia queda determinada por lo que representa para ella este indivisible binomio ‘Cristo y el hombre’<sup>6</sup>.

Estos tres temas, estructuralmente unidos entre sí constituyen el “marco teórico” de Juan Pablo II, “marco teórico” que contiene dos tópicos: contiene *unas afirmaciones teológicas* y ofrece también *un modo de hacer teología*. Este aporte de Juan Pablo II lleva adelante la afirmación conciliar “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”<sup>7</sup> y también está en la perspectiva de la Evangelii Nuntiandi.

Después de estos planteamientos, veamos los contenidos esenciales de las tres verdades: sobre Cristo, sobre el hombre, sobre la Iglesia.

### 1.1 Verdad sobre Cristo

Basta leer las palabras con que inicia su primera encíclica para captar el núcleo de su teología y del estilo que imprimirá a su ministerio. “El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia”<sup>8</sup>. Después de formular la primera premisa, propone la segunda premisa, en la que relaciona el misterio de la Redención con el hombre.

Cristo Redentor (...) revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la redención el hombre es ‘confirmado’ y en cierto modo es nuevamente creado. ¡El es creado de nuevo!<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> J. ALFARO, art. cit., 113.

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. n. 22 AAS 58 (1966) 1042.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 1, 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 10, 1.

La Redención, llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado<sup>10</sup>.

Por lo tanto, si el hombre desea conocerse hasta el fondo de sí mismo, si desea encontrarse, deberá acercarse a Cristo y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención<sup>11</sup>.

Cuando nos situamos frente a la verdad sobre Cristo, es decir, cuando nos situamos ante el misterio de la Encarnación y de la Redención, ¿qué consecuencias se siguen? En primer lugar, a través de esta verdad llegamos a conocer lo que es el hombre: "cada hombre concreto existe y vive en cuanto integrado en el misterio de Cristo"<sup>12</sup>.

En segundo lugar, de esta verdad sobre Cristo se sigue un compromiso, ya que no se trata de un conocimiento teórico.

De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social (cfr. EN, N. 18)<sup>13</sup>.

En tercer lugar, esta verdad sobre Cristo conduce a un servicio a los necesitados.

La imagen de Cristo en la Cruz, precio del rescate de la humanidad, es una llamada acuciante a gastar la vida poniéndose al servicio de los necesitados a ritmo con la caridad, que es desprendida y que no simpatiza con la injusticia, sino con la verdad (cfr. 1 Cor 13, 1 ss.)<sup>14</sup>.

## 1.2 Verdad sobre el hombre

Basándose en lo que es Cristo y en la luminosidad que adquiere el hombre cuando es visto desde la óptica de la Encarna-

<sup>10</sup> Ibid., n. 10, 2.

<sup>11</sup> Cfr. Ibid., n. 10, 1.

<sup>12</sup> J. ALFARO, art. cit., 123.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 189-190.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Alocución a los habitantes del barrio Santa Cecilia, en Ciudad de Méjico*. AAS 71 (1979) 221.

ción, Juan Pablo II afirma, ante los diversos sistemas políticos, el primado de la persona. "La dignidad de la persona humana está por encima de todo lo demás y a ello hay que condicionar el resto"<sup>15</sup>.

Esta afirmación sobre el hombre, que podría ser asumida como bandera por otros movimientos e instituciones, tiene una connotación especial para la Iglesia, ya que no es un slogan, más o menos de actualidad, sino que se apoya en convicciones muy profundas. Esta verdad sobre el hombre "se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar"<sup>16</sup>.

¿Cuáles son los grandes contenidos de esta antropología? "La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana"<sup>17</sup>.

Otro de los grandes contenidos de esta antropología es la Encarnación.

En este acto Redentor, la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio del amor de Dios. Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones, y al mismo tiempo Único. A través de la Encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva<sup>18</sup>.

La verdad sobre el hombre se funda en estas grandes afirmaciones de la Escritura: imagen y semejanza de Dios, la Encarnación, la Redención; la manera tan vigorosa como presenta la relación entre redención y dignidad, constituye uno de los aportes más característicos de Juan Pablo II.

Cristo Redentor (...) revela plenamente al hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Alocución a los obreros de Monterrey* AAS 71 (1979) 243.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 195-196.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 1, 2.

hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad<sup>19</sup>.

Como consecuencia de esta antropología vista desde la cristología, el Papa propone el sentido de la vida humana. "La única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón, es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre"<sup>20</sup>.

Después de haber visto esquemáticamente las raíces cristológicas que sostienen la afirmación sobre la dignidad del hombre, podemos comprender la importancia de esta antropología. Los derechos humanos sólo serán reconocidos si es reconocida la dimensión trascendental del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, llamado a ser su hijo y hermano de los otros hombres, destinado a la vida eterna; negar esta trascendencia es reducir el hombre a un instrumento de dominio, cuya suerte está sujeta al egoísmo y a la ambición de los hombres, a la omnipotencia del Estado totalitario<sup>21</sup>.

Es tal la dignidad de la persona vista a la luz del misterio de Cristo que el individuo no puede desmentir esta verdad, es decir, no puede renunciar a ser él mismo. Y el hombre renuncia a ser él mismo cuando pretende abandonar el lugar que le corresponde, cuando se vuelve esclavo de las cosas y de los sistemas<sup>22</sup>. Dentro de esta antropología, "conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de la producción, la primacía del hombre respecto de las cosas. Todo lo que está contenido en el concepto de capital —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas. El hombre como sujeto del trabajo, e independiente del trabajo que realiza, el hombre, él solo, es una persona"<sup>23</sup>.

Siendo coherentes con esta visión antropológica, se impone la urgencia de una revisión del concepto de "progreso" que,

<sup>19</sup> Ibid., n. 10, 1.

<sup>20</sup> Ibid., n. 7, 2.

<sup>21</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a los jóvenes, en Belo Horizonte*. AAS 72 (1980) 838.

<sup>22</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a Juan Bautista de Figueiredo, Presidente del Brasil*. AAS 72 (1980) 831.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Labores Exercens*, n. 12.

bajo diversas denominaciones, ha producido una atrofia de los valores espirituales<sup>24</sup>.

Esta visión antropológica que exige revisar la idea de "progreso" pide que se trabaje en la promoción de un humanismo integral, que consiste en el desarrollo armónico de todas las facetas de la persona, sin cortes o reducciones arbitrarias. La cultura no puede significar el respeto únicamente del espíritu, ni únicamente del cuerpo; ni sólo de la individualidad, ni sólo de la universalidad. "La reducción ad unum siempre da lugar a culturas deshumanizantes"<sup>25</sup>.

Juan Pablo II, que ha vivido de manera particularmente intensa la paradoja de nuestra época, que, por un lado, exalta al hombre y, por otro lado, la pisotea con crueldad inusitada, ha hecho de la proclamación de la dignidad de la persona un elemento muy fuerte de su evangelización.

Ante esta sublime dignidad del hombre, como imagen de Dios y como hijo de Dios por Cristo, el Papa ha escrito la frase, inspirada y sorprendente, de la encíclica: "El asombro profundo ante el valor y la dignidad del hombre se llama Evangelio. Se llama también cristianismo (RH, N. 10)<sup>26</sup>.

¿Cómo expresa el Papa la verdad sobre la misión de la Iglesia? ¿Cómo une la verdad sobre Cristo y sobre el hombre en un proyecto evangelizador? La respuesta del Papa es simple: que el hombre pueda encontrar, que el hombre pueda recorrer<sup>27</sup>.

La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre puede encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella<sup>28</sup>.

La misión de la Iglesia se realiza, simultáneamente en dos perspectivas: la perspectiva escatológica, que mira al hombre

<sup>24</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a los obreros de Monterrey*. AAS 71 (1979) 242.

<sup>25</sup> JUAN PABLO II, *Alocución a los intelectuales, en Río de Janeiro*. AAS 72 (1980) 848.

<sup>26</sup> J. ALFARO, art. cit. 123.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 13, 1.

como un ser cuyo destino definitivo es Dios y la perspectiva histórica que considera a ese mismo hombre en su dimensión concreta, en medio del mundo<sup>29</sup>.

