

DERECHOS HUMANOS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: UNA CONTRIBUCIÓN CON MOTIVO DEL 60.º ANIVERSARIO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ ¹

Fecha de recepción: abril 2009

Fecha de aceptación y versión definitiva: mayo 2009

RESUMEN: En el sexagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, este artículo expone las claves católicas de los derechos humanos y resalta el compromiso de la Doctrina Social de la Iglesia en la defensa y promoción de los mismos. Desde *Pacem in terris* en 1963, los documentos del magisterio social también usan el lenguaje de los derechos humanos como modo privilegiado de expresar lo que es debido a todo ser humano en virtud de su dignidad. Mostramos la capital importancia que la Iglesia atribuye a su reconocimiento y tutela a través de una síntesis de los aspectos imprescindibles: su fundamento, su génesis y evolución, así como la clasificación (personal, social e instrumental) y las conexiones entre los distintos derechos, en donde destaca el derecho al desarrollo; complementándolo con el tratamiento de dos campos especialmente relevantes de los derechos humanos hoy: el de la libertad religiosa y el de las migraciones. El autor ha dedicado en los últimos años su investigación a caballo entre la Teología moral y la Filosofía política a esos dos ámbitos y quiere ofrecer aquí, con motivo de esta conmemoración, algunas de las más sugerentes propuestas que para el derecho a la libertad religiosa y los derechos de los migrantes vienen de los debates católicos.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos, Doctrina social de la Iglesia, Dignidad, Personalismo moral; Libertad religiosa, Migrantes, Derecho al desarrollo.

Human Rights and Social Doctrine of the Church: a contribution on the occasion of the sixtieth anniversary of the Declaration Universal

ABSTRACT: On the 60.th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights, this article presents the key Catholic principles on human rights, underlying the Cath-

¹ Profesor propio agregado de la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. E-mail: juliomm@teo.upcomillas.es

olic social teaching in the defence and promotion of them. Beginning especially with Pacem in terris in 1963, the documents on social teaching use the language of human rights as one way of expressing what is owed to all human beings by virtue of their dignity. Its capital importance for the Church can be recognised through different aspects reviewed in the present study: foundation, genesis and evolution, classification of human rights (personal, social and instrumental), and connections among them, where the right to development plays a very special role. Two complementary fields —religious freedom and migration— are particularly good examples of how Catholic social teaching deals with fundamental rights. The author has been researching these two areas during the last several years and wishes to offer, on occasion of this important commemoration, some of the most significant proposals that come from Catholic debates.

KEY WORDS: *Human rights, Catholic social teaching, Dignity, Moral personalism, Religious freedom, Migrants, Right to development.*

INTRODUCCIÓN

El sexagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos es un cumpleaños muy significativo para el mundo. Hay motivos sobrados para celebrar, pero sin grandes auto complacencias, porque la falta al respeto de muchos derechos en muchos lugares es aún pavorosa. Por ejemplo, ante el derecho que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) considera fuente y síntesis de los demás derechos, el derecho a la libertad religiosa, sabemos que profesar una religión en la actualidad sigue siendo motivo de persecución en muchos países. Millones de creyentes deben celebrar sus ritos y ceremonias a escondidas para no verse represaliados. En casi un tercio de los 195 países del planeta, la libertad religiosa no se puede vivir de verdad. El Informe de AIN sobre la Libertad religiosa 2008 ² muestra que en unos 60 países se producen violaciones contra ese derecho fundamental. Entre ellos están India, Pakistán, Eritrea, China, Arabia Saudí o Nigeria.

Por eso, estamos ante una gran ocasión no para la complacencia sino para mirar de frente a tantas situaciones donde la dignidad humana no recibe el debido respeto, donde no se alcanzan los mínimos para que las personas sean participantes activos y libres en la vida de sus comunidades.

Este artículo quiere convocar al importante aniversario a la Iglesia católica, pues, a pesar de sus reticencias iniciales, asumió la Declaración cordial e intelectualmente. La convocatoria se dirige a la DSI, como parte de la Teo-

² AYUDA A LA IGLESIA NECESITADA (AIN), *Informe 2008 sobre libertad religiosa en el mundo*, Madrid: 2008.

logía moral social, y a sus claves de comprensión de los derechos humanos: su fundamento, su génesis y evolución, su jerarquización y las conexiones entre los distintos derechos, en donde destaca el derecho al desarrollo. La Iglesia ha reconocido y reconoce con motivo del presente aniversario —tal como lo hizo el Papa Benedicto XVI en la sede de Naciones Unidas— la importancia fundamental en la maduración de la conciencia moral de la humanidad, que supuso la Declaración de 1948.

El objeto de nuestro artículo es doblemente ambicioso, pues busca tanto mostrar la capital importancia que la Iglesia católica atribuye al reconocimiento y a la tutela de los derechos fundamentales de la persona humana como resaltar el compromiso de los católicos con la defensa y promoción de los Derechos Humanos. Siendo estos nuestros propósitos, ni que decir tiene que pertenece a una de esas materias muy bien tratadas en múltiples lugares³. Aquí lo haré a partir de la confección de una síntesis de los aspectos imprescindibles⁴, enriquecidos con algunas nuevas reflexiones y con los complementos de dos campos especialmente relevantes de los derechos humanos hoy: el de la libertad religiosa y el de las migraciones. A esos ámbitos he dedicado en los últimos años mi investigación a caballo entre la Teología moral y la Filosofía política, y aquí quiero ofrecer algunas de las propuestas que he encontrado más sugerentes para el derecho a la libertad religiosa y los derechos de los migrantes desde la DSI.

LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y SU COMPROMISO MORAL EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Antes del Concilio Vaticano II la DSI ya expresa nítidamente la justificación del derecho y aun el deber irrenunciable de la Iglesia para proceder a la crítica social, cuando las cuestiones sociales así lo requieran, aunque evidentemente tal crítica todavía no se hacía según el criterio ético y el lenguaje de

³ Entre los buenos libros que sobre la materia de derechos humanos y DSI tenemos, destaco dos de mis colegas de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas: DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)* (3.^a ed.), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006, el capítulo 28 se dedica a los derechos humanos, pero casi todo el manual tiene aportaciones sobre ellos; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Santander: 2005.

⁴ Sobre todo en: J. L. MARTÍNEZ, C. PERROTIN y F. TORRALBA, *Repensar la dignidad humana*, Lleida: 2005; J. L. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, Madrid: 2007; J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, Madrid: 2009.

los derechos humanos. En la encíclica *Quadragesimo anno*, QA (1931)⁵, tras el reconocimiento de que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente temporal, sino a la eterna, Pío XI afirmaba que la Iglesia «en modo alguno puede renunciar a interponer su autoridad», pero que tal autoridad no era de tipo técnico, que no es su cometido ni cuenta con medios adecuados para ello, sino moral: «En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de interpretar y aun de urgir oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas» (QA, 41).

Los fundamentos aportados en QA seguirán vigentes en las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et magistra* MM (1961), *Pacem in terris*, PT (1963), la llamada «carta católica de los derechos humanos», y permanecerán —aunque redimensionados— en la constitución conciliar *Gaudium et spes*, GS (1965) y en los documentos posconciliares *Octogesima adveniens*, OA (1971), *Justicia en el mundo*, JM (1971) o *Evangelium nuntiandi*, EV (1975).

La novedad fundamental de GS consistió en poner las bases para una más rica concepción teológica de la Iglesia y de su misión respecto del orden temporal y, por consiguiente, para replantear en una perspectiva más orgánica y teológica la tradicional doctrina social católica⁶. Tres principios expuestos en los números 40 al 42 — los medulares de la constitución GS— que son los pilares sin los cuales no habría nada que hacer:

1. El ministerio de la Iglesia es religioso en origen y propósito: la Iglesia no tiene específicamente carisma político.
2. El ministerio religioso tiene como objetivo primario servir al Reino de Dios—la Iglesia es de un modo especial el instrumento del Reino en la historia.

⁵ Citaré los documentos de la DSI según la edición de la BAC: *Once grandes mensajes*, Madrid: 1991; los conciliares por la edición bilingüe de la BAC: CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: 1993; y los de JUAN PABLO II según la de *Edibesa: Encíclicas de Juan Pablo II*, Madrid: 1995.

⁶ Los tres primeros capítulos de la primera parte —«La Iglesia y la vocación del hombre»— están dedicadas a poner las bases antropológicas que luego iluminarán los problemas concretos. Una vez puesta la base antropológica, la primera parte se cierra con un cuarto capítulo en el que se hace una primera reflexión sobre la misión de la Iglesia en relación con el mundo: «Misión de la Iglesia en el mundo actual». Sobre los pilares de todo lo esquemáticamente expuesto, la segunda parte acomete el análisis de algunos asuntos concretos: la familia, la cultura, la vida económica, la vida de la comunidad política y el orden internacional. La constitución GS se cierra con una «conclusión» en la que se recuerda que la exposición de estas orientaciones, «como más de una vez se trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro». Además habrán de ser adaptadas a cada pueblo y mentalidad por los cristianos bajo la guía de los pastores.

3. La misión de la Iglesia en el orden temporal se define por cuatro objetivos:
- a) Realización de la dignidad humana;
 - b) promoción de los derechos humanos;
 - c) avance de la familia humana hacia la unidad, y,
 - d) la santificación de las actividades seculares⁷.

Cuando más adelante la Constitución conciliar aborde las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, las cosas quedarán aun más claras: «La Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones» (GS, 76).

La aportación de la Iglesia en su doctrina social fue descrita por Pablo VI en OA con trazos inolvidables: «Frente a situaciones muy diversas (en el mundo), nos es difícil pronunciar una palabra única, así como proponer una solución que tenga valor universal (...). Pertenece a las diversas comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, iluminarla con la luz del Evangelio, *sacar principios de reflexión, normas de juicio y directivas de acción*⁸ en la enseñanza social de la Iglesia, tal como se ha elaborado a lo largo de la historia (...). Son ellas las que han de discernir (...) las opciones y los compromisos que hay que tomar» (OA, 4).

El Sínodo de los obispos de 1971 distinguió en su documento JM, entre «Iglesia en cuanto comunidad religiosa y jerárquica», cuya misión comporta la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana, pero que no ha de proporcionar «soluciones concretas de orden social, político o económico», y los «miembros de la Iglesia en cuanto miembros de la sociedad civil»: éstos, en el ámbito familiar, profesional, social, cultural y político, sí tienen que «asumir sus propias responsabilidades, dejándose conducir por el espíritu del Evangelio y la enseñanza de la Iglesia» (JM, 40-41). Juan Pablo II, en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*,

⁷ J. B. Hehir traduce a términos que se ajustan más a la sensibilidad actual este último aspecto de la misión de la Iglesia en el orden temporal: en lugar de santificación emplea la expresión «contributing a sense of meaning to every aspect of human activity», en: J. B. HEHIR, «Church-State and Church-Word: The ecclesiological implications», *Proceedings of the Catholic Theological society of America*, n.º 41 (1986), 54-74, en pp. 58-59.

⁸ Esta tripleta literalmente se recoge así en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2.423.

SRS (1987), declara que «con su doctrina social intenta la Iglesia guiar a los hombres para que, apoyados en la reflexión racional y las ciencias humanas, respondan a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrestre» (SRS, 72).

Y Benedicto XVI ha dicho desde su primera encíclica que la Iglesia no es ni quiere ser un agente político, «pero tiene un profundo interés por el bien de la comunidad política, cuyo alma es la justicia, y le ofrece en dos niveles su contribución específica. En efecto, la fe cristiana purifica la razón y le ayuda a ser lo que debe ser (...). Con su doctrina social contribuye a hacer lo que se puede reconocer eficazmente y luego realizar también lo que es justo»⁹. Por ello, la Iglesia debe asumir positivamente su misión evangelizadora, frente a cualquier posicionamiento intraeclesial meramente «defensivo», tanto en lo relativo al anuncio de la fe del Evangelio, como a la capacidad del transmitir a la sociedad civil un «espíritu» que pueda hacerla más humana.

EL PERSONALISMO MORAL

Las claves de bóveda de la ética social cristiana se encuentran en la dignidad de la persona y de la sociedad como una comunidad de personas. El punto de partida de la moral cristiana es siempre la persona, como sujeto y fin de toda la actividad social; es el sujeto activo y responsable de la acción y de la vida social. Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social y en su vocación teologal —imagen de Dios y redimida por Jesucristo—. Y se trata, también, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos, fundados en esa misma dignidad.

