

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

UNIVERSALIZACIÓN
DE LOS DERECHOS HUMANOS.
EXIGENCIAS DESDE
LA CARIDAD

N.º 88 • Octubre - Diciembre • 1998

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 88. Octubre-Diciembre 1998

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN: CÁRITAS ESPAÑOLA.
San Bernardo, 99 bis. 28015
Madrid. Apdo. 10095.

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37
Dirección: 91 444 10 02
Redacción: 91 444 10 20
Fax: 91 593 48 82

EDITOR:
CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque
(Director)

Salvador Pellicer
(Consejero delegado)

Juan José López
(Coordinador)

COMITÉ DE DIRECCIÓN:

J. Losada
P. Jaramillo
F. Fuente
A. García-Gasco Vicente
P. Martín
A. M. Oriol Taret
J. M. Osés
V. Renes
R. Rincón
M.ª L. Castillo Chamorro

Imprime:
Gráficas Arias Montano, S.A.
MÓSTOLES (Madrid)

Depósito legal: M. 7.206-1977
I.S.S.N.: 0210-1858

SUSCRIPCIÓN:

España: 4.180 pesetas.
Europa: 6.300 pesetas.
América: 60 dólares.
Precio de este ejemplar:
1.590 pesetas (IVA incluido)

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

ARTÍCULOS

FELIPE GÓMEZ ISA, Universidad de Deusto.

MARCIANO VIDAL, Director del Instituto de Ciencias Morales.

JUAN PABLO II.

JOSÉ CARLOS BERMEJO HIGUERA, Director del Centro de Humanización de la Salud.

MARIA ROSA DE LA CIERVA Y DE HOCES, Miembro del Consejo Escolar del Estado.

ILDEFONSO CAMACHO, Facultad de Teología de Granada.

ARCADI OLIVERES. Economista. Vicepresidente de Justicia y Paz.

FRANCISCO PORCAR REBOLLAR, Militante de la HOAC.

ALFONSO GARCIA RUBIO, Profesor de Teología, Universidad Católica de Rio de Janeiro (Brasil).

TOMÁS CALVO BUEZAS, Representante de España en la Comisión Europea de la Lucha contra el Racismo del Consejo de Europa.

DOCUMENTOS

ASAMBLEA GENERAL DE NACIONES UNIDAS.

OBISPOS DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL

JOSÉ SANCHEZ FABÁ. Presidente de Cáritas Española.

JUAN JOSÉ LOPEZ JIMÉNEZ. Coordinador de la revista CORINTIOS XIII.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

UNIVERSALIZACIÓN
DE LOS DERECHOS HUMANOS.
EXIGENCIAS DESDE
LA CARIDAD

N.º 88 • Octubre - Diciembre • 1998

Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
IN MEMORIAM.....	5
PRESENTACIÓN	7
ARTÍCULOS	
<i>Los Derechos Humanos en perspectiva histórica.</i> Felipe Gómez Isa	17
<i>Teología de los Derechos Humanos.</i> Marciano Vidal	55
<i>El secreto de la Paz verdadera reside en el respeto de los Derechos Humanos. S.S. el Papa Juan Pablo II</i>	113
<i>Derecho a una vida digna.</i> José Carlos Bermejo Higuera	131
<i>Derechos Humanos y Educación.</i> María Rosa de la Cierva y de Hoces	159
<i>Derecho a la inserción ante las situaciones de pobreza.</i> Ildefonso Camacho	187
<i>El derecho al desarrollo. Un derecho de los pueblos im- prescindible para la dignidad de las personas.</i> Arcadi Oliveres	217
	3

	<u>Páginas</u>
<i>El derecho al trabajo.</i> Franciso Porcar Rebollar	235
<i>Crisis ecológica, fe cristiana y derechos de la Naturaleza.</i> Alfonso García Rubio	267
<i>Derechos Humanos, migraciones y racismo.</i> Tomás Calvo Buezas	297

DOCUMENTOS

<i>Declaración universal de los derechos humanos de 1948.</i> Asamblea General de Naciones Unidas	317
<i>Declaración de la CEPS con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.</i> Obis- pos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social	325
<i>Foro de Derechos Humanos. Derechos sociales. Palabras del Presidente de Cáritas Española.</i> José Sánchez Faba ...	351
<i>Foro Derechos Humanos-Derechos sociales. Breve crónica.</i> Juan José López Jiménez	361
<i>Bibliografía</i>	373

IN MEMORIAM
D. José María Ibáñez Burgos, CM.,
Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid

FELIPE DUQUE
Director de la revista CORINTIOS XIII

En noviembre de 1998 fallecía, después de una delicada enfermedad, nuestro amigo y miembro del Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII el padre José María Ibáñez Burgos, Paúl, Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid. Los que hemos conocido de cerca a José María Ibáñez hemos podido apreciar su profunda preparación teológica y pastoral, así como su especialización en la temática propia de la Teología y Pastoral de la Caridad.

Nuestra revista se ha enriquecido con sus brillantes y autorizadas colaboraciones, particularmente desde su criterio y orientaciones, para que CORINTIOS XIII alcanzase sus objetivos.

Doctor en Teología, es autor, entre otros documentos, de un estudio de hondo calado teológico y pastoral sobre San Vicente de Paúl y los pobres de su tiempo, editado por Sígueme en Salamanca (1977).

Durante los años que estuvo al frente de la Delegación Episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid se llevó a cabo una gran labor de promoción de esta institución de la Iglesia en las diversas vicarías de la Archidiócesis.

Descanse en paz.

PRESENTACIÓN

I. La Declaración sobre los Derechos Humanos, de la ONU, en 1984 ha sido, tal vez, el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en nuestro siglo. Con sus luces y sombras, ha supuesto un gran avance histórico. El logro de un consenso casi unánime de los países miembros de la ONU bien puede considerarse como la expresión de «una nueva conciencia histórica» en relación al reconocimiento de la dignidad de la persona humana, no alcanzado en otros períodos de la Historia.

Es cierto que la misma Declaración tiene importantes lagunas y, de manera especial, desgraciadamente, también es cierto que su realización está lejos de dar satisfacción a las metas que se proponían los responsables de los pueblos cuando elaboraron el texto. No se puede olvidar que en este siglo que ya termina se han sucedido dos guerras mundiales y tuvieron lugar los horrores del «holocausto». No obstante, el dinamismo y despliegue de la Historia está inmerso en una corriente de esperanza y de anhelos de todos los pueblos que, aunque sea contracorriente, porque, al fin, el mal está entre nosotros, dirige su curso hacia metas de libertad y dignidad del ser humano.

El encuentro de países, de culturas, ideologías e intereses tan dispares en el foro de las Naciones Unidas en torno a la dignidad de la persona humana y sus derechos inalienables es, sin duda, un paso hacia adelante, esperanzador.

2. Cáritas no podía estar ausente de las conmemoraciones de este evento. No sólo con sus obras en favor de la defensa y desarrollo de los derechos humanos de los pobres y excluidos, sino en el campo de la reflexión teológico-pastoral, propia de nuestra Revista CORINTIOS XIII.

En efecto: la identidad de Cáritas está estrechamente ligada a la temática y exigencias de los derechos humanos. La naturaleza de la acción sociocaritativa se inscribe en el dinamismo de la caridad en la vida de la Iglesia y, de manera particular, en tanto que Diaconía eclesial al servicio de los pobres, se realiza, ofreciendo «al hombre necesitado un apoyo material que no lo humilla, ni lo reduzca a ser únicamente objeto de asistencia, sino que lo ayude a salir de su situación precaria, promoviendo su dignidad de persona» (Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, núm. 49).

El objetivo de Cáritas no tiende principalmente, aunque debe hacerlo, a paliar las carencias de los pobres y excluidos. Tampoco a dar «una solución sin más a sus problemas, sin una cooperación activa y responsable de los beneficiarios para alcanzar su rehabilitación e inserción social. Primordialmente apunta hacia dos metas: la recuperación de la persona misma del pobre y la superación de las condiciones personales y sociales que están en el origen de su situación. O lo que es lo mismo, Cáritas orienta su acción a restablecer la «dignidad de la persona humana», perdida, en un grado menor o mayor, por la cruda realidad de la pobreza. León XIII habló en su En-

cíclica *Rerum Novarum* del «yugo servil» de los obreros de su tiempo, y Juan Pablo II lo ha hecho denunciando la existencia de una hipoteca social de la propiedad y de «estructuras sociales de pecado».

La conclusión es obvia: ¿cómo acoger, acompañar, ser solidario con el pobre y tratar de que recobre su dignidad personal perdida sin denunciar la violación de sus derechos humanos y animar e impulsar espacios y movimientos de solidaridad que promocionen dichos derechos de una manera eficaz?

En este marco cobra todo su sentido el binomio Cáritas-Derechos Humanos, la íntima trabazón entre «acción sociocaritativa y defensa y promoción de los derechos humanos».

El hecho mismo de la pobreza en general es ya una violación del derecho fundamental del hombre a la vida y a una vida digna de su vocación y dignidad desde el momento mismo de su concepción, la realización y desarrollo de su condición de persona a lo largo de su existencia, hasta la etapa final de su paso por la tierra. El hombre no sólo padece pobreza o carencias materiales. También humanas (Cfr. SRS, núm. 15). A todas ellas ha de llegar la «mano solidaria» de Cáritas y, por ello, ha de trabajar por eliminar los obstáculos que impiden su desarrollo personal e impulsar todo aquello que, desde su propia identidad y misión en la Iglesia y en la sociedad contribuya al logro de la verdadera libertad del pobre y excluido.

En este sentido bien puede decirse que todos los derechos humanos están estrechamente relacionados de algún modo con el ámbito propio de la misión y acción de Cáritas. Y en general con todas las formas o cauces eclesiales (diaconías en la Iglesia) para la acción sociocaritativa o de las organizaciones humanitarias.

En este horizonte, se comprenden las afirmaciones de Pablo VI en su Encíclica sobre la Evangelización de los pueblos: «¿Cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el auténtico crecimiento del hombre? Nos mismo lo indicamos al recordar que no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda y deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca de amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad» (E.N., núm. 31).

Y en su reciente Mensaje para el día Mundial de la Paz, 1999, que publicamos en este número de la Revista, Juan Pablo II confirma esta orientación de la acción sociocaritativa en la Iglesia. A propósito del derecho al trabajo, ante el incontable número de personas que en muchas partes del mundo están afectadas por el desolador fenómeno del desempleo, escribe: «...es necesario y urgente que todos, especialmente los que tienen en sus manos los hilos del poder político o económico, hagan todo lo posible para poner remedio a una situación penosa. Aun siendo necesarias, no posible limitarse a las intervenciones de emergencias o de desempleo, enfermedad o circunstancias semejantes, que no dependen de la voluntad de cada sujeto, sino que se ha de trabajar para que los desocupados puedan asumir la responsabilidad de su propia existencia, emancipándose de un régimen de asistencialismo humillante» (núm. 8).

En la misma dirección, cuando alude al hecho innegable de la globalización, «constata cómo los efectos de las recientes crisis económica y financiera han repercutido gravemente sobre muchas personas, reducidas a condiciones de extrema pobreza» (núm. 9). ¿Cómo afrontar éticamente esta dolorosa reali-

dad a la que asistimos? La respuesta de Juan Pablo II es clara e incisiva: «Es urgente una nueva visión de progreso global en la solidaridad, que prevea un desarrollo integral y sostenible de la sociedad, permitiendo a cada uno de sus miembros llevar a cabo sus responsabilidades» (*idem*).

Esta relación entre Cáritas y Derechos Humanos afectó a la misma comprensión y praxis de este «organismo ordinario y oficial» de las comunidades cristianas que es Cáritas. La asistencia a los pobres, fundamental en Cáritas, hay que entenderla en términos proporcionales y de realización de la persona del pobre, en tanto que persona con su dignidad y derechos inalienables. Más aún, la acción de Cáritas, si de suyo no está llamada a efectuar en la práctica todas las exigencias de una caridad creadora de justicia social y promotora de los derechos humanos, sí ha de denunciar constructivamente estas situaciones e instar a las comunidades cristianas, a las fuerzas sociales, al Estado, a asumir sus responsabilidades derivadas del bien común (Cfr: Vat. II, *Decreto sobre el apostolado seglar*, núm. 8)

3. CORINTIOS XIII, órgano de reflexión teológica y pastoral de Cáritas Española, ha querido unirse a las conmemoraciones sobre la Declaración de la ONU con dos aportaciones complementarias: un número especial de la Revista dedicado a la reflexión sobre los Derechos Humanos y un foro de debate sobre el mismo tema con la participación de especialistas en estas materias.

El coordinador del Consejo de Redacción de la Revista, JUAN JOSÉ LÓPEZ JIMÉNEZ, ofrece una crónica sobre lo que supuso y fue dicho foro.

El volumen que hoy presentamos se ha vertebrado en torno a tres ejes: la fundamentación de los Derechos Humanos y

la significación de la Declaración de 1948, la afirmación del derecho fundamental a la vida y una vida digna y el estudio de algunos derechos sociales.

En cuanto al primer eje, el Profesor FELIPE GÓMEZ ISA, del Instituto «Pedro Arrupe», de la Universidad de Deusto, hace una reflexión sobre el recorrido histórico de los Derechos Humanos hasta llegar a la Declaración de 1948.

MARCIANO VIDAL, Director del Instituto Superior de Ciencias Morales, fundamenta el sentido y valor de los Derechos Humanos.

Y nos ha parecido conveniente, tanto por su autoridad como por su actualidad, incluir en este bloque el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (1999) de Juan Pablo II. Puede ser algo así como el exponente más reciente del Magisterio, que desde Pío XII y especialmente Juan XXII en la *Pacem in terris*, pasando por Pablo VI y la primera Encíclica del mismo Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, no ha dejado de proclamar la defensa y promoción de la persona humana y sus derechos fundamentales, al filo de los agudos problemas de nuestra época en el campo de la degradación de la persona y la violación de sus derechos y deberes.

En el segundo eje hemos querido hacer hincapié en el derecho a la vida, derecho originario. JOSÉ CARLOS BERMEJO, Director del Centro HUMANIZAR, nos ofrece una reflexión centrada no sólo en el derecho sagrado e inviolable a la vida en general sino a una vida digna.

Por último, el tercer eje gira en torno a algunos derechos sociales. Nos hemos fijado en aquellos de más viva actualidad en nuestro tiempo. ROSA DE LA CIERVA, miembro del Consejo

Nacional de Educación y Secretaría de la Provincia Eclesiástica de Madrid, expone el derecho a la educación. Es evidente que en un tiempo como el nuestro una de las primeras pobreza es el analfabetismo o la inadecuada educación. Sin superar esta lacra no es posible un auténtico desarrollo humano.

El fenómeno de la pobreza en sus diversos grados es alarmante, como lo indican los recientes estudios de la ONU y, en concreto, para España el Estudio Sociológico de la Fundación FOESSA, patrocinado por Cáritas Española. ILDEFONSO CAMACHO, Profesor de la Facultad de Teología de Granada, nos ofrece un estudio sobre el derecho a la inserción.

ARCADI OLIVERES, economista y Vicepresidente Nacional de Justicia y Paz, estudia varios derechos relativos a un desarrollo verdaderamente humano.

Como hemos indicado anteriormente, en nuestro tiempo el tema del desempleo es una «lacra social» (*Laborem Exercens*) que azota a nuestras sociedades. FRANCISCO PORCAR, militante cristiano, miembro de la Dirección Nacional de la HOAC, analiza la situación presentada a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia.

La Naturaleza y la Ecología bien pudiéramos decir que es tema estrella de nuestro tiempo. El Profesor de Teología de la Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil) trata este tema.

El fenómeno de las migraciones con los problemas que lleva anejos es uno de los signos del tiempo en que vivimos. Y el racismo, una de las consecuencias de que las sociedades no hayan asimilado cultural y socialmente un Derecho Humano de todo ser humano. TOMÁS CALVO BUEZAS, Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, de la Facultad de Sociología de la

Pontificia Universidad de Salamanca en Madrid, especialista en estos temas, y Representante en España de la Comisión Europea de Lucha contra el Racismo del Consejo de Europa, expone su visión del problema.

Finalmente, en la sección de Documentación incluimos:

- La declaración de los Derechos Humanos de 1948.
- La declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, de la Conferencia Episcopal Española, sobre la conmemoración de cincuentenario.
- La intervención del Presidente Nacional de Cáritas Española a la presentación del Foro sobre Derechos Humanos organizado por la Revista CORINTIOS XIII.

4. Esperamos que el esfuerzo realizado para la publicación de este número sobre Derechos Humanos contribuya a impulsar «un nuevo rostro de Cáritas», que, sin dejar de ser fiel a su propia identidad eclesial, se inserta cada vez más y más coherentemente en el «misterio del pobre y excluido», llevando a cabo el mensaje del Magisterio: «el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (Juan Pablo II, CA., núm. 58).

FELIPE DUQUE

Director de CORINTIOS XIII

artículos

LOS DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

FELIPE GÓMEZ ISA
Universidad de Deusto. Instituto de Derechos
Humanos «Pedro Arrupe»

*«Allí donde los hombres son condenados a
vivir en la miseria se violan los Derechos Humanos»*

(JOSEPH WRRESINSKI)

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

En este artículo voy a tratar de realizar un breve recorrido por las diferentes etapas históricas por las que han atravesado los Derechos Humanos, teniendo en cuenta que tan sólo trataré de esbozar determinadas pinceladas, ya que un estudio de estas características exigiría un análisis de mucha mayor profundidad que excede las pretensiones de este modesto ensayo.

Lo que sí es cierto es que los derechos Humanos se han convertido en un verdadero horizonte ético de la Humanidad; ninguna propuesta ética contemporánea puede pasar por encima de los derechos humanos (1), auténtico «lenguaje co-

(1) En torno al papel que los derechos humanos ocupan en la ética, cfr. ETXEBERRÍA, X.: *Ética de la Diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao,

mún de la Humanidad», por utilizar las brillantes palabras del anterior Secretario General de las Naciones Unidas Boutros Boutros-Gali. Los Derechos Humanos, por lo menos los más fundamentales, deberían pasar a ser el mínimo común denominador exigible a todos los Estados y a todas las personas, aunque, como nos encargaremos de ver, incluso en torno a ese mínimo surgen problemas a veces insalvables.

2. EL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Cuando nos referimos a los Derechos Humanos debemos tener en cuenta las dos ideas fundamentales que subyacen en este fenómeno:

1) La primera idea es la dignidad inherente a la persona humana, es decir, los derechos humanos pretenden la defensa de dicha dignidad.

2) La segunda idea hace referencia al establecimiento de límites al poder, siendo los Derechos Humanos uno de los límites tradicionales al poder omnímodo de los Estados.

Estas dos ideas se han encontrado presentes, de una u otra forma, prácticamente a lo largo de toda la historia de la Humanidad. Desde el Código de Hammurabi, que XVII siglos antes de Cristo ya proclamaba que el Rey de Babilonia «ha venido a hacer brillar la justicia... para impedir que el podero-

1997; LAPORTA, F. J.: «Ética y Derecho en el Pensamiento Contemporáneo», en CAMPS, V. (Coord.): *Historia de la Ética III*, Crítica, Barcelona, 1989, págs. 221-295.

so oprima a los débiles», pasando por la Grecia clásica y Roma, llegando hasta la Edad Media, encontramos, con mayor o menor fortuna, referencias a la dignidad de la persona y a los límites al poder. La fuente básica que fundamentaba estas ideas era básicamente el Derecho Natural, un Derecho que se sitúa por encima del Derecho positivo y que en estas etapas previas al surgimiento de los Derechos Humanos va a tener fuertes connotaciones de carácter teológico. No podemos olvidar que las grandes aportaciones realizadas en este campo por la Escuela Española del Derecho Internacional están enormemente influidas por la Doctrina de la Iglesia Católica, ya que la mayor parte de los exponentes de esta escuela eran teólogos-juristas. Nombres como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Diego de Covarrubias, Domingo de Soto o Fray Bartolomé de las Casas contribuyeron de una manera notable a poner las bases para el surgimiento posterior de los Derechos Humanos en sentido plenamente jurídico. Una aportación crucial fue la realizada por Fray Bartolomé de las Casas, como sabemos ardiente defensor de los derechos de los indios al tiempo de producirse la Conquista de América (2). Esta vigorosa defensa de la igualdad y dignidad de los indios en relación con los conquistadores le granjeó importantes críticas tanto por parte de la Iglesia como por parte del poder político.

Todas estas aportaciones fueron preparando el terreno para que, tras las Revoluciones liberales del siglo XVIII, aparecieran, hablando con propiedad, los Derechos Humanos. Hasta

(2) Una exposición detallada de las aportaciones de Bartolomé de las Casas a la fundamentación de los Derechos Humanos la podemos encontrar en BEUCHOT, M.: *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1994.

entonces, las reflexiones se habían limitado al mundo de las ideas y de la filosofía, traspasando tan sólo en algunas ocasiones al mundo de lo jurídico. La eclosión de los Derechos Humanos se produce fundamentalmente con la Revolución francesa, que va a ser un hecho histórico determinante para la configuración de los Derechos Humanos (3). El texto clave que marca un punto de inflexión es la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789* (4), que ejercerá una influencia notable a partir de este momento en toda la evolución de los derechos humanos. En nuestro país, por poner sólo un ejemplo, la Constitución de Cádiz de 1812 se vio fuertemente influida por la Declaración francesa en lo que concierne al reconocimiento de los derechos fundamentales.

Hay dos notas que caracterizan a la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano:

1) En primer lugar, refleja la concepción liberal-individualista de los Derechos Humanos. No debemos perder de vista que la Declaración Francesa es fruto de una Revolución de carácter liberal, lo que se dejó traslucir en los contenidos de la Declaración. Los derechos fundamentales que se recogen en la Declaración de 1789 son la libertad, la seguridad y la propiedad.

2) En segundo lugar, en cuanto a la fundamentación de los Derechos Humanos, se aleja de la fundamentación teológi-

(3) Sobre la importancia que jugó la Revolución Francesa para los Derechos Humanos ver BOBBIO, N.: «La Revolución Francesa y los derechos del hombre», en BOBBIO, N.: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, págs. 131-156.

(4) El texto de esta importante Declaración se encuentra en PECES BARBA, G.; HIERRO, L.; ÍÑIGUEZ DE ONZONO, S., y LLAMAS, A.: *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1987.

co-religiosa que había primado hasta entonces. La Declaración Francesa trata de buscar una fundamentación de carácter racional a los derechos humanos.

2.1. Los derechos civiles y políticos

Los Derechos Humanos que aparecen con la Revolución francesa y que se plasman en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano son los denominados *derechos de la primera generación*, los derechos civiles y políticos. Son derechos que, como su propio nombre indica, hacen referencia a los aspectos civiles y políticos del individuo, siendo, entre otros, los más importantes la libertad de expresión, la libertad de conciencia y de religión, la libertad de asociación, el derecho al voto... Para garantizar estos derechos prácticamente no se exige ninguna actividad por parte del Estado; es más, es la no interferencia del Estado la mejor vía para poder disfrutar de estos derechos, que se configuran así como auténticas *libertades negativas*, libertades para las cuales no es necesaria la intervención del Estado. Esta primera generación de Derechos Humanos encaja perfectamente con la filosofía política imperante en los siglos XVIII y XIX, el liberalismo político encarnado en el *laissez-faire, laissez-passer*, cuya principal expresión será el Estado liberal. Uno de los dogmas fundamentales del Estado liberal va a ser la no intervención en la vida social y económica, dado que la sociedad cuenta con sus propias reglas (5). Pues

(5) El *neoliberalismo* actual está tratando de volver a los presupuestos ideológicos del liberalismo político y del Estado liberal, aunque, obviamente, las circunstancias políticas, económicas, sociales, culturales... no son las mismas y se han modificado ostensiblemente.

bien, como vemos, esta filosofía política se trasladó al ámbito de los Derechos Humanos, influyendo decisivamente en su configuración.

2.2. Los derechos económicos, sociales y culturales

Sin embargo, con el paso del tiempo se fue viendo que los derechos civiles y políticos eran insuficientes y que necesitaban ser complementados. No será hasta fines del siglo XIX y principios del siglo XX cuando, debido al auge del movimiento obrero y a la aparición de partidos de ideología socialista, se empiece a calificar a los derechos civiles y políticos como meras «libertades formales», en sentido marxista, si no se garantizan, a su vez, otro tipo de derechos, los derechos económicos, sociales y culturales (6). Se considera que la dignidad humana descansa tanto en el reconocimiento de los derechos civiles y políticos como en el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. Esta segunda generación de Derechos Humanos recibirá un apoyo importante con el triunfo de las revoluciones rusa y mejicana, que tratan de instaurar efectivamente estos derechos. Esta nueva generación de Derechos Humanos ya no se va a contentar con un papel meramente pasivo del Estado, sino que va a exigir una actividad positiva por parte de éste para la puesta en práctica de estos dere-

(6) Un análisis de este tipo de derechos lo podemos encontrar en VV.AA.: *Derechos económicos, sociales y culturales. Para una integración histórica y doctrinal de los Derechos Humanos*, Actas de las IV Jornadas de profesores de Filosofía del Derecho, Murcia, diciembre 1978, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, 1981.

chos. Asistimos así, avalado por el keynesianismo económico, al advenimiento del Estado intervencionista. A partir de este momento, los ciudadanos van a comenzar a reivindicar al Estado su intervención para la protección y garantía de derechos tales como el acceso a la salud, a la vivienda, a la educación, el derecho al trabajo, a la Seguridad Social...

