

# LOS «DERECHOS HUMANOS» EN LA DOCTRINA SOCIAL Y POLÍTICA DE LA IGLESIA

*Luis María De Ruschi*

## 1. Introducción

El siguiente texto traído a colación es simplemente una muestra de la enorme cantidad de pronunciamientos del reciente magisterio de la que surge con notoriedad que la promoción y la defensa de los derechos humanos ha adquirido una centralidad dentro de la Doctrina social y política de la Iglesia. Leemos en el número 152 del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, publicado en 2004 por el entonces Pontificio Consejo Justicia y Paz que:

«El Magisterio de la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la Declaración Universal de Derechos del Hombre, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II ha definido “una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad”».

Pero esto no ha sido siempre así: el tratamiento que en el pasado los Pontífices dispensaran a los derechos humanos fue bien diverso, más bien de condena y deploración. Es suficiente recordar la calificación de *libertades de perdición* que Gregorio XVI aplicara a la libertad de conciencia, hoy considerada práctica –y teóricamente– como uno de los principales derechos humanos. La continuidad o ruptura de la doctrina social y política ha sido, desde los años sesenta, una *quaestio* disputada y no cerrada, con diversas perspectivas y puntos de vista: la de aquellos que ven una continuidad entre el magisterio anterior y el contemporáneo, otros que ven una ruptura incompatible con la unidad y coherencia

que debe caracterizar la enseñanza de la Iglesia u otros que, coincidiendo en la ruptura, no ven en ésta escollo alguno sino un desarrollo de la cuestión, una respuesta de la Iglesia acomodada a los tiempos que le tocan vivir.

Estos debates y polémicas han sido seguidos por la *Ciudad Católica* desde sus inicios. Basta hacer un recorrido por los índices de la revista *Verbo* para encontrar desde su fundación numerosos estudios que trataron el asunto. Podríamos decir que es una cuestión que está en el corazón de los afanes de los hombres de la Ciudad Católica. Las contribuciones de Juan Vallet de Goytisoló o de Estanislao Cantero han sido un aporte notable para su tratamiento. Lo mismo podemos decir de las aportaciones de Miguel Ayuso, Danilo Castellano y Juan Fernando Segovia en tiempos más cercanos.

Por lo específico del tema propuesto no entraremos a considerar los problemas intrínsecos a la temática de los derechos humanos, sino solamente de modo colateral y para dar contexto. Este tema ha sido tratado de modo suficiente en las ponencias de esta Reunión y a ellas nos remitimos. La vastedad de documentos y estudios sobre la materia hacen imposible un tratamiento detallado, como quizás sería menester. Se tratará de brindar una síntesis de tipo histórico-conceptual.

En razón de lo dicho, esta ponencia no pretende, ciertamente, definir la controversia. Ni las aptitudes del autor ni el formato de esta aportación lo permitiría. La presentación se hará siguiendo el siguiente esquema. Primeramente, un desarrollo cronológico de la postura del Magisterio eclesial respecto de los derechos humanos. Seguidamente, la recepción de los derechos humanos en los pronunciamientos pontificios, indicando la hermenéutica realizada en sede tradicional y los aspectos problemáticos de la cuestión, para terminar con algunas conclusiones.

## **2. Los derechos humanos en la historia de la doctrina social y política de la Iglesia**

Los derechos humanos son hijos de la Modernidad. El gran filósofo del derecho Michel Villey señalaba que:

«El idealismo que fue lo propio de la filosofía moderna, y del que no es seguro que nos hayamos curado, erige en el lugar de Dios este gran ídolo: el Progreso, que debe asegurar los goces y la felicidad de todos, mito muy cultivado en el tiempo de las Luces; finalidad de la política moderna. Y en cuanto a los medios, con el fin de orden del modo más “racional” el trabajo de los sabios y de los técnicos, y para explotar mejor sus frutos, nuestro mundo ha depositado su esperanza en la gran maquinaria estatal diseñada por Hobbes: el Dios terrestre, Leviatán» (1).

El derecho pasó a ser solamente el producido por el Estado —el positivismo jurídico— y como todo exceso requiere de un antídoto, la misma filosofía de la Modernidad lo aportó: los derechos humanos. Así aparecen, a fines del siglo XVIII las primeras declaraciones de derechos del hombre que son presentadas principalmente como una defensa del individuo de frente al poder del Estado: la Declaración de Derechos de Virginia de 1776; la Constitución de Pensilvania del mismo año; la Constitución de Vermont de 1777; la Constitución de New Hampshire de 1784; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Declaración de Derechos del Hombre adoptada por la Convención Nacional de 1791. Como apunta Danilo Castellano, estas declaraciones revelan de modo inmediato que asumen como presupuesto verdadero el llamado *estado de naturaleza*, y por ello, consecuentemente, asumen también la libertad entendida como *libertad negativa*. Fundamentan la legitimidad del poder político en el contrato social, al que los ciudadanos adhieren y tratan con llamativa insistencia la libertad religiosa y la libertad de conciencia, considerándolas como un derecho natural (2).

Estos derechos humanos, tal como los encontramos enunciados en estas declaraciones, son lo que los juristas llaman derechos subjetivos, esto es,

«facultades, o libertades, pertenecientes a los individuos de manera innata, es decir, con anterioridad a cualquier tipo de

---

(1) Michel VILLEY, *El derecho y los derechos del hombre*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 20.