Una acción en favor del hombre, que mirara solamente su historicidad, terminaría asfixiándose en la inmanencia; una acción en favor del hombre, que sólo pensara en el más allá, traicionaría las implicaciones concretas de la Encarnación y de la Redención. La sabiduría pastoral consiste en encontrar el punto de equilibrio entre inmanencia y trascendencia, entre lo histórico y lo escatológico.

Esta doble perspectiva en que se desarrolla la misión de la Iglesia permite descubrir, con mayor lucidez, qué conviene al hombre y qué impide su crecimiento integral.

La Iglesia vive (...) de esta verdad sobre el hombre, que le permite atravesar las fronteras de la temporalidad y, al mismo tiempo, pensar con particular amor y solicitud en todo aquel que, en las dimensiones de esta temporalidad, incide sobre la vida del hombre, sobre la vida del espíritu humano<sup>30</sup>.

La Iglesia, que ha recibido la verdad sobre el hombre, se interesa en los derechos humanos, no por oportunismo, ni por afán de novedades<sup>31</sup>, sino porque es una exigencia que ella descubre en el misterio de Cristo.

La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza<sup>32</sup>.

Este servicio al hombre, que forma parte de la evangelización, exige una Eclesiología con conceptos muy claros: la Iglesia, que recibe una misión del Señor, envía a sus evangelizadores a predicar, no sus ideas personales, sino una Buena Noticia de la que no pueden disponer arbitrariamente; evangelizar no es un

<sup>29</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a los obreros, en Sao Paulo*. AAS 72 (1980) 889.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 18, 3.

<sup>31</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 199.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 13, 2.

acto individual y aislado, sino que se trata de una proclamación que sólo es eficaz si se realiza dentro de la Iglesia<sup>33</sup>.

\* \* \*

Como síntesis de estas tres verdades (sobre Cristo, el hombre y la Iglesia), recojamos las palabras de Alfaro, quien considera que Juan Pablo II propone una "forma de pensar" y un "contenido".

La encíclica revela un proceso mental constante y consciente sobre un mismo tema fundamental, que constituyen la unidad de "forma de pensar" y de "contenido": la conexión mutua entre el misterio del hombre y el misterio de Cristo, pensado indivisiblemente partiendo del hombre y partiendo de Cristo, para mostrar que el hombre en sus dimensiones cuantitativas está abierto a una plenitud que lo trasciende<sup>34</sup>.

¿Qué hemos visto hasta el momento? Nos interesaba ubicar la problemática de los derechos humanos dentro del pensamiento de Juan Pablo II. Encontramos que la clave interpretativa de su infatigable ministerio es la proclamación de la dignidad del hombre, proclamación que hace —y este es un aporte muy personal del Papa— dentro de un "marco teórico" que es, al mismo tiempo, una forma de pensar y un contenido, conformado por tres verdades, estructuralmente unidas entre sí: la verdad sobre Cristo, sobre el hombre y sobre la misión de la Iglesia.

Y al encontrar que la dignidad de la persona es la clave interpretativa del pensamiento del Papa, hemos logrado ubicar también a los Derechos Humanos, ya que la dignidad de la persona es el valor que está en juego cuando se habla de defender y promover los Derechos Humanos.

## 2. Algunas observaciones particulares sobre los Derechos Humanos en Juan Pablo II

Después de tener una idea de los conceptos fundamentales que sostienen la afirmación de los Derechos Humanos, podemos pasar a la consideración de algunos temas particulares.

<sup>33</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 193.

<sup>34</sup> J. ALFARO, art. cit., 113.

¿Qué opina el Papa sobre la Declaración Universal? Reconoce que es el fruto de un magnífico esfuerzo llevado a cabo por la ONU<sup>35</sup> e invita a un sincero examen de conciencia sobre su realización: ¿la aceptación de la letra de la Declaración ha estado acompañada de la ejecución de su espíritu?<sup>36</sup>. El Papa sigue, pues, la línea trazada por Juan XXIII y Pablo VI.

También sigue a sus dos predecesores, y de manera muy especial a Pablo VI, en lo referente a la relación entre los Derechos Humanos y la paz.

En definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre —opus iustitiae pax—, mientras la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos<sup>37</sup>.

El Papa invita a usar todos los medios aptos para promover las relaciones pacíficas y fraternas entre los hombres<sup>38</sup>. Se coloca así en la misma línea de pensamiento de Pablo VI, quien consideraba que la búsqueda de la paz exigía una gran creatividad.

No dudéis en comprometeros personalmente por la paz mediante gestos de paz, cada uno en su ámbito y en su esfera de responsabilidad. Dad vida a gestos nuevos y audaces, que sean manifestaciones de respeto, de fraternidad, de confianza y de acogida<sup>39</sup>.

Juan Pablo II expresa su concepción del papel del Estado. Esta esquemática “ética política” se construye sobre dos conceptos: el bien común y los derechos de la persona. Este esbozo de “ética política” presenta la relación estado-persona en los términos del primer bloque de derechos, los civiles y políticos, es decir, en términos de “defender”.

En este esbozo de “ética política” no aparece muy claramente la relación estado-persona en los términos del segundo bloque de derechos, los económicos, sociales y culturales, es decir, en términos de “promover”.

<sup>35</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 17, 1.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, n. 17, 5.

<sup>37</sup> *Ibid.*, n. 17, 2.

<sup>38</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución al Cuerpo Diplomático, en Ciudad de Méjico* AAS 71 (1979) 170.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Ella (la Iglesia) ha enseñado siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, 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. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente solo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos. Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad<sup>40</sup>.

Tratamos ahora de descubrir cuáles son aquellos derechos que Juan Pablo II considera fundamentales. Encontramos dos tipos de formulaciones, las negativas y las positivas.

En primer lugar, el Papa se pregunta cuándo es conculcada la dignidad de la persona (formulación negativa). Y responde que, a nivel individual, la dignidad es pisoteada cuando no son tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y síquica, el derecho a los bienes esenciales, cuando es negado el derecho a la vida. En el plano social y político, la dignidad es pisoteada cuando el hombre no puede ejercer su derecho de participación o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones, o cuando es sometido a torturas, etc.<sup>41</sup>.

En su viaje al Brasil, el Papa enumera, de manera positiva algunos derechos que considera fundamentales: a la vida, a la seguridad, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la educación, a la expresión religiosa privada y pública, a la participación, etc.; también afirma el derecho del ‘nascituro’ a la vida, el derecho de los padres para tener los hijos que deseen, y el derecho a recibir lo necesario para educarlos dignamente<sup>42</sup>.

Estos derechos deben garantizar la obtención de aquellos bienes de primera necesidad, sin los cuales el hombre no puede realizarse como hombre: alimento, vestuario, habitación, asistencia médico-social, instrucción básica, formación profesional,

<sup>40</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 17, 7.

<sup>41</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución en la III Reunión General del Episcopado de América Latina, en Puebla*. AAS 71 (1979) 198.

<sup>42</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a Juan Bautista de Figueiredo, Presidente del Brasil*. AAS 72 (1980) 833.

transporte, información, posibilidad de distracción, vida religiosa...<sup>43</sup>.

Dentro de la amplia gama de derechos, ¿cuáles son aquellos más insistentemente defendidos por el Papa? Sin pretender establecer una jerarquía de valores, podemos afirmar que el Papa enfatiza el derecho a la vida, la libertad religiosa, los derechos de la familia, los derechos de los trabajadores. No entramos a detallar qué significa, en concreto, cada uno de estos derechos, pues iría más allá de nuestro objetivo, que solo pretende situar la problemática de los Derechos Humanos dentro del pensamiento de Juan Pablo II y ofrecer una visión de conjunto, aunque limitada y provisoria.

A manera de conclusión, recordemos las dos ideas fundamentales con que iniciamos esta exposición: en primer lugar, la afirmación sobre la dignidad de la persona es el hilo conductor que nos permite seguir el pensamiento social del Papa; en segundo lugar, esta afirmación que es el fundamento de los Derechos Humanos, es desarrollado, de manera original y penetrante, mediante un "marco teórico" conformado por tres verdades: sobre Cristo, sobre el hombre y sobre la misión de la Iglesia. Estos son los aportes más originales de Juan Pablo II a la reflexión y a la acción pastoral de la Iglesia en el área de los Derechos Humanos.