2.3. Indivisibilidad e interdependencia del conjunto de los Derechos Humanos

A pesar de la existencia y aparición histórica de las dos generaciones de Derechos Humanos que acabamos de analizar, estos dos tipos de derechos no son dos compartimentos-estanco, dos categorías completamente autónomas, sino que ambas categorías van a estar profundamente interrelacionadas. Esta compenetración de los derechos civiles y políticos, por un lado, y los derechos económicos, sociales y culturales, por otro, ya se puso de manifiesto en la Primera Conferencia Internacional de Derechos Humanos celebrada en Teherán en 1968. En el Acta Final de esta Conferencia se proclamaba la indivisibilidad e interdependencia de ambos tipos de derechos. Esta idea, de una enorme importancia en la práctica de los Derechos Humanos, es reiterada en la resolución 32/130 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 16 de diciembre de 1977. En esta resolución se afirma que

«todos los Derechos Humanos y libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes; deberá prestarse la misma atención y urgente consideración a la aplicación, la promoción y la protección tanto de los derechos civiles y políticos como de los derechos económicos, sociales y culturales; la plena realización de los derechos civiles y políticos sin el

goce de los derechos económicos, sociales y culturales resulta imposible; la consecución de un progreso duradero en la aplicación de los Derechos Humanos depende de unas buenas y eficaces políticas nacionales e internacionales de desarrollo económico y social...»

Esta indivisibilidad e interdependencia del conjunto de los Derechos Humanos ha vuelto a ser proclamada por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena del 13 al 24 de junio de 1993. En la Declaración Final, en su párrafo 3, se afirma que «todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los Derechos Humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso...» (7).

Por tanto, actualmente, a pesar de que esta distinción entre derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos económicos, sociales y culturales, por otro, mantiene todo su sentido, debe ser matizada a la luz de las disposiciones que hemos comentado en torno a la profunda interrelación que debe existir entre ambos tipos de derechos. La defensa de la dignidad humana necesita de los dos tipos de derechos.

3. LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Surgidos los Derechos Humanos en las esferas nacionales de cada Estado, será a partir de 1945, tras la finalización de la

(7) *Declaración Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, A/CONF.157/DC/Add.1, de 24 de junio de 1993.

II Guerra Mundial, cuando se inició un proceso paulatino de internacionalización de los Derechos Humanos, es decir, un proceso mediante el cual no sólo los Estados sino también la comunidad internacional va a asumir progresivamente competencias en el campo de los Derechos Humanos. Un papel destacado en este proceso de internacionalización le va a corresponder a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que se va a convertir en el marco en el que se va configurando el nuevo Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

3.1. Los Derechos Humanos en la Carta de las Naciones Unidas

Tras el fin de la guerra en 1945 y el descubrimiento de los horrores ocurridos en los campos de concentración y del genocidio judío, los Derechos Humanos se convirtieron en uno de los objetivos primordiales de la nueva Organización de las Naciones Unidas. La Carta de las Naciones Unidas, el documento constitutivo de la nueva Organización, se iba a hacer eco de este interés renovado por los Derechos Humanos. Ahora bien, en torno a la inclusión de los Derechos Humanos en la Carta de las Naciones Unidas se expresaron diferentes posturas. Mientras que determinados países defendían que en la Carta había que incluir una Declaración de Derechos Humanos, otros eran partidarios de un reconocimiento genérico de los Derechos Humanos, sin hacer ninguna referencia explícita a derechos concretos. Finalmente, por el influjo de grandes potencias como Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos o la Unión

(8) Al respecto, es preciso señalar que tanto Francia como Gran Bretaña mantenían aún sus vastos Imperios coloniales, en los que no se puede

Soviética (8), que tenían sus propios problemas de Derechos Humanos, acabó prevaleciendo la segunda postura, es decir, un reconocimiento genérico e inconcreto de los Derechos Humanos en la Carta de las Naciones Unidas.

En la Carta de las Naciones varias disposiciones se consagran a los Derechos Humanos. Así, ya en el mismo preámbulo se señala que los pueblos de las Naciones Unidas están resueltos a «reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas». Por su parte, el artículo I, en su párrafo 3.º, establece como uno de los propósitos de las Naciones Unidas «realizar la cooperación internacional... en el desarrollo y estímulo del respeto a los Derechos Humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión». Como podemos comprobar, los Derechos Humanos ocupan un papel bastante relevante en la parte programática del Carta, en el apartado en donde se contienen las principales líneas ideológicas de las Naciones Unidas.

Pero sin ningún género de dudas son los artículos 55 y 56 de la Carta de las Naciones Unidas los artículos más importantes en lo que concierne a la labor de la ONU en materia de Derechos Humanos. En virtud del artículo 55 de la Carta,

«con el propósito de crear las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias..., la Organización promoverá: ...c) el respeto universal a los Derechos Humanos y a las libertades

decir que se produjese un respeto escrupuloso de los Derechos Humanos. Por otro lado, en la URSS persistía el *Gulag* y en Estados Unidos estaba vigente el sistema de discriminación racial.

fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades».

Según lo dispuesto en este artículo 55, la propia Organización de las Naciones Unidas asume obligaciones en lo que respecta a la promoción de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales. Por otro lado, el siguiente artículo, el artículo 56, dispone que «todos los Miembros se comprometen a tomar medidas conjunta o separadamente, en cooperación con la Organización, para la realización de los propósitos consignados en el artículo 55». Es decir, en este artículo la Carta impone obligaciones a todos y cada uno de los Estados miembros de la ONU para que, colaborando con las Naciones Unidas, promuevan de una manera efectiva los Derechos Humanos. Por tanto, como conclusión de los artículos 55 y 56 de la Carta de las Naciones Unidas (9), podemos afirmar que tanto la Organización de las Naciones Unidas como sus Estados miembros han asumido auténticas obligaciones jurídicas en materia de Derechos Humanos (10). Ahora bien, el problema con el que nos enfrentamos es que las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas que acabamos de analizar son bastante genéricas, bastante vagas, además de que no contie-

(9) Un comentario preciso en torno al alcance de cada una de las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas que hemos señalado relativas a los Derechos Humanos se puede encontrar en COT, J. P., y PELLET, A.: *La Charte des Nations Unies. Commentaire article par article*, Economica-Bruylant, París-Bruxelles, 1985.

(10) Esta opinión es sostenida actualmente por un sector claramente mayoritario de la doctrina internacionalista. Cfr. al respecto CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en Derecho Internacional Contemporáneo*, Tecnos, Madrid, 1995, pág. 30.

nen una lista de cuáles son los Derechos Humanos que en concreto hay que proteger y promover. Es por esta razón que desde las primeras sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas se tratase el tema de la concreción de las referencias de la Carta a los Derechos Humanos. Esta labor de concretar las disposiciones de la Carta le iba a corresponder a la Comisión de Derechos Humanos, que, desde su creación en 1946, se dedicó a preparar un proyecto de Declaración Universal de los Derechos Humanos, proyecto que finalmente se aprobará en 1948.

3.2. La Declaración Universal de los Derechos Humanos

Como ya hemos señalado, fue la Comisión de Derechos Humanos el órgano encargado de la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (11). Sin embargo, desde los mismos inicios de su trabajo, la Comisión de Derechos Humanos adquirió plena conciencia de la enorme dificultad que entrañaba su tarea, dado que las posiciones estaban muy enfrentadas. El principal problema al que se enfrentaba la Comisión de Derechos Humanos en la realización de esta tarea era el gran conflicto ideológico-político que se vivía en esos momentos en la sociedad internacional y, por supuesto, dentro de las Naciones Unidas. Nos estamos refiriendo al conflicto Este-Oeste, la pugna ideológica, política, económica...

(11) Un estudio básico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 Aniversario es el realizado por ORAA ORAA, J., y GÓMEZ, ISA, F.: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 Aniversario. Un breve comentario*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

entre Estados Unidos y sus aliados occidentales, por un lado, y, por otro, el bloque socialista capitaneado por la Unión Soviética. Para la Unión Soviética y los países del bloque socialista la Declaración Universal de los Derechos Humanos no era un objetivo fundamental, mostrando más bien una «hostilidad irreductible» (12). En su opinión, la persona es, ante todo, un ser social y, por tanto, los derechos que hay que garantizar son los derechos de carácter económico, social y cultural, no otorgando tanta importancia a los derechos de naturaleza civil y política. Por otro lado, los países socialistas daban una enorme importancia al principio de la soberanía estatal. En este sentido, los Derechos Humanos no podían pasar por encima de la soberanía de los Estados, es decir, las cuestiones relativas a los Derechos Humanos se consideraban un asunto esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados y, en consecuencia, la comunidad internacional no podía intervenir y criticar la situación de los Derechos Humanos en un determinado país. En cambio, la postura defendida por los países occidentales, en especial Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña, se distinguía por una decidida defensa de los derechos de carácter civil y político, las libertades clásicas de las democracias occidentales. Asimismo, estos países eran partidarios de que los Derechos Humanos pasasen a ser un asunto que escapase a la jurisdicción interna de los Estados, es decir, que la comunidad internacional tuviese algo que decir en estas cuestiones.

Como vemos, la controversia estaba servida, y los Derechos Humanos se convirtieron en un arma arrojada más en-

(12) CASSIN, R.: «La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme», *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, 1951-II, pág. 267.

tre las grandes potencias ya enfrascadas en la «guerra fría» que durará desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de los años noventa. Los Derechos Humanos han sido una cuestión que ha estado absolutamente politizada, entrando en juego factores externos a lo que constituye la esencia y la razón de ser de los Derechos Humanos: la defensa de la dignidad de la persona humana.

Finalmente, el 10 de diciembre de 1948 tuvo lugar la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas (13). La votación final que se produjo en la Asamblea General es bastante reveladora de dónde habían estado los principales problemas en orden a la aprobación de la Declaración Universal. En este sentido, hay que señalar que la Declaración contó con 48 votos a favor, ocho abstenciones y ni un solo voto en contra (14), lo que constituyó todo un triunfo. Ahora bien, el texto final cuenta con ocho abstenciones. Estas ocho abstenciones fueron las siguientes: República Socialista Soviética de Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Yugoslavia, República Socialista Soviética de Ucrania, Unión Soviética, Unión Sudafricana y Arabia Saudí. Como podemos comprobar, los países del bloque socialista se abstuvieron en bloque al no estar de acuerdo con alguna de las partes de la Declaración. Por su parte Arabia Saudí expresó ciertas reservas derivadas de sus tradiciones religiosas y familiares, y la Unión Sudafricana no se mostraba en absoluto de

(13) La Declaración Universal fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante su resolución 217 (III), de 10 de diciembre de 1948. Debemos observar que, desde entonces, el 10 de diciembre se ha convertido en el *Día Internacional de los Derechos Humanos*.

(14) Honduras y Yemen no estuvieron presentes en la votación final, por lo que sus votos no se contabilizaron.

acuerdo con la inclusión en la Declaración de los derechos económicos, sociales y culturales, justificando ambos de esta manera su abstención en la votación final. Pero lo que es muchísimo más importante desde nuestro punto de vista es que no se produjo ni un solo voto en contra de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, convirtiéndose así de ahora en adelante en el referente imprescindible de la Humanidad en lo que concierne a la materia de los Derechos Humanos.

A pesar de las posturas enormemente enfrentadas que existían en el seno de la Comisión de Derechos Humanos hay que decir que, finalmente, la Declaración Universal constituyó un equilibrio, una suerte de consenso entre las diferentes concepciones que existían en la comunidad internacional en torno a la controvertida cuestión de los Derechos Humanos. Como ha señalado con acierto el profesor italiano Antonio Cassese, la Declaración Universal, más que un triunfo de uno u otro bloque, supuso «una victoria (no total, ciertamente) de la Humanidad entera» (15). Contra todo pronóstico, el contenido final de la Declaración constituye un delicado y sano equilibrio entre las diferentes ideologías y concepciones de los Derechos Humanos y de la sociedad que existían en la época de su redacción. Aunque es de justicia reconocer que en determinados pasajes de la Declaración se observa indudablemente un influjo predominante de las tesis occidentales (16), el resultado final no podemos decir que fuese una

(15) CASSESE, A.: *Los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1991, pág. 53.

(16) EIDE, A., y ALFREDSSON, G.: «Introduction», en EIDE, A.; ALFREDSSON, G.; MELANDER, G.; REHOF, L. A., y ROSAS, A. (Eds.): *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Scandinavian University Press, Oslo, 1992, pág. 11.

imposición de una ideología sobre la otra. En acertadas palabras del eminente jurista latinoamericano Héctor GROS ESPIELL,

«la Declaración Universal pretendió presentar una concepción universal, un ideal común a la Humanidad entera, de los Derechos Humanos, elevándose, en un mundo dividido, sobre las distintas ideologías y los opuestos criterios sobre su origen y naturaleza...» (17).

Lo cierto es que la Declaración Universal constituyó el primer texto internacional de Derechos Humanos que incluía una concepción omnicomprensiva de los Derechos Humanos, dado que incluye tanto los derechos civiles y políticos como los derechos económicos, sociales y culturales (18), cuya inclusión se convirtió en el auténtico caballo de batalla en las discusiones que condujeron a la aprobación de la Declaración. En cuanto al contenido básico de la Declaración Universal, siguiendo a René CASSIN (19), uno de los principales ideólogos de la misma, hay que destacar cinco grandes grupos de derechos: 1) los derechos y libertades de orden personal (artículos 3 a 11 de la Declaración); 2) los derechos del individuo en relación con los grupos de los que forma parte (artículos 12 a 17); 3) los derechos y libertades de orden político (artículos 18 a 21); 4) los derechos económicos, sociales y culturales

(17) GROS ESPIELL, H.: *Estudios sobre Derechos Humanos II*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-Civitas, Madrid, 1988, pág. 30.

(18) Un comentario interesante de los diferentes derechos consagrados en la Declaración Universal en EIDE, A.; ALFREDSSON, G.; MELANDER, G.; REHOH, L. A., y ROSAS, A. (Eds.): *The Universal Declaration of Human Rights. A Commentary*, Scandinavian University Press, Oslo, 1992.

(19) CASSIN, R.: «La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme»..., *op. cit.*, págs. 278 y ss.

(artículos 22 a 27) y 5) los derechos que señalan los vínculos entre el individuo y la sociedad (artículos 28 a 30).

3.3. Los Pactos Internacionales de Derechos Humanos de 1966

Otro paso importante adoptado en el seno de las Naciones Unidas para profundizar en el proceso iniciado en orden a la internacionalización de los Derechos Humanos fue la aprobación en 1966 de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos. La aprobación de estos dos Pactos era el complemento imprescindible a la aprobación en 1948 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El problema con el que se enfrentaba la Declaración de 1948 es que fue aprobada mediante una resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, resoluciones que constituyen meras recomendaciones para los Estados, pero no obligaciones jurídicas vinculantes (20). Por tanto, era imprescindible el proceder a la aprobación de unos instrumen-

(20) En torno al valor jurídico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se han expresado diferentes opiniones, dado que, aunque es una resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, por su enorme importancia y trascendencia y por constituir el único texto de Derechos Humanos hasta la aprobación de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos en 1966, ha ido adquiriendo progresivamente un mayor grado de juridicidad. Cfr: al respecto CARRILLO SALCEDO, J. A.: «Algunas reflexiones sobre el valor jurídico de la Declaración Universal de Derechos Humanos», en *Hacia un Nuevo Orden Internacional y Europeo. Homenaje al Profesor Manuel Díez de Velasco*, Tecnos, Madrid, 1993, págs. 167-178; VENTURA ROBLES, M. E.: «El valor de la Declaración Universal de Derechos Humanos», en *El Mundo Moderno de los Derechos Humanos. Ensayos en honor de Thomas Buergethal*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José-Costa Rica, 1996, págs. 255-266.

tos de Derechos Humanos que tuviesen carácter plenamente jurídico y pudiesen vincular a los Estados que los ratificasen. Sin embargo, como ocurriese con la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, iba a ser una tarea enormemente complicada. De nuevo el conflicto Este-Oeste iba a planear sobre la elaboración de los Pactos de Derechos Humanos. Para hacernos una idea, inicialmente estaba previsto aprobar un único Pacto de Derechos Humanos, un único Pacto que recogiese el conjunto de los derechos y libertades fundamentales. Finalmente, debido al conflicto entre el bloque occidental y el bloque socialista, se procedió a la aprobación de dos Pactos de Derechos Humanos. Así, en la actualidad contamos con el Pacto internacional de derechos civiles y políticos y con el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales, aprobados ambos, paradójicamente, el mismo día y en la misma sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 16 de diciembre de 1966. Sin embargo, hubo que esperar otros diez años, hasta 1976, para que estos dos Pactos pudiesen entrar en vigor tras la ratificación de un número suficiente de Estados.

Por tanto, en la actualidad contamos en la esfera internacional (21) con la Declaración Universal, los dos Pactos de Derechos Humanos y todo un abanico de Convenciones in-

(21) Además de la esfera internacional, en la que la ONU ha jugado un papel destacado, también se protegen los Derechos Humanos en ámbitos de carácter regional. Así, en el marco del Consejo de Europa se aprobó en 1950 la *Convención Europea de Derechos Humanos*, que establece un sistema bastante perfeccionado de protección de los derechos civiles y políticos en Europa; por su parte, en el ámbito de la Organización de Estados Americanos (OEA) se procedió a la aprobación en 1969 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos*; por último, la Organización para la Unidad Africana (OUA) aprobó en 1981 la *Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos*.

ternacionales dedicadas a la protección sectorial de Derechos Humanos (derechos de los niños, derechos de la mujer, derechos de los pueblos indígenas, derechos de las personas con algún tipo de discapacidad...) (22).

4. LA APARICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA TERCERA GENERACIÓN

A partir de los años 70 estamos asistiendo a la aparición de un conjunto de nuevos Derechos Humanos, nuevos derechos que tratan de responder a los retos más urgentes que tiene planteados ante sí la Comunidad internacional. Entre los Derechos Humanos que han sido propuestos para formar parte de esta «nueva frontera de los Derechos Humanos» se encuentran los siguientes: el derecho al desarrollo (23); el derecho a la paz (24); el derecho al medio ambiente (25); el de-

(22) Para hacernos una idea del amplísimo abanico de Derechos Humanos reconocidos, consultar CORRAL SALVADOR, C., y GONZÁLEZ RIVAS, J. J.: *Código Internacional de Derechos Humanos*, Editorial COLEX, Madrid, 1997.

(23) Sobre este nuevo derecho ver, entre otros, M'BAYE, K.: «Le droit au développement comme un droit de l'homme», *Revue des Droits de l'Homme*, 1972, págs. 505-534; GÓMEZ ISA, F.: «El derecho al desarrollo: una nueva aproximación a los Derechos Humanos», en GONZÁLEZ, F. (Coord.): *II Jornadas Municipales sobre la Cooperación Norte-Sur: la dimensión global de la solidaridad*, Amurrio (Álava)-Bermeo (Vizcaya), 13-21 de febrero de 1995, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1995, págs. 241-265.

(24) Cfr. la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz, adoptada por la Asamblea General en su resolución 39/11, de 12 de noviembre de 1984.

(25) Para una exposición sobre el derecho al medio ambiente, ver RUIZ VIEYTES, E. J.: *El derecho al ambiente como derecho de participación*, Itxaropena, Zarautz, 1990.

recho a beneficiarse del Patrimonio Común de la Humanidad (26) o el derecho a la asistencia humanitaria (27).

Y es que, como afirma Karel VASAK, «la lista de los Derechos Humanos ni es ni será nunca una lista cerrada» (28). En el mismo sentido se expresa un gran conocedor de los Derechos Humanos como es Philip ALSTON cuando señala que esta nueva generación de Derechos Humanos representa «el dinamismo esencial de la tradición de los Derechos Humanos» (29).

Diferentes son los factores que han propiciado, y siguen propiciando la aparición de estos nuevos Derechos Humanos. En primer lugar, el proceso descolonizador de los años 60 supuso toda una revolución en la sociedad internacional y, por ende, en el ordenamiento jurídico llamado a regularla, el Derecho Internacional (30). Este cambio también ha dejado sentir su influencia en la teoría de los Derechos Humanos, que

(26) Sobre el novedoso concepto del Patrimonio Común de la Humanidad pueden consultarse: KISS, A. CH.: «La notion de patrimoine commun de l'humanité», *RCADI*, t. 175, 1982-II, págs. 99-256; BLANC ALTEMIR, A.: *El Patrimonio Común de la Humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, Bosch, Barcelona, 1992; GÓMEZ ISA, F.: «Patrimonio Común de la Humanidad», *Estudios de Deusto*, Vol. 41/2, julio-diciembre 1993, págs. 119-192.

(27) Sobre este novedoso y, a la vez, problemático derecho, ver: BETATI, M., y KOUCHNER, B.: *Le devoir d'ingérence*, Denoël, París, 1987.

(28) VASAK, K.: «Les différentes catégories des Droits de l'homme», en *Les dimensions universelles des Droits de l'homme*, UNESCO-Bruylant, Bruxelles, 1990, pág. 297.

(29) ALSTON, P.: «A third generation of solidarity rights: progressive development or obfuscation of International Human Rights Law?», *Netherlands International Law Review*, 1982, pág. 314.

(30) Para una aproximación histórica al Derecho Internacional, ver: CARRILLO SALCEDO, J. A.: *El Derecho Internacional en perspectiva histórica*, Tecnos, Madrid, 1991.

cada vez se va a orientar más hacia los problemas y necesidades concretas de la nueva categoría de países que había aparecido en la escena internacional, los países en vías de desarrollo (31). Si, como hemos visto, fueron las revoluciones burguesas y socialistas las que dieron lugar a la primera y segunda generación de Derechos Humanos, respectivamente, va a ser esta revolución anticolonialista la que dé origen, según STEPHEN MARKS, a la aparición de los Derechos Humanos de la tercera generación (32).

Otro factor que ha incidido de una forma notable en el surgimiento de estos derechos de la solidaridad es la interdependencia y globalización presentes en la sociedad internacional a partir de los años 70. Cada vez más los Estados son conscientes de que existen problemas globales cuya solución exige respuestas coordinadas, exige, en suma, embarcarse en procesos de cooperación internacional (33). Consecuencia de este cambio global, los derechos de la tercera generación son derechos que enfatizan la necesidad de cooperación internacional, que inciden básicamente en los aspectos colectivos de dichos derechos; son «community-orient-

(31) En este sentido, no es de extrañar que el derecho al desarrollo tuviera su origen en el continente africano y que hayan sido juristas provenientes del Tercer Mundo sus más ardientes defensores.

(32) MARKS, S.: «Emerging Human Rights: a new generation for the 1980s!», *Rutgers Law Review*, Vol. 33, 1981, pág. 440.

(33) Así, se ha hablado de la emergencia de un Derecho Internacional Cooperativo: FRIEDMANN, W.: *La nueva estructura del Derecho Internacional*, Ed. Trillas, México, 1967, pág. 90. La existencia de problemas a nivel global que requieren respuestas globales ha sido planteada por uno de los últimos Informes al Club de Roma: KING, A., y SCHNEIDER, B.: *La Primera Revolución Mundial. Informe al Club de Roma*, Plaza & Janés, Barcelona, 1991.

ted rights» (34), en expresión de Gros Espiell, es decir, derechos que revelan la urgente necesidad de tomar decisiones y acciones conjuntas al nivel de la comunidad internacional, no sólo al nivel de los Estados nacionales.

La palabra clave de estos nuevos derechos es la palabra solidaridad (35), lo que no significa que tan sólo estos derechos sean los vehículos para promocionar esa solidaridad. También los Derechos Humanos de las dos primeras generaciones deben servir para plasmar ese valor tan necesario en una sociedad internacional tan dividida como en la que estamos viviendo actualmente. Pero lo que sí es cierto es que, como afirma Gros ESPIELL, «quizá los derechos de la tercera generación requieran de la solidaridad en un grado mayor» (36).