(2) Cfr. Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la «modernidad»*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 29.

ordenamiento jurídico, de modo que vienen ellos mismos a ser la fuente última de toda legalidad. Se les atribuye una amplia y difusa serie de propiedades entre las cuales se hallan siempre las siguientes: son universales, porque son válidos para toda persona; son inalienables, porque no pueden perderse, ni delegarse o transferirse a nadie y son absolutos, porque no admiten restricción» (3).

Dario Composta estimaba que en lo relativo a los derechos humanos y el Magisterio de la Iglesia se podían distinguir tres períodos. El primero (1790-1878) abordó la cuestión desde la óptica de la *Respublica Christiana*, y en la condena a los derechos del hombre prevalecería la historia por sobre la teología y el derecho, sea éste natural o canónico, opinión que entendemos debe matizarse. El segundo período, que va desde 1878 a 1962, se caracteriza por el abandono de las categorías medievales *Sacerdocio-Imperio* y asume una nueva forma de relación con la comunidad política: las relaciones de la Santa Sede con el Estado moderno estarán reguladas por el Derecho Natural y se harían efectivas a través de la vía concordataria (4). El tercer período, que llega a nuestros días, se caracteriza por la renuncia a la doctrina del Estado Católico, la aceptación de la realidad del Estado pluralista, no se ordena –la acción de la Iglesia jerárquica– a la construcción de una civilización cristiana, sino que promueve, a la par de los Estados, los valores de la paz, de la fraternidad y de la solidaridad.

Primeras en el orden cronológico, las declaraciones y constituciones americanas no suscitaban pronunciamiento alguno de los Romanos Pontífices, tratándose de cuestiones insertas dentro del mundo del cristianismo protestante,

---

(3) José Miguel GAMBRA, «La noción clásica de dignidad y los derechos humanos», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), vol. 16 (2010), p. 32.

(4) Dario COMPOSTA, «*Due secoli di storia della Chiesa e i Diritti Umani*», *Apollinaris* (Roma), vol. 68 (1995), p. 144: «*Caratterizzato dall'abbandono delle categorie medievali di "Sacerdotium-Imperium" con l'assunzione di una nuova forma de rapporto tra Chiesa e Stato, e cioè, il rapporto tra la S. Sede e Stato moderno, regolato dal diritto naturale*». Este estudio fue publicado parcialmente, traducido al castellano, bajo el título «El Código de Derecho Canónico y los derechos subjetivos», *Verbo* (Madrid), vol. 345-346 (1995), pp. 543-565.

pareciendo por tanto lejanas y no tan preocupantes. Pero la Declaración de Derechos del Hombre de 1789 tocó el corazón de una monarquía católica, y sus presupuestos y letra alteraron cuanto quedaba del orden social y político de la Cristiandad, además de implicar una contestación a los fundamentos divinos y naturales de dicho orden:

«Tras largos debates, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano fue votada el 20 de agosto. Es poco decir que la “Declaración” puso fin a la monarquía de derecho divino, proclamando la soberanía del pueblo: los escolásticos, con Santo Tomás y Bellarmino, hubieran podido proporcionarle argumentos. Pero era más grave el que definiera la libertad e igualdad en términos generales, pero teológicamente discutibles. Lo más inquietante se hallaba en el preámbulo, donde se reconocían los derechos “naturales” del hombre sin referencia alguna a los derechos de Dios» (5).

El papa Pío VI, alarmado por los sucesos de Francia, en el Consistorio secreto del 29 de marzo de 1790 denunció los llamados *derechos del hombre* y los diversos decretos dictados por la Asamblea General, que usurpaban los derechos de la Iglesia, violaban pactos inmemoriales y perturbaban la paz pública. La difusión descontrolada de malas doctrinas («uno de los primeros decretos de la Asamblea asegura a cada individuo la libertad de pensamiento y de manifestarlo públicamente, incluso en materia religiosa, con impunidad, y declara que ningún hombre puede ser obligado por leyes a las que no haya adherido»), la alteración de la vida religiosa y la nacionalización de los bienes eclesiásticos eran frutos que no podían no ser fulminados por el pontífice (6).

El papa Braschi volverá a tratar la cuestión en la famosa carta *Quod Aliquantum*, dirigida al Cardenal de La Rochefoucauld y a los obispos de Francia. En esa ocasión el papa señaló que la libertad de pensamiento reconocida como

---

(5) DANIEL-ROPS, *La Iglesia de las Revoluciones frente a nuevos destinos*, Barcelona, Luis de Caralt, 1961, p. 11.

(6) Cfr. Pío VI, *Allocutio habita in concistorio secreto diei XIX martii MDC-CXC (De Aerumnis regni Gallicarum)*, en Augustin THEINER, *Documents inédits relatif aux affaires religieuses de la France 1790 a 1800*, París, Firmin-Didot Frères, 1857, vol. 1, pp. 1-4.

derecho natural por la Declaración de Derechos del Hombre es un derecho quimérico y contrario a los derechos de la Creación Suprema, teniendo esta libertad indefinida una similitud pasmosa con las doctrinas de los Begardos y Valdenses, condenadas por el papa Clemente V y el Concilio de Vienne, con la doctrina del inglés Wiclef y también con la de Lutero, quien gritaba a sus seguidores «*Liberi sumus ab omnibus*» (7).