<sup>43</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución a los campesinos del nordeste del Brasil*. AAS 72 (1980) 929.

## LOS DERECHOS HUMANOS EN PUEBLA VISION PASTORAL

*Jorge Jiménez Carvajal, eudista*

En el presente escrito se va a privilegiar un aspecto del análisis que hace Puebla sobre los derechos humanos, el aspecto pastoral. No quiere decir que sea el único. Todo lo contrario, son múltiples las perspectivas que se pueden analizar en el documento de Puebla, muchas de ellas muy importantes, que son el contexto dentro del cual se hace comprensible el mismo aspecto pastoral.

Para mejor ubicar la reflexión posterior, mencionamos las siguientes perspectivas que están muy acentuadas en el Documento de Puebla y que deben ser tenidas ineludiblemente en cuenta en el análisis que sobre los derechos humanos se hace en este Documento.

### Perspectiva social

La podemos sintetizar así: la problemática de los derechos humanos en América Latina parte de la situación social de nuestro Continente considerada en su globalidad; además se presenta prácticamente imposible de resolver si no se consideran los derechos de los pueblos latinoamericanos frente al mundo desarrollado.

Sin la comprensión de esta situación, no hay solución pastoral realista. Es la situación global de la sociedad la que propicia y acrecienta la violación de los derechos fundamentales de los latinoamericanos. De ahí, veremos en la reflexión posterior, que las acciones pastorales a nivel individual tienen que complementarse obligatoriamente con la influencia sobre las estructuras.

Principalmente en el capítulo segundo de la primera parte y el capítulo cuarto de la cuarta.

Puebla expone ampliamente este aspecto.

## Perspectiva jurídica

La concepción jurídica subyacente en Puebla nos señala que los derechos humanos no pueden descubrirse y fijarse de una vez para siempre; así como el derecho es una expresión cambiante de la organización social de acuerdo con el desarrollo técnico, científico, social, económico, cultural, así también se van descubriendo nuevas formas de derechos humanos, a medida que el desarrollo de la humanidad permite promover aspectos del hombre descuidados en épocas anteriores. De allí se puede deducir la articulación enriquecedora entre derecho natural, derecho positivo y desarrollo social, contexto dentro del cual se hace hoy la reflexión sobre los derechos humanos.

La incorporación de los derechos humanos, tanto en la legislación de cada pueblo como en el derecho internacional, es un punto importante de cristalización de los esfuerzos en favor de la justicia y de la promoción de la dignidad humana. Puebla señala en este sentido un importante campo de acción para la Iglesia latinoamericana: que sus formulaciones sobre los derechos humanos a nivel nacional (1271 a 1273) y a nivel internacional (1275 a 1282) serán urgidas e incorporadas a las legislaciones de nuestros países latinoamericanos y de nuestros organismos regionales y continentales.

## Perspectiva antropológica

La gran fuerza del documento de Puebla en sus propuestas pastorales para los derechos humanos, le viene dada por el capítulo de la verdad sobre el hombre. Toda acción pastoral de la Iglesia tiene como transfondo una antropología, una "concepción del hombre y de la humanidad que la Iglesia tiene como propia" (Populorum Progressio 13). En el caso de los derechos humanos este transfondo es todavía más definitivo.

Podríamos decir que la integralidad desde la cual es visto el hombre por Puebla le da posibilidades inmensas en la enunciación de derechos humanos a los cuales no son sensibles todavía ni en otras instituciones, ni en otras latitudes. Y es que esta visión cristiana del hombre que posee la Iglesia, es la que le da más seguridad a su intervención en el campo de los derechos humanos.

## MAS ALLA DE MEDELLIN

Comparar el pensamiento de la Iglesia latinoamericana, respecto a los Derechos Humanos en Medellín y en Puebla, exige tener claridad de los diferentes contextos sociales en que se mueven las dos Conferencias. Cuando en 1968 se realiza Medellín, todavía América Latina y el mundo se encuentran en lo que se ha dado por llamar "los verdes años". Es una época de fuerte optimismo político y aún económico. Muchos de los gobernantes de los países latinoamericanos pensaban en ese entonces en una "revolución económica que sería llevada adelante con reformas sociales igualmente necesarias, porque no sólo se necesitaba crecimiento económico, sino "desarrollo con justicia social". En lo político se llegó a hablar en los primeros años del decenio 70 como de un "tercer mundismo" ascendente que presagiaba la confirmación de que una fase de "esclarecimiento" se consolidaba en la región.

El diagnóstico socio-pastoral de Medellín responde a estas esperanzas, concretamente en el caso de los derechos humanos. En los documentos de Medellín están ausentes los dolidos y repetidos gritos de Puebla por los atropellos, las torturas, las violaciones que sufren nuestros pueblos. Es otro su acento.

Las menciones expresas sobre los derechos humanos en los documentos de Medellín son muy escasas. Se reducen a cuatro ocasiones. Tres en el documento sobre la paz y una en el de pastoral de élites. En el documento sobre la paz se trata de recomendaciones pastorales concretas sobre la defensa de los derechos tanto de los pobres y oprimidos (2,22) como de las organizaciones populares (2,27). En el documento sobre pastoral de élites se recuerda y asume una recomendación de Gaudium et Spes a los poderes políticos para que "surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona..." (Medellín 7,21 y Gaudium et Spes 76).

Sin embargo, hay otro punto al cual es muy sensible Medellín; la realidad social y económica; el mundo de las desigualdades y de la injusticia; el mundo que hace exclamar con patetismo a los Obispos: "un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no llega de ninguna parte" (14,2). Dentro de este contexto va Medellín a defender los derechos de los pobres, oprimidos, los débiles, los marginados; desde ahí va a formular sus denuncias; desde ahí va a proponer líneas de acción pastoral, por otra parte muy concre-

tas, para la defensa de los derechos humanos tanto individuales como sociales. En este sentido, serán particularmente los documentos 1 y 2, Justicia y Paz, los que señalarán una ruta a seguir para los cristianos y para la Iglesia.

## UNA VISION PLENAMENTE PASTORAL

Cobra importancia en la Iglesia latinoamericana el valor de un buen diagnóstico pastoral como punto de partida de una eficaz acción pastoral (Confer Puebla 85 y 1307).

Una comunidad, desde el momento en que es capaz de diagnosticar sus problemas, empieza a plantear las soluciones. El proceso no es mecánico; pero, hay una constante en la capacidad humana para ir abriendo nuevas compuertas frente a la acumulación de los flujos materiales y espirituales que la historia lleva consigo.

De allí la importancia de la "capacidad del diagnóstico colectivo"; de allí también la importancia de que el pensamiento humano defina las áreas que implican los mayores desafíos a través de los diagnósticos globales.

Puebla es una buena experiencia, en este sentido, de la Iglesia latinoamericana. El profundizar la dimensión estructural de la realidad latinoamericana (Confer Puebla 30 y otros), proceso que se había iniciado en Medellín, y el lograr tener una visión global de la problemática del Continente, le ha posibilitado no sólo puntualizar los grandes desafíos de la evangelización en la década de los 80 sino, igualmente, emprender una sólida renovación de la acción pastoral principalmente en aquellos aspectos que por ser más conflictivos cobran especial importancia. Uno de ellos es el tema de los derechos humanos.

La gran riqueza de Puebla tanto en el diagnóstico como en el tratamiento pastoral de los derechos humanos es de muy fácil demostración. Baste la gran variedad de perspectivas para tratar el tema, fácil de descubrir en los diversos tonos, estilos, que utiliza.

Prácticamente desde las primeras palabras de su mensaje a los pueblos de América Latina los derechos humanos entran como argumento capital:

"Si dirigimos la mirada a nuestro mundo latinoamericano ¿qué espectáculo contemplamos? No es necesario profundizar el

examen. La verdad es que va aumentando más y más la distancia entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho. Los valores de nuestra cultura están amenazados. Se están violando los derechos fundamentales del hombre..." (Mensaje a los Pueblos de América Latina, 2).