Cuando la ética social cristiana se distancia críticamente del individualismo que sobrestima a la persona individual y su preferencia subjetiva sin atender a los vínculos solidarios que la constituyen, o al colectivismo que destruye la singularidad de la persona para convertirla en una pieza de una maquinaria o en un número dentro de un colectivo, esta revelando su convicción fuerte y consistentemente arraigada de que el ser humano es fundamentalmente «persona solidaria», aun cuando el pecado personal o las estructuras de pecado (entre las cuales están los sistemas o las ideologías) no le dejen vivir y expresarse así. De modo que ser «persona solidaria» significa que la dimensión social no es algo externo al ser humano, sino algo que lo constituye

⁹ BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea Eclesial Nacional Italiana (de 19 de octubre de 2006).

íntimamente. Fuera de lo social no es concebible la persona humana. La socialidad, no menos que la individualidad, definen a la persona. El destino humano se hace posible con el destino de los otros.

Este personalismo comunitario o solidario desencadena todo un conjunto de principios sociales (solidaridad, subsidiariedad, bien común) y también el reconocimiento de los grandes valores (verdad, justicia, igualdad, libertad, participación) sobre los que se articula la vida social.

Por descontado, la comprensión cristiana de la dignidad poco o nada tiene que ver con la subjetivización emotivista de la moral, donde la dignidad se pone en la actuación según la libre opción personal y en un marco axiológico subjetivo en el que no se necesitan las referencias morales objetivas. Esta reducción emotivista, hermana del «todo vale lo mismo» con tal de que sea preferido, no es inocua, antes bien milita a favor del relativismo y acaba yendo contra el respeto a la dignidad, porque anestesia contra la indignación e impide el discernimiento moral. Sigue siendo una descripción de impresionante actualidad el texto de GS donde se pasa revista a los ultrajes de la dignidad:

«Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de mujeres y jóvenes, también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador» (GS, 27).

Si, cuando en 1965 los padres conciliares aprobaron ese texto, ya no se podía presuponer fácilmente la ignorancia sobre la existencia de las lacras enumeradas, hoy con mayor certeza podemos asegurar que ha desaparecido cualquier coartada de desconocimiento, aunque no una más temible: la del «conocimiento inútil» (J.-F. Revel). Paradójicamente, tanto conocimiento inmuniza para reaccionar; la inundación de datos paraliza la comprensión y, sobre todo, aumenta «la tolerancia a lo intolerable» y el relativismo moral.

No creo que sea exagerado decir que el cúmulo arrollador de imágenes y noticias —algunas espantosas— se queda con frecuencia en fogonazos sin más incidencia en las personas que las reciben, y de hecho no llega a afectar la sensibilidad moral, ni siquiera interpela, antes al contrario parece

redoblar la insensibilidad y nos hace desconectar de la mayor parte de las cosas de las que se nos informa, y desentendernos apáticamente de la realidad. Metidos como estamos en el campo magnético de «la cultura de la virtualidad real» (M. Castells), circulante a través de las tecnologías de la información y la comunicación, se da una alteración de la conciencia moral¹⁰ que se torna incapaz de ser «norma interiorizada de la moralidad» para percibir la realidad, discernir el bien del mal, elegir y actuar en consecuencia. A lo sumo queda reducida a «norma interiorizada de la moralidad del sentimiento»: la moral que inculcan —con bastante eficacia, por cierto— los medios de comunicación, pero que no llega la mayor parte de las veces a conseguir una adecuada comprensión, ni tampoco una defensa y promoción de los derechos humanos.

LA DIGNIDAD ES EL INDICATIVO SOBRE EL QUE SE ASIENTA EL IMPERATIVO

Los seres humanos tienen dignidad, son dignos: son sagrados y valiosos. En este sentido, la dignidad no se otorga a las personas por la actuación ética de otros; no se concede por otros, por la familia, la sociedad o el Estado. Antes bien, es la realidad de la dignidad humana la que exige de los demás que sea reconocida y respetada. Los imperativos morales que se presentan como derechos humanos expresan el contenido más específico de tales exigencias. De ahí que la dignidad sea más fundamental que cualquier derecho humano específico: es la fuente de todos los derechos, no un principio moral como tal.

Afinando más, la dignidad humana es una característica trascendental de las personas: no se apoya en las condiciones empíricas, no es un concepto que derive su significado de una clase particular de acciones humanas. Tiene realidad en todas las situaciones, independientemente del tipo de acciones, relaciones o estructuras. Este es el registro que podemos denominar cristiano-kantiano, porque si la imagen procedía del humus cristiano, el concepto lo puso Kant¹¹.

El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, no encuentra en el mundo ningún ser idéntico a él; es único, siendo esta experiencia original la

¹⁰ Cfr. J. L. MARTÍNEZ, «Conciencia moral y globalización», en M. RUBIO, V. GÓMEZ MIER y V. GARCÍA (eds.), *La ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid: 2003, pp. 481-500.

¹¹ D. MIETH, «Imagen del hombre y dignidad en Bioética», en M. RUBIO, V. GARCÍA y V. GÓMEZ-MIER (eds.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, Madrid: 2003, pp. 579-598.

de ser persona, pues es «soledad última» (la persona como *ultima solitudo*, al decir de *Duns Escoto*) y también «ser en relación» (a imagen de Dios-Trinidad). Esa experiencia original también señala una verdad fundamental: el hombre no puede identificarse con el mundo que le circunda, porque es ontológicamente distinto del mundo y, axiológicamente, superior a él. El hombre es un ser material pero también espiritual; el valor que posee no puede tasarse: no tiene precio, sino dignidad. Y ésta no puede ser utilizada como cosa o mercancía, sino que debe ser afirmada y tratada como persona, la norma que constituye el orden moral.

Las personas tienen valor en sí (fines y no meros medios ¹²) y exigen respeto en toda situación y en todo tipo de actividad (esto en la tradición ética cristiana se plasma y reconoce como característica ontológica de la persona). Así pues, el registro de dignidad como valor en sí, criterio de todas las valoraciones, se convierte en sustento del registro de dignidad como respetabilidad, relacionado con el honor, el prestigio o el buen nombre, evaluables en la humana experiencia.

UNA CONCEPCIÓN DINÁMICA Y PARADÓJICA

Dicho todo lo precedente, no podemos ignorar una cosa de la máxima importancia: la concepción trascendental de la dignidad es paradójica, pues sólo se hace real en lo concreto de la existencia humana, en las necesidades particulares, las acciones y las relaciones. Si se abstrae de la existencia concreta y efectiva pasa a ser un concepto vacío de sentido, manipulable; pasa a ser instrumento para uso y abuso.

Realmente, el magisterio social católico ha ido perfilando gradualmente una conciencia clara de que a menos que las relaciones entre el valor trascendental de la persona y las estructuras materiales, interpersonales y políticas de la existencia humana puedan especificarse, la dignidad es una noción vacía. Desde esta clave la DSI estima insuficiente tanto el pensamiento del liberalismo como el del marxismo, por cuanto uno y otro realizan la identificación de un dominio limitado de la vida humana como fundamento radical de los derechos humanos. En el caso de la democracia liberal, el fundamento se circunscribe a la libertad entendida negativamente. En el caso del

¹² K. Rahner expresó la profundidad del concepto formal e inobjetivo de dignidad: «El hombre es persona que consciente y libremente se posee. Por tanto, está objetivamente referido a sí mismo, y por ello no tiene antológicamente carácter de medio sino de fin». Cfr. K. RAHNER, «Dignidad y libertad del hombre», en *Escritos de Teología II*, Madrid: 1967, pp. 253-283.

marxismo, se refiere al conflicto de clase y a los medios para conseguir el cambio social.

El proceso de identificación de las demandas concretas de la dignidad humana ha de ser visto necesariamente como un proceso continuo y siempre abierto. Porque las condiciones materiales, los modelos económicos y las formas de asociación política que configuran la vida de las personas están en cambio permanente. Y de este modo la dignidad humana puede protegerse bajo marcos políticos y sociales diversos precisamente porque no se identifica con ninguno de ellos. Ningún sistema puede ser fin en sí mismo. La tarea de identificar las normas concretas de la moralidad social, por tanto, requiere de una continua revisión y evaluación de las cambiantes condiciones económicas, políticas y sociales. Exige que se tomen en cuenta las necesidades, libertades y relaciones que conforman la vida social.

Especificar las condiciones concretas para la realización de la dignidad ha sido uno de los empeños constantes de la DSI desde León XIII, como atestigua la tradición católica de los derechos humanos.

León XIII plantea una ética económica según la cual las necesidades materiales deben recibir al menos una atención mínima si la dignidad se respeta en la sociedad. En este sentido, aparecen afirmados los derechos a la alimentación, vestido, vivienda y a un salario adecuado. Se ve la propiedad privada como un medio instrumental importante para la protección de esos derechos. Su ética política buscaba defender a la persona de la dominación del Estado.

Es cierto que los escritos leonianos expresan una tendencia patente a definir las condiciones de la dignidad humana en términos de criterios negativos, así como a considerar la estructura orgánica y jerárquica de la sociedad como medios necesarios para la protección de la dignidad. El área de los derechos económicos apunta, sin embargo, hacia la necesidad de un nuevo tipo de orden institucional y jurídico.

Pío XI introdujo la valoración positiva del cambio institucional dentro del empeño por aquilatar las exigencias que comporta la dignidad humana. La persona continua siendo el centro y la referencia primera, pero las relaciones sociales e institucionales pasan a considerarse procesos vivos dentro de los cuales las personas, en sus interacciones, realizan y actualizan su dignidad trascendental. El llamamiento de Pío XI a favor del desarrollo de instituciones sociales que protejan la dignidad de acuerdo a la norma de la justicia social introduce una visión más dinámica de las condiciones de la dignidad en la ética social católica. Hablar de desarrollo institucional trunca la noción de instituciones preestablecidas, fijas e intocables. El orden social sigue viéndose desde la óptica de una sociedad jerárquica, sin embargo ya se juzga sujeto a cambio y necesitado de flexibilidad. La fallida propuesta de corporativismo que Pío XI hizo en QA, junto a la importancia alcanzada por el principio de

subsidiariedad son señales inequívocas de este significativo cambio que consignamos. Aquí recordamos la formulación clásica de este principio:

«Como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar por su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación al recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (QA, 79).

Pío XII derribará los últimos restos de la relación extrínseca y estática entre dignidad personal y formas institucionales que la protegen. En este sentido, las continuas alusiones a la relación intrínseca entre orden social y moralidad constituyen una prueba de lo afirmado.

No obstante, el tratamiento de la complejidad social que hizo Juan XXIII y la conciencia de historicidad y socialización del Concilio Vaticano II fueron las que de una manera clara y distinta realizaron un completo desarrollo de la relación efectiva entre libertad personal, interacción social y estructura institucional. A partir del Concilio, Pablo VI y el Sínodo de 1971 sólo tuvieron que aplicar lo elaborado a la noción de desarrollo integral y al significado de la justicia social, afirmando que la libertad personal es simultánea y necesariamente social e intrínsecamente dependiente de las estructuras sociales en proceso dinámico. Es decir, los modelos sociales y las relaciones institucionalizadas son en sí vistos como estructuras donde de la personalidad humana se forma y realiza.

LA DIGNIDAD ES LA BASE DE LOS DERECHOS HUMANOS

La tradición que vive tal evolución del concepto de dignidad tiene en PT (donde el término aparece 17 veces¹³) un punto neurálgico con la afirmación de los derechos humanos como derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. Es una declaración de derechos que precisamente porque los funda en la dignidad humana, entendida ésta teológica y filosóficamente, puede hacer una lectura desde la autonomía de la persona, entrando en diálogo amistoso y fructífero con la ética civil y su declaración de derechos de 1948, sin renunciar a la dimensión teónoma de la ética social: el ser humano, imagen de Dios, criatura finita y aceptada incondicionalmente por su Creador;

¹³ Aparece hasta 12 veces en *Mater et magistra*.

llamado a poner en pleno rendimiento las posibilidades de su razón y libertad, como expresión de su dignidad.

El Papa Juan XXIII dio al mundo toda una visión de los derechos humanos que, sacando la mejor sabiduría de tradición católica, perforaba sin equidistancias pero sin componendas ni claudicaciones, las barreras ideológicas que el Muro de Berlín se encargaba de representar con infame y pavorosa desvergüenza. Y para hacerlo no tuvo el Papa más sencillo ni poderoso recurso que la dignidad de la persona humana, como valor normativo concreto que toda la tradición había buscado defender y poner como fundamento de los derechos humanos. Desde luego, no se olvidaba de advertir el Papa que esta defensa se había ido dando en diferentes contextos, respondiendo a cambiantes situaciones históricas y modulándose a lo largo del tiempo.