Por lo que hace a este pontífice no podemos omitir la Carta *Adeo nota*, del 23 de abril de 1791, en la que Pío VI explícitamente condena –en el contexto de los hechos revolucionarios en los territorios papales del Condado Venesino– la Declaración de Derechos del Hombre:

«Los diecisiete artículos sobre los derechos del hombre que son una repetición fiel de la declaración hecha por la Asamblea Nacional de Francia de esos mismos derechos, tan contrarios a la religión y a la sociedad y que la Asamblea del Condado adoptó para hacer la base de su nueva Constitución» (8).

Si bien dentro del contexto de la caída de Antiguo Régimen (primero en Francia y luego en el resto de Europa) y del cisma producido por la Constitución Civil del Clero, es claro que, tal como surge de los documentos arriba citados, la razón de ser de la condena de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 se basaba en los fundamentos filosóficos de ésta, de modo eminente en su concepción de la libertad, a la que podemos calificar, en la terminología del maestro Danilo Castellano, libertad negativa, esto es, sin otro criterio que el de la propia libertad (9). En este punto nos permitimos disentir con Dario Composta, para quien Pío VI veía en la Declaración de 1789 solamente una revuelta contra la tradición cristiana de la Francia, y cuyos documentos se sustentaban más en una argumentación histórica que teológica, con una implícita referencia a las relaciones entre Sacerdocio e Imperio en la visión de la antigua *Respublica*

---

(7) *Ibid.*, pp. 37-39.

(8) Pío VI, *Acta quibus Ecclesiae Catholicae calamitatibus in Galliae consultum est*, Roma, Typis S. Congreg. de Propaganda Fide, 1856, vol. 1, p. 183.

(9) Cfr. Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., p. 22.

*Christiana* (10). Sin duda que la argumentación del ilustre salesiano es válida en tanto que el marco general de los pronunciamientos del papa Braschi se dieron en la inminencia de la defunción del Antiguo Régimen, y que en la extensa correspondencia mantenida con el clero francés, el lenguaje y la argumentación se apoyaba de modo destacado en razones de índole histórica; sin embargo, al momento de detectar las causas del colapso, Pío VI no hesitó en vincularlo de modo directo a la falsa filosofía de base de la Declaración de Derechos del Hombre, como lo hemos señalado poco antes:

«Plantea todo un paradigma para oponerse a la Declaración de 1789: la libertad moderna constituye un instrumento de combate teológico-político. Su objetivo próximo es el rechazo a la exigibilidad objetiva y universal de la ley divino natural representada en la figura bíblica del árbol de la ciencia del bien y del mal. Su blanco último son los derechos de Dios creador, en lo que se devela la suprema e irreverente *hybris* del hombre moderno» (11).

Luego de la Restauración producida a instancias del Congreso de Viena, el escenario político ya no sólo europeo, sino también de toda la antigua América hispánica, se verá signado por la lucha de las fuerzas liberales en consagrar, según el modelo constitucionalista (12), los derechos humanos:

«Se abría, al día siguiente de la caída del Águila, un singular período en el que Europa trató de ir contra la corriente de la historia. De una parte, los equipos de hombres políticos, de pensadores e incluso de teólogos, para quienes la vuelta al pasado –lo más completa posible– era la única oportunidad de la sociedad y la civilización. De la otra, los que, más o menos conscientemente, seguían siendo hijos y herederos de la Revolución. Se los designaba entonces con un término bastante

---

(10) Cfr. Dario COMPOSTA, «Due secoli di storia della Chiesa e I Diritti Umani», *loc. cit.*, pp. 148-149.

(11) Julio ALVEAR, «La ideología de los derechos humanos y la doctrina social de la Iglesia: un compromiso imposible», *Verbo* (Madrid), vol. 513-514 (2013), p. 317.

(12) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Derechos humanos y Constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, Madrid, 2004.

general y equívoco: los liberales [...]. La confusión es tan grande en los ánimos como en el vocabulario, pero la realidad histórica era perfectamente clara: entre los partidarios de la contrarrevolución y los que trataban de sacar consecuencias del acontecimiento de 1789, la lucha seguía en pie» (13).

La cita de Daniel-Rops –autor enrolado en la filosofía personalista, cercano a la Democracia Cristiana–, con las salvedades del caso (*vuelta al pasado, la corriente de la historia*), presenta de modo preciso el contraste de las dos alternativas que marcaron la vida política de aquellos años. La Iglesia Romana, desde el punto de vista doctrinal, claramente, optó por el camino de la Contrarrevolución (14).

De los pontífices de la época de la Restauración (1814-1848) el más caracterizado por sus pronunciamientos vinculados a los derechos humanos fue Gregorio XVI. El caso de Felicité de Lammenais, quien de un ultramontanismo connotado por el tradicionalismo filosófico había pasado con petates y bagajes al catolicismo liberal, fue la ocasión para dos de los más conocidos pronunciamientos romanos contra las llamadas *libertades modernas*, enunciación teórica de los derechos consagrados en la Declaración de 1789. En su encíclica *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832, el papa condena el indiferentismo religioso, señalando como una de las fuentes de éste «aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno» (15). Si bien Lammenais no era mencionado explícitamente en el texto de la encíclica, las propo-

---

(13) DANIEL-ROPS, *La Iglesia de las Revoluciones frente a los nuevos destinos*, cit., pp. 204-205.

(14) Se podría matizar nuestra afirmación, señalado algunas debilidades del *Ultramontanismo* tan característico del siglo XIX, especialmente en cuando al modo de presentación de las doctrinas, algunas influencias espurias y a algunas opciones prácticas concretas. Mas la doctrina, haciendo un balance general, fue fiel a los presupuestos del derecho natural y divino. Otro tanto habría que decir en cuanto a la diplomacia de la Santa Sede, la que, en aras de la salvaguarda de la misión de la Iglesia, muchas veces contemporizó con gobiernos abanderados de la filosofía de la Revolución.