Ahora bien, esta nueva generación de Derechos Humanos no ha sido aceptada de forma pacífica ni por la doctrina iusinternacionalista ni por los propios Estados, suscitando un intenso debate en torno a ellos. En palabras de Angustias MORENO,

«para la protección internacional de los Derechos Humanos las nuevas corrientes presentan unos riesgos de entidad suficiente como para hacernos ir a ellos con prudencia; tal vez, incluso, para contribuir al respeto de los Derechos Humanos sería más provechoso intentar consolidar lo logrado antes de conquistar nuevas fronteras» (37).

(34) GROS ESPIELL, H.: «Introduction», en BEDJAOUI, M. (Ed): *International Law: Achievements and Prospects*, UNESCO-Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht, 1991, pág. 1167.

(35) MARKS, S.: «Emerging Human Rights...», *op. cit.*, pág. 441.

(36) GROS ESPIELL, H.: *op. cit.*, pág. 1169.

(37) MORENO LÓPEZ, A.: «Los Derechos Humanos de la solidaridad», en *IV Jornadas de profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales*, 4-6 de julio de 1979, Universidad de Granada, 1980, pág. 50.

Parecida opinión es la del profesor KOOIJMANS, para quien la introducción de la idea de los Derechos Humanos de la tercera generación «no sólo difumina la cuestión, sino que constituye un peligro para lo que está en la raíz de la internacionalización de los Derechos Humanos: la protección del individuo frente al Estado» (38).

Una de las objeciones más frecuentes a estos nuevos derechos es que la proliferación excesiva de Derechos Humanos puede debilitar la protección de los Derechos Humanos ya existentes. Esta crítica ha sido rebatida por los partidarios de estos derechos emergentes. Gros ESPIELL, entre otros, arguye que no existe tal riesgo de debilitamiento de los derechos de generaciones anteriores, sino que, por el contrario, los derechos de la solidaridad «son un prerrequisito para la existencia y ejercicio de todos los Derechos Humanos» (39). Es decir, más que debilitar o diluir, estos Derechos Humanos pretenden reforzar la indivisibilidad e interdependencia de todos los Derechos Humanos. Pero lo cierto es que, como señala con propiedad ALSTON, «el reto es encontrar un equilibrio entre la necesidad de mantener la integridad y credibilidad de la tradición de los Derechos Humanos y la necesidad de adoptar una aproximación dinámica que refleje las cambiantes necesidades y perspectivas y que responda a la emergencia de nuevos ataques a la dignidad y bienestar humanos» (40).

(38) KOOIJMANS, P. H.: «Human Rights-Universal Panacea? Some reflections on the so-called human rights of the third generation», *Netherlands International Law Review*, 1990, pág. 329.

(39) GROS ESPIELL, H.: *op. cit.*, pág. 1.168.

(40) ALSTON, P.: «Conjuring up new Human Rights: a proposal for quality control», *American Journal of International Law*, Vol. 78, 1984, pág. 609.

Otra crítica común a estos derechos de la tercera generación es que el término «generación» parece implicar que los derechos de las anteriores generaciones ya están trasnochados o anticuados, superados, en una palabra. Esta crítica también ha sido contestada. En este sentido, Karel VASAK afirma que estos nuevos derechos son *derechos-síntesis*, es decir, derechos que «no pueden ser realizados más que gracias a la puesta en marcha de los otros Derechos Humanos, que son, de alguna manera, sus elementos constitutivos» (41). Y es que uno de los contenidos esenciales de estos derechos es la protección y salvaguarda de los derechos individuales, de los cuales vienen a ser un complemento.

Una crítica que ha resultado ser bastante acertada es que la reivindicación de estos derechos de la solidaridad puede servir, en ocasiones, para justificar violaciones masivas de los derechos civiles y políticos, fundamentalmente en el Tercer Mundo. Esta ha sido una situación frecuente en el continente africano, assolado por dictaduras ominosas. Muchos dirigentes africanos vieron en la defensa de los derechos de la solidaridad, principalmente en el derecho al desarrollo, una forma de perpetuar su dominio, de ignorar los derechos individuales y de defender la no interferencia en sus asuntos internos (42). Lo cierto es que si de verdad queremos que estos nuevos de-

(41) VASAK, K.: «Les différentes catégories des Droits de l'homme», en *Les dimensions universelles...*, *op. cit.*, pág. 305.

(42) Esta «perversión de los derechos de la solidaridad» ha sido puesta de manifiesto por diferentes autores, entre otros: MAHMUD, S. S.: «The State and Human Rights in Africa in the 1990s: perspectives and prospects», *Human Rights Quarterly*, Vol. 15, núm. 3, 1993, págs. 488 y ss.; HOWARD, R. E.: *Human Rights in Commonwealth Africa*, Rowman and Littlefield Publishers, New Jersey, 1986...

rechos sean creíbles y se acepten por parte de la comunidad internacional, deben conllevar un respeto escrupuloso de los Derechos Humanos individuales, en particular los civiles y políticos.

Pero, sin duda, la principal objeción que se les puede hacer a estos derechos emergentes es que, salvo el derecho a beneficiarse del Patrimonio Común de la Humanidad (43), ninguno de los otros nuevos derechos ha sido reconocido mediante un instrumento convencional de alcance universal, es decir, mediante un tratado internacional vinculante para los Estados que lo ratifiquen. El reconocimiento de estos nuevos derechos se ha efectuado principalmente a través de resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, lo que nos plantea el espinoso tema del valor jurídico de tales resoluciones (44).

Para una parte de la doctrina internacionalista, mayoritaria en Occidente, el valor jurídico de las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas es un valor «relativo»,

(43) El concepto de Patrimonio Común de la Humanidad ha sido recogido expresamente en dos tratados internacionales. El primero de ellos es el Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes, de 14 de diciembre de 1979. El segundo es la III Convención de las Naciones Unidas sobre Derecho del Mar, firmada en Montego Bay el 30 de abril de 1982 y que entró en vigor en noviembre de 1994.

(44) Sobre este tema existe una abundante literatura. De ella podemos destacar: VIRALLY, M.: «La valeur juridique des recommandations des Organisations Internationales», *Annuaire Française de Droit International*, 1956, págs. 66-95; PÉREZ VERA, E.: «Algunas consideraciones sobre el valor jurídico de las Resoluciones de la Asamblea General en el 26 aniversario de la ONU», *Boletín de la Universidad de Granada*, núm. 105, Vol. V, 1973, págs. 37-52; CASTAÑEDA, J.: «La valeur juridique des résolutions des Nations Unies», *RCADI*, 1970-I, t. 129, págs. 205-332.

depende de las circunstancias en las que se adopta una determinada resolución (si es aprobada por unanimidad, si sus términos son lo suficientemente precisos y concretos, las opiniones de los Estados al respecto...). En muchas ocasiones, las normas contenidas en esas resoluciones entran de lleno en lo que se conoce como «soft-law», es decir, normas a las que no se las puede calificar como plenamente jurídicas (45).

En cambio, desde otros sectores doctrinales, más comprometidos con la transformación del ordenamiento jurídico internacional, se pretende que tales resoluciones tengan plenos efectos jurídicos (46).

Por tanto, nos encontramos ante unos nuevos Derechos Humanos que estarían todavía en proceso de formación, serían Derechos Humanos en *statu nascendi*, dado que los Estados, principales creadores del Derecho Internacional, se muestran reacios a su reconocimiento en otro instrumento que no sean resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

(45) Para la noción de «soft-law» ver: WEIL, P.: «Vers une normativité relative en Droit International?», *Revue Générale de Droit International Public*, 1982, págs. 6 y ss.; IDA, R.: «Formation des normes internationales dans un monde en mutation: critique de la notion de Soft-law», en *Le Droit International au service de la paix, de la justice et du développement. Mélanges Michel Virally*, París, Pedone, 1991, págs. 334 y ss.

(46) BEDJAOU, M.: *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional*, UNESCO-Sígueme, Salamanca, 1979, págs. 157 y ss.; BEKHECHI, M. A.: «Les résolutions des Organisations Internationales dans le processus de formation de normes en Droit International», en FLORY, M.; MAHIOU, A., y HENRY, J. R.: *La formation des normes en Droit International du Développement*, Table Ronde franco-maghrébine Aix-en-Provence, octobre 1982, Office des Publications Universitaires, Alger et Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1984, págs. 181-196.

Pero debemos tener en cuenta que los anteriores Derechos Humanos también encontraron fuertes resistencias al tiempo de su proclamación. Esto nos debe servir de acicate para redoblar nuestros esfuerzos en aras del reconocimiento de estos nuevos derechos de la solidaridad, derechos que responden en gran medida a los principales retos que tiene planteados ante sí la comunidad internacional: el desarrollo, la paz, el medio ambiente, las catástrofes humanitarias...

Una vez analizada la evolución sufrida por los Derechos Humanos desde su pleno surgimiento a partir de la Revolución francesa, a continuación nos vamos a detener en uno de los últimos hitos acaecidos en lo que concierne a los Derechos Humanos. Me estoy refiriendo a la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos celebrada en Viena en junio de 1993.

5. LA CONFERENCIA DE VIENA SOBRE DERECHOS HUMANOS

La Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos es la segunda Conferencia Mundial sobre la materia, celebrada a los 25 años de la primera Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos, la Conferencia de Teherán (1968). En esta segunda Conferencia se habían depositado unas enormes expectativas en cuanto a que podía convertirse en un punto de inflexión en lo que concierne al respeto universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, los resultados de la Conferencia dejaron un sabor ciertamente agrí dulce tanto en las delegaciones gubernamentales como en las numerosas organizaciones no gubernamentales que participaron en la

Conferencia (47), aunque existen voces que no son tan pesimistas, llegando incluso a afirmar que la Conferencia de Viena «ha constituido un gran éxito para la causa de los Derechos Humanos» (48).

Varios fueron los temas que, con mayor o menor fortuna, se discutieron en Viena. En lo que a nosotros respecta, los aspectos más importantes fueron la cuestión de la universalidad de los Derechos Humanos; los vínculos entre los Derechos Humanos, la democracia y el desarrollo y, en tercer lugar, el rol creciente de las organizaciones no gubernamentales en la defensa y promoción de los Derechos Humanos.

Sin ninguna duda el tema central de la Conferencia de Viena giró en torno a la consideración de si los Derechos Humanos son universales, es decir, aplicables en todos los países de la comunidad internacional, o si, por el contrario, tienen que ser entendidos a la luz de las diferentes circunstancias históricas, culturales, religiosas... Dos teorías pugnan respecto a este tema, la teoría universalista o la teoría del relativismo cultural. Las posturas estaban bastante alejadas, ya que mientras que los países occidentales defendían la universalidad de los Derechos Humanos, los países islámicos

(47) Más de 3.500 ONG's que trabajan en el campo de los Derechos Humanos participaron en una *Conferencia paralela* que tuvo lugar en Viena durante la celebración de la Conferencia oficial. Además, hay que señalar que las discusiones que tuvieron lugar en la Conferencia paralela ejercieron su influencia en la Declaración Final de la Conferencia oficial.

(48) Estas palabras provienen de Julián Palacios, Director de la Oficina de Derechos Humanos del Ministerio de Asuntos Exteriores español al tiempo de la celebración de la Conferencia de Viena, en PALACIOS, J.: «Más luces que sombras en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos», *Tiempo de Paz*, núm. 29-30, otoño 1993, pág. 6.

y una parte importante del Tercer Mundo eran firmes partidarios del relativismo cultural, considerando la teoría de la universalidad como una nueva forma de colonialismo, esta vez en forma de Derechos Humanos. Lo cierto es que tras los debates en torno a esta espinosa cuestión las conclusiones a las que se llegaron no fueron excesivamente satisfactorias, ya que, como vamos a ver a continuación, la Declaración Final de la Conferencia de Viena es extremadamente ambigua (49) en cuanto al problema de la universalidad de los Derechos Humanos (50). En la Declaración Final de la Conferencia se llegó a una especie de consenso que, en mi opinión, sigue sin zanjar este espinoso problema. Como se sostiene en la Declaración de Viena,

(49) Sobre esta cuestión ver CARRILLO SALCEDO, J. A.: *Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en el Derecho Internacional Contemporáneo...*, op. cit., pág. 17.

(50) Una muestra palpable de que las posiciones estaban bastante alejadas entre sí se puede obtener si se comparan los documentos finales de las Reuniones Regionales preparatorias de la Conferencia Mundial de Viena. La primera fue la Reunión Regional para África, celebrada en Túnez del 2 al 6 de noviembre de 1992, *Informe de la Reunión Regional para África de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, A/CONF.157/AFRM/14, de 24 de noviembre de 1992. La segunda fue la Reunión Regional para América Latina y el Caribe, *Aprobación de los Documentos Finales y/o Declaración de la Reunión Regional para América Latina y el Caribe*, A/CONF.157/LACRM/12/Add.1, de 22 de enero de 1993. La tercera fue la Reunión Regional para Asia, *Informe de la Reunión Regional para Asia de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, A/CONF.157/ASRM/8, de 7 de abril de 1993. La Unión Europea, por su parte, también celebró su reunión preparatoria de la Conferencia, *Nota verbal de 23 de abril de la Misión Permanente de Dinamarca (en nombre de la Comunidad Europea) ante la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra*, A/CONF.157/PC/87, de 23 de abril de 1993.

«todos los Derechos Humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí (...). Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los Derechos Humanos y las libertades fundamentales» (51).

Podemos comprobar claramente cómo en este ambiguo párrafo no se toma partido abiertamente ni por la universalidad de los Derechos Humanos ni por la teoría del relativismo cultural; se trata de contentar, en la medida de lo posible, a los defensores de ambas posturas. Y es que, como ya hemos comentado, en las sesiones de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos se demostró claramente que las posturas estaban muy enfrentadas y el consenso estaba todavía muy lejos de conseguirse (52). La única vía mediante la cual va a ser posible, si existe voluntad política por parte de los diferentes Estados, lograr la universalidad de por lo menos los Derechos Humanos más fundamentales es la apertura de un diálogo intercultural (53) since-

(51) *Documento Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, Viena, 14 a 25 de junio de 1993, A/CONF.157/DC/1/Add.1, de 24 de junio de 1993, párrafo 3.º

(52) Sobre el tema de la universalidad de los Derechos Humanos en la Conferencia de Viena y en la Declaración Final, ver VILLÁN DURÁN, C.: «Significado y alcance de la universalidad de los Derechos Humanos en la Declaración de Viena», *Revista Española de Derecho Internacional*, Vol. XLVI, núm. 2, 1994, págs. 505-532.

(53) Una apuesta decidida en favor de este diálogo intercultural es la realizada por ETXEBERRÍA, X.: «Derechos Humanos: ¿Universales u occidentales?», *Gaceta Municipal de Vitoria-Gasteiz*, núm. 79, 7 de diciembre de 1996, pág. 4.

ro y abierto entre los Estados occidentales y los Estados que se muestran partidarios del relativismo cultural. Ambos grupos de Estados van a tener que dejar de lado dogmas y posturas preconcebidas para estar dispuestos, a partir de ese diálogo, a ceder en parte de sus pretensiones. Y es que nos encontramos ante uno de los principales problemas con los que se está enfrentando en la actualidad la teoría de los Derechos Humanos. De una adecuada respuesta a este problema va a depender, en gran parte, la evolución futura de los Derechos Humanos en un mundo en conflicto.

La segunda de las cuestiones abordadas en la Conferencia de Viena fue la del nexo creciente entre los Derechos Humanos, la democracia y el desarrollo. Este es uno de los aspectos que más han evolucionado en la teoría de los Derechos Humanos. En la actualidad se defiende abiertamente la indivisibilidad e interdependencia entre los Derechos Humanos, la democracia y el desarrollo. Es decir, para que quepa una defensa efectiva de los derechos y las libertades fundamentales es imprescindible estar en presencia de un Estado democrático y de un Estado que haya alcanzado un mínimo grado de desarrollo económico, social, cultural, político...

Este aspecto no suscitó tantas discusiones como la cuestión de la universalidad, y así se refleja en la Declaración Final de la Conferencia de Viena. Es el párrafo 5.º de la Declaración de Viena el que sostiene que

«la democracia, el desarrollo y el respeto de los Derechos Humanos y de las libertades fundamentales son conceptos interdependientes que se refuerzan mutuamente... La comunidad internacional debe apoyar el fortalecimiento y la promoción de la democracia, el desarrollo y el respeto de los

Derechos Humanos y de las libertades fundamentales en el mundo entero» (54).

Un aspecto íntimamente relacionado con este vínculo entre los Derechos Humanos, la democracia y el desarrollo es el reconocimiento en la Declaración de Viena del derecho al desarrollo, como hemos visto, uno de los Derechos Humanos de la tercera generación. Es muy importante este reconocimiento dado que, como ya hemos puesto de manifiesto, este derecho se encontró con la cerrada oposición de los países occidentales al momento de su surgimiento. Resulta significativo que años más tarde, en 1993, todos los países presentes en Viena se pusiesen de acuerdo en el reconocimiento del derecho al desarrollo. Por ser muy relevante esta inclusión del Derecho Humano al desarrollo en la Declaración de Viena reproducimos a continuación los párrafos más destacados. Como señala la Declaración Final de la Conferencia de Viena,

Párrafo 6

1. La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reafirma el derecho al desarrollo, según se proclama en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, como derecho universal e inalienable y como parte integrante de los Derechos Humanos fundamentales.

2. Como se dice en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, la persona humana es el sujeto central del desarrollo.

3. El desarrollo propicia el disfrute de todos los Derechos Humanos, pero la falta de desarrollo no puede invocar-

(54) *Documento Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos...*, *op. cit.*, párrafo 5.º

se como justificación para limitar los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos.

4. Los Estados deben cooperar entre sí para asegurar el desarrollo y eliminar los obstáculos al desarrollo. La comunidad internacional debe propiciar una cooperación internacional más eficaz para la realización del derecho al desarrollo y la eliminación de los obstáculos al desarrollo.

5. El progreso duradero con miras a la aplicación del derecho al desarrollo requiere políticas eficaces de desarrollo a nivel nacional, así como relaciones económicas equitativas y un entorno favorable en el plano internacional.

Párrafo 6 bis

El derecho al desarrollo debe realizarse de manera que satisfaga equitativamente las necesidades en materia de desarrollo y medio ambiente de las generaciones actuales y futuras...

Párrafo 6 ter

La Conferencia Mundial exhorta a la comunidad internacional a que haga cuanto pueda por aliviar la carga de la deuda externa de los países en desarrollo a fin de complementar los esfuerzos que despliegan los gobiernos de esos países para realizar plenamente los derechos económicos, sociales y culturales de sus pueblos (55).

Por tanto, como podemos comprobar, finalmente el derecho al desarrollo ocupa una posición relativamente importan-

(55) *Documento Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos...*, *op. cit.*, párrafo 6.

te en la Declaración Final de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos. Como ha afirmado al respecto el ya citado Julián PALACIOS, que estuvo presente en la Conferencia,

«el reconocimiento del principio del derecho al desarrollo, así como el del efecto que la extrema pobreza, la deuda externa o la persistencia de unas estructuras comerciales injustas pueden tener en el pleno disfrute de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales por parte occidental, unido al reconocimiento de la vinculación de desarrollo, democracia y Derechos Humanos, y que no puede existir un desarrollo armónico y sostenido sin un reconocimiento de todos los Derechos Humanos fundamentales por parte de los países en vías de desarrollo, constituye un éxito sin precedentes, que *ab initio* parecía imposible que se pudiera obtener» (56).

Un último aspecto que hay que destacar de los tratados en la Conferencia de Viena fue la importancia otorgada a las organizaciones no gubernamentales que trabajan en la esfera de los Derechos Humanos. En primer lugar, como ya hemos manifestado, las ONG's participaron de una manera muy activa en las discusiones de la Conferencia, tanto en la Conferencia oficial como en la Conferencia paralela de ONG's. Por otro lado, en la Declaración Final de la Conferencia de Viena se les reconoce el importante rol que las ONG's tienen que desempeñar en cuanto a la protección y en cuanto a la promoción de los Derechos Humanos. En este sentido, el párrafo 25 de la Declaración Final establece que

«la Conferencia Mundial de Derechos Humanos reconoce la importante función que cumplen las organizaciones no gu-

(56) PALACIOS, J.: «Más luces que sombras...», *op. cit.*, pág. 8.

bernamentales en la promoción de todos los Derechos Humanos (...). La Conferencia aprecia la contribución que esas organizaciones aportan a la tarea de acrecentar el interés público en las cuestiones de Derechos Humanos, a las actividades de enseñanza, capacitación e investigación en ese campo y a la promoción y protección de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales...» (57).

6. RETOS ACTUALES DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para finalizar con este breve análisis histórico que hemos efectuado en torno a los Derechos Humanos voy a recapitular, a modo de conclusión, cuáles son los principales retos que, a mi juicio, se le plantean en la actualidad a los Derechos Humanos. Tales retos son los siguientes:

1. *El establecimiento de una concepción amplia y omnicomprensiva de los Derechos Humanos.* Para una adecuada comprensión de los Derechos Humanos es necesario el proteger tanto los derechos civiles y políticos como los derechos económicos, sociales y culturales. En la actualidad, una vez caído el «Muro» de Berlín, parece acechar una especie de *pensamiento único* sobre la teoría de los Derechos Humanos, dando importancia tan sólo a las libertades clásicas de las democracias occidentales (58), los derechos civiles y políticos. Sin

(57) *Documento Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos...*, op. cit., párrafo 25.

(58) Ha sido Philip ALSTON quien nos ha alertado sobre el peligro, fundamentalmente en Estados Unidos, de dar exclusivamente importancia a los derechos de la primera generación, en ALSTON, P.: «The Fortieth Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights: A Time more for

embargo, desde la *indivisibilidad e interdependencia* de los Derechos Humanos hay que defender también la urgente necesidad, sobre todo en el Tercer Mundo, de promover los derechos económicos, sociales y culturales y, asimismo, los derechos de la tercera generación.

2. *El logro de una verdadera concepción universal de los Derechos Humanos.* Ya hemos señalado cómo nos encontramos ante uno de los principales problemas a los que se enfrentan actualmente los Derechos Humanos. El camino hacia la universalidad pasa inexorablemente por el diálogo intercultural, un diálogo abierto, sincero, sin prejuicios y que, progresivamente, vaya acercando unas posturas que en la actualidad se encuentran excesivamente alejadas entre sí.

3. *La influencia de la globalización en los Derechos Humanos.* La globalización es uno de los signos de los tiempos actuales, globalización que está ejerciendo una influencia cada vez más creciente en el disfrute de los Derechos Humanos en áreas importantes del planeta. La verdad es que como la globalización ejerce su influencia en los Derechos Humanos es un tema muy reciente y va a necesitar nuestra atención en el futuro.

4. *Mejora de los mecanismos de protección de los Derechos Humanos tanto en la esfera nacional como en la internacional.* Una vez que el desarrollo normativo en el campo de los Derechos Humanos ha llegado a ser muy importante, jugando un papel crucial las Naciones Unidas, la siguiente tarea es el perfeccionamiento de los sistemas de protección de los Dere-

Reflection than for Celebration», en *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*, UNESCO-Roosevelt Study Center, Meckler, Westport, 1990, págs. 1 y ss.

chos Humanos, haciendo más cercano al ciudadano el poder acudir a instancias que puedan proteger efectivamente sus derechos, tanto en el ámbito nacional como en el ámbito internacional.

Finalmente, no quería acabar sin mencionar la responsabilidad que nos incumbe a todos y a todas en cuanto a la protección y promoción de los Derechos Humanos. Los ciudadanos, la sociedad civil, las ONG's de Derechos Humanos... debemos asumir nuestra cuota de responsabilidad en una cuestión de tanta envergadura como son los Derechos Humanos. Es demasiado importante como para dejarlo en manos exclusivamente de los gobiernos.

TEOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

MARCIANO VIDAL

Director del Instituto de Ciencias Morales
Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas

I. INTRODUCCIÓN

Los Derechos Humanos constituyen hoy una de las opciones prioritarias en el compromiso social de los cristianos. Hay un convencimiento generalizado de que el mejor modo de trabajar por la liberación de las personas consiste en promover la práctica real y efectiva de los derechos inalienables del ser humano.

Los Derechos Humanos también entran a formar parte del contenido de la Teología. De hecho, en algunos Manuales de Teología Moral conforman un tratado específico de la Moral Social cristiana. En el contexto de esta parte de la Teología Moral he expuesto el conjunto de aspectos que componen la moral cristiana de los Derechos Humanos (1).

(1) M. VIDAL, *Moral de Actitudes. III. Moral Social* (Madrid, 1995^o), 217-270. He colocado el tratado de los Derechos Humanos al comienzo del desarrollo de la Moral Social concreta, ya que los considero como el «núcleo ético» sobre el que se asientan las restantes dimensiones de la vida social (económica, política, cultural, etc.). También he hecho una aplicación de los Derechos Humanos a la vida religiosa: M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia* (Estelija, 1992), 207-230 («La opción de los religiosos por los Derechos Humanos»).