Enseguida veremos cómo Pablo VI puso énfasis especial en el derecho al desarrollo. Y no hace falta decir que Juan Pablo II habló muchas veces de los derechos humanos. Me atrevo a seleccionar un par de puntos entre sus ideas más definitorias: los derechos humanos se refieren a lo que el hombre es por naturaleza y en virtud de su dignidad, y no a las expresiones de opciones subjetivas propias de los que gozan del poder de participar en la vida social o de los que obtienen el consenso de la mayoría. El Papa Wojtyła denunció el grave peligro de que esta falsa interpretación de los derechos del hombre, como derechos de la subjetividad individual o colectiva, separada de la referencia a la verdad de la naturaleza humana, puede llevar también a los regímenes democráticos a transformarse en un totalitarismo sustancial (cfr. EV, 19-20). Por eso, frente a la interpretación subjetivista errónea, una concepción auténtica del derecho natural, entendido como tutela de la eminente e inalienable dignidad de todo ser humano, es garantía de igualdad y da contenido verdadero a los «derechos del hombre», que constituyen el fundamento de las declaraciones internacionales.

A pocos meses del 60.º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, el Papa Benedicto XVI recordó en un discurso en la ONU de 18 de abril de 2008 los elementos imprescindibles de la comprensión católica de los derechos humanos y la dignidad ¹⁴, que aquí me permito reproducir fielmente:

- «La *Declaración* fue el resultado de una convergencia de tradiciones religiosas y culturales, todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia».

¹⁴ Cfr. Cardenal T. BERTONE, «Los derechos humanos en el magisterio de Benedicto XVI», Conferencia en Madrid, 5 de febrero de 2009. <http://www.zenit.org/article-30079?l=spanish>

- «Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos».
- «La universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana».
- «Cuando se presentan simplemente en términos de legalidad, los derechos corren el riesgo de convertirse en proposiciones frágiles, separadas de la dimensión ética y racional, que es su fundamento y su fin. Por el contrario, la *Declaración Universal* ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la justicia que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales».

DERECHOS PERSONALES, SOCIALES E INSTRUMENTALES

Centrémonos ahora en el proceso de diferenciación de las condiciones de la dignidad humana que en PT lleva a la afirmación de los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales y que ha sido magistralmente explicado por D. Hollenbach, S.J., como un proceso de doble vía¹⁵: Por una parte, la vía de la identificación de distintas áreas de la personalidad humana con sus necesidades, libertades y relaciones que deben protegerse para que exista una vida digna. Según este criterio, encontramos derechos corporales, derechos políticos, derechos de movimiento, derechos de asociación, derechos económicos, derechos sexuales y familiares, derechos religiosos, derechos de comunicación.

Por otra parte, la vía de los tres niveles¹⁶ en los que las diferentes necesidades, libertades y relaciones se expresan: el primero es el nivel en el cual

¹⁵ D. HOLLENBACH, *Claims in Conflict. Retrieving and renewing the Catholic Human rights tradition*, New York: 1979; también en «Global human rights: An interpretation of the contemporary Catholic understanding», en CH. E. CURRAN y R. A. MCCORMICK (eds.), *Moral Theology*, n.º 5, New York: Official Catholic Social Teaching 1986, pp. 366-383.

¹⁶ Son tres niveles que bien se podrían representar en círculos concéntricos, desde el círculo más cerca del núcleo donde estaría el primer nivel hasta el más externo del tercero.

nos encontramos derechos personales. Pero, como la dignidad persona es un atributo de los individuos mediado socialmente, el segundo es el nivel social, donde reconocemos derechos sociales en tanto que condiciones tanto en un sentido negativo de límites de no interferencia en la vida de las personas, como en el positivo de obligaciones de la sociedad para con sus miembros; los derechos sociales se requieren para promover el bienestar de las personas y expresión de las formas de interdependencia humana indispensables para la realización de la dignidad humana. El tercero es el nivel de derechos instrumentales que se refieren a las condiciones que deben estar presentes en las institucionales básicas para que la dignidad sea protegida.

Conviene notar que mientras que el núcleo de los derechos personales ha sido defendido consistentemente a lo largo de la tradición de pensamiento social cristiano, ha habido cambios mayores en los derechos sociales y sobre todo en los derechos instrumentales.

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO INTERCONEXIÓN DE LOS DEMÁS DERECHOS

La moral social católica se da cuenta del peligro de que los derechos así diferenciados pasen a clasificarse en secciones de la vida aisladas entre sí, en compartimentos estancos. La introducción del derecho al desarrollo (como desarrollo integral) por parte de la DSI (en lo que ésta fue pionera¹⁷) va a ser la pieza maestra para articular la interconexión de los derechos.

Tal relieve adquiere el tema del desarrollo que Pablo VI le dedicará, en 1967, una encíclica en la que hace «un solemne llamamiento para una acción concreta a favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (PP, 5), toda vez que el primero no puede darse sin el segundo (PP, 43). Frente al tono optimista del Concilio, PP concede una relevancia enorme a la denuncia de los mecanismos causantes de la explotación de los pueblos menos avanzados: critica el sistema de comercio internacional, a través del cual el Tercer Mundo ve como se incrementan sin cesar los precios que ellos tienen que pagar, mientras que los que cobran se mantienen casi invariables cuando no a la baja (PP, 7; 8; 58). Pablo VI afirma la *obligación* de justicia de que los países industrializados ayuden a los más pobres, como compensación por comportamientos injustificables en épocas pasadas (PP, 48-49), así como el deseo de que todos los pueblos se empeñen

¹⁷ Cfr. F. GÓMEZ ISA, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*, Bilbao: 1999, p. 43.

en la tarea de construir un orden internacional basado en la justicia, ya que «*el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*» (PP, 76-79).

Con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz de 1969, el Cardenal Duval, arzobispo de Argel, decía prolongando la reflexión de Pablo VI: «Debemos proclamar para el Tercer mundo el derecho al desarrollo. Sin el desarrollo de los pueblos los derechos de las personas no son más que una ficción jurídica (...) Es una cuestión de justicia, el desarrollo viene exigido por la fraternidad universal. La humanidad no puede encontrar su equilibrio más que si todos los hombres, sin ninguna discriminación, se reconocen verdaderamente como hermanos unos de otros (...) El desarrollo es la condición de la paz».

El planteamiento del Sínodo de 1971 sobre la justicia en el mundo vino a remachar la idea de que los derechos humanos fundamentales —tanto los personales como los sociales e instrumentales— están interconectados, porque la clave del desarrollo exige que tanto la actividad de individuos como de grupos e instituciones se dirija a la creación de un orden social en el que las personas puedan realizar sus derechos personales en relación mutua y solidaria. También apunta en ese sentido de interconexión entre derechos la insistencia que a partir del mismo Sínodo va a poner la ética católica en la participación de todas las personas y grupos sociales en la configuración de las condiciones políticas y sociales como requisitos de la realización de todos los demás derechos.

En tal sentido, la tradición católica reconoce que los derechos tienen historia y que se han ido aceptando y formulando en un proceso evolutivo sometido a tensiones y fluctuaciones. En este punto hay un muy patente desarrollo doctrinal. Y ello es posible precisamente gracias a la no esencialización de la dignidad humana, toda vez que esta se expresa en concretas necesidades, relaciones y libertades. Así se ha ido abriendo camino una nueva forma de relación y de comprensión de los derechos humanos.

EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

El artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos dice: «*toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia*». Unos meses antes la Declaración Americana de los Derechos y los Deberes del Hombre realizada en Santa Fe de Bogotá el 2 de mayo de 1948, con ocasión de la IX Conferencia Interamericana, declaraba

en su artículo 3.º del capítulo I que «*toda persona tiene derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado*».

El enunciado aprobado por Naciones Unidas ofrece una galería de contenidos jurídicos importantes¹⁸: «libertad de pensamiento», cuyo objeto son el conjunto de ideas o conceptos relacionados con los distintos ámbitos de la realidad (política, filosofía, arte, economía, etc.); «libertad de conciencia» cuyo objeto es la evaluación y la valoración moral que una persona tiene y puede manifestar sobre una conducta propia o ajena; libertad de religión (con un desarrollo mayor que las anteriores) en sus múltiples facetas, de «creencia» intelectual y espiritual, y no de simple opinión; de derecho de profesar una religión hasta la posibilidad de cambiarla; de manifestación, y allí cobra relevancia jurídica de derecho colectivo, individual y pública, en la intimidad pero también en la esfera social. Efectivamente, se acentúa la dimensión externa, y por tanto jurídica, de la religión de la que se explicitan los sectores de actuación político-pública, es decir, la educación, en cuanto enseñanza y aprendizaje, las prácticas rituales y litúrgicas, las ceremonias y las procesiones, y finalmente la «observancia» en la cual la doctrina reconoce las prácticas no litúrgicas tales como las vestimentas o las dietas alimenticias.

La víspera de la Inmaculada de 1965, el día en que los Padres conciliares aprobaban solemnemente la constitución GS, también sancionaban otro documento de menor rango y extensión: la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (DH): «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa»; «este derecho ha de ser reconocido dentro del ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que llegue a convertirse en derecho civil» (DH, 2 y 3).

¹⁸ El artículo 18 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (New York, 16 de diciembre de 1966) detallará y matizará el significado de la libertad religiosa: «1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar la religión o sus creencias individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza. 2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar la libertad de tener o adoptar la religión o la creencia de su elección. 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás. 4. Los Estados Partes en el presente pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres, y en su caso de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones», cfr. A. TRUYOL SERRA, *Los derechos humanos*, Madrid: 1977, p. 89.

Como si el día natalicio de los dos documentos marcase su suerte común, ambos estaban hechos para complementarse doctrinalmente y ser leídos conjuntamente¹⁹. Juntos, en buena armonía, actualizaban con renovada pureza la auténtica doctrina tradicional respecto a la relación de Iglesia y el Estado, para abrir el paso a la candente y poliédrica cuestión de las relaciones de la Iglesia con la sociedad.

Si DH conseguía por fin desplazar la noción del *Estado confesional*, GS situaba la cuestión de la relación Iglesia-Estado dentro del marco más amplio de una declaración teológica sobre la Iglesia en el mundo. La complementariedad de perspectivas entre DH y GS se puede resumir en las siguientes palabras: «El efecto de DH fue despolitizar la relación de la Iglesia con el Estado. El efecto de la legitimación del ministerio social de GS ha sido involucrar a la Iglesia en la arena política más profundamente, puesto que la protección de la dignidad humana y la promoción de los derechos humanos de hecho tienen lugar en un contexto político»²⁰.

EL ESPINOSO CAMINO HASTA APROBAR LA DECLARACIÓN

El camino hasta DH no resultó fácil ni sencillo, en realidad fue de lo más tortuoso, pero dio unos importantes frutos, aunque su presencia pública fuese en el humilde formato de declaración. Creo que merece la pena conocer los grandes rasgos del itinerario.

El 19 de noviembre de 1963, durante la *segunda sesión conciliar*, fue presentado a los padres conciliares el primer esquema sobre el documento de libertad religiosa por parte la Comisión de Ecumenismo del Secretariado para Promover la Unidad de los Cristianos. En la *intersesión* (1963-1964) se redacta una declaración con el título *La libertad religiosa o el derecho de la persona humana y de las comunidades en materia religiosa*. En este texto se encuentran ya fundamentalmente los principios doctrinales que integrarán el contenido de la declaración, tal como será promulgada.

En la *tercera sesión* (septiembre de 1964) se presenta en el aula el texto preparado por la Comisión. Durante seis días se discute y examina, apareciendo en las diversas intervenciones las divergencias de fondo. Se pasa a una reelaboración por una Comisión que suscita muchas reservas en un nutrido grupo de Padres conciliares y da origen a una protesta formal ante

¹⁹ «En *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* la Iglesia buscó definir su relación con el mundo. Esta definición deriva de la naturaleza misma de la Iglesia (*Wesen*), y no meramente de las presión de circunstancias externas», en K. RAHNER (1980), «The lasting significance of Vatican II», *Theological Digest*, 28, p. 222.

²⁰ J. B. HEHIR (1986), «Church-State and Church-World: The ecclesiological implications», *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 41, p. 58.

el Papa. El grupo contrario a esta Declaración impide que pase a votación. Es el periodísticamente se conoce como «jueves negro» (19 de noviembre de 1964), en el que se bloquea el trabajo sobre libertad religiosa.