(15) Enrique DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, traducción al castellano, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 376. En adelante, las referencias al *Enchiridion* de Denzinger las haremos siguiendo el tradicional método de numeración realizado por el autor: Dz. 1631.



siciones condenadas eran claramente las sostenidas por él en el periódico *L'Avenir*. Previamente, la Sagrada Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios ya había examinado las doctrinas propagadas en ese periódico. Un esquema de la encíclica fue presentado al pontífice: «Los argumentos aducidos eran sobre todo de índole teológica: a las teorías inculminadas se les reprochaba “derivar de un cierto indiferentismo religioso, que la fe debe rechazar”, y a las ideas sobre la soberanía del pueblo se contraponían textos como *omni potestas a Deo*» (16). La afirmación del liberal Roger Aubert contrasta con la del ortodoxo Composta, quien, también en el caso de Gregorio XVI, afirmaba que «no sólo no se aparta de Pío VI sino que expresa en términos más explícitos la supuesta base del verdadero orden civil europeo y la perversidad de las ideas liberales, como contrarias a la herencia histórica de la Europa católica y cristiana» (17). El argumento de la concordia de los dos poderes (que por otra parte es doctrina intangible del *corpus* político católico) en el caso concreto de *Mirari vos* también fue utilizado por razones diplomáticas, en tanto las doctrinas de Lammenais influyeron la Constitución belga de 1831 y la Santa Sede, recordando su doctrina tradicional, no quiso entrar en liza con el gobierno de aquel país.

No podemos entrar en los pormenores del caso Lammenais: baste decir, simplificando, que su respuesta fue la publicación del libro *Paroles d'un croyant*, que acarreó la condena de las doctrinas del autor, por parte de Gregorio XVI, en la encíclica *Singulari nos*:

«Nos hablamos aquí también de aquel falaz sistema de filosofía, ciertamente reprobable, no ha mucho introducido, en el que por temerario y desenfrenado afán de novedades, no se busca la verdad donde ciertamente se halla, y, desdeñadas las santas y apostólicas tradiciones, se adoptan otras doctrinas vanas, fútiles, inciertas y no aprobadas por la Iglesia, en las que

---

(16) Roger AUBERT, «La reacción romana», en Hubert JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, vol. 7, p. 458.

(17) Dario COMPOSTA, «Due secoli di storia della Chiesa e i Diritti Umani», *loc. cit.*, p. 149: «Non solo non si discosta da Pio VI ma esprime in termini più espliciti la presunta base del vero ordine civile europeo e la perversità delle idee liberali, come contrarie all'eredità storica dell'Europa cattolica e cristiana».

hombres vanísimos equivocadamente piensan que se apoya y sustenta la verdad misma» (18).

Su sucesor en el solio pontificio, Pío IX, en varias ocasiones se refirió a la cuestión de los fundamentos de los derechos humanos. Solamente traeremos a colación su más célebre documento, la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* que lo acompañaba, que, por otra parte, aunaba diversos pronunciamientos de Pío IX relativos a las *libertades modernas* (19). Estos documentos no refieren específicamente de las declaraciones de derechos llamados humanos, sino que se dedican a señalar sus fundamentos: «De ahí se ve claro por qué algunos, despreciados totalmente y dados de lado los más ciertos principios de la sana razón, se atreven a gritar que la voluntad del pueblo, manifestada por la que llaman opinión pública o de otro modo, constituye la ley suprema, independiente de todo derecho divino y humano» (20), reiterando de modo especial la condena de Gregorio XVI relativa a la libertad de conciencia (Dz.1690). Aún sin entrar en un análisis pormenorizado de cada uno de los derechos enunciados en la Declaración de Derechos del Hombre de 1789, *Quanta Cura*, con su referencia a la doctrina de la soberanía popular y la renovación de la condena a la libertad de conciencia, resulta una perfecta síntesis de la postura de la Iglesia en la materia. No dejaba de condenar a aquellos que «la mejor condición de la sociedad es aquella en que no se le reconoce al gobierno el deber de reprimir con penas establecidas a los violadores de la religión católica, sino en cuanto lo exige la paz pública» (21).

León XIII, quien asume el pontificado luego de la muerte de Pío IX, «no sólo debela y rechaza las tesis anti-cristianas de la Modernidad político-jurídica. Le opone una doctrina de riquísimo contenido constructivo que pretende señalar a las

---

(18) Dz. 1617.

(19) Dario COMPOSTA, «Due secoli di storia della Chiesa e i diritti umani», *loc. cit.*, p. 150: «L'enciclica contiene 61 errori; el "Sillabo" elenca in modo complessivamente organico 80 proposizioni erronee, contrarie al suo precedente magistero; esse infatti sono riprese da 32 precedenti documenti (allocuzioni, epistole, condane), del magistero dello stesso Pio IX».

(20) Dz. 1691.