Luego, en el documento propiamente dicho, el tema se repite una y otra vez, con la insistencia que recomendaba San Pablo en sus cartas, en tonos y maneras y en múltiples ocasiones. En unos casos, en son de monición, como en el No. 87, donde se avisa:

"Desde el seno de los diversos países del Continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos" (Puebla 87).

En otros casos, en aseveración casi didáctica:

... Nos sentimos solidarios con el pueblo latinoamericano, del cual formamos parte... sus aspiraciones... nos parecen estas: una calidad de vida más humana, sobre todo por su irrenunciable dimensión religiosa... Una distribución más justa de los bienes y las oportunidades: un trabajo justamente retribuido que permita el decoroso sustento de los miembros de la familia y que disminuya la brecha entre el lujo desmedido y la indigencia. Una convivencia social fraterna donde se fomenten y tutelen los derechos humanos; donde las metas que se deben alcanzar se decidan por el consenso y no por la fuerza y la violencia; donde nadie se sienta amenazado por la represión, el terrorismo, los secuestros y la tortura. Cambios estructurales que aseguren una situación justa para las grandes mayorías. Ser tenido en cuenta como persona responsable y como sujeto de la historia capaz de participar libremente en las opciones políticas, sindicales, etc. y en la elección de los gobernantes. Participar en la producción y compartir los avances de la ciencia y de la técnica moderna, lo mismo que tener acceso a la cultura y al esparcimiento digno (Confer Puebla 131 a 137).

En algún pasaje se afirma un compromiso tajante:

"La Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y se hace solidaria con quienes los propugnan" (Puebla 146). O: "Empeñarnos por exigencia evangélica y de acuerdo con nuestra misión, en promover la justicia y en defender la dignidad y los derechos de la persona humana" (Puebla 706).

Tampoco falta el modo solemne de proclama:

Profesamos... que todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que aparezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación; que toda convivencia humana tiene que fundarse en el bien común, consistente en la realización cada vez más fraterna de la común dignidad, lo cual exige no instrumentalizar a unos en favor de otros y estar dispuestos a sacrificar aún bienes particulares. Condenamos todo desprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables; todo atentado contra la vida humana, desde la oculta en el seno materno, hasta la que se juzga como inútil y la que se está agotando en la ancianidad; toda violación o degradación de la convivencia entre los individuos, los grupos y las naciones... (Confer Puebla 317 y 318).

En otros pasajes, la emotividad y el tono declamatorio ceden a juicios más enunciativos y desapasionados:

“Los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y cada uno de los hombres y los pueblos. De ahí que a todos y a cada uno les compete un derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente esos bienes, en la medida de lo necesario, para una realización digna de la persona humana. Todos los demás derechos, también el de propiedad y libre comercio, le están subordinados.

Como nos enseña Juan Pablo II: “Sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social”. La propiedad compatible con aquel derecho primordial es más que nada un poder de gestión y administración, que si bien no excluye el dominio, no lo hace absoluto ni ilimitado. Debe ser fuente de libertad para todos, jamás de dominación ni privilegios. Es un deber grave y urgente hacerlo retornar a su finalidad primera” (Puebla 492).

Existe sin duda un peligro: que a la riqueza de perspectivas suceda una atomización de las actividades y por lo tanto de la acción pastoral. Es posible y sería lamentable.

La pastoral orgánica y la pastoral de conjunto, preconizada en múltiples ocasiones por Puebla (Confer 1222, 1306, 1307, etc.), debe tener una concienzuda aplicación en este campo específico de la pastoral de los derechos humanos. Es importante que, aprovechando la explosión de variados compromisos y

de nuevas formas de acción pastoral, se realice el esfuerzo por pasar de las actividades pastorales aisladas a una acción pastoral con objetivo y continuidad. El rigor de un objetivo claro y aceptado por todos permite caminar en una misma dirección así haya necesariamente que realizar muchos ajustes en el modo de nuestro trabajo.

¿Es posible encontrar una misma dirección en la pastoral de los derechos humanos en el conjunto de la Iglesia latinoamericana? ¿Se podría llegar a enunciar un objetivo común que le diera no solo unidad a la acción sino igualmente fuerza de continuidad? ¿Se puede pasar de un conjunto de “actividades” de la Iglesia en pro de los derechos humanos a una “acción” pastoral?

Para ello hay necesidad de situar la pastoral de los derechos humanos en un contexto más amplio: el de la pastoral social de la Iglesia. Y allí unirse a un esfuerzo que cada día es más definitivo para hacer “creíble y eficaz” (Confer Puebla 476) la presencia de la Iglesia en el mundo: su aporte a la construcción de una sociedad “verdaderamente humana” (Puebla 1308), libre (1154), de mayor igualdad (1207), justa y fraterna (51).

Todo esto, situándonos en la nueva perspectiva de una Iglesia al servicio del mundo, que no pretende imponer un programa político ni tampoco una cultura, pero que quiere asumir, discernir y humanizar la sociedad nueva que se construye y de la cual, a la luz del Evangelio y del pensamiento social de la Iglesia, vislumbramos algunos rasgos de las relaciones nuevas que anhelan los pueblos.

Creemos en esta posibilidad. Y creemos, igualmente, que es un esfuerzo que le dará gran riqueza y claridad a la acción pastoral de la Iglesia.

Desde “una visión global del hombre y de la humanidad” (P.P. 13), que la Iglesia tiene como propia, la pastoral de los derechos humanos, en todas sus formas y metodologías, así como apunta a lo esencial, o sea al Reino de Dios, de la misma manera da sentido y condiciona el reino del hombre, en los procesos que se llevan a cabo para que el Continente pueda encontrar su equilibrio económico y social, su estabilidad política y su identidad cultural y religiosa.

Los puntos que a continuación enunciamos son un esfuerzo de globalización. Seguramente es algo limitado pero, igualmente, puede ser algo sugestivo e iluminador; a lo mejor: una buena veta para orientar múltiples esfuerzos que en este campo se realizan hoy en América Latina.

## 1. Una proclamación fundamental

El corazón de una pastoral de derechos humanos en la Iglesia es la proclamación fundamental de la igual dignidad de todos los hombres. Ahí encuentra su origen todo anuncio que pueda realizarse en este campo. Ahí encuentra toda su fuerza profética este servicio tan humano y tan cristiano. Bajo su luz la Iglesia realiza con toda seguridad el diagnóstico de todo lo que aqueja a nuestra sociedad en este campo “ya que ninguna antropología iguala a la de la Iglesia sobre la persona humana, aún singularmente considerada, cuando trata de su originalidad, su dignidad, la intangibilidad y la riqueza de sus derechos fundamentales, su sacralidad, su educabilidad, su aspiración a un desarrollo completo, su inmortalidad... se podría hacer con todos ellos un código de los derechos que la Iglesia reconoce al hombre en cuanto tal, y será siempre difícil definir la amplitud de aquellos que derivan para el hombre de su elevación al orden sobrenatural, mediante su inserción en Cristo” (Pablo VI, Audiencia General del miércoles 4 de septiembre de 1968).

De ahí la importancia del capítulo de Puebla sobre “la verdad sobre el hombre: la dignidad humana” para la pastoral de los derechos humanos. Es su inspiración y su unidad. Desde ahí el mismo Juan Pablo II hace su diagnóstico sobre la sociedad actual: “quizás una de las más valiosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes” (Discurso Inaugural I.9).

Por demás, es claro el compromiso que encuentran los Obispos reunidos en Puebla a partir de lo anterior: “Es grave obligación nuestra proclamar, ante los hermanos de América Latina, la dignidad que a todos sin distinción alguna, les es propia y que, sin embargo, vemos conculcada tantas veces en forma extrema” (Puebla 316).

Quizás a nivel latinoamericano cobren importancia especial los siguientes acentos en esta proclamación:

### 1.1 *Todo hombre es persona, toda persona es digna*

La declaración además de clara, es solemne: “Profesamos, pues, que todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que pa-

rezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece en sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación...” (Puebla 317).