En la *intersesión* (1964-1965) se reelabora el texto por una Comisión mixta, y en la *cuarta sesión*, el 15 de septiembre de 1965 se presenta, por tercera vez en el Aula, para un nuevo examen y discusión. Hay más de 60 intervenciones, de ellas unas 40 eran favorables y unas 20 contrarias. La principal razón alegada por estos últimos era que se ponía al mismo nivel la exigencia de verdad y error y no se reconocía el deber del Estado de dar culto a Dios (confesionalidad del Estado). El 21 de septiembre de 1965 se vota el texto. De un total de 2.222 votantes, obtiene 1.997 votos a favor y 224 en contra. Tras una última reelaboración y después de otras votaciones intermedias, en la votación definitiva (7 de diciembre de 1965) cuando el Papa manda expresamente que se someta a la última y definitiva votación. En ella el resultado es de 2.308 votos a favor y 70 en contra.

En dos años, cinco versiones corregidas del texto aparecieron en prensa, cada cual fruto de muchas revisiones. Se tuvieron en el Aula tres debates públicos, durante los cuales se pronunciaron ciento veinte discursos. Se recibieron en el Secretariado seiscientas intervenciones escritas, muchas de ellas firmadas por grupos de obispos. Además, se hicieron críticas tanto orales como escritas por parte de un considerable número de obispos y teólogos que eran consultados por el Secretariado. Antes de la votación final que llevó a la aprobación definitiva del texto, se tomaron en consideración más de dos mil *modi* (correcciones sugeridas).

En definitiva, se trata de un documento largamente pensado que, en absoluto, fue fruto de una coyuntura cuasi fortuita. Había una clara conciencia sobre lo que implicaba para la Iglesia promulgar esta declaración. Y los que decidieron no ignoraban que, al aceptar como oficial la doctrina de DH, estaban dando un giro de noventa grados a tesis fundamentales del derecho público eclesiástico y de la misma eclesiología²¹. De ahí que DH quedó como uno de los signos más importantes y valiosos de la puesta al día que Juan XXIII deseaba y urgía para al Iglesia cuando convocó el Concilio. Como en su discurso de clausura del Concilio dijo Pablo VI, aunque por el formato de declaración DH pareciese un texto menor, era uno de los

²¹ Señalo varios estudios clásicos sobre la declaración conciliar DH: J. C. MURRAY (1966), «La declaración sobre la libertad religiosa», *Concilium*, n.º 15, pp. 6-19; J. HAMER e Y. CONGAR (dirs.), *La libertad religiosa. Declaración, «Dignitatis humanae personae»*, Madrid: 1969; C. CORRAL (ed.), *Libertad religiosa hoy en España*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid: 1992; V. GÓMEZ MIER, *De la tolerancia a la libertad religiosa*, Madrid: 1997.

textos más importantes del Concilio. Desde luego, uno de los que comportó cambios más claros y contundentes²².

EJEMPLO INIGUALABLE DE DESARROLLO DE DOCTRINA Y DE CONCIENCIA HISTÓRICA

Difícilmente se puede sostener que la declaración conciliar sobre la libertad religiosa sea un hito en la historia moral, política o intelectual de la humanidad. El principio de la libertad religiosa había sido reconocido en la ley constitucional mucho antes del Vaticano II. Más honesto sería admitir que la Iglesia llegó tarde a reconocer la validez de ese principio. Pero lo que no se puede negar es que el documento constituye un acontecimiento significativo en la historia de la Iglesia. Fue el documento más controvertido de todo el Concilio, sobre todo porque suscitó con agudo énfasis el tema que latió continuamente bajo la superficie de los debates conciliares: el desarrollo de doctrina.

Alguno de los expertos conciliares ha llegado a decir que no fue precisamente el nuevo contenido dado a la libertad religiosa lo que en realidad hizo que los que se opusieron a la declaración actuasen con la vehemencia que lo hicieron, sino que la oposición férrea iba dirigida realmente contra el *desarrollo de doctrina* que con tales cambios se consagraba. Un desarrollo de doctrina entendido desde la visión de la verdad propia de la *conciencia histórica*, la cual, frente al clasicismo, «aun manteniendo la naturaleza objetiva de la verdad, se interesa por la posesión de ésta, por las afirmaciones del hombre sobre ella, por el conocimiento contenido en estas afirmaciones, por las condiciones —circunstanciales y subjetivas— del conocimiento y de la afirmación, y, por tanto, por la historicidad de la verdad y por el progreso en la captación y penetración de lo que es verdadero»²³.

En efecto, el texto mismo de la declaración sanciona literalmente la validez del desarrollo doctrinal y se reconoce que este tema de la libertad religiosa es una prueba palmaria de ello: «El Sagrado Concilio, además, al tratar de esta verdad religiosa, pretende *desarrollar la doctrina* de los últimos Pon-

²² Un ejemplo preclaro de esto lo tenemos en la España de Franco, donde coexistieron confesionalidad católica del Estado y tolerancia del culto privado, hasta que el 7 de diciembre de 1965 fue promulgada la declaración DH. La doctrina conciliar hizo necesario que el Estado español revisara su legislación, y, en particular, el párrafo segundo del artículo 6 del Fuero. Una nueva redacción que aceptaba la libertad religiosa sustituyó a la de la confesionalidad tolerante: «El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica, que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público». Este precepto tuvo desarrollo en la Ley reguladora del ejercicio de libertad religiosa promulgada el 28 de junio de 1967.

²³ J. C. MURRAY (1966), «La declaración sobre la libertad religiosa», *Concilium*, n.º 15, pp. 5-19, en p. 13.

tíficos sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad» (DH, 1).

LAS DOS POSTURAS ENFRENTADAS

Los debates sobre la libertad religiosa forman parte de los más enconados durante el Concilio. Conocidas eran ya antes del comienzo de la magna asamblea las dos posturas que se habían ido perfilando en la década de los cincuenta, y, en el desarrollo de las sesiones, no tuvieron más remedio que enfrentarse abiertamente.

Una fue la corriente que no admitía el cambio doctrinal. Estaba liderada por el poderoso Cardenal Alfredo Ottaviani, a cuyo cargo estaba la Comisión teológica *De Ecclesia*. Esta postura se enmarcaba en la tradición de lo que en el siglo XIX se denominó doctrina de la *tesis-hipótesis*²⁴, como desarrollo de la sustancia de la doctrina medieval²⁵. Consistía esta doctrina en lo siguiente: Como *tesis*, el Estado tenía el derecho y el deber de suprimir la expresión pública de las religiones no verdaderas, aunque, *en la práctica*, la tolerancia de éstas era aceptable cuando el reconocimiento legal y constitucional de la fe verdadera como única no era posible. Si la *tesis* era el conjunto de los principios inalterables de la fe, la *hipótesis* consistía en la adaptación, por *modus vivendi* y como mal menor, a las circunstancias de hecho. Hay dos principios que subyacen a esta doctrina: uno es el principio de que el error no tiene derechos; otro, el de que el gobierno tiene el deber de reprimir el error cuando sea posible y puede tolerarlo si es necesario²⁶. Si lo ponemos en forma de silogismo, tenemos:

²⁴ El nombre de doctrina de la *tesis-hipótesis* fue acuñado en la segunda mitad del XIX por el liberal Dupanloup, obispo de Orleans, que murió en 1878, año en que León XIII fue elegido Papa. Cfr. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del presente II*, Madrid: 1982, p. 417.

²⁵ Principio fundamental en la tradición católica es que la fe depende de la voluntad, por lo cual, los incrédulos —los que nunca han recibido la fe— no han de ser de ninguna manera forzados a adherirse a ella, *STh* II-II, q. 10, a. 8. En el empeño de León XIII, se yergue la distinción entre la fe que profesa la persona en su fuero interno y el culto público, y, en consonancia con ella, la reverencia hacia la conciencia individual y la genuina naturaleza de la religión como acto de fe, sin perder de vista nunca que sólo la verdadera religión puede recibir los honores reservados a la verdad objetiva.

²⁶ Hay que tener en cuenta dos cláusulas que modulan estos principios: 1. Puesto que lo sagrado, aunque esté en el error, es la conciencia personal, se le podrá impedir a los grupos religiosos su expresión pública pero no la profesión privada de sus creencias a los individuos; 2. Como en algunos países no se le reconocía a la Iglesia católica su carácter de única verdadera, si ésta quería existir en diversos contextos socio-políticos no había otra opción que adaptarse a las circunstancias.

1. *La religión católica es la verdadera fe.*
2. *Es bueno para la gente creer lo que verdadero.*
3. *Siendo la función del Estado es promover el bien común.*
4. *Por tanto, el Estado debe promover la religión católica.*
5. *Corolario: La religión católica debe ser oficialmente profesada, defendida y animada por el Estado siempre que sea posible. La tolerancia hacia las confesiones no católicas puede ser aconsejable de acuerdo con circunstancias prácticas y concretas.*

Frente a la postura que no quería tocar la doctrina vigente, se alzó la corriente renovadora organizada en torno al liderazgo del Cardenal Agustín Bea, que desde los primeros compases de la magna reunión eclesial se granjeó el beneplácito de la mayoría de los padres conciliares. Su orientación decidida apostaba por propiciar el cambio doctrinal, superando la doctrina de la *tesis-hipótesis*, apoyándose en la Sagrada Escritura, la tradición y el Magisterio eclesial. Aspiraba a sacar cosas nuevas, coherentes con las antiguas, para encontrar la respuesta del Espíritu a los nuevos signos de los tiempos, en conformidad con la verdad y la justicia. Como de todos es conocido, fue esta posición la que, no sin dificultades, se impuso en el Concilio y configuró, no sin hacer algunas concesiones, la doctrina la declaración DH.

ESTRUCTURA DE LA DECLARACIÓN

La estructura de la declaración consta de una introducción (el número 1) y dos partes. La primera parte va de los números 2 al 8 y trata de los aspectos generales de la libertad religiosa; la segunda se extiende entre los números 9 y 15, y presenta la libertad religiosa a la luz de la Revelación.

La introducción presenta los deberes morales del hombre para con Dios y para con la única religión verdadera, y señala los motivos que justifican e incluso hacen necesario el documento conciliar, a saber: la creciente conciencia entre los hombres de la dignidad de la persona humana; la necesidad de salvaguardar el ejercicio de la libertad de acción, especialmente en el campo de lo religioso; el deber de la Iglesia de promover la libertad religiosa, a fin de cumplir su misión divina, que exclusivamente a ella ha sido encomendada.

En la primera parte, se delimita la noción general de la libertad religiosa, señalando su objeto y fundamento; su exigencia respecto al sujeto que es el hombre vinculado a Dios; el derecho por parte de la comunidad religiosa; el derecho de la familia; los límites de su ejercicio, y la educación para el mismo.

La segunda parte presenta la libertad religiosa a la luz de la Revelación y expone la forma como el derecho a la libertad religiosa es conforme con las enseñanzas y el ejemplo de Jesucristo, de los apóstoles y de la misión de la Iglesia. La Iglesia reivindica para sí el derecho humano y divino a la libertad religiosa, y pretende realizar su misión de salvación a favor de todos los hombres, a fin de que todos participen de la libertad de hijos de Dios.

EL CONTENIDO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Al titularse la declaración *El derecho de las personas y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa*, el Concilio quiere dejar bien claro —como certeramente ha explicado el Prof. Díaz Moreno— que no trata de la libertad ni en sentido psicológico (presupuesto esencial de cualquier tipo de libertad y de todo acto auténticamente responsable y humano), ni tampoco se refiere a la libertad en sentido moral, en tanto que deber moral de buscar la verdad, es decir, la verdadera religión, sino que se trata de una *libertad política-jurídica*²⁷. El derecho radical de la persona humana consiste en dar culto a Dios, según el dictamen de la propia conciencia, y el deber del Estado está en reconocer, proteger y armonizar el ejercicio de este derecho. El énfasis en lo político-jurídico no contradice en absoluto que se trata de un derecho fundamental, previo y anterior a su vigencia en el ordenamiento jurídico-positivo del Estado, como derecho inherente a la dignidad inviolable del ser humano que es.

El *objeto* de esta libertad, en cuanto derecho de la persona, es, ante todo y sobre todo, la *inmunidad de coacción*, cuyo alcance tiene una doble dirección: *a)* no ser forzados a actuar, en materia religiosa, en contra del dictamen de la propia conciencia; *b)* no ser impedidos, cuando actúan en el plano religioso, a hacerlo según el dictamen de la propia conciencia.

Entendida, pues, la libertad religiosa como «derecho negativo» (no ser forzados y no ser impedidos), se presenta como un presupuesto necesario para poder ejercer el derecho propiamente dicho, es decir, la posibilidad de dar culto a Dios, «según el dictamen de la propia conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH, 3).