No es mi intención volver ahora sobre todas las cuestiones relacionadas con la moral cristiana de los Derechos Humanos. Doy por suficientemente conocida la historia de la relación entre el cristianismo, y más concretamente entre la Iglesia católica, y los Derechos Humanos (2). Me sitúo en el contexto actual en que la Iglesia asume, de forma lúcida, la aspiración de la dignidad de toda persona humana así como la categoría ético-jurídica de los Derechos Humanos para expresar y realizar dicha dignidad (3). También presupongo los conocimientos suficientes sobre la génesis histórica, el significado y la interpretación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como sobre las implicaciones éticas, jurídicas y políticas que lleva consigo la aceptación y el uso de la categoría de *derecho humano* (4).

(2) Ver los siguientes estudios: V. DE LA CHAPELLE, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme* (Paris, 1967); COMISIÓN PONTIFICIA JUSTICIA Y PAZ, *La Iglesia y los derechos del hombre* (Vaticano, 1975); E. HAMEL, «L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire» *Gregorianum*, 65 (1984), 271-294; J. JOBLIN, «La Chiesa e i diritti umani; quadro storico e prospettive future», *La Civiltà Cattolica*, 140 (1989) II, 327-339.

(3) Los hitos decisivos de la aceptación eclesial de los Derechos Humanos han sido: *Pacem in Terris* (nn. 143-145); *Gaudium et Spes* (n. 29); *Redemptor hominis* (n. 17); *Sínodo de 1971*, II, 1; *Sollicitudo rei socialis* (n. 33); *Christifideles laici* (n. 37); *Centesimus annus* (nn. 21, 47), y, en general, el magisterio social de Juan Pablo II. Ver, como símbolo y como realidad, de esta aceptación eclesial, el Comunicado de la COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un signo del Espíritu en nuestro tiempo* (Madrid, 26/XI/1998) (Madrid, 1998).

(4) Para una aproximación general al significado de los Derechos Humanos: X. ETXEBERRÍA *El reto de los derechos humanos* (Santander, 1994); H. VALENCIA VILLA, *Los Derechos Humanos* (Madrid, 1997); J. A. GIMBERNAT, *Los Derechos Humanos. A los cincuenta años de la Declaración de 1948* (Santander, 1998). Más expresamente sobre la Declaración de 1948: A. CASSESE, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo* (Bar-

El propósito directo de las siguientes reflexiones es señalar las aportaciones que el cristianismo puede ofrecer hoy para *fundamentar y orientar* la causa de los Derechos Humanos. En los seis primeros apartados me detengo en la cuestión general de la fundamentación, dejando para el último apartado, de más amplia extensión, la referencia a las orientaciones de carácter más concreto. El conjunto de los aspectos tratados constituye una *teología de los derechos humanos*, según reza el título del artículo.

2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA REFLEXIÓN RACIONAL

Una de las dos mayores dificultades que tuvo el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 fue la *fundamentación* de los derechos; la otra tenía que ver con la delimitación territorial (estatal) de su vigencia. Ante la pregunta hecha a J. MARITAIN, uno de los principales impulsores y redactores de la Declaración, acerca de cómo tan fácilmente se habían puesto de acuerdo sobre el elenco de los derechos, aquél contestó. «Sí, estamos de acuerdo sobre los derechos, pero con tal de que no se nos pregunte por qué» (5).

En un bien documentado y ponderado artículo, V. GARCÍA ha repasado las propuestas de fundamentación de los Dere-

celona, 1991); H. DELETRAZ, «50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos», *Razón y Fe*, 238 (1998) 283-296.

(5) J. MARITAIN, *Introduction: Human Rights: Comments and Interpretation* (Nueva York, 1949), 10: «Yes, we agree about the rights on condition no one asks us why».

chos Humanos (6). Las propuestas más destacadas son: las del positivismo jurídico; las de la moral formal, específicamente las de carácter procedimental (entre las que sobresalen las éticas dialógicas); las de la moral sustantiva, con sus principales variantes: iusnaturalista, utilitarista y axiológica. Puede afirmarse que, desde la ética racional, ninguna de las propuestas es del todo satisfactoria.

Ante esa dificultad de encontrar una fundamentación filosófica del todo válida y universalmente compartida, hay quienes no se preocupan por ella; creen que lo importante no es «fundamentar» los derechos humanos sino «protegerlos» y «practicarlos». Otros opinan que es suficiente fundamentación el consenso pragmático a que se ha llegado universalmente; este consenso tiene mayor fuerza si se tiene en cuenta que en la misma Declaración de 1948 existe ya una fundamentación implícita, sobre todo en los artículos 1 y 2: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...» (art. 1); «*Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración...*» (art. 2, 1).

Me adhiero a la opinión de V. GARCÍA (7), quien cree que existe una pluralidad de razones convergentes que avalan, de hecho, la fundamentación de los Derechos Humanos. Esta fundamentación aparece, inicialmente, como una «fundamentación débil», pero puede progresar hacia una «fundamentación fuerte», con tal de que se someta la cuestión a un trabajo de reflexión multidisciplinar (psicología evolutiva, antropología cultural, sociología, filosofía, etc.).

(6) V. GARCÍA, «Derechos Humanos, sí, pero ¿por qué?», *Moralia*, 21 (1998), 161-188.

(7) *Ibid.*, 180-188.

Por mi parte, abrigo dos convicciones. La primera es que, si se realiza, de forma imparcial, ese trabajo multidisciplinar, se llegará a una fundamentación racional de los derechos humanos suficientemente válida. La segunda se refiere a la aportación que, en este sentido, pueden ofrecer las cosmovisiones religiosas que poseen una fundamentación fuerte. La propuesta de H. KÜNG de una «ética universal» a partir de la convergencia de las grandes religiones tiene su concreción primaria en la aceptación de los Derechos Humanos como núcleo ético convergente y universal (8).

3. LA APORTACIÓN DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

Conectando con la última afirmación, creo que la cosmovisión cristiana puede hacer una excelente aportación a la fundamentación de los Derechos Humanos. La Revelación cristiana tiene en Cristo su manifestación plena y definitiva. «Dios envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios» (9). Ahora bien, «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (10).

En ese dinamismo teológico-cristológico-antropológico de la Revelación cristiana se encuentra la plena fundamentación

(8) Ver, en este sentido, el número monográfico de *Concilium*, n. 228 (1990): «Ética de las grandes religiones y Derechos Humanos».

(9) *Dei Verbum*, 4.

(10) *Gaudium et spes*, 22.

de la dignidad humana y de los derechos fundamentales que de ella se derivan de modo inmediato. Para los creyentes los Derechos Humanos se fundamentan en la antropología cristiana; por eso tienen su fuente última en la vida trinitaria y se manifiestan mediante el reflejo del Verbo encarnado sobre la condición humana, ya que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (11).

La fundamentación teológica de los Derechos Humanos es tan rica de significados que puede desarrollarse en varios capítulos, entre los cuales hay que destacar las dimensiones o los «principios» siguientes:

— Principio *prototeológico*: la dignidad del hombre y sus derechos en cuanto realidades constitutivas de la condición humana, creada a «imagen y semejanza» de Dios.

— Principio *soteriológico*: los Derechos Humanos en cuanto expresión de la dignidad humana «salvada» y «plenificada» en Cristo.

— Principio *escatológico* o *pneumatológico*: comprensión y realización de los Derechos Humanos en la tensión escatológica que introduce en el mundo la presencia del Espíritu.

Las dimensiones aludidas son, por lo demás, las principales vertientes de la antropología teológica. Sobre una u otra de las perspectivas indicadas insisten los diferentes estudios acerca de la teología de los Derechos Humanos (12).

(11) *Ibid.*, 22.

(12) Cf. Ch. WACKENHEIM, «Significado teológico de los Derechos Humanos», *Concilium*, n. 144 (1979), 64-72; G. THILS, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (Lovaina, 1981); COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Theses de dignitate necnon de iuribus personae humanae», *Gre-*

En el Documento sobre «el estudio y la enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formación de los Sacerdotes» (1988), la Congregación para la Educación católica, después de afirmar que la opción de la Iglesia por los Derechos Humanos forma «parte de su misión salvífica» (n. 32), anota que el magisterio de Juan Pablo II «fundamenta los Derechos Humanos simultáneamente en las tres dimensiones de la verdad íntegra sobre el hombre: en la dignidad del hombre en cuanto tal, en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y en el hombre inserto en el misterio de Cristo» (n. 33). Como se ve, también esta fundamentación adopta el camino de la antropología teológica.

No es mi propósito comentar los textos del Magisterio ni valorar las aportaciones de los teólogos acerca de la fundamentación teológica de los Derechos Humanos. Mi objetivo es ofrecer, desde mi propia visión, un conjunto de perspectivas que combinen los datos bíblicos y de la tradición teológica con las reflexiones sistemáticas. Me fijo, concretamente, en las siguientes orientaciones:

1.^a La «causa de Dios» está indisolublemente unida a la «causa del hombre».

2.^a La «dignidad ontológica» de la condición humana exige la «dignificación ética» de la persona.

3.^a La teología de la Caridad implica la opción por los Derechos Humanos.

gorianum, 66 (1985), 7-23; G.-H. BAUDRY, «Notes sur les fondements théologiques des droits de l'homme», *Mélanges de Science Religieuse*, 44 (1987), 15-28; W. KASPER, *The theological foundation of human rights*; PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Human Rights and the Church* (Vaticano, 1990), 47-71; E. YANES, «Fundamentos teológicos de los Derechos Humanos», *Ecclesia*, n. 2.676 (19 de marzo de 1994), 12-13.

4. LA «CAUSA DE DIOS» ESTÁ INDISOLUBLEMENTE UNIDA A LA «CAUSA DEL HOMBRE»

Para exponer esta primera perspectiva teológica me sirvo de los datos que ofrece la Sagrada Escritura. De forma más expresa, recojo algunas aportaciones de la Tradición sinóptica.

a) Contexto bíblico general

La opción cristiana por los Derechos Humanos hunde sus raíces en la Biblia (13). Tanto el Antiguo (14) como el Nuevo (15) Testamento ofrecen abundantes referencias religiosas en las que la «causa de Dios» se presenta indisolublemente unida a la «causa del hombre».

La dignidad, el respeto y la promoción del bien de la persona constituyen el contenido material y hasta, en cierta medida, la orientación formal de la ética religiosa veterotestamentaria. En efecto:

— La *ética de la Alianza* transmite una ley en la que el imperativo básico, nacido de la experiencia religiosa, es el de proteger y de promover la dignidad humana.

(13) Cf. B. M. AHERN, «Biblical doctrine on the rights and duties of man», *Gregorianum*, 65 (1984), 301-317.

(14) J. LIMBURG, «Los derechos humanos en el AT», *Concilium*, 144 (1979), 33-40; J. L. DE LEÓN, «Dignidad de ser humano, justicia social y derechos humanos en el AT. Fundamentación teológica y realidad», *Revista Teológica Limense*, 32 (1998), 311-334.

(15) J. BLANK, «Los derechos humanos en el NT», *Concilium*, 144 (1979), 41-52.

— La *ética de los Profetas* insiste en que el «conocimiento» religioso de Dios ha de traducirse en el «reconocimiento» ético del ser humano.

— La *ética sapiencial* propone un humanismo ético en el que cobran especial relieve los intereses cotidianos y normales de la condición humana (16).

También, y de forma más radical, las diversas «éticas» del Nuevo Testamento hacen una opción clara por la dignidad de la persona. En la ética paulina se encuentran valiosas pistas teórico-prácticas para apoyar una teología de los Derechos Humanos (17). La ética joanea ofrece la propuesta de una «nueva vida» en que la persona viva su realización plena en verdad y en amor.

Elijo la tradición sinóptica para subrayar el testimonio y la orientación del Nuevo Testamento a favor de la persona. Lo hago por su cercanía al acontecimiento original de Jesús de Nazaret. Con el tamiz de la experiencia postpascual, con la riqueza sobreañadida de la vida de las comunidades primitivas y con la peculiaridad teológica de cada uno de los redactores, los evangelios sinópticos nos transmiten «ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre» que «se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva» (18).

(16) Pueden encontrarse estas orientaciones de la ética veterotestamentaria en: VARIOS, *Perspectivas de moral bíblica* (Madrid, 1984), tanto en relación a la ética de la alianza (estudio de F. LAGE) como a la ética de los profetas (estudio de G. RUIZ) y a la ética de los libros sapienciales (estudio de A. GONZÁLEZ). Ver, además, sobre la ética de la alianza: F. LAGE, *Alianza y ley*; M. VIDAL (Dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992), 37-51, y sobre la ética profética: J. SICRE, *Profetismo y ética*; *Ibid.*, 53-68.

(17) Cf. J. M.^a GONZÁLEZ RUIZ, *Los derechos humanos a la luz de la «tradición paulina»*: *Proyección* 23 (1976), 3-10.

(18) *Redemptor hominis*, 10.

En la sensibilidad ética transmitida por la tradición sinóptica se constata una clara opción por la causa del ser humano. Tanto la ética del Reino (19) como la ética del Seguimiento de Jesús (20) cobran su sentido pleno en la relación de acogida y de ayuda hacia el «otro». Anoto dos pasajes paradigmáticos en los que la causa de Dios aparece indisolublemente unida a la causa del hombre.

b) El Precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo (Mc. 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28)

Sin necesidad de entrar en la peculiaridad redaccional de cada sinóptico, ni en la comparación con la doctrina veterotestamentaria (Dt 5, 5; Lv 19, 18) y rabínica, se puede afirmar que el precepto del amor constituye «el punto clave de la ética de Jesús y el culmen de sus enseñanzas éticas» (21). En esta síntesis se sitúa la causa del hombre indisolublemente unida con la proclamación de fe monoteísta (Mc 12, 29, 32) y con la relación interpersonal del creyente con Dios (Mt 22, 39, 40). Vinculación que no ha de ser entendida de forma estática, sino dinámica, es decir, comprendiendo la entrega al prójimo como *praxis significativa y autenticadora* de la experiencia religiosa: «Haz esto y vivirás» (Lc 10, 28).

(19) Cf. R. AGUIRRE, *Reino de Dios y compromiso ético*: M. VIDAL, (Dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992), 69-87.

(20) M. VIDAL, *El Seguimiento de Jesús en la Teología moral católica*: J. M. GARCÍA-LOMAS – J. R. GARCÍA-MURGA (Drs.), *El Seguimiento de Jesús* (Madrid, 1997), 151-179.

(21) R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament*, I (Freiburg, 1986), 89.

Ninguna formulación ética, como la de este pasaje evangélico, ha podido ni podrá expresar mejor la importancia otorgada a la causa del hombre, en el doble sentido de interpretarla en clave de «amor» y de transformarla en «praxis» significativa de la experiencia religiosa.

En nuestros días, ha sido K. RAHNER quien, siguiendo una tradición que se remonta a Pablo (Rom 13, 10), pasa por San Agustín, Santo Tomás y san Buenaventura y llega hasta el Vaticano II, ha subrayado con énfasis singular la importancia de la vinculación del amor al prójimo con el amor a Dios para una correcta interpretación y vivencia del cristianismo (22). En la misma orientación de integrar la religión y la ética y de sintetizar la moral en el amor al prójimo hay que entender el subrayado actual de la «dimensión política» de la Caridad, aspecto sobre el que volveré más adelante.

c) La praxis de Jesús a favor de la liberación humana («El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado», Mc 2, 27)

El conjunto literario de Mc 2, 1-3, 6, denominado «relato de controversias», es una pieza en la que resuenan los principales temas del evangelio de Marcos. También la ética de Marcos tiene en este conjunto literario una expresión cualificada, según he tratado de demostrar en otro lugar (23).

(22) R. RAHNER «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», *Escritos de Teología*, VI (Madrid, 1969), 271-294.

(23) M. VIDAL, *Ética narrativa en los Evangelios*, VARIOS, *Perspectivas de moral bíblica* (Madrid, 1984), 145-171 (especialmente, 162-171).

La unidad literaria de Mc 2, 1-3, 6 es el relato de una práctica de Jesús, práctica desglosada en cinco situaciones distintas, aunque convergentes en la unidad de significado: curación del paralítico y poder para perdonar los pecados (2, 1-11); vocación de Leví y comida con recaudadores y descreídos (2, 13-17); cuestión del ayuno (2, 18-22); cuestión del sábado (3, 1-6).

El significado primario de estas prácticas de Jesús es de carácter netamente cristológico. En ellas, Marcos y la primitiva comunidad cristiana proclaman el señorío de Jesús: «el señor del perdón» (2, 10); «el señor del sábado» (2, 28). Todo ello dentro del horizonte de la «theologia crucis» (3, 6), perspectiva que aparece como desenlace final de la actuación de Jesús en confrontación con sus oponentes.

En el interior de esa cristología cobra relieve la dimensión ética, vinculada a la pretensión mesiánica de Jesús y concretada en la praxis de liberación de la condición humana. La práctica de Jesús es mesiánica, subversiva y conflictiva, porque es una práctica de liberación. El conjunto de Mc 2, 1-3, 6 constituye un «relato de liberación» (W. THEISEN): liberación del pecado, de la enfermedad, de la marginación injusta, de la falsa ortodoxia de la ley (ayuno, sábado).

La liberación que realiza Jesús tiene un código de actuación: el código de la vida frente al código de la muerte. La práctica de Jesús es servicio a la vida, ya que se sitúa como alternativa de «vida» frente a la situación de «muerte»:

— Frente a la parálisis (muerte), el movimiento (vida): «ponte en pie» (2, 8).

— Frente a la marginación injusta (muerte), la invitación a comer juntos (vida): «no he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores» (2, 17).

— Frente al rigorismo de la ley (muerte), la liberación festiva (vida): «mientras tienen el novio con ellos, no pueden ayunar» (2, 19).

— Frente a la inhumanidad de la ley (muerte), el valor de la necesidad humana (vida): «cuando se vieron faltos y con hambre» (2, 25).

— Frente a la falsa sacralización de las instituciones (muerte), la prevalencia de la praxis liberadora (vida): «hacer el bien, salvar una vida» (3, 4).

En síntesis, el código ético de la práctica de Jesús se concreta en la valoración absoluta de la persona. La fórmula es taxativa: «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (2, 27). La ética liberadora de Jesús coloca como criterio normativo la «necesidad humana» (2, 25-26), el «hacer el bien y salvar la vida» (3, 4).

d) Balance

Además de los dos pasajes analizados, existen otros muchos en la tradición sinóptica en los que aparece con nitidez la vinculación indisoluble entre la dimensión religiosa (causa de Dios) y el compromiso humano (causa del hombre). No me resisto a dejar de mencionar el texto de Mt 25, 31-46, en que cristología y ética se encuentran otra vez indisolublemente unidas. Aquí de nuevo el juicio ético del cristiano pasa por el servicio a la causa del hombre, signo viviente de la misma persona de Jesús.

Para Juan Pablo II, «este fragmento (de Mt 25, 31-46) aborda algunas cuestiones fundamentales en relación con

nuestra fe y moralidad. Estos campos están estrechamente unidos el uno al otro. Acaso ningún otro pasaje del Evangelio habla de su relación de forma tan convincente» (24). Según Mt 25, 31-46, Cristo juzga a todos los hombres («todas las naciones»), y en particular a los cristianos, por razón de la praxis de liberación ejercida con los necesitados, explicando el motivo de dicho juicio por la identificación cristológica con las personas precisadas de «misericordia» afectiva y efectiva.

Como conclusión de estas referencias bíblicas surge la evidencia de que la sensibilidad ética de la Revelación cristiana integra la causa de Dios con la causa del hombre. La dignidad y la dignificación del ser humano constituyen una mediación imprescindible de la fe bíblica. En esta fe se apoya y se justifica la opción cristiana a favor de los Derechos Humanos, la mejor categoría de hoy para formular la dignidad y la causa del ser humano. No es, pues, incorrecto pensar y decir que los Derechos Humanos hunden sus raíces en la Sagrada Escritura. De hecho, R. CASSIN, principal redactor de la Declaración de 1948, señaló que entre las «fuentes» de esta Declaración se encuentran la tradición judía (concretamente, el Decálogo) y la tradición cristiana (25).

5. LA «DIGNIDAD ONTOLÓGICA» DE LA CONDICIÓN HUMANA EXIGE LA «DIGNIFICACIÓN ÉTICA» DE LA PERSONA

La Declaración de 1948 justifica los Derechos Humanos en la «dignidad» de todos los seres humanos (art. 1). Ya dije

(24) JUAN PABLO II, «Homilía en la concelebración eucarística de Edmonton», *Canadá* (17/IX/1984), *Ecclesia* n. 2.192 (6 de octubre de 1984), 8.

(25) Cf. R. COSTE, a. c., 711-715.

que esta referencia proporciona una fundamentación, al menos «débil», al conjunto de los Derechos Humanos. Precisamente es en este aspecto en el que la cosmovisión cristiana puede ofrecer una aportación más segura y valiosa.

El cristianismo pone de relieve en la condición humana una «dignidad ontológica» no homologable a otra realidad creada. De esa dignidad ontológica brota la exigencia de la «dignificación ética» de la persona. Me referiré a ambas, a la dignidad y a la dignificación, recogiendo algunas aportaciones de la tradición teológica y de la reflexión actual (26).

a) «Antropocentrismo ético» en la Patrística

Los escritos patrísticos proponen un «antropocentrismo ético» basado sobre la consideración del ser humano como «imagen y semejanza de Dios» (27). La persona, por ser imagen y semejanza de Dios, es el centro de toda la Creación; hacia ella convergen todas las demás criaturas como a su centro de sentido y de finalización.

La dignidad humana se manifiesta en una doble vertiente:

— Dignidad *subjetiva*, es decir, de responsabilidad frente al mundo y ante la Historia: la persona ha de «humanizar» la tie-

(26) Para los datos de la tradición teológica son valiosos los estudios contenidos en el libro: A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUÁRIZ DE MIGUEL (ed.), *De dignitate hominis* (Friburgo de Suiza, 1987).

(27) Cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles* (París, 1987); S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-someglianza nell'antropologia dei Padri* (Roma, 1981); Ch. SCHÖNBORN, «L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme», *Gregorianum*, 65 (1984), 337-363.

rra (ética de la responsabilidad) y ha de construir una historia solidaria (ética de la solidaridad).

— Dignidad *objetiva*, es decir, afirmación del valor absoluto del ser humano, nunca mediatizable a otra realidad y al que todo está subordinado.

Los escritos patrísticos ofrecen abundante material para construir una ética teológica en la que la causa del hombre ocupe el puesto principal sin por ello olvidar la presencia operante del Espíritu. No en vano el «antropocentrismo ético» de la Patrística se fundamenta sobre la dignidad del hombre por ser éste «imagen y semejanza» de Dios.

Un texto del *Escrito a Diogneto* puede servir de expresión representativa de otros muchos pasajes que podrían ser citados como testimonio a favor de la dignidad y de la dignificación del ser humano: «Dios ha amado a los hombres: para ellos ha creado el mundo; a ellos les ha sometido todo cuanto existe sobre la tierra; les ha dado la razón y la inteligencia; a ellos únicamente les ha permitido elevar la mirada hacia el cielo; los ha formado a su imagen; les ha enviado a su Hijo único; a ellos les ha prometido el reino de los cielos que dará a quienes lo hayan amado» (28).

Teniendo en cuenta los datos precedentes no es algo fuera de lugar el afirmar que en la Patrística se encuentra no sólo una justificación explícita de la dignidad de la persona humana, sino también, al menos de forma implícita, la afirmación de un conjunto de exigencias éticas que brotan inmediatamente de

(28) A *Diogneto*, X, 2. Edición de H. I. Morrou (*Sources Chrétiennes*, 33) (París, 1951) 77. Comentario con aportación de otros textos patrísticos similares en págs. 209-210.

esa dignidad, exigencias que pueden ser entendidas como las sensibilidades morales básicas que subyacen a la actual categoría ético-jurídica de derechos humanos (29).

b) El hombre «imagen» de Dios en la Escolástica

La teología medieval no fue insensible a la dignidad de la persona humana. Los teólogos espirituales del siglo XII, sobre todo San Bernardo y Ricardo de San Víctor, se adentraron por el camino de la interioridad humana y ahí supieron descubrir, como en un espejo, el reflejo de la dignidad de Dios (30). Siguiendo parecido itinerario, aunque guiados por la tradición dionisiaco-platónica del proceso intelectual, también los místicos de la baja Edad Media, como el Maestro Eckart y otros representantes de la «devotio moderna», llegaron a vivenciar la dignidad del ser humano (31). En medio de estas dos tendencias espirituales está la reflexión teológica profunda del siglo XIII, tan fecunda para el planteamiento de la ética teológica de la dignidad humana.