(21) Dz. 1698.

naciones cristianas las vías seguras de escape frente a la deriva a la que están siendo conducidas» (22). Como señalaba Composta, este pontífice, al impulso de la revitalización del estudio de la filosofía y teología del Aquinate, recurre de modo eminente a los principios del derecho natural para tratar las cuestiones relativas a las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política, así también como para plasmar su enseñanza acerca de la constitución cristiana de los Estados (23). De su riquísimo magisterio no podemos dejar de reseñar cuanto refirió en la encíclica *Immortale Dei*, en la que, rememorando la condena de Gregorio XVI a las tesis de Lammenais, afirmó que aquel «condenó con grande gravedad de sentencias lo que ya entonces se proclamaba: que en cuestión de religión no hay que hacer distinción ninguna; que cada uno puede juzgar de la religión lo que mejor le plazca, que nadie tiene otro juez que la conciencia; que además es lícito publicar lo que cada uno sienta» (24). Doctrina reiterada en la encíclica *Libertas praestantissimum*, en la que sentenció

«que no es en manera alguna lícito pedir, defender ni conceder la libertad de pensar, escribir y enseñar, ni igualmente la promiscua libertad de cultos, como otros tantos derechos que la naturaleza haya dado al hombre. Porque si verdaderamente los hubiera dado la naturaleza, habría derecho a negar el imperio de Dios y por ninguna ley podría ser moderada la libertad humana. Síguese igualmente que esos géneros de libertad pueden ciertamente ser tolerados, si existen causas justas, pero con limitada moderación, a fin de que no degeneren en desenfreno e insolencia» (25).

Es claro que el magisterio leonino, en la senda de sus predecesores, debido a la errónea concepción relativa a la libertad, condena las libertades modernas, que no son otras que los hoy llamados derechos humanos:

---

(22) Julio ALVEAR TÉLLEZ, «El *Corpus Politicum* de León XIII. Una interpretación “antimoderna”», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), vol. 40 (2018), p. 447.

(23) Cfr. Dario COMPOSTA, «Due secoli di storia della Chiesa e i diritti umani», *loc. cit.*, p. 151-152.

(24) Dz. 1867.

(25) Dz. 1932.

«León XIII subraya que no hay libertad sin razón, y ello basta, si se analiza con profundidad, para demostrar lo absurdo que resulta la tesis liberal que desvincula ambas con el objeto de emancipar la libertad humana. Porque una libertad ciega, es decir, no racional, no es libertad. Además, siendo la persona humana una criatura, la libertad no se identifica con su esencia. Se trata de un atributo de la voluntad, una propiedad inherente a la espiritualidad del alma humana que, como facultad, está constitutivamente orientada hacia un fin. Desde esta perspectiva, es un absurdo sostener que la libertad humana es autónoma, dado que la libertad de un ser creado no puede ser autónoma de su propio fin último. Si la libertad de la criatura racional no estuviese previamente atraída y ordenada por este fin, no podría actualizarse con acto de volición alguno» (26).

Esta doctrina, ya consolidada, es retomada por los sucesores de León XIII, quienes aportaron respuestas concretas a nuevas problemáticas, como ser las vinculadas a las doctrinas totalitarias que emergieron durante el siglo XX (27). De cara a estos totalitarismos, la Iglesia defendió a la persona humana frente al Estado total, al tiempo que reivindicó las auténticas libertades y facultades concretas fundadas en la naturaleza del hombre (28). Esta posición llevó a que algunos autores hayan señalado una suerte de viraje magisterial en pro de la defensa de los derechos humanos, lo cual ciertamente no es acertado, toda vez que la defensa de las facultades y libertades concretas defendidas por el magisterio nunca fueron fundamentadas ni en la Declaración de Derechos del Hombre ni en las enunciaciones de derechos y garantías consagrados en las diversas constituciones de los Estados, si no en la

---

(26) Julio ALVEAR, «La ideología de los derechos humanos y la doctrina social de la Iglesia: un compromiso imposible», *loc. cit.*, pág. 322.

(27) Sobre el magisterio social y político de los papas Pío X, Benedicto XV y Pío XI, véase los estudios de Julio ALVEAR TÉLLEZ, «El *Corpus politicum* de San Pío X: una interpretación antimoderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), vol. 42 (2019), pp. 437-465; «La doctrina política de Benedicto XV: una interpretación antimoderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), vol. 43 (2021), pp. 681-701 y «La doctrina política de Pío XI: una interpretación antimoderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), vol. 44 (2022), pp. 769-793.

(28) Cfr. Raimondo SPIAZZI, «*Dimensione politica della Dottrina Sociale della Chiesa*», *Seminarium* (Ciudad del Vaticano), n. 41 (1989), pp. 256-257.

naturaleza humana tal como fuera creada por Dios. La Iglesia siempre fue defensora de los derechos de los hombres.

### 3. La recepción de los derechos humanos en la doctrina social y política de la Iglesia

Esta senda fue seguida por Pío XII, pero matizada –de frente a los horrores de la Guerra Mundial y los estragos producidos por los regímenes totalitarios– por una cierta opción por una «sana democracia» fundada sobre los inmutables principios de la ley natural, dentro de una estrategia de penetración del Evangelio en los Estados modernos que venía siendo llevada adelante por la Santa Sede desde el pontificado del papa Pecci (29).

Sobre esta opción, Romano Amerio apuntó agudamente en su célebre libro *Iota Unum* sobre las variaciones de la Iglesia en el siglo XX:

«En el mensaje de Navidad de 1944 Pío XII contraponía democracia y dictadura, y recordando los dolores y las atrocidades que Europa conoció en aquellos años, consideraba a la democracia como condición para la paz etnárquica, la restauración de la autoridad y el respeto a la imagen divina en el hombre. El Papa no afirmó que la representación popular fuese esencial para el justo ordenamiento político, sino para la democracia. Pero habiendo pasado por alto la doctrina tradicional, en la cual la democracia es una especie del género político y no su género, preparó esa variación instituida después por el pensamiento postconciliar como *sententia communis*» (30).