Hay que notar que la libertad religiosa no se hace depender de los contenidos de las varias y posibles opciones religiosas que se puedan profesar, sino que el contenido es el derecho a esas posibles opciones. Es decir, el derecho permanece aunque «objetivamente» la opción religiosa que se asuma, en el

²⁷ J. M. DÍAZ MORENO, «La libertad religiosa. Consideraciones desde la Declaración Conciliar y la Declaración de Derechos Humanos», en C. CORRAL (ed.), *Libertad religiosa hoy en España*, pp. 15-43, en p. 28.

plano objetivo, sea un error. La persona tiene derecho a equivocarse, precisamente por su propia naturaleza de ser libre. El derecho surge de la fuente misma del personalismo. *Es la persona la que es sujeto de este derecho, no es la verdad o el error.* Este es un paso trascendental que marca la visión católica sobre la libertad religiosa en DH, completando el camino emprendido por Juan XXIII en PT.

Según la perspectiva de DH, los titulares del derecho a la libertad religiosa (individual y social, en público y en privado, no limitado a las manifestaciones fenomenológicas de lo religioso) también son sujetos de deberes (vincular derechos y deberes es una marca propia de la DSI). En este sentido, son responsables, por ejemplo, del valor de su fe para el bien común a través de sus palabras y sus conductas (lo cual pone responsabilidad propia e irrenunciable en la Iglesia y demás entidades religiosas).

Asimismo, conviene no olvidar que el Concilio declara abiertamente que la única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica, añadiendo la obligación moral que todas las personas tienen de buscar esta verdad. Pero, siendo consecuente con el principio fundamental del personalismo jurídico, hace una de las afirmaciones más valientes y definitivas sobre el problema que entraña la obligación moral de buscar la verdad y el derecho radical de la persona a no padecer ningún tipo de coacción en esa búsqueda, incluso cuando renuncia a «la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella» (DH, 2). Los únicos límites para el ejercicio libre los marca el respeto del justo orden público, sobre el que más adelante volveremos.

ASPECTOS MEDULARES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

En primer lugar, la declaración vaticana, aceptando y profundizando las visiones de Pío XII y Juan XXIII, sienta que la más importante base o fundamento del derecho civil a la libertad religiosa en la sociedad es «la *dignidad de la persona humana*, en cuanto ésta es conocida por la Palabra revelada de Dios y por la misma razón» (DH, 2 y 9). La declaración no considera necesario analizar en qué consiste exactamente esta dignidad humana, se limita a señalar que esta dignidad fluye del hecho de que el hombre es una verdadera persona y que, en virtud de ello, está dotado de «razón», de «voluntad libre» y de «responsabilidad personal». Poner en la dignidad la base de la libertad religiosa, lejos de ser una simple fórmula retórica, contenía una enorme carga ideológica, puesto que significaba soslayar la dificultad de fundarla en la conciencia individual, es decir, en el principio ético y filosófico de que las personas tienen derecho y deber a seguir los dictados de sus conciencias. Y también marcaba la senda del personalismo para instaurar la lógica de que la persona (y no la verdad) es el auténtico sujeto de derecho.

En segundo lugar, el Concilio insiste en el carácter esencialmente social de la naturaleza humana como fundamento de la libertad externa, es decir, de la capacidad para manifestar externa o públicamente sus actos internos de religión, con tal de respetar el orden público justo (DH, 3).

En tercer lugar, la declaración reconoce el hecho de la sociedad pluralista desde el punto de vista religioso como contexto general para toda discusión en torno a la relación Iglesia-Estado. Esa visión pluralista aparece en el tratamiento de la libertad religiosa como *derecho humano universal*, así como en la sección en que se la estudia como libertad corporativa (DH, 4), o en la exhortación pastoral (DH, 14-15). DH supera la doctrina de León XIII sobre el pluralismo religioso, tributaria de una mentalidad posreformista para la cual la división religiosa dentro de cada Estado era inaceptable, por ser causa de guerra y de contiendas civiles: los gobernantes debían trabajar por la unidad religiosa, sofocando el mal de la escisión religiosa. El gobernante podría tolerarlo, cuando no cupiese otra alternativa mejor, es decir, cuando el disidente religioso estuviera consolidado como fuerza social y los intentos de erradicarlo causasen más daño que bien.

En cuarto lugar, la declaración asume la doctrina política de Pío XII sobre el Estado de derecho, con el gobierno constitucional y limitado en sus funciones, siendo éstas, jurídicas (DH, 3). No responde ya a la visión moralista y estatista de la sociedad y su concepción paternalista del gobierno que imbuyó la doctrina de León XIII. Ciertamente, el gobierno conserva funciones legítimas en relación a la protección y promoción, no de la *verdad religiosa*, sino de la libertad religiosa.

En quinto lugar, en sistemática armonía con la doctrina del derecho universal a la libertad religiosa y la limitación del poder gubernamental, la DH declara el fundamental principio de la *libertad de la Iglesia* (n. 13), el principio que gobierna las relaciones de la Iglesia —tanto en cuanto autoridad espiritual como comunidad de vida cristiana— con todos los gobiernos. Como autoridad espiritual la libertad requiere, antes que nada, inmunidad de constricción o restricción ejercida por todo poder social o estatal. Pero la libertad de la Iglesia tal como el Concilio la entiende y declara no niega la libertad de los otros cuerpos religiosos. Aquí se da un cambio fundamental en la interpretación de este principio tradicional.

En sexto lugar, la declaración vaticana reconoce que la «Revelación no afirma expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa» (DH, 9), al tiempo que asevera que la doctrina de la libertad religiosa sí «tiene sus raíces en la Revelación divina, por lo cual tanto más esta libertad debe ser observada por los cristianos» (DH, 9).

LA DISTINCIÓN ENTRE EL ORDEN SAGRADO
Y EL SECULAR: «DUO SUNT»

La distinción entre dos órdenes —sagrado y secular— dentro de la sociedad es añeja. Se remonta a los tiempos del papa Gelasio (+496) y su «*Duo sunt*»²⁸ atraviesa una historia jalonada de hitos que la van perfilando: Gregorio VII (+1085) afirmando la «libertad de la Iglesia», Juan de París, en el siglo XIII, Roberto Bellarmino, en el XVI, Gregorio XVI, en el XIX, hasta llegar a León XIII a partir del cual se originan dos líneas de pensamiento: la estática, que entra en una vía muerta, y la del desarrollo doctrinal que, pasando por Pío XII y Juan XXIII, llega al Concilio Vaticano II.

DH vino a constituir la respuesta actualizada a nuestro tiempo de la «diarquía gelasiana», en tanto que fruto del desarrollo doctrinal dentro de la Tradición. En esa historia, muchos y variopintos intentos (dentro y fuera de la Iglesia) han pretendido frustrar el crecimiento de ese principio de distinción. En la época moderna, el *Duo sunt* se convierte por arte de las ideologías imperantes en *Uno es*. El dinamismo subyacente a ese giro ideológico varió de los siglos XVII-XVIII, período en que adopta la faz de absolutismo monárquico, al siglo XX, en que el repudio de la tesis gelasiana toma la forma de totalitarismo y de monismo democrático²⁹.

La distinción entre los dos órdenes de autoridad dentro de la sociedad dicta que la Iglesia no es competente en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares, sino que su misión es la de contribuir al bien común a través de las mediaciones que le da la sociedad civil. Asimismo, la diarquía también previene a los poderes públicos de desempeñar función o competencia alguna en el ámbito del «cuidado de las almas» en un sentido amplio: los poderes públicos no pueden construir ventanas para ver dentro de las conciencias. De este modo, la responsabilidad de cuidado público respecto a la religión se circunscribe al cuidado público de la institución de la libertad religiosa.

La diarquía gelasiana de Iglesia y Estado se actualiza en una forma política secular como es la distinción entre sociedad y Estado³⁰, que ha

²⁸ «Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales principalmente se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real».

²⁹ J. C. MURRAY, *We hold these truths*, Kansas City: 1960, pp. 197-217. El rechazo de la tesis gelasiana ha sido el denominador común de todos los profetas de la modernidad: desde Marsilio de Padua, pasando por Hobbes, los Jacobinos, marxistas, secularistas liberales, totalitarios.

³⁰ La distinción *sociedad-estado* en su pensamiento ha servido como defensa católica de la democracia constitucional limitada. Asimismo, el marco conceptual para la defensa de la libertad para Iglesias no-católicas depende de la distinción entre sociedad y Estado y del principio de subsidiariedad. Cfr. J. A. COLEMAN, «A theological link between Religious liberty and mediating structures», en J. MECHLING

sido el desarrollo político secular de la distinción cristiana entre los dos órdenes. Los fines del Estado son *in genere* fines sociales, pero no son coextensivos con los de la sociedad. No competen a éste la protección y promoción de todo elemento del bien común; sólo le competen directamente los fines requeridos por el orden público, con cuyo buen funcionamiento se crearán las condiciones para que el conjunto de la sociedad trabaje eficazmente por el bien común.

LA DECISIVA DISTINCIÓN ENTRE BIEN COMÚN Y ORDEN PÚBLICO DEL ARGUMENTO JURÍDICO

En el sostenimiento del argumento jurídico-político a favor de la libertad religiosa, se hizo clave el concepto orden público como parte del bien común. Era necesario neutralizar la apelación al papel del Estado como responsable del bien común del conjunto de la sociedad, y ello se consiguió señalando que sólo respecto a un limitado sector del bien común se puede contemplar el uso de coacción legal legítima. La religión y la unidad religiosa son sin duda elementos del bien común del pueblo, pero de ahí no se sigue que hayan de protegerse o promoverse por medios coercitivos.

Así pues, la acción gubernamental que verdaderamente sirve al bien común no consiste en que el poder gubernamental se entrometa en los espacios que están reservados a las instituciones o asociaciones intermedias o al conjunto de la sociedad civil. Con tal intromisión, so capa de bien, se podría aniquilar el carácter pluralista y dinámico, consustancial al bien común de una sociedad marcada por el pluralismo y el avance histórico.

Si el bien común corresponde al conjunto de la sociedad civil, a la parte del bien común que cae dentro de la competencia del Estado le llama *orden público*³¹: el nivel mínimo de cohesión social necesario para que la sociedad en toda su diversidad pueda tender hacia la construcción del bien común. El bien común consiste en el completo rango de condiciones que facilitan la realización humana, mientras que el orden público atañe a un grupo de condiciones restringidas, las necesarias e imprescindibles para la coexistencia de las personas en una sociedad.

La expresión social de la religión —que *per se* es pública— ha de tener lugar dentro de «los justos límites del orden público» (DH, 7). Esto signifi-

(ed.), *Church, State, and Public Policy: The new shape of the Church-State debate*, Washington D.C.: 1978, 48.

³¹ El orden público incluye tres bienes que deben ser promovidos por el poder propio del Estado: la *paz pública*, el bien más elevado; la *moralidad pública*, determinada por las normas comúnmente aceptadas entre la gente; la *justicia*, que asegura a cada uno que se le dé lo que es debido.

ca que bajo la directa responsabilidad del Estado queda no la experiencia religiosa, sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Es decir, cualquier forma de expresión y participación religiosa es de por sí aceptable si responde a la voluntariedad asociativa de los individuos, siempre y cuando acepte las reglas del juego social mínimas, sin las cuales el bien social quedaría afectado de forma inadmisibile. Se refiere, evidentemente, no sólo a la «expresión externa de los actos internos de religiosidad» (DH, 3) o a la dimensión cúlrica de la fe religiosa, sino a la promoción de actividades e «instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos» (DH, 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

Desde luego, la comprensión de la libertad religiosa propia del Concilio pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. No está de más insistir en que, desde los principios doctrinales de DH, están más que justificadas las reservas ante la visión liberal privatizadora de la religión, pero sobre todo se desautoriza sin paliativos cualquier forma que aprovechando la libertad religiosa quiera faltar al respeto al valor irrenunciable de la libertad de conciencia de las personas y busque destruir las condiciones básicas de la convivencia social dentro de un marco de legítimo pluralismo.