Limitando la consideración a Santo Tomás, no se puede dejar se reconocer en él la gran sensibilidad hacia la dignidad de la persona humana, fundada sobre la condición de «imago

(29) Así lo ven, entre otros: J. M.^a DÍEZ ALEGRÍA, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales* (Barcelona, 1976²), 164-166; S. VERGES, «Derechos humanos y dignidad de la persona», *Compostellanum*, 35 (1990), 309-327.

(30) A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUÁREZ DE MIGUEL, o. c., 39-87 (artículo de R. JAVELET, «La dignité de l'homme dans la pensée du XII siècle»).

(31) *Ibid.*, 107-132 (artículo de L. HÖDL, «Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des späteren Mittelalters»).

Dei», expresada en el principio interior de la acción responsable, y culminada mediante la consecución del fin último.

La comprensión teológica del ser humano es, al mismo tiempo, el punto de arranque, el contenido y la meta de la reflexión tomasiana sobre la dimensión moral de la existencia humana (32). Con sensibilidad bíblica y con fidelidad a la tradición patristica, Santo Tomás enraíza las exigencias morales en la condición humana entendida con la categoría bíblico-teológica de «imagen» de Dios. En el prólogo de su teología moral estampa esta visión certera: «Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto significa "un ser intelectual, con libre albedrío y postestad propia". Por eso, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre, en cuanto principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío de sus actos» (33).

Al colocar la comprensión del ser humano como «imagen» de Dios en el pórtico de la segunda parte de la *Suma*, establece Santo Tomás el puente seguro entre lo moral y lo teológico. En efecto, el tema de la «imagen» de Dios es el que une la segunda parte (estudio de la «imagen») con la primera (estudio del «Ejemplar»), máxime si se acepta el binomio *exemplar-imago* como la principal clave explicativa de la arquitectura de la *Suma*.

Santo Tomás no se limita a colocar la persona, en cuanto «imagen» de Dios, como principio de la moral; también afirma, siguiendo la cosmovisión bíblica y la tradición patristica, el

(32) Cf. M. VIDAL, «Antropología teológica y moral. Fundamentación de la moral según Santo Tomás», *Pentecostés*, 12 (1974), 5-23.

(33) I-II, pról.

puesto axiológico central del ser humano. La persona es el centro axiológico del universo. Así lo formula con nitidez en el capítulo 112 del Libro III de *La Suma contra los gentiles* que lleva por título «Las criaturas racionales son gobernadas por ellas mismas, y las demás para ellas». En este capítulo hace Santo Tomás las siguientes afirmaciones de carácter axiológico:

— «Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por ellas mismas, y las demás como ordenadas a ellas» (*Initio*).

— «Únicamente la criatura racional es buscada por ella misma, y las demás para ella» (*Amplius*).

— «Es evidente que las partes se ordenan en su totalidad a la perfección del todo; porque no es el todo para las partes, sino éstas para él. Ahora bien, las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser» (*Praeterea*).

— «Si faltara lo que la sustancia intelectual requiere para su perfección, el universo no sería completo» (*Amplius*).

Esta comprensión tomasiana de la dignidad humana merece ser situada en un puesto destacado dentro del conjunto de propuestas humanísticas del pensamiento humano; a mi parecer, le corresponde estar junto al humanismo estoico («homo: res sacra») y junto a la valoración moral kantiana («el hombre como fin y nunca como medio») (34). Es evidente que esta afirmación de la dignidad humana ofrece una fundamentación

(34) Cf. M. VIDAL, «El valor moral de la persona como dimensión crítica de toda manipulación», *Pentecostés*, 10 (1972), 115-134.

válida a los derechos humanos. Por eso se puede hablar de los derechos humanos «en» Santo Tomás y de una «perspectiva» tomasiana para establecer su jerarquización (35).

c) La dignidad de todo ser humano en la «Escuela de Salamanca»

El renacimiento tomista del siglo XVI, inspirándose en la orientación de Santo Tomás, extiende la consideración de la dignidad humana hasta alcanzar a todo hombre, en cualquier condición (de raza, de religión y de pertenencia política) en que se encuentre.

Conviene colocar como telón de fondo la sensibilidad del Humanismo y del Renacimiento, para la cual la «dignidad del hombre» se convierte en categoría aglutinadora de las aspiraciones del espíritu humano. La expresión «dignidad del hombre» se estampa en las portadas de los libros, como el de Pico de la Mirandola (1486) o el de Fernán Pérez de Oliva (1546). De Francisco Petrarca a Juan Luis Vives, pasando por Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Erasmo de Rotterdam y otros muchos pensadores, corre una honda corriente de humanidad, sin desalojar por ello el espíritu del cristianismo.

Sobre ese fondo humanista, la reflexión teológica se despierta y se pone a descubrir a Dios en las nuevas realidades del hombre moderno. A finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, en Italia, en Alemania y, sobre todo, en París, la teolo-

(35) Cf. A. OSUNA, *Derechos de la persona y jerarquía desde la perspectiva de Santo Tomás*: Escritos del Vedat 5 (1975) 55-80; J. GARCÍA LÓPEZ, *Los derechos humanos en Santo Tomás* (Pamplona, 1979).

gía se hace «humanista». Ese humanismo teológico, trasladado de las riberas del Sena a las orillas del Tormes en Salamanca, dará sus frutos más granados en la llamada «Escuela de Salamanca» con Francisco de Vitoria a la cabeza.

Con Francisco de Vitoria se consolida la orientación humanista del saber teológico. Se abandonan las discusiones estériles y alejadas de la realidad y se buscan los problemas reales del hombre concreto para iluminarlos desde la fe. «El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión» (36). Abierta la mirada hacia la realidad, ante ella aparece el hombre concreto con sus interrogantes, con sus glorias y con sus fracasos.

Con esa mirada de humanista cristiano, Francisco de Vitoria y los continuadores de su espíritu van a colocar las bases de una ética internacional en la que la razón suprema es la dignidad del hombre, de todo hombre (europeo o americano; cristiano, judío o musulmán; varón o mujer). Un especialista en la historia de la teología española del siglo xvi afirma que todos los temas teológico-morales tratados por Vitoria y por la Escuela de Salamanca (guerra y paz, economía y política nacional, conquista y colonización del Nuevo Mundo, etc.), todos fueron iluminados desde la categoría ético-teológica de la «dignidad humana»: «El principio fundamental es la dignidad de la persona humana y la igualdad de los hombres y de los

(36) F. DE VITORIA, *Relección «De la postestad civil»*: Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas. Edición preparada por T. Urdánoz (Madrid, 1960), 150. De esa función estaba tan prendado Francisco de Vitoria que decía hacia el final de su vida: «Si alios centum annos haberem vitae, omnes libentissime in eius studiis transigerem».

pueblos, basándose en la realidad del hombre como imagen y semejanza de Dios. Es la revelación divina en el Génesis (1, 26-30; 9, 1. 3. 7; 13, 8-9). De ahí deduce el teólogo lo demás. Aquí reside la clave del famoso sermón predicado por Montesinos en La Española: los indios son hombres, tienen alma racional y todos los derechos inherentes al ser humano. Esta consideración modeló la renovación de la moral en Salamanca y en todo el renacimiento teológico español posterior a Vitoria. Quedó revalorizado el concepto cristiano del hombre y erigida una verdadera metafísica cristiana de la persona humana. La naturaleza humana es común a todos y cada uno de los hombres sin distinción de nación, continente, religión, cultura, edad, color. Los derechos humanos son inseparables de la naturaleza, nacen con el hombre y le son inherentes» (37).

El Papa Juan Pablo II ha puesto de relieve el importante papel que desempeñó Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca para la toma de conciencia de la dignidad de todo ser humano y para la génesis de los derechos humanos dentro de la cultura occidental. Hablando en Madrid, en su segunda visita a España, al Cuerpo Diplomático (16/VI/1993), afirmaba: «Nos encontramos en un país hospitalario y acogedor, que cuenta con una gran riqueza cultural y antiguas tradiciones, y que en el devenir de la Historia ha entrado en contacto con numerosos otros pueblos del orbe... En la presente circunstancia, ¿cómo no hacer mención del papel desempeñado por la Escuela de Salamanca, y en particular por Fray Francisco de Vitoria, OP, en la creación del moderno Derecho internacional? Basándose en los principios cristianos, se perfiló un ver-

(37) M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid, 1977), II, 472-473.

dadero código de Derechos Humanos que representó la conciencia crítica surgida en España a favor de las personas y de los pueblos de ultramar, reivindicando para ellos una idéntica dignidad, que había de ser respetada y tutelada» (38) . En el Discurso inaugural de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), Juan Pablo II sintetizó su pensamiento en esta frase lapidaria: «La conciencia cristiana afloraba con valentía en esa cátedra de dignidad y libertad que fue, en la Universidad de Salamanca, la Escuela de Vitoria» (39).

En este contexto hay que interpretar el significado del derecho de gentes, categoría ético-jurídica que denota la existencia de unos derechos básicos de toda persona y de los diversos grupos humanos. En Vitoria, Soto, Cano y Las Casas se puede encontrar un elenco de derechos naturales correspondientes a todo hombre (40). Lo mismo hay que decir de los teólogos de la Compañía de Jesús, y particularmente de Suárez.

d) La «dignificación ética» de la persona en el Concilio Vaticano II

El capítulo I de la parte primera de la *Gaudium et spes* se inicia con una afirmación rotunda del «antropocentrismo axio-

(38) Discurso al Cuerpo Diplomático (Madrid, 16/VI/1993); *Ecclesia*, n. 2.637-38 (19-26 de junio de 1993), 68.

(39) *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana* (Madrid, 1993), 15.

(40) R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (Salamanca, 1984); A. LOBATO, «La aportación de los Dominicos en el siglo XVI a la defensa y promoción del hombre», *Angelicum*, 70 (1993), 363-415.

lógico»: «creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (41). A lo largo de todo ese capítulo primero (nn. 12-22) de *Gaudium et spes* se analiza, se proclama y se defiende la «dignidad de la persona humana».

Esa afirmación se convierte en criterio para juzgar y orientar las situaciones concretas de moral tratadas en la segunda parte de la citada constitución pastoral del Vaticano II: matrimonio y familia (criterio: «naturaleza de la persona y de sus actos», n. 51); cultura (criterio: «hombres y mujeres, autores y promotores de la cultura», n. 55); economía (criterio: «el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social», n. 63); política (criterio: «buscar el bien común», n. 74). De este modo, la causa del hombre se constituye en criterio fundamental y en el contenido nuclear de la moral cristiana concreta, no sólo en el área social, sino también en relación con los problemas de ética sexual y bioética.

Hay otro documento del Vaticano II que afirma, todavía con mayor énfasis, la dignidad de la persona. Es la declaración *Dignitatis humanae* sobre la Libertad Religiosa. Comienza la declaración constatando que «la dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo» (n. 1). El Concilio «declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (n. 2); «cuanto este Concilio Vaticano declara acerca del derecho del hombre a la libertad religiosa tiene su fundamento en la digni-

(41) *Gaudium et spes*, 12.

dad de la persona humana, cuyas exigencias se han ido haciendo patentes cada vez más a la razón humana a través de la experiencia de los siglos» (n. 9). La dignidad de la persona es el criterio de actuación en relación con la persona: «la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana» (n. 3). Este es también el criterio para entender las relaciones de Dios con el hombre: «Dios llama ciertamente a los hombres para servirle en espíritu y en verdad, en virtud de lo cual éstos quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados. Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana que Él mismo ha creado, la cual debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad» (n. 11).

En coherencia con esta visión de la dignidad humana, el Concilio Vaticano II ofrece, en el conjunto de sus documentos, una exposición sistemática de los derechos fundamentales de la persona. De un modo expreso, proclama una actitud positiva ante esta toma de conciencia de la época actual: «La Iglesia, 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» (42).

e) Reflexión teológica sobre la dignidad humana

En un lúcido estudio sobre la dignidad del hombre equipara K. RAHNER el concepto de «dignidad» con el concepto de «ser» humano. «En general, dignidad significa, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama —ante sí y ante los demás— es-

(42) *Ibid.*, 41.

tima, custodia y realización... En último término se identifica con el ser de un ser» (43).

La dignidad ética de la persona se apoya sobre la condición ontológica del ser humano. Este es una realidad consistente por ella misma y el núcleo fontal de toda realidad. La persona, considerada ontológicamente, supone una *originalidad* en el universo de toda la realidad. Esta originalidad viene marcada por la distinción entre «cosa» y «persona». «La lengua lo distingue: algo y alguien, nada y nadie, qué y quién. Es lo que ha llevado a la pareja de conceptos *cosa* y *persona*» (44).

Por su condición ontológica de *subjetividad*, al ser humano le corresponde un valor absoluto, siempre de fin y nunca de medio. Lo ha señalado certeramente RAHNER: «El hombre es persona que consciente y libremente se posee. Por tanto, está objetivamente referido a *sí mismo*, y por ello no tiene ontológicamente carácter de medio, sino de fin; posee, no obstante, una orientación —saliendo de sí— hacia *personas*, no ya hacia cosas (que más bien están orientadas hacia personas). Por todo ello le compete un valor absoluto, y, por tanto, una dignidad absoluta. Lo que nosotros consideramos como vigencia absoluta e incondicional de los valores morales se basa fundamentalmente en el valor absoluto y en la dignidad absoluta de la persona espiritual y libre» (45).

La fe cristiana fundamente y plenifica esta comprensión ontológica de la dignidad humana. Como dice W. PANNENBERG, «sólo a través del cristianismo ha alcanzado la palabra "perso-

(43) K. RAHNER, «Dignidad y libertad del hombre», *Escritos Teológicos*, II (Madrid, 1962), 245-246.

(44) J. MARIAS, «Dos imágenes sobre el hombre», *El País* (20/III 1979), 11.

(45) K. RAHNER, l. c., 256.

na" su rasgo característico, referido a la singularidad de la individualidad humana. Y este rasgo constituye el presupuesto para nuestra conciencia moderna sobre la dignidad de la persona de cada hombre en particular» (46). Mediante la vivencia religiosa de la relación con Dios y a través de las formulaciones teológicas —trinitarias y cristológicas— el cristianismo ha ofrecido un ámbito propicio para el desarrollo del concepto metafísico y axiológico de la dignidad de la persona humana.

La persona es para el creyente «imagen de Dios», «reflejo de Cristo», «templo del Espíritu». De este modo la dignidad humana «recibe una calidad todavía más elevada por el hecho de que el hombre está llamado a asociarse inmediatamente con Dios, que es, sencillamente, el absoluto y el infinito» (47). El Concilio Vaticano II coloca en la cúspide de la dignificación del hombre esta razón: «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (48).

La teología actual considera que la comprensión del ser humano como «imagen y semejanza» de Dios es el lugar de encuentro de la fe con la razón para afirmar la dignidad de la condición humana. La Sagrada Escritura, la Patrística y la reflexión teológica han puesto de relieve la importancia de esta categoría para explicitar el misterio del hombre (49). La categoría de «imagen»

(46) W. PANNENBERG. «Antropología cristiana y personalidad», *Anales Valentinianos*, I (1975) 211.

(47) R. RAHNER, I. c., 256.

(48) *Gaudium et spes*, 19.

(49) Cfr., entre otras muchas referencias: W. SIBLL, «El hombre, imagen de Dios», *Mysterium Salutis*, III/2 (Madrid, 1969), 902-914. «La doctrina de la semejanza divina del hombre es el núcleo fundamental de la antropología cristiana y contiene en sí todos sus temas, de manera que podría desarrollarse a partir de ella una doctrina sistemática sobre el hombre» (págs. 910-911).

de Dios proporciona el fundamento ontológico para la ulterior construcción ética de los derechos humanos. «Esa semejanza convierte al hombre en el representante soberano de Dios, y le declara centro y fuente de sentido de todas las cosas visibles que existen por causa de él y que quieren ser modeladas por él» (50). Esta importancia otorgada a la categoría teológica de «imagen de Dios» no debiera hacer olvidar la afirmación tantas veces citada del Vaticano II de que «realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (51).

f) Balance

Sumando las referencias aportadas en este apartado se deduce la afirmación general de que el cristianismo aporta un fundamento válido de la dignidad de la persona, origen y meta de los Derechos Humanos. «Los Derechos Humanos derivan, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona humana» (52). Es esa dignidad ontológica y ética, fundamento racional de los Derechos Humanos (53), la que adquiere una justificación plena desde la fe cristiana.

No hace falta añadir que la Doctrina Social de la Iglesia sitúa en el concepto de «dignidad humana» el valor ético de la persona. El Documento de Puebla considera la dignidad humana

(50) *Ibíd.*, 911.

(51) *Gaudium et spes*, 22.

(52) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los Sacerdotes* (1988), n. 32.

(53) Cf. L. RODRÍGUEZ, «Sobre el fundamento de los Derechos Humanos», *Salmanticensis*, 43 (1996), 51-64.

como la expresión de la «verdad sobre el hombre», uno de los tres núcleos básicos del contenido de la evangelización cristiana (verdad sobre Cristo, verdad sobre la Iglesia, verdad sobre el hombre) (54). Por su parte, el amplio y profundo magisterio de Juan Pablo II sobre el hombre está contenido en las notas de júbilo de su primera encíclica: «en realidad, este profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Noticia. Se llama cristianismo...» (55).

El cristianismo no se opone, sino que fundamenta y plenifica la conciencia ética moderna a favor de los Derechos Humanos. Esta conciencia, formulada mediante diversas Declaraciones, no es, en el fondo, «otra cosa que la quinta esencia de la sana tradición elaborada por los Santos Padres, Santo Tomás y la Escolástica —especialmente Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca—, partiendo de la filosofía griega, el Derecho romano y los contenidos de la Biblia» (56).

6. LA TEOLOGÍA DE LA CARIDAD IMPLICA LA OPCIÓN POR LOS DERECHOS HUMANOS

Más arriba he insistido en que la doctrina neotestamentaria sobre Caridad integra la «causa del hombre» (amor al prójimo) en la «causa de Dios» (amor a Dios). Dentro de ese

(54) *Documento de Puebla* (Madrid, 1979), nn. 304-339. Se hace la afirmación de que «lo que puede ser el imperativo original de esta hora de Dios en nuestro continente es una audaz profesión cristiana y una eficaz promoción de la dignidad humana y de sus fundamentos divinos» (n. 320).

(55) *Redemptor hominis*, 10.

(56) COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un signo del Espíritu en nuestro tiempo* (Madrid, 1998), n. 3.

contexto quiero subrayar ahora la afirmación que da encabezamiento a este apartado: la teología de la Caridad implica la opción por los Derechos Humanos.

a) La Caridad: rasgo identificador del compromiso moral cristiano

En la década de los años 50 de este siglo se inició una «vuelta a la Caridad» dentro de la reflexión teológico-moral católica. Símbolo de ese retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas y teológicas fue el libro de G. GILLEMAN sobre la «Primacía de la Caridad en Teología Moral» (57). El impacto causado por este libro, traducido inmediatamente del original francés a otros idiomas, supuso para la Teología Moral, junto con otros factores, el despertar del sueño casuista y la búsqueda de un planteamiento más vital. Desde entonces la moral cristiana comenzó a volver a presentarse como una «moral de la Caridad».

El Concilio Vaticano II recogió esta orientación al colocar la Caridad en el centro de la breve pero densa descripción sobre la necesaria renovación teológica en el campo de la moral, renovación que ha de consistir en «mostrar la excelente vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos *en la caridad* para la vida del mundo» (58). De esta suerte, la Caridad ha recuperado la función de ser el rasgo identificador de la moral cristiana (59).

(57) G. GILLEMAN, *La Primacía de la Caridad en Teología Moral* (Bilbao, 1957).

(58) *Optatam totius*, 16.

(59) Expuse esta tesis en el número primero de la revista CORINTIOS XIII de Cáritas Española: M. VIDAL, «La Caridad: actitud fundamental del ethos cristiano», CORINTIOS n. 1 (1967), 63-91.

La categoría teológica de la Caridad expresa, de un modo perfecto, la integración de los dos elementos propios del ethos cristiano. Por una parte, formula la dimensión religiosa mediante el «amor a Dios». Por otra, el «amor al prójimo» es la expresión de la normatividad categorial o concreta. Para algunos exegetas la peculiar aportación de Jesús en la perícopa de la Caridad (Mc 12, 28-34 par.) reside precisamente en la indisoluble conexión del amor a Dios y el amor al prójimo (60). El impulso religioso del amor a Dios tiene su vertiente necesaria en la transformación de la realidad humana, y tal transformación únicamente cobra sentido definitivo a través de la relación con Dios.

Esta comprensión de la Caridad se encuentra formulada, de modo explícito y taxativo, en la Carta apostólica de Juan Pablo II *Tertio millennio adveniente*, n. 50: «La caridad, en su doble faceta de amor a Dios y a los hermanos, es la síntesis de la vida moral de los creyentes. Ella tiene en Dios su fuente y su meta».

b) La «dimensión política» de la Caridad

La reflexión teológico-moral actual sobre la Caridad destaca en ella dos orientaciones básicas. Acabo de exponer la primera, es decir, ver en la Caridad el rasgo identificador de la moral cristiana. La segunda explicita la dimensión de compromiso social que está implicado en la Caridad. Por razón de esta vertiente se habla de «Caridad política» (61). Esta expre-

(60) R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del NT* (Madrid, 1965), 77.

(61) Sobre la «Caridad política», ver: F. DUQUE, «Presencia de los católicos en la vida pública. Caridad política», *CORINTIOS XIII* n. 44 (1987), 155-193.

sión no indica una Caridad nueva, sino que sirve para poner de relieve el flanco social de la caridad cristiana.

La fórmula «Caridad política» fue utilizada por Pío XI en un discurso dirigido a la Federación universitaria católica italiana (FUCI) en 1930: «es tal el campo de la política que tiene en cuenta los intereses de la sociedad entera y que, a partir de esta relación, coincide con el vasto campo de la caridad, de la caridad política, en relación con el cual ningún otro campo es superior salvo el de la religión» (62). El mismo Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), habló de la «caridad social» en cuanto alma del orden social justo (63).

Citando en nota el discurso mencionado de Pío XI, el Concilio Vaticano II nombra la «caridad y la fortaleza política» como actitudes del compromiso político de los cristianos (64). Juan Pablo II ha recordado cómo los Pontífices recientes han enfatizado la fuerza social de la Caridad hablando de la «caridad social» (65).

La teología actual, sobre todo la teología de la liberación, ha puesto de relieve el carácter «político», es decir, las implicaciones sociales, que conlleva la Caridad cristiana. Para corroborar esta afirmación baste la siguiente referencia paradigmática: «La caridad es hoy una "caridad política" según la expresión de Pío XII. En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de

(62) *La Documentation Catholique*, 33 (1930), 358.

(63) «Caritas vero socialis quasi anima esse debet huius ordinis»: AAS 33 (1931), 105.

(64) *Gaudium et spes*, 75.

(65) *Centesimus annus*, 10.

una sociedad en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los demás. Transformación que debe por tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción» (66).

En el Documento «Los católicos en la vida pública» (1986) la Permanente de la Conferencia Episcopal Española apoya esta orientación política de la Caridad cristiana, dedicándole un apartado (nn. 60-63) bajo el expresivo título «Dimensión social y pública de la vida teologal del cristiano: la Caridad política». Destaco estas dos afirmaciones:

— *Fundamentación del compromiso social cristiano en la vida teologal*: «La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aun política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre y de la Creación entera... Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad la dimensión social y política de la caridad» (n. 60).

— *Descripción del significado de la caridad política*: «Con lo que entendemos por "caridad política" no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo... Se trata más bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, a favor de un mundo más justo y más fraterno con especial atención a las necesidades de los más pobres» (n. 61).

(66) G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca, 1972), 264.

c) El ejercicio efectivo de la Caridad implica el compromiso a favor de los Derechos Humanos

La dimensión social o «política» de la Caridad cristiana ha de ser entendida y realizada hoy a través de la opción por los Derechos Humanos. Está cargada de significado teológico la afirmación de que hoy «los Derechos Humanos constituyen un desafío para la Caridad» (67).

El Sínodo de Obispos de 1971 señaló esta implicación de los Derechos Humanos en la Caridad cristiana al exponer la estrecha relación entre Caridad y Justicia. Precisamente esta relación entre Caridad y Justicia se verifica en el «reconocimiento de la dignidad y de los derechos» del prójimo, a quien se ve como «imagen de Dios invisible y hermano de Cristo». He aquí la densa teología con que el Sínodo expone esta orientación: «El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen de Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios (68).

A través de la Caridad, la opción cristiana por los Derechos Humanos se inserta en la corriente de la vida teologal. Es esta savia teologal la que proporciona el espesor religioso a una opción nacida de la justicia. De ahí que la práctica de los derechos humanos tenga, para el cristiano, una dimensión teologal.