La democracia pasó sutilmente a presentarse como única forma de gobierno legítima y las declaraciones de derechos humanos, su fundamento, fueron presentados como un nuevo credo político-social.

En 1963, pocos meses antes de su muerte, el papa Juan XXIII publicó su carta encíclica *Pacem in Terris*, el primer

---

(29) Cfr. DARIO COMPOSTA, «Due secoli di storia della Chiesa e i diritti umani», *loc. cit.*, p. 156.

(30) ROMANO AMERIO, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, Salamanca, s. e., 1994, p. 352.

documento de la Iglesia Romana en el que se hizo una mención positiva de los derechos humanos, cristalizados éstos en la *Declaración Universal* promulgada por las Naciones Unidas en 1948. En este documento el papa afirmó que «de la preocupación que anima a esta Organización sirve de conspicua prueba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de esta Declaración se proclama que todos los pueblos y naciones deben, en primer lugar, procurar ansiosamente el que todos los derechos y formas de libertad descritos en la Declaración sean de hecho reconocidos e íntegramente observados». Agregando que, más allá de las reservas sobre algunos puntos que puedan haber planteado algunos estados, «creemos que esta Declaración ha de considerarse como cierto paso y acceso a la ordenación jurídica y política que debe instaurarse en todas las naciones del mundo. Pues en ella se reconoce solemnemente la dignidad de la persona humana de todos los pueblos sin excepción alguna y se reafirman los derechos de todos a buscar libremente la verdad, a seguir las normas de la rectitud, a ejercer los deberes de la justicia, a exigir una vida digna del hombre y, además, otros derechos vinculados con los mencionados» (31).

A pesar de que la encíclica fundaba la paz en la Tierra en el respecto de la ley natural, esta visión positiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (que en sustancia repite la Declaración de 1789) fue saludada masivamente como una aceptación –por parte de la Iglesia– de los valores de la Modernidad, ya que la Declaración de las Naciones Unidas no buscó su fundamento en la Creación y derivan –los derechos en ella consagrados– de la ley natural tal como la entiende la Escuela del derecho natural racionalista (32). Esta circunstancia provocó, en los sectores más previsores del catolicismo tradicional, algunas señales

---

(31) Utilizamos la traducción castellana de Federico Hoyos (ed.), *Colectión Completa de Encíclicas Pontificias 1832-1965*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1965, vol. 2, p. 2503.

(32) Cfr. Arthur Fridolin Urz, «*Ursprung, Entwicklung und Zukunft der katholischen Soziallehre*», *Seminarium* (Ciudad del Vaticano), n. 41 (1989), p. 218.

de alerta (33). Se dijo que la encíclica ofrecía «tesoros de flexibilidad semántica y estilística para no molestar la sensibilidad profana», sin dejar de ser un documento fundado en el derecho natural, en el principio de subsidiariedad, sosteniendo la unidad del género humano y el bien común universal dependiente de Dios (34).

Este cambio de lenguaje se reforzaría en el Concilio Vaticano II con la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, la cual, a pesar de las indudables cortapisas del texto, tiene una visión entusiasta de los derechos humanos:

«La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece» (GS 41).

Cabe señalar que no sólo esta constitución pastoral, sino el conjunto de documentos del Concilio Vaticano II «ahondan en la aceptación del lenguaje de los derechos humanos. Esta expresión prevalece de manera casi aplastante, desde el punto de vista cuantitativo, respecto de otras más tradicionales como “derechos naturales” o “ley natural”» (35).

Si los pontífices anteriores posaron su atención en los perniciosos fundamentos de los derechos humanos tal como fueron consagrados en la Declaración de 1789 y en las diversas constituciones políticas inspiradas en aquella, los papas de la segunda mitad del siglo XX, sin dejar de enseñar los

---

(33) Luego de señalar algunas ambigüedades de la encíclica, Joseph DE SAINTE-MARIE narra los entretelones de su elaboración: «La liberté religieuse», *Itinéraires* (París), n. 315 (1987), pp. 101-103.

(34) Jean MADIRAN, «Sobre la Encíclica *Pacem in Terris*», *Verbo* (Madrid), vol. 17 (1963), pp. 97-98.

(35) Francisco Javier RUIZ-BURSÓN, «El lenguaje de los derechos humanos en el magisterio pontificio», *Persona y Derecho* (Pamplona), vol. 80 (2019), p. 227.

fundamentos en que deben basarse esos derechos, los asumen como una alternativa válida para promover la acción de la Iglesia en el Mundo. Pero esta asunción, aun con las ya mencionadas advertencias, no despejó del todo la problemática que subyace a la doctrina de los derechos humanos, y creó la impresión –por utilizar un término bastante flexible– de que el magisterio social y político de la Iglesia hacía propios los principios y las doctrinas del liberalismo político, a las que por tanto tiempo había condenado (36).

Esta asunción de los derechos humanos se irá acelerando con el correr del tiempo. Si no son muchos los textos de Pablo VI relativos a esta cuestión (aunque algunos de gran impacto y significación, como ser el Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas del 4 de octubre de 1965 (37)), con Juan Pablo II el cambio es notorio, ya que el pontífice polaco hizo de la defensa y promoción de los derechos humanos uno de los ejes de su pontificado. Los ya citados Juan Vallet de Goytisoló y Estanislao Cantero trataron el tema con detalle, pero en apretada síntesis, se puede decir que sostuvieron que al hablar Juan Pablo II de derechos humanos, estos debían entenderse limitados, de modo principal por la prelación de los deberes de la persona humana hacia Dios, de una objetividad determinada por el bien común y con una referencia al hombre concreto, en su dimensión plena, creado por Dios y destinado a Él (38).