LA NECESIDAD DE PROFUNDIZAR TEOLÓGICAMENTE EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Aunque hoy nos cueste creerlo, la afirmación de que la libertad religiosa tiene raíces en la divina Revelación fue uno de los motivos de discordia entre la posición inmovilista de Ottaviani y la aperturista de Bea. Mientras que los primeros no querían mezclar la libertad religiosa con la Revelación, los segundos no aceptaban renunciar a iluminar la experiencia humana entrañada en los signos de los tiempos que anhelaban la libertad, también religiosa (DH, 1), con la luz del Evangelio (entendido éste como divina Revelación). Al final, salió felizmente victoriosa la propuesta de cambio doctrinal conjugando la vía de la razón y de la Revelación: «esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina revelación, por la cual ha de ser tanto más santamente observada por los cristianos, pues, aunque la Revelación no afirme expresamente el derecho de inmunidad de coacción externa en materia religiosa, sin embargo, manifiesta la dignidad de la persona humana en toda su amplitud» (DH, 9)».

La significación jurídica y política de la libertad religiosa abordaba dimensiones indispensables pero insuficientes, que habría que profundizar teológicamente. Con todo, esta insuficiencia teológica de DH denunciada por la escuela francesa y reconocida por el más destacado pensador de la escuela norteamericana, no disminuye el valor de la declaración conciliar. Al contrario, quedaba plenamente justificada, por razones de sentido práctico y prudencial, así como por los objetivos modestos de la declaración. El Concilio hizo lo que tenía que hacer, porque había razones decisivas para que no intentara presentar una teología completa de la libertad.

Es más: las disputas de tipo teológico y metafísico hubieran sido contraproducentes, porque se trataba de ir a lo práctico e inaplazable, es decir, a afirmar el derecho en su sentido político-jurídico. Además, DH era el único documento conciliar dirigido al mundo en general, por lo que no hubiese sido adecuado comenzar por doctrinas que sólo pueden ser conocidas por Revelación y ser aceptadas por la fe, y además lo que el mundo necesitaba conocer era la postura de la Iglesia sobre la libertad religiosa como derecho humano y civil. Por otro, la libertad cristiana, como don del Espíritu Santo, no es propiedad exclusiva de los miembros de la Iglesia visible, de igual modo que tampoco está la acción del Espíritu confinada a los límites de ella. Por fin, había importantes motivos de prudencia pastoral para no entrar en más honduras teológicas, porque la Iglesia sí estaba preparada para afirmar la libertad cristiana frente a todos los poderes de la tierra, pero no para abordar el tema de la libertad dentro de la Iglesia.

Pensar en cómo profundizar teológicamente la libertad religiosa nos remite al debate conciliar entre la escuela norteamericana y la francesa sobre los fundamentos de la libertad religiosa. En una espléndida investigación doctoral reciente ³² se han distinguido tres modos de razonar e interpretar el texto conciliar respecto de los fundamentos de la libertad religiosa. Por un lado, la «escuela francesa», cuyo énfasis en argumentos de tipo metafísico y teológico no se ve suficientemente reflejado en el texto aprobado por el Concilio. Por otro, la «escuela americana» y su preocupación práctica de afirmar el derecho jurídico-político. Entre ambas, como vía conciliadora, la interpretación de Pietro Pavan, con su acento sobre la necesidad de apreciar el conjunto del texto de la declaración como

³² Sobre este punto hay un excelente estudio de H. Rico, *Juan Pablo II and the Legacy of Dignitatis humanae*, Washington D.C.: 2002. Con la exposición de ese debate franco-americano, Herminio Rico hace una aportación de primera magnitud para los especialistas, y lo logra con tal claridad y brillantez que no dudo en pensar que pueda resultar interesante para cualquier lector no experto en la materia.

«totalidad unificada», adopta el principio de la dignidad de la persona humana como la clave de bóveda de toda la construcción.

Ese debate no sólo revela una cara menos conocida que está en el trasfondo de la declaración, sino que aporta también interesantes vías para situar mejor la reflexión postconciliar sobre la materia, en particular el pensamiento de Juan Pablo II y su empeño por ahondar el significado teológico de la libertad religiosa, «primer derecho humano», modelo y referencia de todos los demás derechos humanos fundamentales.

EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II

UN COMPROMISO EFICAZ A FAVOR DE LOS DERECHOS HUMANOS

En incontables ocasiones el Papa Juan Pablo II recordó la Declaración Universal de Derechos humanos y los instrumentos jurídicos, tanto a nivel nacional e internacional, puesto que tratan de crear una conciencia general de la dignidad humana y de definir al menos algunos derechos inalienables del hombre ³³.

Entre estos derechos internacionalmente reconocidos, el Papa Wojtyła cita el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de las personas; el derecho a los alimentos, al vestido, a la vivienda, a la salud, al descanso; el derecho a la libertad de expresión, a la educación y a la cultura; el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y el derecho a manifestar la propia religión, individualmente o en común, tanto en privado como en público; el derecho a elegir el estado de vida, a fundar una familia; el derecho a la propiedad y al trabajo, a un salario justo; el derecho de reunión y de asociación; el derecho a la emigración interna y externa; el derecho a la nacionalidad y a la residencia; el derecho a la participación política y a participar en la libre elección del sistema político del pueblo a que se pertenece.

El conjunto de estos derechos corresponde a la sustancia de la dignidad del ser humano, en una visión integral y no reducida a una sola dimensión. El pontífice recuerda que la «letra» puede matar, mientras que sólo el «espíritu da vida» (2 Cor 3, 6). Eso lleva a preguntar si la Declaración de Derechos humanos y la aceptación de su «letra» significan también en todas partes la

³³ *Discurso a la XXXIV Asamblea General de las Naciones Unidas* (2 de octubre de 1979), n.º 13; también RH, 17.

realización de su «espíritu» (RH, 17). En muchas ocasiones se está lejos de la concreción de los derechos y, tal vez, el espíritu de la vida social y pública se halla en una dolorosa oposición con la declarada «letra» de los derechos humanos.

LIBERTAD RELIGIOSA, DERECHO FUENTE Y SÍNTESIS DE LOS DEMÁS DERECHOS

Si RH se refiere a la libertad religiosa como uno de los derechos fundamentales e inalienables del hombre ³⁴, CA lo llama «fuente y síntesis de los derechos» (CA, 47). Siendo ésta segunda una frase más elocuente, no deja de plantear problemas que las primeras expresiones no tenían. En otros textos aportará otros matices: «En cierto sentido —dice— la defensa de este derecho es como un indicador para verificar el respeto de todos los demás derechos humanos» ³⁵. También lo presenta como condición fundamental y piedra de toque para que progrese una sociedad ³⁶, así como conectado con todas las libertades

Si bien es importante que se respeten todos los derechos (y entre los derechos irrenunciables se enumeran de modo especial el derecho a la vida en todas las fases de existencia; los derechos de la familia; los derechos concernientes a la vida de la comunidad política en cuanto tal, y los basados en la vocación trascendente del ser humano), el Papa solía reservar un «*sobre todo*» para el derecho a la libertad de profesar y practicar el propio credo religioso (SRS, 33).

En efecto, la libertad religiosa, por estar íntimamente anclada en cada persona, constituye la razón de las otras libertades, dado que atañe a la esfera más íntima de la persona ³⁷. Esta libertad debe ser ejercida de manera responsable, de acuerdo con los principios éticos, y respetando la igualdad y la justicia. Aún más, «no hay que temer que la justa libertad religiosa sea un límite para las otras libertades o perjudique la convivencia civil. Al con-

³⁴ *Ángelus* (7 de enero de 1979) n. 3; RH, 17. Esta idea se va a repetir con matices diversos en los años sucesivos. Al respecto, se puede ver: *Mensaje a los jefes de Estado de los países firmantes del Acta Final de Helsinki* (1 de septiembre de 1980), n. 5; *Discurso a los participantes en el V Coloquio Jurídico organizado por la Pontificia Universidad Lateranense* (10 de marzo de 1984), n. 5; *Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático Acreditado ante la Santa Sede* (9 de enero de 1989) n. 5; *Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz* (1991) n. 5; *Discurso a la Asamblea de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa* (10 de octubre de 2003) n. 1.

³⁵ *Discurso a la Asamblea de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa* (10 de octubre de 2003) n. 1

³⁶ *Mensaje de la Jornada Mundial por la Paz* (1991) n. 5.

³⁷ *Mensaje a los jefes de Estado de los países firmantes del Acta Final de Helsinki*, n. 5. *Mensaje de la Jornada Mundial por la Paz* (1988) n. 3.

trario, con la libertad religiosa se desarrolla y florece también cualquier otra libertad, porque la libertad es un bien indivisible y prerrogativa de la misma persona humana y de su dignidad»³⁸.

Ahora bien, los derechos a la libertad religiosa no se reducen a las normas jurídicas, puesto que son, ante todo, valores³⁹. Estos valores han de ser cuidados y cultivados en la sociedad. Señala que el primero de los valores de las personas y el más fundamental es su relación con Dios expresado en sus convicciones religiosas. La propia dignidad humana no se puede proteger sólo por el derecho, sino que ha de ser protegida en los valores, las costumbres y las prácticas sociales.

LA LIBERTAD RELIGIOSA SE FUNDAMENTA EN LA DIGNIDAD HUMANA, QUE POSEE VALOR TRASCENDENTE

La libertad religiosa recibe su fundamento en la dignidad de la persona humana que experimenta la exigencia interior de actuar libremente según los imperativos de su propia conciencia. «Fundándose en sus propias convicciones, el hombre ha de reconocer y seguir una concepción religiosa o metafísica en la que queda implicada toda su vida por lo que se refiere a las opciones y comportamientos fundamentales»⁴⁰. Esta opción debe ser respetada, aunque no tenga como fin una afirmación de fe en Dios explícita o positiva, dado que el misterioso trabajo de búsqueda no puede ser juzgado por otros hombres. En consecuencia, es derecho y deber de cada hombre la búsqueda de la verdad, y además, los demás hombres y la sociedad civil tienen la obligación de respetar el libre crecimiento espiritual de las personas.

Juan Pablo II, en una reflexión propia de la antropología teológica, en continuidad con DH y GS, afirma que la libertad está arraigada en el hombre; es un signo distintivo de su naturaleza. El fundamento de la libertad humana está en su dignidad trascendente: una dignidad que le ha sido regalada por Dios y que le orienta hacia Dios⁴¹. Creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27), el hombre es inseparable de la libertad, libertad que constituye su derecho fundamental. Desde ahí combate sin tregua las visiones reduccionistas del ser humano, y señala que la persona no se agota en los condicionamientos sociales, culturales, dado que tiene

³⁸ *Discurso al Cuerpo Diplomático ante la Santa Sede* (10 de enero de 2005).

³⁹ *Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático* (9 de enero de 1989) n. 7.

⁴⁰ *Mensaje a los Jefes de Estado de los países firmantes del Acta Final de Helsinki*, n. 2.

⁴¹ *Mensaje por la Jornada Mundial por la Paz* (1981) n. 5.

un alma espiritual, y así tiende hacia un fin que trasciende las condiciones mudables de su existencia ⁴².

La dignidad de la persona es el bien más precioso que el hombre posee y por ella supera en valor a todo el mundo material. Hay que considerar su origen y destino. El hombre creado por Dios a su imagen y semejanza y redimido por la sangre de Jesucristo, es llamado a ser «hijo en el Hijo» y templo vivo del Espíritu y está destinado a la eterna comunión con Dios. Por su dignidad, el hombre es siempre un valor en sí mismo y jamás puede ser tratado como objeto utilizable, un instrumento o cosa ⁴³.

De acuerdo con la tradición del Vaticano II, esta libertad permanece «también en las personas que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; y no puede impedirse su ejercicio con tal que se respete el justo orden público (DH, 2)» ⁴⁴. Pertenece a la dignidad de la persona poder corresponder al imperativo moral de la propia conciencia en la búsqueda de la verdad. Es el Creador el que dota al hombre en la búsqueda de la verdad. Una vez más recurre a la tradición del Concilio y afirma que la verdad debe ser buscada de modo apropiada a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social (DH, 3). Además, la verdad no se impone más que por la fuerza de la propia verdad (DH, 1) ⁴⁵.

La libertad se expresa en la capacidad de autodeterminarse en función de la verdad y del bien. El Papa subraya que el hombre es libre, puesto que posee la facultad de elección «movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión y de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS, 17) ⁴⁶. La libertad auténtica se expresa en poder elegir y vivir según la propia conciencia. La elección requiere poder elegir en función de los valores. Corresponde a la sociedad favorecer la libertad, teniendo en cuenta el bien común.

Un aspecto muy querido para Juan Pablo II es recordar el *valor trascendente de la dignidad*: «Todos los derechos se derivan de la *dignidad de la persona*, la cual está firmemente *enraizada en Dios*». El hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y radicalmente orientado al Creador, está en constante relación con los que tienen la misma dignidad ⁴⁷.