(67) VARIOS, *Droits de l'homme, défi pour la charité* (París, 1983).

(68) SÍNODO DE OBISPOS 1971, *Documentos* (Salamanca, 1972), 66.

Se puede aplicar a la opción por los Derechos Humanos lo que dijo el citado Sínodo de 1971 en referencia general a la justicia. La opción por los Derechos Humanos se inserta en el dinamismo litúrgico-sacramental de la vida eclesial. La liturgia «es, en efecto, una acción de gracias al Padre en Cristo, que nos pone ante los ojos, con su acción comunitaria, los vínculos de nuestra fraternidad y nos recuerda incesantemente la misión de la Iglesia. La liturgia de la palabra, la catequesis, la celebración de los sacramentos tienen una fuerza que nos ayudan a encontrar la doctrina de los profetas, del Señor y de los apóstoles sobre la justicia. La preparación para el bautismo es el comienzo de la formación de la conciencia cristiana. La práctica de la penitencia ha de hacer evidente la dimensión social del pecado y del sacramento. La eucaristía, finalmente, constituye la comunidad y la pone al servicio de los hombres» (69).

d) Balance

La comprensión y la realización de los Derechos Humanos adquieren toda su densidad teológica al situarlos en el contexto de la Caridad cristiana. En un profundo texto, de sabor neotestamentario y de lucidez teológica, Juan ALFARO expresó centeramente la implicación de compromiso por la justicia que lleva consigo la Caridad cristiana. La opción por los derechos humanos es una forma cualificada de justicia.

Quiero formular el balance de este apartado mediante la cita del texto de ALFARO, con el que me siento identificado: «El amor cristiano implica y radicaliza las exigencias de la justicia, dándoles una motivación nueva y una nueva fuerza interior. El aconteci-

(69) *Ibíd.*, 74-75.

miento de Cristo ha conferido a la persona humana un valor divino. Porque todo hombre es "un hermano por el que ha muerto Cristo" (Rm 14, 15; I Cor 8, 11), y porque Cristo ha resucitado como "el primogénito de todos los hermanos" (Rm 8, 29; Col 1, 18), nuestro encuentro con Cristo se realiza concretamente en el encuentro con los hombres: en cada hombre nos sale al encuentro Cristo mismo en persona (Mt 25, 40, 45). En la muerte y resurrección de Cristo ha sido establecida la fraternidad universal, que debe ser realizada en este mundo como anticipación de la futura participación comunitaria en la vida inmortal de Cristo glorificado (Ef 2, 13-18; Gál 3, 28). El dinamismo del Espíritu, don del Resucitado, nos llama internamente a salir de nosotros mismos por la confianza en Dios y el servicio de los hombres. La originalidad del amor cristiano está en su motivación y en su interioridad bajo la acción del Espíritu; la ley interior del espíritu es la ley del amor, cumplido en el don desinteresado de sí mismo a los otros (Gál 5, 1, 13-14). En lugar de suprimir las exigencias de la justicia, el amor cristiano genuino las interioriza hasta el fondo del corazón humano; la caridad cristiana viene a ser el alma de la justicia (Gál 5, 6; Ef 4, 15; I Jn 3, 23)» (70).

7. ORIENTACIONES PARA INTERPRETAR Y REALIZAR LOS DERECHOS HUMANOS

En los apartados precedentes he expuesto las aportaciones de la fe cristiana en orden a una fundamentación más plena y más convincente de los Derechos Humanos. A partir de las perspectivas teológicas aportadas se deducen valiosas orientaciones para interpretar y realizar de forma más coherente la categoría ético-jurídica de los Derechos Humanos.

(70) J. ALFARO, *Cristianismo y Justicia* (Madrid, 1973), 33-34.

Aludiré a tres grupos de orientaciones. El primero se refiere al equilibrio de significados en la categoría de Derechos Humanos; el segundo alude a las «cuestiones candentes» en la interpretación actual de los Derechos Humanos; el tercero se concreta en la consideración de los Derechos Humanos, al mismo tiempo, como el denominador moral común de la Humanidad actual y como una forma de la presencia del Espíritu.

a) Equilibrio de significados en el concepto de Derechos Humanos

Ante la presencia de los Derechos Humanos nos podemos hacer una pregunta primera, de carácter básico, sobre la orientación de su significado: ¿son conveniencias útiles o son referentes normativos? Si tienen un significado normativo, ¿es por razón de una toma de conciencia histórica o debido a la misma condición humana? En cualquiera de las hipótesis, o en las dos juntas, ¿expresan sólo valores éticos o, también, normas exigibles jurídicamente y hasta políticamente? Estas preguntas remiten al significado fundamental de los Derechos Humanos (71).

1) Los significados de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos son, al mismo tiempo, realidades históricas y expresiones de algo que está por encima de las variaciones temporales.

(71) Cf. D. VELASCO, *Pensamiento Político Contemporáneo* (Bilbao, 1997), 111-155 (c. III: «Los Derechos Humanos, ¿convenciones útiles o un referente normativo de carácter universal, irrenunciable y exigible jurídica y políticamente?»).

— La categoría de los Derechos Humanos es una *formulación histórica*, en cuya génesis confluyen factores tan importantes como el judaísmo y el cristianismo, la filosofía griega (sobre todo, el cosmopolitismo estoico), el Derecho romano, la reflexión escolástica, la filosofía ilustrada, la cultura emancipatoria de la Modernidad y las múltiples experiencias positivas y negativas de la vida social (entre las primeras destaca la independencia de algunos Estado de Norteamérica y la Revolución francesa; entre las segundas hay que señalar, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial, con la previa experiencia del nazismo) (72).

La interpretación del contenido de los Derechos Humanos habrá de tener en cuenta los condicionamientos de su génesis y evolución históricas. Por otra parte, si los Derechos Humanos expresan una sensibilidad histórica, no pueden ser realizados si no se trata de «elevar» progresivamente la toma de conciencia sobre la dignidad de la persona humana. Trabajar por los Derechos Humanos es hacer obra de *concienciación humana*; es tarea educativa en relación con la «estimativa» básica del ser humano; es, en síntesis, hacer labor de «humanización».

Pero el significado de los Derechos Humanos sobrepasa las concreciones histórico-culturales. Tiene un valor objetivo por encima de las variaciones temporales. Esa realidad objetiva es tan rica que ha de ser analizada desde diferentes perspectivas y ha de ser expresada por diversos saberes. Sobresalen los saberes jurídico-políticos y la reflexión moral. De ahí

(72) Sobre la historia de los Derechos Humanos, ver el documentado estudio de V. GARCÍA, *Los Derechos Humanos en la Historia*, Moralia 21 (1998), 399-432.

que los Derechos Humanos constituyan positivaciones jurídico-políticas y expresiones morales.

— Nadie puede negar que los Derechos Humanos alcanzan su significación si se convierten en *positivaciones jurídico-políticas*. No es plena la noción ni la realidad de los Derechos humanos si no se convierten en norma jurídica y en vinculación política. Para que los Derechos Humanos adquieran la condición de «derechos subjetivos» o de «libertades públicas» precisan el reconocimiento que procede de la norma jurídica y de la vinculación política. Unicamente así se puede hablar con toda propiedad de Derechos Humanos. Si no fuera así, la proclamación de los Derechos Humanos quedaría reducida a retórica ingenua y estéril. Por desgracia, a nivel internacional y en el ámbito de muchas naciones, las declaraciones de los Derechos Humanos no tienen todavía la suficiente protección jurídica y la satisfactoria vinculación política.

— La categoría de los Derechos Humanos no agota su significado en el terreno jurídico y político. Tiene también un *significado ético*, en cuanto que expresa los valores básicos del ser humano. Tales valores básicos no son ni pueden ser del todo traducidos en el campo de la norma jurídica y de la realización política. Por su condición ética, los Derechos Humanos tienen el carácter de exigencia globalizante; de ahí que expresen la dignidad humana en tono profético (vislumbrando el ideal pleno) y con carácter de protesta (ante la precariedad de las realizaciones históricas).

2) *Orientaciones desde la opción cristiana*

La opción cristiana tiene en cuenta este equilibrio de significados en el concepto de los Derechos Humanos. En primer

lugar, la Iglesia da importancia a la educación en los Derechos humanos a fin de elevar la conciencia histórica de la dignidad de la persona humana (73). Si no existe una cultura de los Derechos Humanos, incorporada a la realidad histórica de la Humanidad, difícilmente se llegará a la práctica normalizada de los mismos (74). Dentro de esta orientación educativa, los Derechos Humanos constituyen una preocupación importante de la *tarea pastoral* de la Iglesia (75).

A la cultura ética de los Derechos Humanos ha de corresponder una *cultura ética de los deberes*. Ha sido éste un factor introducido tempranamente por la Doctrina Social de la Iglesia. La encíclica *Pacem in terris* «asume los derechos enunciados en la Declaración Universal y destaca, también, “los deberes”; sólo cuando entendamos que los derechos del otro son deberes nuestros, estamos respondiendo al espíritu y a la intencionalidad de la Declaración Universal» (76).

(73) Sobre este aspecto insistió el SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, *Documentos* (Salamanca, 1972), 71-75.

(74) Sobre la «cultura de los Derechos Humanos» versa el Discurso de JUAN PABLO II, «A los participantes en el Congreso mundial organizado por el Consejo Pontificio Justicia y Paz» (4/VIII/1998), *Ecclesia* n. 2.909 (5 de septiembre de 1998) 22-23. En el n. 5 de este Discurso se lee: «En la pastoral de los Derechos Humanos, la dimensión educativa adquiere hoy una importancia particular. La educación en el respeto a los derechos del hombre implicará naturalmente la creación de una verdadera cultura de los Derechos Humanos, necesaria para que funcione el Estado de Derecho y la sociedad internacional se funde realmente en el respeto al Derecho» (*Ibid.*, 23).

(75) Ver: Documento de Puebla (1979), nn. 1268-1274; Documento de Santo Domingo (1992), nn. 164-168. Cf. M. GARCÍA, *Hacia una pastoral de los derechos humanos*, Proyección 23 (1976), 11-14.

(76) COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración...*, n. 21.

La conciencia cristiana urge el *reconocimiento político* y la *protección jurídica* de los Derechos Humanos. El mínimo de estas exigencias puede concretarse del siguiente modo: «1. Que una norma jurídica positiva los reconozca (normalmente con rango constitucional). 2. Que de dicha norma derive la posibilidad para los sujetos del derecho de atribuirse como facultad, como derecho subjetivo, ese derecho fundamental. 3. Que las infracciones de esas normas... legitimen a los titulares ofendidos para pretender de los tribunales de justicia el restablecimiento de la situación y la protección del derecho subjetivo, utilizando, si fuere necesario para ello, el aparato coactivo del Estado» (77). Para la Doctrina de la Iglesia, únicamente se puede hablar de Estado (material o sustantivo) de Derecho si reconoce y garantiza la práctica de los Derechos Humanos (78).

Otra orientación permanente de la conciencia cristiana ante los Derechos Humanos es pedir que su reconocimiento pase *del ámbito formal al terreno real*. Juan Pablo II, en su primera encíclica, habló de la «letra» y del «espíritu» de los Derechos Humanos. El reconocimiento formal (la «letra») ha de progresar hacia la realización real (el «espíritu»). Ahora bien, la realización de los Derechos Humanos está condicionada a las estructuras sociales: económicas, políticas, culturales. Una estructura social injusta no solamente es ineficaz para el despliegue de los Derechos Humanos, sino que tiende a convertir la declaración de las libertades en instrumento de opresión para los más débiles. De ahí que en el Magisterio eclesiástico y en la reflexión teológica sobre los Derechos Humanos se insista con fuerza en la relación entre reconocimiento efectivo

(77) G. PECES-BARBA, *Derechos fundamentales* (Madrid, 1976⁴) 76.

(78) *Centesimus annus*, n. 47.

de los Derechos Humanos y creación de estructuras económicas justas (79).

En conexión con la precedente, la conciencia cristiana formula otra orientación de signo ideológico. Para que los Derechos Humanos adquieran una verificación efectiva para todos es necesario *liberarlos de la ideología individualista y burguesa* en que recibieron su impronta primera. En este sentido tienen razón ciertas corrientes de pensamiento que desconfían de los Derechos Humanos, por verlos excesivamente vinculados al sistema liberal en que nacieron (80). Conviene advertir, sin embargo, que esta desconfianza crítica no justifica una actitud de rechazo ante los Derechos Humanos. Postura más coherente es la de seguir apoyando los Derechos Humanos al mismo tiempo que se los libera de la ideología excesivamente individualista (81). Ya

(79) La encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 33, analiza «la conexión intrínseca entre el desarrollo auténtico y el respeto de los derechos del hombre»; con frase lapidaria, afirma: «no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los Derechos Humanos personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos» (n. 33). Puede verse una verificación de esta insistencia (con aportación de citas del Magisterio eclesial reciente) en: COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (Madrid, 1998).

(80) Cf. M. A. GLENDON, *Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millennium*, *Gregorianum* 79 (1998), 611-624.

(81) Así lo hace el citado (en nota 79) documento de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, n. 3. En la nota 5 de ese mismo número se define el «individualismo» como «un proyecto de personas o de grupos, donde lo único importante es la propia seguridad personal o grupal, desentendiéndose de todo lo que directa o indirectamente no afecta a la misma. En este proyecto individualista se absolutiza la iniciativa personal o de grupo, la competencia en el mercado y el enriquecimiento económico».

la encíclica *Pacem in terris* «corrigió un cierto aspecto individualista en la concepción tradicional de la reciprocidad entre los derechos-deberes, insertando los derechos en un contexto de solidaridad y subrayando las exigencias de orden comunitario que ello conlleva» (82).

Liberados de la atadura del individualismo, los Derechos Humanos se orientarán preferentemente hacia los *derechos sociales*. Es ésta otra de las orientaciones que surgen de la sensibilidad cristiana. En la misma Declaración de 1948 hay un bloque de Derechos Humanos (a partir del art. 22) que tienen una marcada orientación social. La segunda Convención de 1966 hizo de ellos su objetivo específico, si bien las ratificaciones de los Estados han sido más remisas y el grado de compromiso de aquellos que la han ratificado tiene menor fuerza que la referida a la Convención de los derechos civiles y políticos. Teniendo en cuenta esta realidad, la sensibilidad cristiana apoya con insistencia especial la proclamación y la práctica de los derechos sociales (83).

En los Derechos Humanos también se ha de hacer presente la *opción preferencial por el pobre*. Es necesario tomar conciencia de la «asimetría» en que viven los individuos y los grupos humanos a fin de corregir las discriminaciones negativas de la realidad mediante preferencias axiológicas que funcionen como discriminaciones positivas a favor de los menos favorecidos. La sensibilidad cristiana tiende, connaturalmente,

(82) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones...*, n. 33.

(83) Así lo hace la COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (Madrid, 1998), nn. 2, 13, 24 y *passim*.

a favorecer la causa y los derechos de los más excluidos, como son hoy día los prófugos, los desplazados, los emigrantes, los carentes de trabajo, etc. También funciona como denuncia permanente ante situaciones en las que se conculcan los derechos de los «otros», mediante actitudes racistas, xenóforas, etnocéntricas, etc.

Concluyo estas referencias de la sensibilidad cristiana aludiendo al *carácter dinámico* de la categoría de Derechos Humanos. Sin pretender construir una «Babel de los Derechos Humanos» (84), es necesario apostar por un desarrollo, coherente y realista de los Derechos Humanos. Se habla de varias «generaciones de Derechos Humanos» (85): derechos civiles (1.^a generación: siglo XVIII), derechos políticos (1.^a generación: siglo XIX), derechos sociales (3.^a generación: siglo XX), derechos solidarios (4.^a generación: finales del siglo XX). La sensibilidad cristiana apoya el máximo progreso posible en la toma de conciencia y en la efectividad de la dignidad humana. El Episcopado Iberoamericano optó en Puebla (1979) por los «derechos emergentes» (86).

La genuina sensibilidad cristiana se sitúa a favor de la emergencia de los nuevos valores nacidos de la solidaridad y de la exigencia de calidad de vida para todos los individuos y todos los grupos humanos: derecho a la paz, derecho al desarrollo, derechos ecológicos, derechos culturales, derecho a la injerencia humanitaria, etc. A favor, en una palabra, de los «derechos de la nueva ciudadanía simplemente humana».

(84) Frente a este peligro, previene: M. A. GLENDON, *Rights Babel: Gregorianum* 79 (1998), 611-624.

(85) Cf. G. PECES-BARBA, *Los derechos sociales*: Temas n. 24 (1996), 16-22; V. GARCÍA, *Los Derechos Humanos en la Historia: Moralia* 21 (1998), 417-428.

(86) *Documento de Puebla* (Madrid, 1979) nn. 1268-1274.

b) Las «cuestiones candentes» en la interpretación y en la realización de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos concitan hoy día la mayor coincidencia moral que existe entre todas las personas y todos los grupos de la humanidad actual. Sin embargo, existen muchas «cuestiones candentes» en relación con su interpretación y su realización. A mi juicio, en el amplio grupo de cuestiones candentes sobresalen las siguientes: la *universalidad*; la *indivisibilidad* y la *jerarquización*; la *titularidad*; la *territorialidad*; el *sistema de protección* y de *garantías*.

Estoy convencido de que en todas estas cuestiones candentes el cristianismo puede ofrecer aportaciones valiosas. Es lo que trato de señalar en este apartado. Dada la amplitud temática, lo haré de forma sintética.

1) Universalidad de los Derechos Humanos

Se puede hablar de «universalidad» de los Derechos Humanos en dos sentidos: en cuanto que son *para* todos los seres humanos y en cuanto que son *de* todos los seres humanos. Tomado en el segundo sentido, en el que me fijo ahora, el concepto de universalidad alude a la condición «supracultural» de los derechos humanos.

No faltan voces que cuestionan, teórica y prácticamente, la universalidad de los Derechos Humanos. Dos son las principales razones que se aportan. En primer lugar, se sospecha y hasta se acusa de «occidentalismo» a la actual formulación de los Derechos Humanos. Esta es la razón que subyace a las reservas expresadas por la Organización de la Unidad Africana,

por la Declaración Islámica de Derechos Humanos y por varias Organizaciones asiáticas. Estos importantes bloques de la Humanidad actual temen que en la propuesta de los Derechos Humanos se mezclen intereses imperialistas de la cultura occidental y que exista un deseo de «homogeneizar» y «globalizar» el mundo según la forma peculiar de Occidente. La segunda razón proviene de los estudiosos de la cultura, quienes dudan que se pueda superar el pluralismo cultural en que se entiende y se vive la condición humana; la convergencia «supracultural» sería o el dominio de una determinada cultura o una ficción de carácter abstracto pero sin contenido real.

No se puede negar que la universalidad de los Derechos Humanos es una de las cuestiones «candentes» (87). En diálogo con las posturas críticas es preciso reconocer que la génesis de los Derechos Humanos, sobre todo los de la I.^a generación, tiene el marchamo occidental. También hay que aceptar que el deseo de encontrar «convergencias supraculturales» puede conducir a no respetar la peculiaridad de las diferentes culturas y a justificar ideológicamente la prevalencia de una cultura sobre las otras.

Sin embargo, no es imposible llegar a una convergencia entre las culturas. Mediante un franco e imparcial diálogo intercultural se pueden descubrir las equivalencias expresivas y conceptuales de los valores que afectan a la Humanidad en su conjunto. Los Derechos Humanos son un ejemplo de esas

(87) Ver, entre otros, los siguientes estudios: O. HOFFE, «Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle», *Revue de Métaphysique et de Morale* n. 4 (1997), 461-495; D. WITSCHEN, «Conditio Humana und Menschenrechte», *Theologie der Gegenwart*, 40 (1997), 181-190; Id., *Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte*, *Ethica* 6 (1998), 279-303.

posibles equivalencias interculturales. De hecho, el corpus moral-jurídico de la Declaración de 1948 nació con vocación de universalidad.

El cristianismo apoya la universalización de los Derechos Humanos, proclamando la única y común naturaleza de todas las personas. Juan Pablo II ha expuesto con claridad y valentía esta postura en el importante discurso a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas (Nueva York, 5/X/1995) (88). Coloca como principio firme la existencia de una naturaleza humana común y de una especie de «gramática» universal en la que todos podemos entendernos: «Existen realmente unos Derechos Humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal... La ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de "gramática" que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro» (89).

A la luz de ese principio, le preocupa al Papa el que haya una tendencia a negar la universalidad de los Derechos Humanos: «es motivo de seria preocupación el hecho de que hoy algunos nieguen la universalidad de los Derechos Humanos, así como niegan que haya una naturaleza humana común a todos» (90). Frente a esas posturas negativas, se perfila otra más objetiva: «ciertamente, no hay un único modelo de organización política y económica de la libertad humana, ya que culturas diferentes y experiencias históricas diversas dan origen, en una sociedad libre y responsable, a diferentes formas institucionales.

(88) Ver el texto en *Ecclesia* n. 2.759 (21 de octubre de 1995), 22-26.

(89) *Ibid.*, 23.

(90) *Ibid.*, 23.

Pero una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de "formas de libertad", y otra cosa es negar el carácter universal e inteligible de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana» (91).

2) *Indivisibilidad de los Derechos Humanos*

Una de las afirmaciones compartidas es la de que los Derechos Humanos forman un todo indivisible (92). Esta afirmación se ve justificada desde dos perspectivas complementarias. Por una parte, la Declaración de 1948 constituye una pieza unitaria; no es un mero elenco de derechos, sino que posee un «hilo conductor» interno que unifica y da coherencia a todos los derechos dentro de una unidad temática (93). Por otra parte, el mismo concepto de «derecho humano» postula la indivisibilidad, ya que el conjunto de todos los Derechos Humanos no es más que el desarrollo sinfónico de la unidad melódica que es la «dignidad de la persona humana». Esta dignidad no sería afirmada en ningún derecho concreto si al mismo tiempo no fuese coafirmada en todos.

A pesar de esta afirmación teórica, es preciso reconocer que en la práctica no se verifica, del todo, la indivisibilidad de los Derechos Humanos. Durante la etapa de la «guerra fría», las democracias occidentales mostraron mayor sensibilidad hacia los derechos civiles y políticos mientras que el bloque de la URSS era más propenso hacia los derechos sociales. Hoy se da parecida asimetría entre las sensibilidades del mundo rico y los países

(91) *Ibid.*, 23.

(92) Cf. J. A. GIMBERNAT, o. c., 18-28; H. DELÉTRAZ, a. c., 285-287.

(93) Cf. J. A. LOBO, *Los Derechos Humanos. Hilo conductor de la Declaración de 1948*: *Moralia* 21 (1998), 433-454.

del Tercer Mundo. En general, la ONU aplica antes los derechos civiles y políticos que los sociales. De hecho, fueron dos las Convenciones de 1966: una para los derechos civiles y políticos y otra para los sociales. Los Estados, al firmar estas convenciones, se sienten más urgidos por la primera que por la segunda.

El cristianismo acepta y apoya el principio de indivisibilidad de los Derechos Humanos. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer cierta «jerarquización» entre ellos (94): algunos (como el derecho a la vida y a la libertad de conciencia y religión) no pueden ser derogados nunca, otros tienen una estrecha cercanía a la dignidad de la persona, y otros formulan el ideal de lo humano. De hecho, el Magisterio social pontificio y, sobre todo, el de Juan Pablo II, ha colocado, en primer término, el derecho a la libertad religiosa. «El derecho a la libertad religiosa, en cuanto que alcanza el ámbito más íntimo del espíritu, “se revela punto de referencia y, en cierto modo, llega a ser parámetro de los demás derechos fundamentales”» (95). La libertad religiosa, «entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona», es considerada como la «fuente y la síntesis» de los Derechos Humanos (96).

(94) Así lo hace la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *l. c.* En la catalogación que ofrece Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*, n. 47, parece advertirse cierta jerarquización.

(95) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones...*, 32 (el texto citado pertenece a Juan Pablo II, Jornada de la Paz, 8/XII/1987).

(96) *Centesimus annus*, n. 47 (se citan otros documentos de Juan Pablo II y los nn. 1-2 de *Dignitatis humanae* del Vaticano II). Ver también en este sentido: COMISIÓN EPISCOPAL DE LA PASTORAL SOCIAL (CEE), *l. c.*, n. 3, donde se cita otro documento de Juan Pablo II no aportado en los textos mencionados en esta nota y en la precedente).

3) Titularidad: ¿derechos individuales y colectivos?

Nadie niega que los Derechos Humanos nacen de la dignidad de la persona y tienen como meta la dignificación de la persona. Tampoco nadie niega que los individuos sean titulares de los Derechos Humanos. Lo que se discute es si la titularidad de tales derechos puede extenderse hasta alcanzar a colectividades, grupos, pueblos, etc.