Retomando la línea tantas veces acentuada por Pacem in Terris, sobre el fundamento de los derechos humanos en el principio de la personalidad natural y dignidad sobrenatural del hombre, Puebla ratifica plenamente en su anuncio la condición de persona de todo hombre (Confer Puebla 1034), cuya dignidad es conocida por la revelación (Confer 316, 319 y 320) y restaurada por Jesús (Confer 331). De ahí profesa que “todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen” (Puebla 306).

### 1.2 *Toda persona tiene derecho a la libertad*

Sin libertad no puede haber derechos humanos. Sin libertad no puede “ser” la persona humana. Por eso “tiene que revalorarse entre nosotros la imagen cristiana de los hombres; tiene que volver a resonar esa palabra en que viene recogiendo ya de tiempo atrás un excelso ideal de nuestros pueblos: libertad. Libertad que es a un tiempo don y tarea. Libertad que no se alcanza de veras sin liberación integral y que es, en un sentido válido, meta del hombre según nuestra fe, puesto que “para la libertad, Cristo nos ha libertado” (Gál. 5, 1) a fin de que tengamos vida y la tengamos en abundancia como “hijos de Dios y herederos con el mismo Cristo” (Rom. 8,17) (Puebla 321).

En el discurso cristiano sobre la persona, la libertad juega un papel definitivo frente a las ideologías actuales y su posición maniquea frente a la lucha por los derechos humanos. La afirmación de Puebla es rotunda “...libres, no sometidos inexorablemente a los procesos económicos y políticos, aunque humildemente nos reconocemos condicionados por estos y obligados a humanizarlos” (Puebla 335).

### 1.3 *Toda persona tiene derecho a la igualdad*

Quizá las denuncias más fuertes de la Iglesia latinoamericana en los últimos años, se hayan hecho en torno a las tremendas e injustas desigualdades que vivimos en nuestro Continente y esto no solo a nivel interno de nuestros pueblos (desigualdades entre ricos y pobres) sino igualmente a nivel de naciones.

La doble aspiración hacia la igualdad y la participación son consideradas imprescindibles en el pensamiento social de la

Iglesia, en la búsqueda de una auténtica democratización en nuestros pueblos. Por eso las valoriza. En la radical condición de persona de todo hombre, se fundamenta su igualdad y la participación, valor íntimamente unido a ella.

Es notable en Puebla el acento abiertamente cristiano del anuncio de la igualdad: "Ante Cristo y María deben revalorizarse en América Latina los grandes rasgos de la verdadera imagen del hombre y de la mujer: todos fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad, tenemos por vocación común un único destino que —por incluir el gozoso anuncio de nuestra dignidad— nos convierte en evangelizados y evangelizadores de Cristo en este Continente" (Puebla 334). Esta concepción de igualdad de ninguna manera se compagina con la pérdida de la identidad personal: "En esta pluralidad e igualdad de todos, cada uno conserva su valor y su puesto irrepetibles..." (Puebla 335).

Como en el caso de la libertad, el anuncio de la igualdad común a los hombres, con todos los derechos que le son inherentes, implica una denuncia de las ideologías que en este momento en el Continente predicán lo contrario: "Una variante de esta visión determinista, pero más de tipo fatalista y social, se apoya en la idea errónea de que los hombres no son fundamentalmente iguales. Semejante diferencia articula en las relaciones humanas muchas discriminaciones y marginaciones incompatibles con la dignidad del hombre. Más que en teoría, esa falta de respeto a la persona se manifiesta en expresiones y actitudes de quienes se juzgan superiores a otros. De aquí, con frecuencia, la situación de desigualdad en que viven obreros, campesinos, indígenas, empleadas domésticas y tantos otros sectores" (Puebla 309).

## 2. Una defensa de los débiles

Muy seguramente la defensa de los débiles sea uno de los rasgos más proféticos del documento de Puebla. Por otra parte, muy original. Los pobres, los débiles, los marginados no sólo son objeto preferencial de evangelización sino igualmente perspectiva desde la cual se ve y se orienta la acción pastoral. En el caso de los derechos humanos es todavía más clara esta perspectiva; también lo es en el aporte que la Iglesia latinoamericana quiere dar a la construcción de una nueva sociedad, pues en ella abogamos por "la preocupación preferencial en defender y promover

los derechos de los pobres, los marginados y los oprimidos" (Puebla 1217). El pensamiento social de la Iglesia latinoamericana nos orienta hacia una nueva sociedad cualquiera que ella sea. La quiere justa, verdaderamente humana, libre, de mayor igualdad, etc. Por eso necesariamente tiene que estar pensada y trabajada en función de los más débiles, de los pobres. Las nuevas estructuras deberán tener en cuenta todo su drama; también sus valores, sus aspiraciones. La sólida defensa de los débiles es capítulo sobresaliente de una pastoral de los derechos humanos; para algunos sería el único capítulo.

El compromiso de Puebla en este campo es claro y contundente: "porque creemos que la revisión del comportamiento religioso y moral de los hombres debe reflejarse en el ámbito del proceso político y económico de nuestros países, invitamos a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo. "Todo lo que hicistéis a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, a mí me lo hicistéis" (Mt. 25,40) (Mensaje a los Pueblos de América Latina 3).

Pero Puebla es concreta, los débiles tienen nombre propio, los derechos que hay que defender en América Latina son los derechos de los pobres sociológicos, los derechos de la mujer ("doblemente marginada"), los derechos de los indígenas y los afroamericanos (que "pueden ser considerados los más pobres entre los pobres"), los derechos de los nuevos marginados": los "anónimos sociales", los desubicados, los marginados de nuestro tiempo: finalmente, los derechos de los obreros ("frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos") y de los campesinos ("relegados en casi todo nuestro Continente, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan"); también los derechos de los niños, de los jóvenes, de los subempleados y desempleados, de los marginados y hacinados urbanos, de los ancianos, etc. ...

### 2.1 Opción preferencial por los pobres

Bajo este propósito, Puebla identifica al pobre, al necesitado, en sus categorías más generalizadas y significativas, como "signos de los tiempos" de la pobreza del Continente. Ninguno de ellos debería escapar a la preocupación de la Iglesia. "Comprometidos con los pobres, condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente" (Puebla 1159).

Teniendo en cuenta que el “mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente” (Puebla 1145), la defensa de los derechos de los pobres es preferencial. La Iglesia dedicará a ellos sus mejores esfuerzos.

Múltiples formas tendrá este compromiso: será su evangelización liberadora, también la denuncia de la injusticia de la cual son víctimas, será una acción que buscará llegar hasta las causas “nos esforzamos por conocer y denunciar los mecanismos generadores de la pobreza” (Puebla 1160), etc.

## 2.2 Promoción especial de la mujer

Defender los derechos humanos en América Latina exige promover a la mujer, procurar efectivamente su participación en la sociedad.

Puebla considera a la mujer principalmente en los sectores más deprimidos de nuestra sociedad, como sometida a una doble presión y a una doble marginación (Confer Nota al No. 1135). Por eso necesita la defensa de la Iglesia. Su integración, en plena igualdad con el hombre (Confer Puebla 317), a la gestión de nuestra sociedad, es lejana: “no está organizada para exigir sus derechos” (Confer 836) y se le puede considerar ausente de la vida política y económica (Confer 834 y 849).

Por otra parte, en la visión de nueva sociedad la Iglesia latinoamericana aboga por “la responsabilidad insustituible de la mujer, cuya colaboración es indispensable para la humanización de los procesos transformadores” (Puebla 1219).

## 2.3 Valoración respetuosa de los indígenas

Junto con los afroamericanos, Puebla considera que los indígenas de nuestro Continente pueden ser considerados como “los más pobres entre los pobres” (Puebla 34). De ahí que el compromiso en su promoción y defensa tiene que ser mayor. No se trata solamente de la defensa de cada uno de ellos. El compromiso va hasta la defensa de los grupos humanos que conforman y de la cultura que los identifica: “Las culturas indígenas tienen valores indudables, son la riqueza de los pueblos. Nos comprometemos a mirarlas con respeto y simpatía y a promoverlas, sabiendo “cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas” (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca) (1164).