⁴² *Mensaje de la Jornada Mundial por la Paz* (1988) n. 1.

⁴³ *Exhortación Apostólica Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988) n. 37.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Mensaje de Jornada Mundial por la Paz* (1988) n. 1.

⁴⁶ *Mensaje por la Jornada Mundial por la Paz* (1981) n. 5.

⁴⁷ *Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz* (1999) n. 1.

DERECHOS HUMANOS Y MIGRACIONES EN LA DSI

DERECHO A EMIGRAR Y DERECHO A NO TENER QUE EMIGRAR 48

El anuncio del Evangelio se propone la salvación integral del hombre y su auténtica y efectiva liberación, logrando condiciones adecuadas a su dignidad. El conocimiento del hombre, que la Iglesia ha adquirido en Cristo en su larga marcha histórica, le impulsa a anunciar los derechos humanos fundamentales y a hacer oír su propia voz cuando éstos se ven atropellados. Por eso no se cansa de afirmar y defender la dignidad de la persona, destacando los derechos irrenunciables que de ella se desprenden. Éstos son, en particular, el derecho a tener una propia patria; a vivir libremente en el propio país; a vivir con la propia familia; a disponer de los bienes necesarios para llevar una vida digna; a conservar y desarrollar el propio patrimonio étnico, cultural y lingüístico; a profesar la propia religión, y a ser reconocido y tratado, en toda circunstancia, conforme a la propia dignidad de ser humano.

Estos derechos encuentran una aplicación concreta en el concepto de bien común universal. Éste abarca toda la familia de los pueblos, por encima de cualquier egoísmo nacionalista: «Es urgente que se sepa superar, con relación a ellos, una actitud estrictamente nacionalista, con el fin de crear en su favor una legislación que reconozca el derecho a la emigración y favorezca su integración (...). Es deber de todos —y especialmente de los cristianos— trabajar con energía para instaurar la fraternidad universal, base indispensable de una justicia auténtica y condición de una paz duradera» (OA, 17).

En este contexto, precisamente, se debe considerar el derecho a emigrar: lo que Juan XXIII formulaba como derecho a emigrar a «la nación donde (cada persona) espere poder atender mejor a sí mismo y a los suyos»; «derecho de cada hombre a conservar o cambiar su residencia dentro o fuera de los límites de su país» (PT, 25). El fundamento del derecho a emigrar, recuerda la encíclica *Mater et magistra* es el destino universal de los bienes de este mundo y la procura de las mejores condiciones de vida a la familia⁴⁹.

En suma, la Iglesia «reconoce a todo ser humano la doble posibilidad de salir de su propio país y de entrar en otro en busca de mejores condiciones de vida»⁵⁰, al mismo tiempo afirma que «las naciones más prósperas tienen el deber de acoger, en cuanto sea posible, al extranjero que busca la

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Mensajes en la Jornada Mundial de las Migraciones y los Refugiados*, 1993, 1999 y 2001.

⁴⁹ Cfr. MM 30, 33 y 45; PT 102; 106; GS 65; OA 17; LE 23.

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Mensajes en la Jornada Mundial de las Migraciones y los Refugiados* 2001, n. 3.

seguridad y los medios de vida que no puede encontrar en su país de origen» (CIC 2.241).

En esto también aprendemos mucho los clásicos, por ejemplo de la *Relectio de Indis* del teólogo-jurista español Francisco de Vitoria, con su defensa del «*ius migrandi et illic degendi*», el derecho a circular libremente y al establecimiento pacífico, como patrimonio universal de todas las personas, basado en el deber universal al respeto del *ius humanitatis* ⁵¹.

Ahora bien, junto al derecho a emigrar se afirma el *derecho a no tener que emigrar*, el cual exige trabajar a favor del desarrollo de los países de origen de los inmigrantes y «comprometerse seriamente para salvaguardar ante todo el derecho a no emigrar, es decir, a vivir en paz y dignidad en la propia patria. Gracias a una atenta administración local y nacional, a un comercio más equitativo, a una solidaria cooperación internacional, hay que ofrecer a todo país la posibilidad de asegurar a sus habitantes, además de la libertad de expresión y de movimiento, la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales, como la comida, la salud, el trabajo, la casa, la educación, sin las cuales mucha gente se ve en la obligación de emigrar por la fuerza» ⁵².

Desde luego, el ejercicio del derecho a emigrar no va contra la necesidad de *regular los flujos* migratorios en el pleno respeto de la dignidad de las personas y de las necesidades de sus familias, teniendo en cuenta las exigencias de las sociedades que acogen a los inmigrantes. Ante la afluencia de tantos intereses en conflicto, al lado de las leyes y las políticas de los distintos países, es preciso que existan normas internacionales capaces de establecer los derechos de cada uno, para impedir decisiones unilaterales que podrían ser perjudiciales para los más débiles. La doctrina social católica pide insistentemente el respeto efectivo de los acuerdos internacionales que tutelan a los que emigran, así como a quienes buscan refugio o asilo político en otro país. (Por supuesto, reconoce que esos acuerdos siempre son susceptibles de perfeccionamiento).

En palabras de Juan Pablo II, «una aplicación indiscriminada (del derecho a emigrar) ocasionaría daño y perjuicio al bien común de las comunidades que acogen al inmigrante». Sin embargo, esta regulación necesaria ha de llevarse a cabo con espíritu de generosidad porque «el criterio para determinar el límite de soportabilidad no puede ser la simple defensa del propio

⁵¹ Se puede ver una interesante estudio de la fundamentación de F. Vitoria en P. AGUELO NAVARRO, «Derechos fundamentales y extranjería», *Abogacía española. Derecho y sociedad*, n.º 27 (2003), pp. 31-37.

⁵² Jornada 2004, n. 3. En línea con RN 33; MM 125; PT 102, 106; GS 66; OA 17; FC 77; VS 2.

bienestar, descuidando las necesidades reales de quienes tristemente se ven obligados a solicitar hospitalidad»⁵³.

LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES:
LOS MÁS VULNERABLES ENTRE LOS INMIGRANTES⁵⁴

La comprensión de la dignidad humana, la justicia y los derechos humanos confluyen en una opción preferencial por el pobre, a saber, en un criterio ético que comporta que: *a)* Las necesidades de los pobres tienen prioridad sobre los deseos de los ricos; *b)* la libertad de los explotados tiene prioridad sobre la libertad de los poderosos; *c)* la participación de los grupos marginados tiene prioridad sobre la conservación de un orden que les excluye.

La expresión «opción preferencial por los pobres» forma parte de la entraña misma de la ética cristiana, aun cuando la expresa formulación sea de tiempos recientes. El magisterio la ha tratado desde que la instrucción *Libertatis conscientia*, sobre la libertad cristiana y la liberación (23 de marzo de 1986)⁵⁵, firmada por el Cardenal Ratzinger, como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, abordaba la materia de esa opción preferencial. En ese documento se alertaba contra el peligro de convertir preferencia en exclusividad y caer así en el particularismo o en el sectarismo, negadores de la universalidad del ser y la misión de la Iglesia. Y también sobre el riesgo de expresar la opción mediante categorías sociológicas e ideológicas, con las cuales se perdería la entraña evangélica.

Benedicto XVI ha hablado sobre la opción preferencial por los pobres durante su pontificado en varias ocasiones. En su discurso a los obispos latinoamericanos reunidos en el Santuario de Aparecida dijo: «la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (2 Co 8,9)». Y aún más recientemente en la Alocución a los miembros de la Congregación General 35.^a de la Compañía de Jesús volvió sobre la idea de Aparecida, y añadió: «Nuestra opción por los pobres no es ideológica, sino que nace del Evangelio. Innumerables y dramáticas son las situaciones de injusticia y pobreza en el mundo actual, y si es menester comprometerse a comprender y combatir sus causas estructurales, es preciso también bajar

⁵³ CARITAS ESPAÑOLA, *Nadie sin futuro* (documento de trabajo), Madrid: 2003, 27.

⁵⁴ *Mensaje en la Jornada Mundial de las Migraciones y los Refugiados*, 1996 y 2002.

⁵⁵ En los párrafos 68 d,e. de *Libertatis conscientia*. cfr. J. R. FLECHA, «Jesús, la Iglesia y los pobres», en Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Salamanca, 2007, pp. 215-239.

hasta el propio corazón del hombre para luchar en él contra las raíces profundas del mal, contra el pecado que lo separa de Dios, sin olvidar por ello responder a las necesidades más apremiantes en el espíritu de la caridad de Cristo»⁵⁶.

Decir que el bien común exige justicia para todos significa que exige la protección de los derechos de todos, especialmente de los que están excluidos de los beneficios económicos y sociales. El principal compromiso con los excluidos habrá de ser el de que lleguen a ser participantes activos de la vida social, es decir, que puedan participar de y contribuir al bien común de la sociedad. Sin ignorar la importancia de la eficiencia, en relación a los pobres se prueba la equidad, que es parte de la justicia social.

Entre las personas particularmente afectadas, se encuentran los más vulnerables de los extranjeros: los emigrantes indocumentados, los refugiados, los que buscan asilo, los desplazados a causa de continuos conflictos violentos en muchas partes del mundo, y las víctimas —en su mayoría mujeres y niños— del terrible crimen del tráfico humano. La exclusión social es especialmente dramática en el caso de los millones de inmigrantes indocumentados. La condición de irregularidad legal no debería permitir menoscabar la dignidad del migrante, el cual tiene derechos inalienables, que no pueden violarse ni desconocerse.

La defensa de la dignidad de todo inmigrante, independientemente de cual sea su situación legal y administrativa, comporta la declaración del deber de la acogida y la hospitalidad, como expresiones de solidaridad y justicia social. Este segundo aspecto se ha hecho especialmente importante en el conjunto de Europa y los Estados Unidos ante los intentos de criminalizar a los que ayudan a los inmigrantes en situación irregular.

Juan Pablo II en el *Mensaje en la Jornada Mundial de las Migraciones y los Refugiados* del año 1996 trató exhaustivamente sobre el trato hacia los inmigrantes en situación irregular: En la Iglesia nadie es extranjero, y la Iglesia no es extranjera para ningún hombre y en ningún lugar. Como sacramento de unidad y, por tanto, como signo y fuerza de agregación de todo el género humano, la Iglesia es el lugar donde también los emigrantes indocumentados son reconocidos y acogidos como hermanos. Corresponde a las diversas diócesis movilizarse para que esas personas, obligadas a vivir fuera de la red de protección de la sociedad civil, encuentren un sentido de fraternidad en la comunidad cristiana.

«Para el cristiano el emigrante no es simplemente alguien a quien hay que respetar según las normas establecidas por la ley, sino una persona cuya presencia lo interpela y cuyas necesidades se transforman

⁵⁶ BENEDICTO XVI, «Alocución durante la audiencia concedida a los miembros de la Congregación General 35.^a de la Compañía de Jesús» (21 febrero 2008).

en un compromiso para su responsabilidad. “¿Qué has hecho de tu hermano?” (Gn 4, 9). La respuesta no hay que darla dentro de los límites impuestos por la ley, sino según el estilo de la solidaridad».

La Iglesia considera «el problema de los emigrantes irregulares en la perspectiva de Cristo, que murió para congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos (cfr. Jn 11, 52), recuperar a los excluidos, acercar a los lejanos e integrar a todos en una comunión no fundada en la pertenencia étnica, cultural y social, sino en la voluntad común de acoger la palabra de Dios y buscar la justicia. La Iglesia continúa la misión de Cristo. «Era forastero, y me acogisteis» (Mt 25, 35) (...). Hoy el emigrante irregular se nos presenta como ese forastero en quien Jesús pide ser reconocido. Acogerlo y ser solidario con él es un deber de hospitalidad y fidelidad a la propia identidad de cristianos».

Y también distintas conferencias episcopales han tenido que pronunciarse sobre la misma grave situación. Citemos aquí a la *Carta pastoral «Juntos en el camino de la esperanza. Ya no somos extranjeros»* de los Obispos Católicos de los Estados Unidos y México el año 2003: «Independientemente de su situación legal, los migrantes, como toda persona, poseen una dignidad humana intrínseca que debe ser respetada. Pero suelen ser sujetos a leyes punitivas y al maltrato por parte de las autoridades, tanto en países de origen como de tránsito y destino. Es necesaria la adopción de políticas gubernamentales que respeten los derechos humanos básicos de los migrantes indocumentados». Por su parte, el Cardenal Roger Mahony, arzobispo de Los Ángeles, declaraba en julio de 2008: «En los últimos tiempos estamos viendo intentos de ahogar la misión de la Iglesia mediante propuestas de criminalizar a quienes luchan por servir las necesidades humanas básicas de los migrantes. El valor de un ser humano se define por la dignidad que Dios le otorga, no por los papeles que lleva consigo».