Existe una corriente de pensamiento que no reconoce a las colectividades como titulares de los Derechos Humanos (97); sí lo son de otros tipos de derechos (mercantiles, etc.). Las razones en que se apoya esta manera de pensar son de triple índole. En primer lugar, está la razón histórica: los Derechos Humanos nacieron como defensa de los «individuos» frente a la extralimitación del poder (de los reyes, de las instituciones, etc.) y en tal función han de permanecer. En segundo lugar, se invoca una razón teórica; se dice que los Derechos Humanos, por definición, brotan directamente de la dignidad del individuo en cuanto tal; por eso su titularidad ha de ser, por necesidad, la persona como individuo. La tercera razón mira a los peligros a que puede conducir el atribuir la categoría de Derechos Humanos a las colectividades; en efecto, se corre el riesgo de caer en las nuevas tiranías de las colectividades: derechos de los «nacionalismos», derechos de las «etnias», derechos de las «comunidades lingüísticas», etc. Según esta manera de pensar, los Derechos «Humanos» no pueden ser «colectivos»; a lo sumo, pueden ser Derechos Humanos (individuales) «en el marco de una colectividad» determinada.

(97) Ver, a título de ejemplo, la postura de F. SAVATER, «¿Humanos o colectivos?», *El País* (4/X/1998), 13.

Sin dejar de reconocer las posibles extralimitaciones anotadas y aun sabiendo que la categoría de Derechos Humanos corresponde, como principal titular, a todos y a cada uno de los individuos humanos, la Iglesia Católica reconoce la existencia de los Derechos Humanos colectivos.

En los documentos recientes de la Doctrina Social de la Iglesia se habla de los «Derechos Humanos personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos» (98). La Iglesia se presenta a sí misma como promotora «del respeto y de la defensa de los derechos del hombre, sean personales o sociales» (99). Si la encíclica *Pacem in terris* es considerada como «la carta de los derechos del hombre», la encíclica *Populorum progressio* es vista como «la carta de los derechos de los pueblos pobres al desarrollo» (100). Más aún, se coloca en la misma categorización los «derechos del hombre y de los pueblos. Desde el punto de vista cristiano, en efecto, las naciones y las patrias son una realidad humana de valor positivo e irrenunciable, que fundamenta los derechos inviolables en los diversos pueblos y, en particular, el desarrollo de los pueblos a la propia identidad» (101).

El documento del Magisterio eclesiástico en el que se defiende, de forma más decisiva hasta el presente, la existencia de los derechos de las Naciones es el Discurso de Juan Pablo II a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas (Nueva York,

(98) *Sollicitudo rei socialis*, n. 33.

(99) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones...*, n. 32.

(100) *Ibid.*, n. 33.

(101) *Ibid.*, n. 33 (con cita de documentos de Juan Pablo II).

5/X/1995) (102). Este texto no ha pasado inadvertido a los comentaristas (103). En él se ha visto el interés de la Santa Sede de propiciar «un paso adelante» en la interpretación y en la realización de los Derechos Humanos. «La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, adoptada en 1948, ha tratado de manera elocuente de los derechos de las personas, pero todavía no hay un análogo acuerdo internacional que afronte de modo adecuado los derechos de las naciones. Se trata de una situación que debe ser considerada atentamente, por las urgentes cuestiones que conlleva acerca de la justicia y la libertad en el mundo contemporáneo» (104). Dentro del contexto general de esta opción, el Papa expone el concepto de «nación», que no identifica con Estado; deduce las exigencias o derechos fundamentales que a la nación le corresponden y concluye con el postulado de un nuevo orden internacional justo, condición indispensable para que puedan realizarse los derechos de las naciones. Se puede pensar que es este postulado de un nuevo orden internacional el objetivo final de las afirmaciones del Papa sobre los derechos de las naciones y de los pueblos.

En todo caso, una cosa es cierta: el apoyo de la Doctrina Social de la Iglesia a la ampliación de la titularidad de los Dere-

(102) Puede encontrarse el texto en: *Ecclesia* n. 2.759 (21 de octubre de 1995), 22-27.

(103) EDITORIALE, *Giovanni Paolo II all'ONU: I diritti delle nazioni*: La Civiltà Cattolica 146 (1995) IV, 213-226; R. SAPIENZA, *Diritti dell'uomo e diritti delle nazioni. In margine al discorso del Papa all'ONU: Aggiornamenti Sociali* 47 (1996), 679-690; A. LOBATO, *Nuevos horizontes de los derechos humanos: Angelicum* 73 (1996), 185-216. Sobre el tema en general, cf. la tesis doctoral de F. C. GARCÍA MAGÁN, *Derechos de los pueblos y naciones* (Roma, 1998). Universidad Lateranense.

(104) JUAN PABLO II, *Discurso a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas*: l. c., 24.

chos Humanos. Esta opción, constatable en los documentos del Magisterio eclesiástico reciente (105), tiene una concreción inmediata en la propuesta de la Santa Sede de la Carta de los Derechos de la Familia (1983).

4) *Territorialidad, Sistema de protección y de garantías, Tribunal Penal Internacional*

La limitación de la soberanía de los Estados fue una de las dificultades que tuvo que superar la Declaración de 1948. Todavía hoy constituye una barrera para la protección efectiva de los Derechos Humanos.

Sin embargo, en la reflexión actual está surgiendo una fuerte corriente de pensamiento que postula la ampliación de la «geografía de los Derechos Humanos» hasta alcanzar la «ciudadanía universal» (106). Se pide que a la globalización económica acompañe una «globalización de los Derechos Humanos» (107). De hecho, la Declaración de 1948 nació con vocación de universalización.

Como consecuencia de la superación de los límites geográficos de los Estados nacerá un Sistema de protección y de ga-

(105) Llama la atención la continua insistencia sobre los derechos de las «nacionalidades» y de los «pueblos» en el varias veces citado documento de la COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración...*, nn. 1, 2, 7, 8, 9, 24, 29.

(106) N. VILA, *Interdependencia-indivisibilidad de los derechos fundamentales*; L. ALVAREZ – M. VIDAL (Drs.), *La Justicia Social* (Madrid, 1993) 303-328; F. MILANESE, *Diritti dell'uomo e diritto internazionale*: *Aggiornamenti Sociali* 43 (1992), 555-564.

(107) I. SOTELO, «Globalización de los Derechos Humanos», *El País* (6/XI/1998), 12.

rantías de los Derechos Humanos dotado de mayores posibilidades y con un funcionamiento más eficaz. La decisión de crear (Roma, 1998), por iniciativa de la ONU, un Tribunal Penal Internacional para crímenes mayores (como el genocidio, la deportación, el tráfico de armas y de drogas, la tortura, etc.) ha de ser saludada como un avance importante en la conciencia moral de la Humanidad (108).

La Iglesia católica apoya tanto la universalización de los Derechos Humanos como la creación del Tribunal Penal Internacional. Con algunas reservas ante la tipificación de algunos crímenes, los delegados de la Santa Sede en la Conferencia para la Institución del Tribunal Penal Internacional (Roma, 1998) formularon una postura globalmente positiva a favor de esta instancia jurídica mundial (109).

c) Los Derechos Humanos: el denominador común moral de la Humanidad actual y una forma de presencia del Espíritu

1) La convergencia moral

El valor absoluto de la persona es una afirmación moral en la que convergen la ética racional y la moral religiosa. Desde distintos puntos de partida y con cosmovisiones diferentes llegan a idéntica conclusión axiológica. Aunque en dicha conclu-

(108) C. J. NOVOA, La nueva Corte Penal Internacional: hito moral de la Humanidad: *Theologica Xaveriana* 48 (1998), 351-360.

(109) Las Intervenciones pueden verse en: *Ecclesia* n. 2.920 (21 de noviembre de 1998), 36-38. Las reservas se referían básicamente al concepto de «embarazo forzado».

sión axiológica están presentes los peculiares matices de una y otra postura, ello no impide que compartan una idéntica sustantividad ética en la valoración absoluta de la persona (110).

Los Derechos Humanos constituyen la concreción histórico-ético-jurídica de la dignidad y del valor absoluto de la persona. Por eso, más allá de los legítimos pluralismos, los Derechos Humanos vienen a ser el denominador común ético de la Humanidad actual. En ellos se expresa el contenido básico de la *ética civil* (111).

Desde distintas perspectivas se reconoce que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 expresa la actual convergencia moral de la Humanidad. Para F. SAVATER la Declaración es el «repertorio fundamental» en el que se recoge «el mínimo común denominador de la dignidad humana y que debería servir no sólo como fundamento de las Constituciones democráticas sino también como último criterio para juzgar los preceptos legales y los regímenes políticos de cualquier rincón del mundo» (112). A juicio de J. VIDAL-BENEYTO, «los Derechos Humanos se nos presentan hoy como el único *corpus* que tiene legitimidad bastante para presidir los procesos y prácticas propios de la vida en común de los individuos y de los pueblos... Consagrados como universales y definitivos, los Derechos Humanos han asumido la función de referente último, el horizonte sin más allá, inicio de una nueva fase de la Humanidad, ideológicamente recon-

(110) Para la justificación y el desarrollo de la afirmación enunciada en texto, remito a: M. VIDAL, «Valor absoluto de la persona», *Revista Católica Internacional* 4 (1982/2) 51-72.

(111) Cf. M. VIDAL, *Ética civil y moral cristiana* (Madrid, 1995), 147-168.

(112) F. SAVATER, «¿Humanos o colectivos?», *El País* (4/X/1998), 13.

ciliada, cuyo término será el pleno ejercicio de esos derechos» (113).

Desde la perspectiva creyente, se reconoce que la Declaración de 1948 «brotó como una ética secular para salvaguardar unos imprescindibles valores humanos» (114); además, se afirma que «responde a un movimiento secular» y «tiene su consistencia ética» (115). Mediante la aceptación compartida de los Derechos Humanos, «creyentes y no creyentes podemos encontrarnos en nuestra fe común en el hombre» (116).

2) Dimensión cristiana

Optar por los Derechos Humanos es optar por un compromiso humano en el que se «suman» esfuerzos provenientes de posturas legítimamente plurales. Es apostar por una pastoral del diálogo y de la convergencia, y no por formas de presencia intransigentes y avasalladora. Es trabajar por la causa del ser humano necesitado y no por nuestras propias «causas».

Esta es la auténtica «secularidad» que se pide al trabajo de los cristianos a favor de los Derechos Humanos. No la secularidad que vacía de sentido a la dimensión teologal, sino la secularidad del servicio al ser humano por él mismo. Sabiendo que esa secularidad del compromiso por la persona se con-

(113) J. VIDAL-BENEYTO, «Un mal paso», *El País* (24/VII/1998), 13.

(114) COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración Universal...*, n. 1.

(115) *Ibid.*, n. 17.

(116) R. COSTE, *La foi chrétienne et la «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme»*: Nouvelle Revue Théologique 111 (1989), 726.

vierte en la más plétórica dimensión religiosa, ya que el hombre es «res sacra», «gloria Dei».

Por otra parte, la fe cristiana sabe descubrir en la afirmación y defensa de los Derechos Humanos «un signo del Espíritu en nuestro tiempo» (117). De hecho la Declaración de 1948 «expresó aspiraciones que pueden ser vistas como manifestaciones del Espíritu» (118), un Espíritu que «a todos da vida y aliento» (Hech 17, 25) y que «habita nuestro mundo» (119).

Cuando esa presencia del Espíritu se hace explícita mediante la confesión de fe de los creyentes, entonces el reconocimiento de los Derechos Humanos se convierte en una manifestación de la Cruz y de la Gloria del Señor.

La Gloria se expresa mediante el «anuncio» del ideal de la dignidad humana. En cierta medida, los Derechos Humanos «narran» la gloria de la Resurrección y pre-anuncian la Salvación definitiva. Por eso, la proclamación y la promoción de los Derechos Humanos conllevan una carga de «confesión» en la Resurrección del Señor. De ahí también que la propuesta cristiana de los Derechos Humanos tenga toda la fuerza salvífica del Anuncio, es decir, de la Buena Noticia (Evangelio).

La Cruz se expresa mediante la «denuncia». Proclamar los Derechos Humanos lleva consigo siempre indicar su no-realización, o al menos su no-realización plena. Hablar de Dere-

(117) Este es el subtítulo de la citada Declaración de la COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CEE), *La Declaración...*

(118) *Ibid.*, n. 6.

(119) *Ibid.*, n.16. En esta Declaración es continua la afirmación de la presencia del Espíritu en las aspiraciones emancipatorias de la Humanidad (cf. nn. 1, 6, 16, 17, 29).

chos Humanos hoy es «narrar» la pasión por la que están atravesando muchos seres humanos, es «rememorar» la Pasión del Señor. Por eso mismo, toda proclamación y toda promoción de los Derechos Humanos tiene una dimensión de Denuncia.

De esta suerte, los Derechos Humanos, constituyendo el denominador moral común de la Humanidad actual, son al mismo tiempo un signo de la presencia del Espíritu. La afirmación y praxis a favor de los Derechos Humanos forman parte de la «memoria passionis et resurrectionis» del Señor:

EL SECRETO DE LA PAZ VERDADERA **RESIDE EN EL RESPETO** **DE LOS DERECHOS HUMANOS**

Su Santidad el Papa JUAN PABLO II
Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz
(1 de enero de 1999)

1. En la primera encíclica, *Redemptor hominis*, que dirigí hace casi veinte años a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, ya puse de relieve la importancia del respeto de los derechos humanos. La paz florece cuando se observan íntegramente estos derechos, mientras que la guerra nace de su transgresión y se convierte, a su vez, en causa de ulteriores violaciones aún más graves de los mismos (1).

A las puertas de un nuevo año, el último antes del Gran Jubileo, quisiera detenerme una vez más sobre este tema de capital importancia con todos vosotros, hombres y mujeres de todas las partes del mundo, con vosotros, responsables políticos y guías religiosos de los pueblos, con vosotros, que amáis la paz y queréis consolidarla en el mundo.

Esta es la convicción que, con vistas a la Jornada Mundial de la Paz, deseo compartir con vosotros: cuando la promoción de la dignidad de la persona es el principio conductor

(1) Cf. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 17: AAS 71 (1979), 296.

que nos inspira, cuando la búsqueda del bien común es el compromiso predominante, entonces es cuando se ponen fundamentos sólidos y duraderos a la edificación de la paz. Por el contrario, si se ignoran o desprecian los derechos humanos, o la búsqueda de intereses particulares prevalece injustamente sobre el bien común, se siembran inevitablemente los gérmenes de la inestabilidad, la rebelión y la violencia.

RESPECTO DE LA DIGNIDAD HUMANA PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

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

La Historia contemporánea ha puesto de relieve de manera trágica el peligro que comporta el olvido de la verdad sobre la persona humana. Están a la vista los frutos de ideologías como el marxismo, el nazismo y el fascismo, así como también los mitos de la superioridad racial, del nacionalismo y del particularismo étnico. No menos perniciosos, aunque no siempre tan vistosos, son los efectos del consumismo materialista, en el cual la exaltación del individuo y la satisfacción egocéntrica de las aspiraciones personales se convierten en el objetivo último de la vida. En esta perspectiva, las repercusiones negativas sobre los demás son consideradas

del todo irrelevantes. Es preciso reafirmar, sin embargo, que ninguna ofensa a la dignidad humana puede ser ignorada, cualquiera que sea su origen, su modalidad o el lugar en que sucede.

UNIVERSALIDAD E INDIVISIBILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

3. En 1998 se ha cumplido el 50º aniversario de la adopción de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos». Esta fue deliberadamente vinculada a Carta de las Naciones Unidas, con la que comparte una misma inspiración. La Declaración tiene como premisa básica la afirmación de que el reconocimiento de la dignidad innata de todos los miembros de la familia humana, así como la igualdad e inalienabilidad de sus derechos, es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo (2). Todos los documentos internacionales sucesivos sobre los Derechos Humanos reiteran esta verdad, reconociendo y afirmando que derivan de la dignidad y del valor inherentes a la persona humana (3).

La Declaración Universal es muy clara: reconoce los derechos que proclama, no los otorga; en efecto, éstos son inherentes a la persona humana y a su dignidad. De aquí se desprende que nadie puede privar legítimamente de estos derechos a uno solo de sus semejantes, sea quien sea, porque sería ir contra su propia naturaleza. Todos los seres humanos, sin excepción, son iguales en dignidad. Por la misma razón, tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto políti-

(2) *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Preámbulo, primer párrafo.

(3) Véase, en particular, la *Declaración de Viena* (25 de junio de 1993), Preámbulo, 2.

co, social, económico o cultural. Son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad.

Los derechos humanos son agrupados tradicionalmente en dos grandes categorías que incluyen, por una parte, los derechos civiles y políticos y, por otra, los económicos, sociales y culturales. Ambas categorías están garantizadas, si bien en grado diverso, por acuerdos internacionales; en efecto, los derechos humanos están estrechamente entrelazados unos con otros, siendo expresión de aspectos diversos del único sujeto, que es la persona. La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos.

La defensa de la universalidad y de la indivisibilidad de los derechos humanos es esencial para la construcción de una sociedad pacífica y para el desarrollo integral de individuos, pueblos y naciones. La afirmación de esta universalidad e indivisibilidad no excluye, en efecto, diferencias legítimas de índole cultural y política en la actuación de cada uno de los derechos, siempre que, en cualquier caso, se respeten los términos fijados por la Declaración Universal para toda la Humanidad.

Teniendo muy presentes estos presupuestos fundamentales, quisiera ahora resaltar algunos derechos específicos, que hoy parecen estar particularmente expuestos a violaciones más o menos manifiestas.

EL DERECHO A LA VIDA

4. Entre ellos, el primero es el fundamental derecho a la vida. La vida humana es sagrada e inviolable desde su concep-

ción hasta su término natural. «No matar» es el mandamiento divino que señala el límite extremo, que nunca es lícito traspasar. «La eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral» (4).

El derecho a la vida es inviolable. Esto implica una opción positiva, una opción por la vida. El desarrollo de una cultura orientada en este sentido se extiende a todas las circunstancias de la existencia y asegura la promoción de la dignidad humana en cualquier situación. Una auténtica cultura de la vida, al mismo tiempo que garantiza el derecho a venir al mundo a quien aún no ha nacido, protege también a los recién nacidos, particularmente a las niñas, del crimen del infanticidio. Asegura igualmente a los minusválidos el desarrollo de sus posibilidades y la debida atención a los enfermos y ancianos.

Un reto que suscita profundas inquietudes proviene de los recientes descubrimientos en el campo de la ingeniería genética. Para que la investigación científica en dicho ámbito esté al servicio de la persona, es preciso que esté acompañada en cada fase por una atenta reflexión ética, que inspire adecuadas normas jurídicas para salvaguardar la integridad de la vida humana. Jamás la vida puede ser degradada a objeto.

Optar por la vida comporta el rechazo de toda forma de violencia. La violencia de la pobreza y del hambre, que aflige a tantos seres humanos; la de los conflictos armados; la de la difusión criminal de las drogas y el tráfico de armas; la de los daños insensatos al ambiente natural (5). El derecho a la vida debe ser promovido y tutelado en cualquier circunstancia con

(4) Carta enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 57: AAS 87 (1995), 465.

(5) Cf. *ibíd.*, 10, l.c., 412.

oportunas garantías legales y políticas, puesto que ninguna ofensa contra el derecho a la vida, contra la dignidad de cada persona, es irrelevante.

LA LIBERTAD RELIGIOSA, CENTRO DE LOS DERECHOS HUMANOS

5. La religión expresa las aspiraciones más profundas de la persona humana, determina su visión del mundo y orienta su relación con los demás. En el fondo, ofrece la respuesta a la cuestión sobre el verdadero sentido de la existencia, tanto en el ámbito personal como social. La libertad religiosa, por tanto, es como el corazón mismo de los derechos humanos. Es inviolable hasta el punto de exigir que se reconozca a la persona incluso la libertad de cambiar de religión, si así lo pide su conciencia. En efecto, cada uno debe seguir la propia conciencia en cualquier circunstancia y no puede ser obligado a obrar en contra de ella (6). Precisamente por eso, nadie puede ser obligado a aceptar por la fuerza una determinada religión, sean cuales fueran las circunstancias o los motivos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce que el derecho a la libertad religiosa incluye el derecho a manifestar las propias creencias, tanto individualmente como con otros, en público o en privado (7). A pesar de ello, existen aún hoy lugares en los que el derecho a reunirse por motivos de culto, o no es reconocido o está limitado a los miembros de una sola religión. Esta grave violación de uno de los dere-

(6) Cf. Conc. Ecum. Vat. II Decl. *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, 3.

(7) Cf. art. 18.

chos fundamentales de la persona es causa de enormes sufrimientos para los creyentes. Cuando un Estado concede un estatuto especial a una religión, esto no puede hacerse en detrimento de las otras. Sin embargo, es notorio que hay naciones en las que individuos, familias y grupos enteros siguen siendo discriminados y marginados a causa de su credo religioso.

Tampoco se debe pasar por alto otro problema indirectamente relacionado con la libertad religiosa. A veces se crean entre comunidades o pueblos de diferentes convicciones y culturas religiosas tensiones crecientes que, por la pasión suscitada, terminan por transformarse en conflictos violentos. El recurso a la violencia en nombre del propio credo religioso es una deformación de las enseñanzas mismas de las principales religiones. Como han repetido tantas veces diversos exponentes religiosos, también yo reitero que el uso de la violencia no puede tener nunca una fundada justificación religiosa, y tampoco promueve el auge del auténtico sentimiento religioso.

EL DERECHO A PARTICIPAR

6. Cada ciudadano tiene el derecho a participar en la vida de la propia comunidad. Esta es una convicción generalmente compartida hoy en día. No obstante, este derecho se desvanece cuando el proceso democrático pierde su eficacia a causa del favoritismo y los fenómenos de corrupción, los cuales no solamente impiden la legítima participación en la gestión del poder, sino que obstaculizan el acceso mismo a un disfrute equitativo de los bienes y servicios comunes. Incluso las elecciones pueden ser manipuladas con el fin de asegurar la victoria de ciertos partidos o personas. Se trata de una ofensa a la democracia que comporta consecuencias muy se-

rias, puesto que los ciudadanos, además del derecho, tienen también la responsabilidad de participar; cuando se les impide esto, pierden la esperanza de poder intervenir eficazmente y se abandonan a una actitud de indiferencia pasiva. De este modo, se hace prácticamente imposible el desarrollo de un sano sistema democrático.

Recientemente se han adoptado diversas medidas para asegurar elecciones legítimas en Estados que intentan pasar con dificultad de una forma de totalitarismo a un régimen democrático. Sin embargo, aún siendo útiles y eficaces en situaciones de emergencia, tales iniciativas no eximen del esfuerzo que comporta la creación en los ciudadanos de una plataforma de convicciones compartidas, con las cuales se evite definitivamente la manipulación del proceso democrático.

En el ámbito de la comunidad internacional, las naciones y los pueblos tienen derecho a participar en las decisiones que con frecuencia modifican profundamente su modo de vivir. El carácter técnico de ciertos problemas económicos provoca la tendencia a limitar su discusión a círculos restringidos, con el consiguiente peligro de concentración del poder político y financiero en un número limitado de gobiernos o grupos de interés. La búsqueda del bien común nacional e internacional exige poner en práctica, también en el campo económico, el derecho de todos a participar en las decisiones que les conciernen.

UNA FORMA PARTICULARMENTE GRAVE DE DISCRIMINACIÓN

7. Una de las formas más dramáticas de discriminación consiste en negar a grupos étnicos y minorías nacionales el

derecho fundamental a existir como tales. Esto ocurre cuando se intenta su supresión o deportación, o también cuando se pretende debilitar su identidad étnica hasta hacerlos irreconocibles. ¿Se puede permanecer en silencio ante crímenes tan graves contra la Humanidad? Ningún esfuerzo ha de ser considerado excesivo cuando se trata de poner término a semejantes aberraciones, indignas de la persona humana.

Un signo positivo de la creciente voluntad de los Estados de reconocer la propia responsabilidad en la protección de las víctimas de tales crímenes y en el compromiso por prevenirlos, es la reciente iniciativa de una Conferencia Diplomática de las Naciones Unidas, que, con una deliberación específica, ha aprobado los Estatutos de una Corte Penal Internacional, destinada a determinar las culpas y castigar a los responsables de los crímenes de genocidio, crímenes contra la Humanidad, crímenes de guerra y de agresión. Esta nueva institución, si se constituye sobre buenas bases jurídicas, podría contribuir progresivamente a asegurar a escala mundial una tutela eficaz de los derechos humanos.

DERECHO A LA PROPIA REALIZACIÓN

8. Todo ser humano posee capacidades innatas que han de ser desarrolladas. De ello depende la plena realización de su personalidad y también su conveniente inserción en el contexto social del propio ambiente. Por eso es necesario, ante todo, proveer a la educación apropiada de quienes comienzan la aventura de la vida, pues de ello depende su éxito futuro.