---

(36) Cfr. Henri BOISSONET, «¿Ha reconocido la Iglesia los Derechos del hombre proclamados por la Revolución Francesa?», *Verbo* (Madrid), vol. 37-38 (1965), pp. 491-498.

(37) «Lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad y, ante todo, la libertad religiosa. Sentimos que sois los intérpretes de lo que la sabiduría humana tiene de más elevado, diríamos casi su carácter sagrado», en Federico Hoyos (ed.), *Colección Completa de Encíclicas*, cit., vol. 2, p. 2705.

(38) De Juan Vallet de Goytisoló pueden citar, entre otros, sus estudios «El hombre sujeto de la liberación (Referencia a los denominados “derechos humanos”)», *Verbo* (Madrid), vol. 253-254 (1987), pp. 335-360; «La Encíclica “*Centessimus Annus*” en la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia proyectada a “cosas nuevas”», *Verbo* (Madrid), vol. 297-298 (1991), pp. 1023-1068; «Esbozo de una metodología de los derechos humanos», *Verbo* (Madrid), vol. 311-312 (1993), pp. 11-34 y «En torno a los derechos humanos», *Verbo* (Madrid), vol. 401-402 (2002), pp. 21-35. Por Estanislao CANTERO, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid, Speiro, 1990.



Danilo Castellano ha sostenido, con relación a esta interpretación, que esta decisión de utilizar el lenguaje moderno puede haber sido una opción pastoral oportuna, pero al mismo tiempo haber generado confusión, «sobre todo en quien no tiene, por diversas razones, la posibilidad de reconstruir teóricamente las enseñanzas propuestas» (39).

Por tanto, la recepción de los derechos humanos en la Doctrina Social de la Iglesia, para Juan Pablo II no implicarían la aceptación de los fundamentos de las Declaraciones de 1789 y 1948 y ni siquiera su misma sustancia, sino que estos derechos del hombre defendidos por Iglesia: «a) Corresponden a la naturaleza del hombre, es decir, se refieren a la sustancia de la dignidad del ser humano, comprendido en su integridad y no reducido a una sola dimensión. Sin la referencia del hombre a Dios como su imagen no cabe hablar de dignidad de la persona. b) Son objetivos; por tanto, no se trata del derecho subjetivo, en virtud del cual hay que respetar cualquier manifestación del hombre o cualquier creencia. c) Se encuentran subordinados a un fin, y, en tanto que tal, enmarcados en un orden moral –no pudiendo, en consecuencia, ser escindidos de los deberes ni ser concebidos comprendiendo el mal moral– y social –porque son necesarios para la existencia del bien común, al tiempo que deben subordinarse a lo que éste exija y precise– del que no puede prescindirse» (40). Se habría adoptado solamente el lenguaje quedando el reto de rescatarlos de su secuestro por parte del nominalismo, el idealismo y las demás ideologías (41).

Además del riesgo que implicaba la «opción pastoral» de utilizar el lenguaje de las declaraciones de derechos humanos, permanece aún sin respuesta definitiva la capital cuestión de la libertad religiosa, la más álgida y debatida. Ciertamente que por libertad religiosa no ha de entenderse la

---

(39) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., p. 101.

(40) Miguel AYUSO, «Juan Pablo II y los derechos humanos (Diálogo en torno a un libro fundamental de Estanislao Cantero)», *Verbo* (Madrid), vol. 293-294 (1991), pp. 528-529. Más ampliamente. del mismo autor, «Libertades y derechos humanos», *Verbo* (Madrid), n. 275-276 (1989), pp. 685-702.

(41) Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Introducción al Derecho y a los denominados derechos humanos», *Verbo* (Madrid), vol. 259-260 (1987), p. 1025.

inmunidad de coacción del acto fe, doctrina siempre enseñada por la Iglesia. Tampoco se trata del indiferentismo religioso *simpliciter*, que la misma Declaración *Dignitatis Humanae* rechaza. El derecho reconocido en la Declaración conciliar, fundado en la dignidad de la persona humana, es un derecho de inmunidad de coerción en materia religiosa que debe ser reconocido como derecho civil en el orden jurídico de la sociedad. Se trata de un derecho de todos los hombres, no solamente de aquellos incorporados a la Iglesia por el bautismo. Se dice que es un derecho negativo, o derecho a no ser impedido de actuar, una facultad moral de exigir la ausencia de coerción de los poderes humanos en cierto dominio (*re religiosa*) y que debe ser jurídicamente positivizado. Los problemas que suscita la Declaración con relación al magisterio anterior se pueden sintetizar en tres: la dignidad humana como fuente de ese derecho (tema común a todos los derechos humanos) (42), la inmunidad de coerción social y los límites de esta inmunidad de coerción y la consiguiente incapacidad del Estado en materia religiosa (43). Se trata, como se ve, no de cuestiones vinculadas al dogma, sino a la filosofía política y jurídica natural, aunque vistas a la luz de la Revelación y el dogma.