Y el documento de la Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia en España y los inmigrantes* (2007) en el que con toda claridad se pide «una atención especial debe prestarse a los llamados “sin papeles”, respetando siempre su dignidad y derechos fundamentales. La propia vocación católica se manifiesta, entre otras formas, en la hospitalidad brindada al extranjero, cualquiera que sea su pertenencia religiosa, en el rechazo de toda exclusión o discriminación racial y en el reconocimiento de la dignidad personal de cada uno, con el consiguiente compromiso de promover sus derechos inalienables (...). Por medio del (servicio de acogida o de hospitalidad cristiana), a cuantas personas llegan hasta nosotros como inmigrantes, independientemente de su origen, situación legal o jurídica o de la forma de su llegada, hemos de prestarles la misma atención que si fuera el mismo Señor peregrino o extranjero que se identifica con ellos y espera ser acogido por quienes creen en Él».

SER MIGRANTE Y MUJER

El espacio que la mujer ha ido conquistando en el mundo del trabajo también ha acrecentado mucho su participación en los problemas relacionados con las migraciones. El número de mujeres que emigran tiende ahora a igualarse al de los hombres. La decisión que una mujer toma de salir de su tierra frecuentemente no nace solamente de la necesidad de mayores oportunidades, muchas veces las impulsa la necesidad de escapar a conflictos culturales, sociales y religiosos. Esto genera consecuencias sobre las mujeres cualitativamente diferentes de la que afectan a los varones. Por ejemplo, todo lo relativo al desgarramiento afectivo que supone dejar a su familia en su país natal, a veces dejar a sus propios hijos. Las mujeres frecuentemente tienen que seguir ritmos agotadores de trabajo, para proveer al sustento familiar y favorecer la realización de los objetivos que las han llevado a salir de su patria. Esa situación impone en la práctica que se vean generalmente obligadas a realizar un doble trabajo, más aun cuando tienen hijos.

Así las cosas, el reciente fenómeno de una mayor presencia femenina en la emigración requiere un cambio de perspectiva en el enfoque político, porque manifiesta la urgencia de garantizar también a las mujeres la igualdad de trato, con respeto a la retribución y a las condiciones de trabajo y de seguridad. Así, será más fácil prevenir el riesgo de que la discriminación de los inmigrantes en general tienda a encarnizarse en las mujeres.

El Papa recuerda a todos los cristianos que hay que tener una especial atención a las mujeres solteras, cada vez más numerosas en el fenómeno migratorio. Su condición requiere no sólo solidaridad y acogida, sino también protección y defensa frente a los abusos y la explotación.

La migración irregular afecta de manera muy sangrante a las mujeres, dado que, aprovechando la reducción de los canales de emigración legal, organizaciones sin escrúpulos impulsan a muchas mujeres jóvenes hacia el camino de la expatriación clandestina, ilusionadas con perspectivas de éxito, y el destino que les espera es el de la explotación sexual, de cuyas garras es muy difícil escapar.

LA APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

Si la dignidad de la persona es criterio fundamental y meta de todo desarrollo, ello exige un desarrollo desde abajo. Justamente esto dice el principio de *subsidiariedad*, que protege al individuo y a los estratos sociales subordinados (familia, comunidades, diversos actores de la sociedad civil, etc.) del poder total del Estado y del centralismo burocrático. También exige este principio una actuación positiva de ayuda por parte de la instancia superior donde se requiera su cooperación. Por eso siempre se busca primero la soli-

daridad entre los afectados mismos, es decir, que pongan en obra y valor su iniciativa propia y cooperación para superar las dificultades. Esto no obsta para que se tengan como importantes las medidas políticas que posibilitan tales iniciativas individuales y comunitarias, apoyándolas y completándolas. Sin las condiciones-marco requeridas (por ejemplo, la seguridad del derecho⁵⁷ y la igualdad ante la ley) los esfuerzos personales, aunque sean muy importantes, están condenados a fracasar o a durar poco.

La subsidiariedad reclama apoyo a las asociaciones de inmigrantes y apuesta por las redes sociales que se van creando. Con ello, no se renuncia a realizar una aportación peculiar desde la Iglesia (las asociaciones religiosas, socio-caritativas y culturales de inspiración cristiana tendrán que pensar, además, en hacer participar a los inmigrantes en sus propias estructuras) (EMCC, 43). Pero, tanto en el planteamiento como en las actuaciones, la dimensión marcadamente social del fenómeno migratorio pide trabajar coordinando esfuerzos y, sobre todo, apoyando a las asociaciones de inmigrantes (el asociacionismo, la promoción de los derechos civiles y las distintas formas de participación de los inmigrantes en la sociedad de llegada). Así se implementa el principio de subsidiariedad tan estimado por la DSI.

ESPECIAL PREOCUPACIÓN POR LA FAMILIA MIGRANTE

La condición de miles de migrantes y sus problemas, graves y dolorosos, nos llevan a considerar de manera especial a las familias que están implicadas en la emigración. El compromiso de la Iglesia no es sólo a favor del individuo migrante, sino también de su familia, lugar y recurso de la cultura de la vida y principio de integración de valores (Benedicto XVI). A esta materia tan sensible se han dedicado varios mensajes papales de las Jornadas de la Migraciones⁵⁸, así como abundantes y consistentes reflexiones en todos los documentos de la DSI.

Las situaciones familiares que se viven en la migración son complejas y difíciles de resolver, y constituyen casi el punto más vivo, más agudo y más doloroso del gran fenómeno de la migración humana. La familia parece ser la estructura más frágil, más vulnerable y la que se halla más afectada por los aspectos duros y negativos de la migración. Y si esto es así ¿cómo ignorar

⁵⁷ Otros derechos de los emigrantes explicitados por la DSI (cfr. GS 66; OA 17; FC 77; CA 15) son: el derecho a un trato sin discriminación, a la oportunidad de formación social, a un trabajo digno, a un salario justo, a una vivienda digna, a poseer la tierra necesaria para trabajar y a la participación en la vida social.

⁵⁸ Mensaje en la Jornada Mundial de las Migraciones y los Refugiados, 1980, 1986, 1993 y el mensaje de Benedicto XVI para la Jornada del 2007.

que también en los contextos migratorios el peso de la familia, en buena parte, recae frecuentemente en la mujer?

La situación en que llegan a encontrarse los migrantes es paradójica. Al tomar decisiones valientes por el bien de la familia que tienen, o que quieren construir, se ven privados de la posibilidad de lograr sus aspiraciones familiares. La misión de la familia consiste en transmitir los valores de la vida y del amor, pero en la migración le resulta difícil vivir esa vocación. Muchas son las dificultades que encuentra la familia del migrante: la lejanía de sus componentes y la frustrada reunificación son a menudo ocasión de ruptura de los vínculos originarios; se establecen nuevas relaciones y nacen nuevos afectos; se olvida el pasado y los propios deberes, puestos a dura prueba por la distancia y la soledad. Si no se garantiza a la familia inmigrada una real posibilidad de inserción y participación, es difícil prever su desarrollo armónico⁵⁹.

A los países de inmigración se les plantean agudas cuestiones en relación con la familia:

- La necesidad de una política que favorezca y otorgue un lugar privilegiado a la reagrupación de las familias (sin llegar a decir que sea un derecho, cfr. GS 66; OA 17; FC 77). Compromiso por llevar a cabo una política que ofrezca la adecuada protección jurídica del respeto a la identidad cultural del inmigrante y fomente todas las expresiones culturales auténticas, locales y de los países de los inmigrantes, pues toda familia tiene derecho a cultivar su identidad cultural específica.
 - Apoyo a estructuras de acogida e información a los inmigrantes, que ayuden a las familias emigradas a salir de su aislamiento.
 - Igualdad en la atención y derecho de los hijos de los inmigrantes para poder acceder a la educación (en sus diferentes niveles y no sólo los obligatorios), así como a los puestos de trabajo en las mismas condiciones que los de la población local.
 - Los «mecanismos de defensa» de la primera generación inmigrada, que pueden llegar a constituir un obstáculo para una subsiguiente maduración de los jóvenes de la segunda generación.
- Las naciones de origen deben por su parte proyectar medidas adecuadas para que las personas no tengan que emigrar de su tierra por falta de oportunidades, y para que, cuando deciden emigrar, las familias emigradas puedan regresar con posibilidades reales de integración fructuosa,

⁵⁹ *Familiaris Consortio*, n.º 77 pide, para superar estas situaciones difíciles, de la cooperación de todos: gobernantes, distintos actores económicos y sociales, así como de los propios migrantes.

para que padres e hijos no tengan que emprender nuevamente el camino del éxodo.

- La Iglesia como «Sacramento de salvación» defiende los valores fundamentales de la familia, más allá del modelo cultural en que ésta se halle estructurada. Por eso, hay que trabajar siempre para que las familias estén unidas y se les reconozcan aquellos derechos de que tienen necesidad y que le corresponden con igual dignidad y justicia que a las familias locales.

BALANCE EN SIETE PUNTOS

1. Una revisión de la historia de la DSI muestra que la preocupación fundamental y dominante de la tradición ha sido simple y clara: preservar y promover la dignidad de la persona humana. Este valor de las personas es el hilo unificador de todos los documentos.
2. Los derechos humanos se fundan en la dignidad fundamental de la persona, como imagen y semejanza de Dios, y en la afirmación de la socialidad radical del ser humano: sólo nos desarrollamos como personas en el tejido de relaciones, libertades y necesidades que conforman nuestra vida. Sobre estas premisas la ética cristiana busca la construcción de una comunidad auténticamente humana orientada al servicio de la persona humana, de la solidaridad y del bien común.
3. La dignidad humana para la ética social cristiana no es un espíritu desencarnado y separado de las fuerzas biológicas y sociales, ni una experiencia espiritual interna independiente de la interacción humana, ni mucho menos una realidad atemporal más allá de la historia política, económica y cultural, sino que se realiza en la asociación e interacción social y estructurada por los procesos de las instituciones nacionales e internacionales.
4. La teoría ética de los derechos humanos según la DSI está claramente alejada tanto de la filosofía colectivista como de la filosofía individualista y libertaria. Es personalista, no individualista, lo cual quiere decir que reconoce que las personas son seres esencialmente sociales y en cuya formación entran las instituciones. Para reconocer el significado de la dignidad en la DSI nos resulta útil saber que el ser humano es persona, no es individuo aislado y la sociedad no es una creación surgida del auto-interés. Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social. Y se trata, también, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En

- ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos humanos que son civiles, políticos, económicos, sociales y culturales —condiciones mínimas— para que las personas y los grupos puedan participar en la vida de la sociedad, a sus distintos niveles.
5. El Concilio Vaticano II puso el fundamento de la libertad religiosa —derecho fuente y síntesis de los demás derechos— en la dignidad de la persona (DH, 2). Esto supone decir que la base de libertad de religión está en el sujeto personal, pero no nace de la subjetividad (de la representación que de la propia dignidad tiene cada individuo), sino de la propia naturaleza de la persona que a fortiori es naturaleza personal. Desde luego, con ello no pretendía disminuir la importancia de la conciencia, ni decir que la conciencia subjetiva no tiene que ver con la dignidad: la dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, movido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso o la mera coacción interna (GS, 17).
 6. La Iglesia defiende el derecho de las personas a emigrar, sin negar la necesidad de regular los flujos migratorios en el pleno respeto de la dignidad de las personas y de las necesidades de sus familias, teniendo en cuenta las exigencias de las sociedades que acogen a los inmigrantes. Pero todavía ve más importante que el derecho a emigrar es el derecho a no emigrar, relacionado con el trabajo a favor del desarrollo de los países de origen de los inmigrantes.
 7. La preocupación de la DSI por las dimensiones personal, social y funcional-estructural de la dignidad hay que hacerla hoy en las claves de la nueva sociedad mundial que es cada vez más y sin vuelta atrás interdependiente, donde surge con gran potencia la inmigración y los derechos humanos de los inmigrantes, también de los más vulnerables e indefensos entre ellos. Sólo desde el sentido de la opción preferencial por el pobre (no ideológica sino cristológica), irá haciéndose verdad el programa de defensa y promoción de la justicia y la solidaridad como dimensiones constitutivas del Evangelio. Mirar la dignidad humana desde la perspectiva de la teología de la creación y de la teología de la redención nos abre los ojos al sufrimiento concreto, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. En fin, la fe cristiana pide «dar frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT, 16).