## 2.4 Reintegración de los “Anónimos Sociales”, de los “desubicados y marginados de nuestro tiempo”.

Se trata de un grupo nuevo de “pobres”, de “débiles”, cada vez más numeroso y significativo en América Latina. Su sufrimiento con frecuencia es inmenso. Las causas son muy variadas. Ahí están los migrantes internos y externos, los refugiados, los presos políticos. Es posible que por los derechos de algunos de ellos haya quienes luchen, así no sean claras las intenciones. No interesa. “Corresponde en particular a la acción de la Iglesia, frente a los anónimos sociales, el deber de acogerlos y asistirlos, de restaurar su dignidad y su rostro humano “porque, cuando un hombre es herido en su dignidad, toda la Iglesia sufre” (Pablo VI, enero de 1977) (Puebla 1289).

## 2.5 Participación de los campesinos y de los obreros

Las condiciones entre los campesinos y los obreros pueden ser diferentes; la Iglesia defiende los derechos de unos y otros. En función de la nueva sociedad, ella cree que sin su participación activa y organizada no puede haber sociedad realmente nueva. Al fin y al cabo, son sus organizaciones las que pueden, en gran medida aun cuando no exclusivamente, hacer que se realice el ideal democrático de la sociedad pluralista. “Sabemos que el pueblo, en su dimensión total y en su forma particular, a través de organizaciones propias, construye la sociedad pluralista” (Puebla 1220).

Particularmente importante en una pastoral de los derechos humanos con miras a una nueva sociedad, es la promoción y la consiguiente defensa del derecho a la organización del obrero y del campesino. Y esto no sólo por la especial persecución que sobre ellas desatan los regímenes de fuerza ni por la manipulación que sobre ellas ejercen las democracias meramente formales sino principalmente porque son decisivas en la construcción de una sociedad verdaderamente humana. Existen muchos motivos: crece su papel en el mundo que se urbaniza e industrializa (Puebla 1244), “emergen como factor decisivo en la nueva configuración de nuestra cultura” (419), es fuerza para “contribuir responsablemente el bien común” (1163), etc. Por eso: “apoyamos las aspiraciones de los obreros y campesinos, que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a participar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro y animamos a todos a su propia superación” (1162) y “defendemos su derecho fundamental a crear libremente organizaciones...” (1163).

### 3. Promoción de una economía humana

La pastoral de los derechos humanos preconizada por Puebla no sólo contempla la defensa y promoción de los derechos individuales; también prevee la de los derechos sociales y, entre estos, los derechos económicos. Derecho para todo individuo y para la familia, a comer, vestir, tener un techo, un empleo remunerado, llegar a la escuela, al descanso, a la salud, a la educación. Derecho a tener todo esto en forma igual. Esto supone por parte de los poderes públicos la organización y planificación de una economía al servicio del hombre” y no que “el hombre esté al servicio de la economía” (Cf. Puebla 497). Podríamos hablar así de un verdadero derecho del hombre a que en su país exista, se organice una economía humana. Puebla da algunos elementos que vale tener en cuenta.

#### 3.1 Liberación del ídolo de la riqueza

Una economía humana no admite la perversión de la idolatría de la riqueza y del dinero. Acontece cuando “el hombre concentra toda su atención en tenerlos o aún en codiciarlos” (Puebla 493).

La idolatría de la riqueza es fuente de múltiples violaciones de los derechos humanos hoy, especialmente de derechos económicos y sociales, pues “la riqueza absolutizada es obstáculo para la verdadera libertad. Los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del Continente, agravados, además, por la corrupción, a menudo invade la vida pública y profesional, manifiestan hasta qué punto nuestros países se encuentran bajo el ídolo de la riqueza” (Puebla 494). La pastoral de los derechos humanos, al tiempo que promueve una economía humana, denuncia la idolatría del dinero. Se necesita valor para hacerlo en un mundo que se mueve totalmente bajo su signo.

#### 3.2 Derecho a tener lo necesario para subsistir y para progresar

Puebla en este punto retoma plenamente el pensamiento de la Iglesia explicitado principalmente por Gaudium et Spes y por Pablo VI en Populorum Progressio. El derecho primario y fundamental se refiere al uso solidario de los bienes: “Dios ha destinado la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad” (P.P. 22). A este

principio deberían someterse totalmente las relaciones económicas para que fueran realmente humanizantes. “Todos los demás derechos, continúa Pablo VI, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ellos están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera” (P.P. 22).

Especialmente importante en el pensamiento de la Iglesia es que a la luz de estos principios se llegue a dilucidar cómo “la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto” (P.P. 23), o en la fórmula de Juan Pablo II en Laborem Exercens “el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes” (L.E. 14b).

En este contexto, igualmente, es cuando Juan Pablo II enuncia la hipoteca social que “grava toda propiedad privada” (Discurso Inaugural en Puebla III, 3). Teniendo en cuenta el respaldo que debe mantenerse al derecho primario, arriba enunciado, la propiedad privada “es más que nada un poder de gestión y de administración, que si bien no excluye el dominio, no lo hace absoluto ni ilimitado. Debe ser fuente de libertad para todos, jamás de dominación ni privilegios” (Puebla 492).

#### 3.3 Desarrollo “económicamente eficaz” y “socialmente armónico”

Como en los casos anteriores, también en este campo se corre el riesgo de la atomización en la acción pastoral. Es toda una elaboración de un nuevo tejido social y de una nueva inspiración la que hay que emprender, para volver la técnica bajo el dominio del hombre. “La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos”. Los programas son necesarios para “animar, estipular, coordinar, suplir e integrar” la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios” (P.P. 33).

Es importante en este campo determinar el papel de la técnica. “Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir” (P.P. 34). Una fría tecnocracia “exige de los sectores más pobres un costo social realmente inhumano, tanto más injusto cuanto que no se hace compartir por todos” (Puebla 50; Confer 315 y 1240).

### 3.4 Derecho a un nuevo orden económico internacional

El principio de que los derechos humanos no se pueden limitar al ámbito meramente individual ya se había establecido en *Pactum in Terris*: "las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos. Porque la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los ciudadanos debe también regular las relaciones mutuas entre las comunidades políticas" (P.T. 80). La Iglesia ha venido urgiendo de múltiples maneras para que esta dimensión sea tenida plenamente en cuenta en el derecho internacional. Porque "es necesario una apertura de conceptos y de acción que vaya más allá del individuo y abrace los derechos y deberes de la colectividad, de los grupos, de las minorías. En efecto, hablar de derechos y deberes no solo de la persona humana como tal sino también de la comunidad" (Pontificia Comisión Justicia y Paz, la Iglesia y los derechos humanos, 8).

La enunciación de derechos a este nivel es quizás el aspecto más novedoso del capítulo de Puebla sobre este tema. El acento está puesto aquí en la urgencia de un nuevo orden internacional (1275) al cual la Iglesia latinoamericana debe aportar significativamente. La concreción de un nuevo orden internacional con "los valores humanos de solidaridad y de justicia" (1279) y "fundado en las legítimas necesidades sociales del hombre y dentro de un sano pluralismo" (1280), es un derecho que ha de reconocerse a todos los países latinoamericanos. Y dentro de él y precisamente para que sea una realidad, ha de urgirse el derecho a una convivencia internacional digna y por lo tanto fundamentada en la autodeterminación económica, política, social y cultural (Confer 1276).

En síntesis: sin un nuevo orden económico internacional, la pretensión de una economía humana en nuestros pueblos latinoamericanos queda sin asidero. Pero es que el nuevo orden (también el económico) internacional es un derecho de los pueblos (Confer Puebla 1279 a 1282).

### 3.5 Defensa contra la dependencia originada en las Transnacionales

Dentro del contexto anterior, Puebla tiene en cuenta un derecho de los pueblos todavía no reconocido y causa de múltiples dependencias en América Latina: el derecho de defensa frente a las empresas transnacionales. Sin él, muchos de los esfuerzos al interior de los países son meramente ilusión. El enunciado de Puebla es claro: "El derecho de cada nación a defender y

promover sus propios intereses frente a las empresas transnacionales, haciéndose necesaria la elaboración a nivel internacional de un estatuto que regule las actividades de dichas empresas" (1277).