Esta cuestión central aún no ha sido aclarada desde sede romana. Benedicto XVI en su famoso discurso a la Curia Romana de diciembre de 2005, al presentar su programa de *hermenéutica de la continuidad*, ponderó discretamente los valores de la cultura liberal, al menos en su vertiente lockeana, rechazando las radicalizaciones del jacobinismo. Pero, por otra parte, también insistió en la importancia de la ley natural y

---

(42) José Tomás MARTÍN DE AGAR, «*Ecclesia y Polis*», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. 48 (2008), p. 409, tratando acerca del cambio verificado en *Pacem in Terris* y en *Dignitatis Humanae*, afirma que «era necesario descubrir que el fundamento verdadero de los derechos llamados del hombre por la declaración francesa y civiles por la norteamericana no es otro que la misma persona humana cuya dignidad natural no varía en función de sus actitudes religiosas».

(43) Cfr. Leopoldo Eulogio PALACIOS, «Nota crítica a la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), vol. 56 (1979), pp. 51-53, y Guido SOAJE RAMOS, «Nota sobre la libertad religiosa y el derecho natural», *Cuadernos de La Rreja* (Moreno), vol. 7 (2003), pp. 3-37.

en la necesidad del derecho natural como fundamento de los derechos humanos. Como bien apuntó Juan Fernando Segovia: «No se crea que la Iglesia haya abandonado la clásica postulación de la ley natural como fundamento de su enseñanza, antes bien la sostiene, pero ya no como principio vertebral del orden político católico sino más bien como preceptiva moral. La ley natural se ha reducido casi exclusivamente a pura ley moral, a la ley de las relaciones y/o de las transformaciones sociales, a la ley de la dignidad humana» (44).

#### 4. A modo de conclusión

La presentación que hemos realizado es apenas un esbozo de la materia. El volumen de documentos –de diverso espesor doctrinal y grado de autoridad– que tratan acerca de los derechos humanos dentro del *corpus* de la Doctrina Social y Política de la Iglesia, hace que sea imposible su tratamiento pormenorizado en el marco de esta *Reunión de Amigos de la Ciudad Católica*. Algunos de esos documentos, los de mayor envergadura, requerirían cada uno de ellos un análisis particular. A ello debemos agregar el problema la enorme cantidad de bibliografía publicada a lo largo de los años, que ha enfocado el asunto desde diversos puntos de vista. Podríamos haber enfocado nuestra atención en alguna tema o documento puntual, pero hemos preferido –con cierta temeridad– presentar una síntesis.

En esta ponencia he tratado de trazar el *iter* de la cuestión a lo largo de su historia, reseñando las notas tónicas de los diversos momentos fundamentales. Si bien la Iglesia aportó una respuesta concreta a cada concreto problema en un contexto histórico determinado, a lo largo de casi dos siglos se mantuvo una sólida unidad conceptual, anclada en la tradición multiseccular, que daba continuidad armónica al magisterio. Si bien la problemática de los derechos humanos es algo propio de la Modernidad y su entrada en escena acontece recién a fines del siglo XVIII, muchas de las cuestiones

---

(44) Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la Iglesia para un nuevo orden mundial? Un examen de *Caritas in veritate* de S.S. Benedicto XVI», *Verbo* (Madrid), vol. 499-500 (2011), pp. 768-769

y aporías que subyacían a las Declaraciones de derechos del hombre ya habían sido tratadas por la Escuela y la teología católica: nos referimos a temas como la dignidad humana, el concepto de derecho y de ley, la naturaleza y fin de la Comunidad política, las implicancias del orden sobrenatural en las cuestiones temporales, etc.

La adopción del lenguaje de la Modernidad, en un comienzo, pareció no acarrear mayores problemas, pero con el correr del tiempo se produjo sutilmente un trasvase conceptual. Si bien en sede magisterial se siguieron invocando los principios de la tradición, al estar entendidos en clave moderna y personalista, se encontró ante un callejón sin salida. Ante la exacerbación individualista de los derechos humanos, consecuencia lógica de la filosofía que subyace en su elaboración, las argumentaciones que pudiese aportar esta nueva Doctrina Social resultan ineficaces, tanto a nivel docente –de cara a los fieles– como profético, de frente al mundo. A nivel docente, en tanto las autoridades no recalcan con suficiencia la significación de los conceptos usados y los receptores del magisterio, salvadas excepciones, los entienden en clave moderna (45). A nivel profético, en tanto se condenan las consecuencias, pero no se asumen con firmeza las distancias doctrinales que existen entre la doctrina perenne y las de la modernidad y postmodernidad. A ello debemos, finalmente, agregar la promoción indiscriminada de la libertad religiosa, a la que Juan Pablo II calificaba como «síntesis y fuente» de los derechos humanos, que para el mundo significa, más allá de las interpretaciones hechas en sede doctrinal, la libertad omnímoda de opinión en materia religiosa, lo que nos lleva por vía de conclusión a una promoción del indiferentismo e incluso del ateísmo. De allí la esterilidad de la estrategia de la nueva Doctrina Social presentada por las autoridades eclesíásticas.

---

(45) Sirva como ejemplo de cuanto señalo en esta afirmación publicada en una revista de la Universidad de Navarra: «Puede entenderse que, a partir de este momento, todas las reticencias que desde fines del siglo XVIII se habían tenido en adoptar este concepto, al considerarlo como el resultado de una corriente ilustrada contraria a la fe católica, habían sido superadas. De ahí que se las incluya sin reservas como parte del acervo magisterial» (Francisco Javier RUIZ-BURSÓN, «El lenguaje de los derechos humanos en el magisterio pontificio», *loc. cit.*, p. 227).