### 4. Construcción de una democracia de auténtica participación

No basta la organización de una nueva economía para resguardar los derechos humanos de los latinoamericanos; todo el tejido social debe renovarse. Debe surgir una democracia de auténtica participación.

Puebla es muy sensible a las múltiples formas que adquiere en nuestro mundo el derecho a participar y esto, tanto a nivel de los individuos como a nivel de los pueblos. Para comprobarlo basta enumerar unos cuantos de los derechos que proclama: "Derecho a la participación en los bienes y servicios" (1271), "derecho al acceso a la propiedad y a otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores" (1271), "derecho a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo a las naciones" (1272), en el campo internacional "pleno respeto a la autodeterminación económica, política, social y cultural" (1277), etc.

Una sociedad que salvaguarde de manera efectiva los derechos humanos en América Latina tendrá que ser una sociedad de participación y Puebla aporta mucho para concretar esta propuesta. Ya desde la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el valor participación fue señalado como línea clave tanto para hacer el diagnóstico pastoral de la realidad social y eclesial de América Latina como para animar una acción evangelizadora capaz de responder a los retos y exigencias que esa realidad hace a la Iglesia. Desde entonces, igualmente el ámbito de la participación cubría tanto la Iglesia "en todos sus niveles y tareas", como la sociedad "en sus diferentes sectores" y las naciones de América Latina "en su necesario proceso de integración" (Documento de Consulta 35).

La doctrina del documento es especialmente valiosa; como que tiene su fundamento en el mismo mensaje evangélico. Si Dios llama al hombre, como hijo suyo, a ser junto con El "agente activo", "cooperador" (Puebla 563) y "protagonista" (213, 293) de la historia de la salvación, unidos en Alianza (276), nadie tiene derecho de excluir al otro de esta obra que Dios quiere que sea común. Por eso la Iglesia puede aportar algo pro-

pio a la intelección práctica de la participación en el mundo, y ciertamente lo puede hacer en la línea de su misión. No obstante, esta doctrina de la participación es para la Iglesia un lugar privilegiado de diálogo con las diversas corrientes filosóficas que se mueven en nuestro Continente y con las ciencias humanas en sus conclusiones sobre el hombre. De ahí la importancia de este tema en el pensamiento social, claramente comprobada por la reflexión que los Episcopados y muchas comunidades eclesiales han hecho en esta década en América Latina.

Aún cuando no exclusivamente, la problemática de los derechos humanos en el Continente es una realidad de no-participación; Puebla al confrontar este diagnóstico con exigencias evangélicas muy claras, deduce líneas concretas de acción que ciertamente tendrán que influir en la promoción de una sociedad realmente humana en nuestro Continente. Enumeramos a continuación, algunas líneas.

#### 4.1 Liberación del ídolo del poder

“Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto” (Puebla 500). Esta es línea clave en la doctrina de la Iglesia cuando se trata de organizar la sociedad. Negamos al César el carácter divino. El cristianismo fue a través de los siglos, un testimonio de esa doctrina y la selló con su sangre. Hoy los poderes políticos obran como los antiguos, pues todo poder que no reconoce el derecho a dar culto a Dios se vuelve absoluto y exige para sí una especie de culto.

De nuevo en este campo, así no sea la única acción pastoral, la denuncia es fundamental: “El uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como a tal la Iglesia lo rechaza enteramente (G.S. 75). Reconocemos con dolor la presencia de muchos regímenes autoritarios y hasta opresivos en nuestro Continente. Ellos constituyen uno de los más serios obstáculos para el pleno desarrollo de los derechos de la persona, de los grupos y de las mismas naciones” (Puebla 500).

#### 4.2 Derecho a la participación personal

Este es un derecho que el pensamiento social de la Iglesia fundamenta plenamente en la visión integral del hombre que tiene como propia y original (P.P. 13). Es interesante en este sentido, ver cómo las múltiples reflexiones que se hacen en el pensamiento social de la Iglesia convergen en la concepción del hombre como protagonista o artífice de su propio destino, expresión

clásica en *Mater et Magistra*, en el Concilio, en *Populorum Progressio*, etc. “El hombre no es verdaderamente hombre más que en la medida en que, dueño de sus acciones, y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso” (P.P. 34). Puebla recurrirá con frecuencia a esta expresión para señalar, por ejemplo, cómo una evangelización que no logre “transformar al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario” (485), es una evangelización mutilada o cómo la promoción humana en este valerse por sí mismo (por lo tanto en esta posibilidad real de participar) el primero de sus objetivos (Confer 477).

#### 4.3 La organización política base. Los Sindicatos *Los cuerpos intermedios*

El derecho a participar para que sea real y eficaz, en la construcción de una nueva sociedad, debe concretarse en la organización. Es cierto que la construcción y puesta en marcha de un nuevo proyecto histórico corresponde al pueblo; sin embargo, esto no pasará de ser una mera afirmación vacía si no se apoya en la organización del mismo. “El pueblo en su dimensión total y en su forma particular, a través de sus organizaciones propias construye la sociedad pluralista” (Puebla 1220).

Particular importancia tiene el derecho de los obreros y de los campesinos a tener sus organizaciones propias. Juan Pablo II proclamó repetidamente en México y en el Brasil este derecho y animó a la Iglesia a promover y a acompañar dichas organizaciones. Puebla lo recoge repetidamente en el documento: 477, 1163, 1244, e insiste en que esta organización debe ser global (Confer 135, 136, 492, 503). Sobre este particular va siendo cada vez más abundante la reflexión por parte de la Iglesia latinoamericana. Pero, de nuevo es importante recordarlo, este es un campo que requiere “creatividad y audacia”; que requiere “ensayos”; este es un campo en el cual están muy directamente comprometidas las comunidades cristianas a trabajar a la luz de *Octogesima Adveniens* en el número 4. Los mecanismos apropiados de participación, difícilmente vienen de fuera de las comunidades, ellas tienen que crearlos.

La cuarta parte de *Laborem Exercens* de Juan Pablo II se dedica precisamente al tema de “los derechos de los hombres del trabajo”. Principalmente en el número 20 consagrado a los sindicatos, ratifica y esclarece esta doctrina.

#### 4.4 Derecho a un nuevo orden político internacional

Corresponde a su correlativo derecho en el orden económico. Es imprescindible para la aparición de una auténtica comunidad internacional en que se respeten los derechos de las naciones, su soberanía y donde sean resguardados los derechos de los países débiles frente a los países poderosos. Puebla menciona varios aspectos de esta cuestión: “el derecho a una convivencia internacional justa entre naciones...” (1276), “el derecho a una nueva cooperación internacional que revise las condiciones originales de dicha cooperación” (1278), “el derecho a un nuevo orden internacional con los valores de solidaridad y de justicia” (1279).

Sin duda este nuevo orden político internacional requiere en su fundamento una verdadera integración latinoamericana que precisamente está amenazada “como consecuencia de los nuevos manejos y de la explotación causada por los sistemas de organización de la economía y de la política internacional...” (Puebla 1265).

#### 4.5 El pluralismo

La nueva sociedad en América Latina no podrá ser uniforme, no podrá ser idéntica en todos los países. Se mantiene en cada pueblo el derecho básico de la autodeterminación (Puebla 1276). Este es un derecho correlativo a otro que cobra cada vez más importancia tanto en el mundo como en la Iglesia: el derecho al pluralismo. Para Puebla, el pluralismo es un contexto imprescindible de tener en cuenta cuando hablamos de una nueva sociedad: “vivimos en una sociedad pluralista, en la cual se encuentran diversas religiones, concepciones filosóficas, ideologías, sistemas de valores que, encarnándose en diferentes movimientos históricos, se proponen construir la sociedad del futuro, rechazando la tutela de cualquier instancia incuestionable” (1210).

#### 4.6 Los derechos religiosos

“La limitación de la libertad religiosa y su violación contrastan con la dignidad del hombre y con sus derechos objetivos” (R.H. 17). Su ejercicio debe ser garantizado por la nueva sociedad que se construye en cualesquiera de nuestros países. Es interesante, en un aspecto íntimamente conexo con éste, la posición de la Iglesia latinoamericana: frente a una nueva sociedad “no reivindicamos, dicen los Obispos, ningún privilegio para la Iglesia;

respetamos los derechos de todos y la sinceridad de todas las convicciones en pleno respeto a la autonomía de las realidades terrestres” (Puebla 1212), pero, sin embargo “exigimos para la Iglesia el derecho de dar testimonio de su mensaje y de usar su palabra profética de anuncio y denuncia en sentido evangélico, en la corrección de las imágenes falsas de la sociedad, incompatibles con la visión cristiana” (1213).

Particular interés, en una acción pastoral para los derechos humanos, requiere la defensa y promoción de estos derechos.

#### 5. Animación de una cultura auténticamente humana y latinoamericana

La cultura es un cruce interesante de derechos individuales y de derechos sociales. Esto mucho más cuando trabajamos con un concepto tan rico de la misma: “con la palabra cultura se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (G.S. 53b) de modo que puedan llegar a un “nivel verdadera y plenamente humano” (Puebla 386).

Puebla hace trascendente el tema de la cultura para la evangelización, en la misma línea como lo había planteado Evangelii Nuntiandi. Lo mismo ocurre sobre la incidencia de una evangelización de la cultura en la aparición de una sociedad verdaderamente humana en América Latina. Para muchos no deja de tener importancia mayor aquella definición del capítulo de la evangelización de la cultura en Puebla: “opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro” (Confer 394).

Por otra parte, no habrá nueva sociedad sin cultura propia, sin cultura “auténticamente humana, sin cultura latinoamericana. Nueva sociedad no habrá sin respeto a los valores autóctonos, tampoco sin evangelización liberadora de los mismos. No se dará nueva sociedad sin que aparezcan “soluciones alternativas de la sociedad de consumo” (Puebla 1152). Todo esto es un derecho de nuestros pueblos.

#### 5.1 Liberación del consumismo y de la agresión tecnológica

Dos grandes agresiones, íntimamente unidas, sufren los pueblos de América Latina: la sociedad de consumo y la civilización industrial-urbana. Parecen incontenibles. Todo lo tocan, todo lo deshumanizan. Todos lo sufren y muy pocos lo han resistido.

Puebla propugna por buscar alternativas al consumismo (Confer 1152) y denuncia los estragos que entre nosotros está produciendo la sociedad industrial que al romper el equilibrio cultural, destruye los valores esenciales para la existencia y convivencia humana hasta poderse llamar "desculturización" inconsciente y progresiva. Y esto sin tratar en ningún momento de mitificar la sociedad agraria ni de desconocer los valores de la sociedad industrial. (Confer principalmente: 50, 315, 1240).

Nuestro pueblo, especialmente el más sencillo, se encuentra inerme frente a estas agresiones.

### *5.2 Derecho a conservar los valores propios de los pueblos y en especial los valores autóctonos de los pobres*

En una línea pastoral, Puebla promueve: "hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra" (19).

Puebla denuncia: "A causa de influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados, las culturas tradicionales de nuestros países se han visto deformadas y agredidas, minándose así nuestra identidad y nuestros valores propios" (53).

Por otra parte, en este punto, una pastoral de los derechos humanos topa con uno de los aspectos más novedosos y originales de la pastoral latinoamericana: "el potencial evangelizador de los pobres" precisamente a partir de la vivencia en ellos de valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios (Confer 1147).

Son valores que hay que promover, son valores que hay que defender, dado que pueden ser muy significativos en la construcción de una nueva sociedad en América Latina. (Confer principalmente: 132, 414, 974, 1129, 1147, 1152, 1235).

### *5.3 La inculturación y la religiosidad popular*

Como en el caso general de la cultura, en este aspecto hay un cruce, por demás interesante, de derechos y valores. Ambos aspectos muy determinantes en la evangelización de América Latina, también en la construcción de una sociedad nueva en el Continente.

Discernir, asumir creativamente, evangelizar, purificar denunciar, defender... son otras tantas tareas que una acción pastoral por los derechos humanos tiene en este campo. La conciencia de Puebla es grande: "sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Estas, que están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal y que en algunas partes se transforman en otras inspiradas por el colectivismo marxista, nacen de la ideología de culturas dominantes y son incoherentes con la fe propia de nuestra cultura popular" (437).

Existe la necesidad de respetar la religiosidad popular de nuestro pueblo y de asumirla y evangelizarla, desde el marco de su propia cultura, de tal manera que pueda llegar a vivir y expresar a través de signos, símbolos y lenguaje propios, la fe que lo identifique como pueblo creyente, comprometido en el proceso de evangelización liberadora.

### *5.4 El equilibrio ecológico*

"Es voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como dueño y custodio inteligente y noble, y no como explotador y destructor sin ningún reparo" (R.H. 15).

Es necesario preservar el equilibrio ecológico. Se da un desequilibrio que amenaza, incluso a la especie humana. De ahí que es un deber: "preservar los recursos naturales creados por Dios para todos los hombres, a fin de transmitirlos como herencia enriquecedora a las generaciones futuras" (Puebla 1236).

## **6. Una condenación evangélica**

Toda pastoral de derechos humanos implica una pastoral de denuncia. "La defensa de los derechos del hombre, que la Iglesia considera un deber irrenunciable, implica la denuncia de las violaciones cometidas o en acto, ya cuando se trata de acciones aisladas ya de situaciones permanentes. Esto se hace necesario sobre todo cuando las personas que fueron objeto de esas injusticias no pueden defenderse por sí mismas" (Pontificia Comisión Justicia y Paz, la Iglesia y los Derechos del Hombre 78).

Ante las reales violaciones de los derechos humanos la Iglesia no puede ser neutral pues "todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios de quien es imagen" (Puebla 306). De ahí una de las pocas, pero clara y contundente, condenaciones que hace Puebla: "condenamos todo menosprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables; todo atentado contra la vida humana, desde la oculta en el seno materno, hasta la que juzga inútil y la que se está agotando en la ancianidad; toda violación o degradación de la convivencia entre los individuos, los grupos sociales y las naciones" (318).

La pastoral de la denuncia debe ser "objetiva, valiente y evangélica" (Puebla 1269) pues no se trata de condenar sino de salvar al culpable y a la víctima. De ahí que antes de formular juicios o fundamentar una acción sobre presuntas violaciones, es indispensable un serio y objetivo conocimiento de los derechos y de las circunstancias en que han sido violados.

La pastoral de la denuncia requiere "valentía, caridad, prudencia y firmeza, pero sobre todo debe poseer las características de un testimonio humano y cristiano, de un diálogo sincero, basado sobre la justicia y la objetividad" (Pontificia Comisión Justicia y Paz, la Iglesia y los Derechos del Hombre 80).

No importa sólo la denuncia en sí, también el modo y el contenido de ella deben ser decididos de común acuerdo con los miembros de la comunidad eclesial y es deseable que las opciones se hagan en colaboración con los hermanos separados y con todos los hombres de buena voluntad. En esta línea, se sugiere la colegialidad en el ejercicio de la denuncia (Puebla 1269).

En función de una nueva sociedad hay algo más, las violaciones de los derechos individuales son aquellas que se pueden denunciar más fácilmente porque son las que más aparecen, pero ciertamente no son las únicas. "A la luz de los hechos, ninguna forma de gobierno parece tener hoy suficiente consideración de todos los derechos individuales del hombre; pero ciertamente una de las opresiones más graves y de mayor consecuencia para los derechos individuales y sociales es aquella que proviene de los regímenes que consideran al hombre únicamente como factor de producción o como elemento indispensable de una economía consumística o que buscan como fin último el lucro económico. Ni es menor el daño que infieren a la libertad y a la dignidad de la persona humana aquellos regímenes cuya filosofía considera al hombre como solo materia y lo reduce a un simple engranaje del sistema; que ignorando los derechos y

las libertades individuales, todo hace depender del supuesto bien ideológico de la colectividad" (Pontificia Comisión Justicia y Paz, la Iglesia y los Derechos del Hombre 89).

Finalmente, la pastoral de denuncia tiene un particular compromiso con respecto a toda clase de violencia ejercida sobre las personas y sobre los pueblos, sea ella institucional, represiva o subversiva (Confer Puebla: 508, 509, 531, 532, 534, 486, 1259).