Desde este punto de vista, ¿cómo no preocuparse al ver que, en algunas de las regiones más pobres del mundo, las

oportunidades de formación, especialmente por lo que se refiere a la instrucción primaria, están en realidad disminuyendo? Esto se debe a veces a la situación económica del país, que no permite retribuir convenientemente a los profesores. En otros casos, parece haber dinero disponible para proyectos de prestigio o para la educación secundaria, pero no para la primaria. Cuando se limitan las oportunidades formativas, especialmente para las niñas, se predisponen estructuras de discriminación que pueden influir sobre el desarrollo integral de la sociedad. El mundo acabaría por estar dividido según un nuevo criterio: por una parte, Estados e individuos dotados de tecnologías avanzadas y, por otra, países y personas con conocimientos y aptitudes muy limitadas. Como es fácil intuir, esto no haría más que reforzar las ya notables desigualdades económicas existentes no sólo entre los Estados, sino incluso dentro de ellos. La educación y la formación profesional deben estar en primera línea, tanto en los planes de los países en vías de desarrollo como en los programas de renovación urbana y rural de los pueblos económicamente más avanzados.

Otro derecho fundamental, de cuya realización depende la consecución de un digno nivel de vida, es el derecho al trabajo ¿Cómo se pueden adquirir si no los alimentos, los vestidos, la casa, la asistencia médica y tantas otras necesidades de la vida? Sin embargo, la falta de trabajo representa hoy un grave problema: es incontable el número de personas que en muchas partes del mundo están afectadas por el desolador fenómeno del desempleo. Es necesario y urgente que todos, especialmente los que tienen en sus manos los hilos del poder político o económico, hagan todo lo posible para poner remedio a una situación tan penosa. Aún siendo necesarias, no es posible limitarse a las intervenciones de emergencia en caso de

desempleo, enfermedad o circunstancias semejantes que no dependen de la voluntad de cada sujeto (8), sino que se ha de trabajar para que los desocupados puedan asumir la responsabilidad de su propia existencia, emancipándose de un régimen de asistencialismo humillante.

PROGRESO GLOBAL EN SOLIDARIDAD

9. La rápida carrera hacia la globalización de los sistemas económicos y financieros, a su vez, hace más clara la urgencia de establecer quién debe garantizar el bien común y global, y la realización de los derechos económicos y sociales. El libre mercado de por sí no puede hacerlo, ya que, en realidad, existen muchas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. «Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad» (9). Los efectos de las recientes crisis económicas y financieras han repercutido gravemente sobre muchas personas, reducidas a condiciones de extrema pobreza. Muchas de ellas sólo desde hacía poco tiempo habían alcanzado una situación que justificaba su esperanza alentadora de cara al futuro. Sin ninguna responsabilidad por su parte, tales esperanzas se han visto cruelmente truncadas, con consecuencias trágicas para ellos y para sus hijos. Y ¿cómo ignorar los efectos de las fluctuaciones de los mercados financieros? Es urgente una nueva visión de progreso global en la solidaridad, que pre-

(8) Cf. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 25. 1.

(9) Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 34: AAS 83 (1991), 836.

vea un desarrollo integral y sostenible de la sociedad, permitiendo a cada uno de sus miembros llevar a cabo sus potencialidades.

En este contexto, dirijo una llamada apremiante a los que tienen la responsabilidad a escala mundial de las relaciones económicas, para que se interesen por la solución del problema acuciante de la deuda internacional de las naciones más pobres. A este respecto, instituciones financieras internacionales han tomado una iniciativa concreta digna de aprecio. Dirijo mi llamada a todos los que están interesados en este problema, especialmente a las naciones más ricas, para que den el apoyo necesario que asegure el pleno éxito de esta iniciativa. Es preciso un esfuerzo rápido y vigoroso que consienta al mayor número posible de países, de cara al año 2000, salir de una situación ya insostenible. El diálogo entre las instituciones competentes, si está animado por una voluntad de entendimiento, conducirá —estoy seguro de ello— a una solución satisfactoria y definitiva. De ese modo, será posible un desarrollo duradero para las naciones más desfavorecidas, y el milenio que tenemos delante será también para ellas un tiempo de esperanza renovada.

RESPONSABILIDAD RESPECTO AL MEDIO AMBIENTE

10. Con la promoción de la dignidad humana se relaciona el derecho a un medio ambiente sano, ya que éste pone de relieve el dinamismo de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Un conjunto de normas internacionales, regionales y nacionales sobre el medio ambiente está dando forma jurídica gradualmente a este derecho. Sin embargo, por sí solas, las medidas jurídicas no son suficientes. El peligro de daños

graves a la tierra y al mar; al clima, a la flora y a la fauna, exige un cambio profundo en el estilo de vida típico de la moderna sociedad de consumo, particularmente en los países más ricos. No se debe infravalorar otro riesgo, aunque sea menos drástico: empujados por la necesidad, los que viven miserablemente en las áreas rurales pueden llegar a explotar por encima de sus límites la poca tierra de que disponen. Por eso, se debe favorecer una formación específica que les enseñe cómo armonizar el cultivo de la tierra con el respeto por el medio ambiente.

El presente y el futuro del mundo dependen de la salvaguardia de la Creación, porque hay una constante interacción entre la persona humana y la Naturaleza. El poner el bien del ser humano en el centro de la atención por el medio ambiente es, en realidad, el modo más seguro para salvaguardar la Creación; de ese modo, en efecto, se estimula la responsabilidad de cada uno en relación con los recursos naturales y su uso racional.

EL DERECHO A LA PAZ

11. La promoción del derecho a la paz asegura en cierto modo el respeto de todos los otros derechos porque favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al bien común. La situación actual prueba sobradamente el fracaso del recurso a la violencia como medio para resolver los problemas políticos y sociales. La guerra destruye, no edifica; debilita las bases morales de la sociedad y crea ulteriores divisiones y tensiones persistentes. No obstante, las noticias continúan hablando de guerras y conflictos armados con

un sinfín de víctimas. ¡Cuántas veces mis Predecesores y yo mismo hemos implorado el fin de estos horrores! Continuaré haciéndolo hasta que se comprenda que la guerra es el fracaso de todo auténtico humanismo (10).

Gracias a Dios, son muchos los pasos que se han dado en algunas regiones hacia la consolidación de la paz. Se debe reconocer el gran mérito de aquellos políticos decididos que tienen el valor de continuar las negociaciones incluso cuando la situación parece hacerlas imposibles. Pero, a la vez, ¿cómo no denunciar las masacres que continúan en otras partes, con la deportación de pueblos enteros de sus tierras y la destrucción de casas y cultivos? Ante las víctimas ya incontables, me dirijo a los responsables de las naciones y a los hombres de buena voluntad para que acudan en auxilio de los que están implicados en atroces conflictos, especialmente en Africa, tal vez inspirados por intereses económicos externos, y les ayuden a poner fin a los mismos. Un paso concreto en este sentido es seguramente la abolición del tráfico de armas hacia los países en guerra y el apoyo a los responsables de esos pueblos en la búsqueda de la vía del diálogo. ¡Esta es la vía digna del hombre, ésta es la vía de la paz!

Mi pensamiento se dirige con aflicción a quienes viven y crecen en un ambiente de guerra, a quienes no han conocido otra cosa que conflictos y violencias. Los que sobrevivan llevarán para el resto de sus vidas las heridas de tan terrible experiencia. Y ¿qué decir de los niños soldado? ¿Se puede aceptar en algún caso que se arruinen así estas vidas apenas estrenadas? Adiestrados para matar, y a menudo empujados a hacer-

(10) Cf. a este propósito el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2307-2317.

lo, estos niños tendrán graves problemas en su posterior inserción en la sociedad civil. Si se interrumpe su educación y se daña su capacidad de trabajo, ¡qué consecuencias para su futuro! Los niños tienen necesidad de paz; tienen derecho a ella.

Al recuerdo de estos niños quisiera unir el de los muchachos víctimas de las minas antipersonales y de otros medios de guerra. A pesar de los esfuerzos ya realizados para limpiar los campos minados, se asiste ahora a una paradoja increíble e inhumana: desobedeciendo a la voluntad claramente expresada por los gobiernos y los pueblos de poner definitivamente fin al uso de un arma tan perversa, se han seguido colocando otras minas en lugares ya limpiados.

Gérmenes de guerra se difunden también por la proliferación masiva e incontrolada de armas ligeras que, al parecer, circulan libremente de un área de conflicto a otra, sembrando violencia a lo largo de su recorrido. Corresponde a los gobiernos adoptar medidas apropiadas para el control de la producción, la venta, la importación y la exportación de estos instrumentos de muerte. Sólo de ese modo es posible afrontar eficazmente en su conjunto el problema del considerable tráfico ilícito de armas.

UNA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS, RESPONSABILIDAD DE TODOS

12. No es posible ahora extendernos sobre este punto. Quisiera destacar, sin embargo, que ningún derecho humano está seguro si no nos comprometemos a tutelarlos todos. Cuando se acepta sin reaccionar la violación de uno cualquiera de los derechos humanos fundamentales, todos los demás

están en peligro. Es indispensable, por lo tanto, un planteamiento global del tema de los derechos humanos y un compromiso serio en su defensa. Sólo cuando una cultura de los derechos humanos, respetuosa con las diversas tradiciones, se convierte en parte integrante del patrimonio moral de la Humanidad, se puede mirar con serena confianza al futuro.

En efecto, ¿cómo podría existir la guerra, si cada derecho humano fuera respetado? El respeto integral de los derechos humanos es el camino más seguro para estrechar relaciones sólidas entre los Estados. La cultura de los derechos humanos no puede ser sino cultura de paz. Toda violación de los mismos contiene en sí el germen de un posible conflicto. Ya mi venerado Predecesor, el Siervo de Dios Pío XII, al final de la Segunda Guerra Mundial, hacía la pregunta: «Cuando un pueblo es expulsado por la fuerza, ¿quién tendría el valor de prometer seguridad al resto del mundo en el contexto de una paz duradera?» (11).

Para promover una cultura de los derechos humanos que repercuta en las conciencias, es necesaria la colaboración de todas las fuerzas sociales. Quisiera referirme específicamente al papel de los medios de comunicación social, tan importantes en la formación de la opinión pública y, en consecuencia, en la orientación de los comportamientos de los ciudadanos. Al mismo tiempo que es innegable su responsabilidad en aquellas violaciones de los derechos humanos que tienen su origen en la exaltación de la violencia eventualmente fomentada en ellos, es justo reconocerles el mérito de las nobles ini-

(11) Discurso a una Comisión del Congreso de los Estados Unidos de América (21 de agosto de 1945): *Discorsi a Radiomessaggi di S. S. Pio XII*, VII (1945-1946), 141.

ciativas de diálogo y solidaridad que han madurado gracias a los mensajes difundidos en los mismos medios en favor de la comprensión recíproca y de la paz.

TIEMPO DE OPCIONES, TIEMPO DE ESPERANZA

13. El nuevo milenio está ya a las puertas y su cercanía ha alimentado en los corazones de muchos la esperanza de un mundo más justo y solidario. Es una aspiración que puede, más aún, debe ser llevada a término.

En esta perspectiva me dirijo ahora en particular a todos vosotros, queridos hermanos y hermanas en Cristo, que en las distintas partes del mundo tomáis el Evangelio como norma de vida: ¡hacedos heraldos de la dignidad del hombre! La fe nos enseña que toda persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Ante el rechazo del hombre, el amor del Padre celestial permanece fiel; su amor no tiene fronteras. El ha enviado a su Hijo Jesús para redimir a cada persona, restituyéndole su plena dignidad (12). Ante tal actitud, ¿cómo podríamos excluir a alguno de nuestra atención? Al contrario, debemos reconocer a Cristo en los más pobres y marginados, a los que la Eucaristía, comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo ofrecidos por nosotros, nos compromete a servir (13). Como indica claramente la parábola del rico, que quedará siempre sin nombre, y del pobre llamado Lázaro, «en el fuerte contraste entre ricos insensibles y pobres necesitados de

(12) Cf. Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 13-14: AAS 71 (1979), 282-286.

(13) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1397.

todo, Dios está de parte de estos últimos» (14). También nosotros debemos ponernos de esta parte.

El tercero y último año de preparación al Jubileo está marcado por una peregrinación espiritual hacia el Padre: cada uno está invitado a un camino de auténtica conversión, que comporta el abandono del mal y la positiva elección del bien. Ya en el umbral del año 2000, es deber nuestro tutelar con renovado empeño la dignidad de los pobres y de los marginados y reconocer concretamente los derechos de los que no tienen derechos. Elevemos juntos la voz por ellos, viviendo en plenitud la misión que Cristo ha confiado a sus discípulos. Es éste el espíritu del Jubileo ya inminente (15).

Jesús nos ha enseñado a llamar a Dios con el nombre de Padre, *Abbá*, revelándonos así la profundidad de nuestra relación con él. Su amor por cada persona y por toda la Humanidad es infinito y eterno. Son elocuentes a este propósito las palabras de Dios en el libro del profeta Isaías:

«¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho,
sin compadecerse del hijo de sus entrañas?
Pues aunque ésas llegasen a olvidar,
yo no te olvido.
Míralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada»
(49, 15-16).

¡Aceptemos la invitación a compartir este amor! En él está el secreto del respeto de los derechos de cada mujer y de cada hombre. El alba del nuevo milenio nos encontrará así mejor dispuestos para construir juntos la paz.

(14) *Angelus* del 27 de septiembre de 1998, I.

(15) Cf. Carta ap. *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), 49-51; AAS 87 (1995), 35-36.

DERECHO A UNA VIDA DIGNA

JOSÉ CARLOS BERMEJO HIGUERA
Director del Centro de Humanización de la Salud

Habría preferido escribir estas líneas sin tener permanentemente presente —y no puedo quitármelo de encima— al grupo de discapacitados físicos y psíquicos profundos atendidos por mis compañeros en el Hogar San Camilo de Vagues, provincia de Buenos Aires. Ellos, que entraron en el hogar no sólo por la necesidad de cuidados básicos, sino también por la difícil situación familiar y social, hacen que mi reflexión se encuentre continuamente con el límite —quizá con la verdad— y me impida hacer afirmaciones que pudieran responder fácilmente al título de estas páginas sin complicarme tanto la vida.

Ellos, las personas con discapacidad profunda, las que no son sujeto de pensamientos articulados, de sentimientos que puedan ser identificados con nombre propio, de conductas de las que puedan ser responsables, zarandean mi reflexión. Lo hacen con sus rostros, sus gemidos y sus sonrisas, los dos o tres días que cada año comparto con este grupo de sesenta personas el mismo techo, pero lo hacen siempre que algún estímulo me invita a pensar sobre la dignidad de la persona humana.

Quisiera haber escrito estas líneas sin estar a tan sólo cien metros de un grupo de personas mayores, de una media de ochenta y seis años, más de la mitad de ellas pacientes de demencia (muchos demencia tipo Alzheimer), algunos de los cuales en fase terminal, postrados en sus camas, sin posibilidad

de articular un pensamiento razonable o escribir con su propia pluma la última página de la historia que están viviendo, siendo libres y autónomos.

Ellos me interpelan, junto con los que, conscientes de lo que dicen, manifiestan abiertamente el deseo de morir; no porque pidan la eutanasia activa, sino porque sienten que han concluido su historia, y con diferentes expresiones manifiestan que «cuándo les llevará Dios» o que «para qué seguir viviendo con lo que dan que hacer», o manifiestan su deseo de no llegar a estar en la situación en la que ven a muchos de sus compañeros, ya dementes, que entraron en la residencia como ellos y ahora no son dueños de sí mismos.

Quisiera haber escrito estas líneas sin estar habitado por el recuerdo frecuente de procesos terminales, algunos de los cuales han llegado al final de la vida tras largos estados vegetativos persistentes, donde los familiares y cuidadores han deseado una y otra vez la muerte por no encontrarle un sentido a la situación o como queriendo hacer un favor —con el deseo de la muerte— al paciente para ahorrarle una vida no apropiada.

Quisiera haber escrito estas líneas sin sentirme interpelado por el rostro de quien anteayer se acercó a mí mientras tomaba un café en un bar, para pedirme alguna moneda, con el rostro demacrado, el pelo sucio y desordenado, la ropa maloliente y vieja y con la mirada entre la desesperanza, la soledad y la indiferencia.

Quisiera haber escrito estas páginas sin ser interrumpido por las imágenes que me presenta la televisión donde la energía de la pólvora deshace a las personas en trozos, a las familias las marca eternamente, a los países los condena a un difícil duelo con escasez de recursos.

Quisiera haber escrito estas páginas sin sentirme tan confrontado por mí mismo, por mi propia historia y humanidad, en la que también encuentro mi tendencia al individualismo, a la agresividad (aunque no mate ni maltrate físicamente a nadie), y con mi recuerdo de haber barajado la posibilidad de colaborar en un aborto como vía de salida para evitar un escándalo y una criatura que nunca habría contado con un padre que no la quería aceptar:

Quisiera, quisiera...

Y sin embargo, la reflexión sobre el *derecho a una vida digna* la hago mientras vivo este sinfín de paradojas que me hacen difícil la definición.

Son tres palabras (derecho, vida, dignidad) cuya combinación generan la necesidad de poner límites a lo que queremos decir.

Nada fácil resulta el discurso sobre los derechos si no se hace enseguida otro sobre los deberes y si no se sitúa sanamente el discurso entre lo individual y lo colectivo.

Y nada más difícil que definir lo que es la vida humana. Piénsese en los debates abiertos sobre el aborto, sobre el origen de la vida humana en torno a la concepción o al inicio de la actividad cerebral. Piénsese en los debates en torno a la eutanasia y a la muerte (y a su definición, actualmente en torno a la muerte cerebral). Piénsese en los debates en torno a la calidad de vida como paradigma para poder discriminar la licitud o eticidad de numerosos comportamientos en el mundo de la acción social y sanitaria.

Como, finalmente, tampoco resulta fácil hablar de dignidad cuando ya el mismo diccionario nos presenta acepciones tan

dispares para la reflexión nuestra como la relacionada al merecimiento («que merece algo, en sentido favorable o adverso») y la relacionada con la naturaleza de la persona o cosa («correspondiente, proporcionado al mérito y condición de una persona o cosa») (1).

I. LA DIGNIDAD HUMANA

Más allá de las diferentes acepciones que el diccionario de la Real Academia presenta hoy, el término «dignidad» designa en latín lo que es estimado o considerado por sí mismo, no como derivado de algo otro. Cuando se aplica la palabra dignidad a la persona humana, se la está considerando como fin en sí misma, como primer criterio de contrastación para la valoración ética de los fines perseguidos.

Una de las expresiones más célebre, en este sentido, aparece en una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano: «Actúa de tal modo que trates a la Humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, no como un mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin».

La dignidad humana, como comparten numerosos autores, significa el valor interno e insustituible que le corresponde al hombre en razón de su ser, no por ciertos rendimientos que sea capaz de prestar, sino por ser un fin en sí misma (2).

(1) Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española.

(2) FERRER, U., «La dignidad y el sentido de la vida», en *Cuadernos de bioética*, 16/2 (1996), pág.191.

La dignidad, que como tal es un atributo de la persona, «posee una dimensión social, colectiva, en el sentido de que va acompañada de la necesidad de que las demás personas y la comunidad en que el individuo se integra respeten su libertad y sus derechos» (3).

Por otra parte, como nota Millán Puelles, la palabra «dignidad» admite, al menos, dos acepciones: como *forma de comportarse* (portarse digna o indignamente), o como *superioridad e importancia de un ser independientemente de su comportamiento*» (4). Son, ciertamente, acepciones complementarias porque una persona se comportará dignamente cuando su conducta se adecúe a la condición superior suya y del destinatario de su relación. De lo contrario, el trato será inhumano.

Cabría pensar, inmediatamente, que el concepto de dignidad es universal, válido para todos. Sin embargo, como dice Peces-Barba, conviene tener en cuenta la dificultad presente en la pluralidad de manifestaciones de la dignidad, y la existencia de numerosas perspectivas desde las que se manifiesta la necesidad del respeto a la misma: así, podrá tomarse en consideración la dignidad individual, la del género humano, la del individuo para consigo mismo, la que el individuo debe respetar y reconocer a los demás, la que el Estado debe respetar y reconocer a sus ciudadanos, etc. (5).

(3) ALEGRE MARTÍNEZ, M. A.: *La dignidad de la persona como fundamento del Ordenamiento Constitucional español*, León, Universidad de León, 1996, pág. 19.

(4) MILLÁN PUELLES, A.: *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1973, pág. 15.

(5) PECES-BARBA, G.: *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984, página 111.

Una de las dificultades concretas, experimentada sobre todo por las personas que se encuentran con la vulnerabilidad humana en el límite (sobre lo que reflexionaremos después), cuando la dignidad parece escondida entre las imposibilidades efectivas de ejercer las características más específicamente humanas, está en la identificación de la especificidad de tal dignidad y de su origen. En el fondo, en numerosas ocasiones, tras la toma de decisiones y estilos de relación interpersonal de ayuda, así como en la elaboración de programas de integración de diferentes colectivos excluidos o en el cuidado a las personas frágiles, subyace la pregunta: ¿es siempre la persona (o lo que se nos presenta como figura humana ante los ojos o ante el microscopio), digna de ser respetada y cuidada sin límite? La pregunta, formulada ahora de manera compleja quizá, contiene detrás muchos y complicados elementos.

No es infrecuente que emotividad y racionalidad no estén siempre presentes de manera armonizada a la hora de manejarse entre esta cuestión. Hace muy pocos días, una religiosa encargada de cuidar a sus hermanas mayores, manifestaba, cargada de emotividad, que no es digno vivir teniendo que ser cuidado en todo, sin ser dueño de la razón y de la propia conducta (por deterioro cognitivo), ni dueño del propio cuerpo para gobernarse en las necesidades más básicas. ¿Es digno vivir así? —decía.

Ciertamente la expresión formulada por la hermana podría ser sólo un desahogo de la tensión que supone el permanente cuidado de personas tan dependientes, así como la toma de conciencia de que a tal situación podemos llegar todos y —evidentemente— no es deseable en muchas de sus características.

Quizá sea bueno hacerse la pregunta, a primera vista obvia tal vez, sobre el origen o la especificidad de tal dignidad atribuida a la persona humana.

1.1. ¿En qué consiste la dignidad humana?

Observando las diferentes ideologías y culturas, podemos tomar conciencia de que el respeto a la vida aparece como uno de los principios más fundamentales y evidentes. Como si estuviéramos ante una realidad cuya fundamentación no necesitara ningún esfuerzo racional, ante una exigencia básica del sentido común que todo el mundo comprende.

En realidad, es obvio que sin conservar el valor de la vida (considerada, pues, digna de ser respetada), no hay ninguna posibilidad de convivencia y armonía entre los hombres. Resulta curioso constatar cómo, incluso en las legislaciones más tolerantes del aborto, por ejemplo, se comienza siempre con una apología de este presupuesto. Aun cuando se toleren con demasiada amplitud ciertos atentados contra la vida, parece indispensable recordar el mismo punto de partida: que la vida humana merece ser defendida y respetada por todos los miembros de la comunidad.

Y es que, como dice López Azpitarte (6), sin condenar con énfasis todo atentado injusto contra este bien primario de la existencia, no es posible ningún tipo de relación humana, y resultan inútiles todas las demás exigencias y obligaciones si

(6) LÓPEZ-AZPITARTE, E.: *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid, Paulinas, 1990, pág. 11.

falta este presupuesto primario y fundamental. No obstante, a pesar de la evidencia común que encierra este principio, como uno de los universales éticos presentes en la conciencia de la Humanidad, los hombres han intentado siempre buscarle una justificación racional, como si esa intuición generalizada no fuera del todo convincente o pudiera ser demasiado ambigua, sin argumentaciones más concretas.

Santo Tomás ha argumentado en defensa de la vida sobre todo porque todo ser se ama por una inclinación natural a sí mismo, que le lleva a luchar por su propia conservación; por su dimensión social, viendo la vida de cada individuo como un patrimonio común y, en tercer lugar, por considerarla como un regalo de Dios, el único que tiene poder sobre la existencia humana (7).

«Es la posibilidad de actuación moral, —dice Martínez Pujalte— basada en la racionalidad y en la libertad, el fundamento de la exigencia de respeto incondicionado a la persona humana, exigencia a la que denominamos "dignidad humana". (...) La dignidad humana radica en la potencialidad de las cualidades espirituales que definen al ser humano, y tal potencialidad se encuentra en todo ser biológicamente humano, incluso si todavía se encuentra en el primer estadio de su desarrollo —es decir, en la gestación— o si por cualquier razón se halla privado de las habilidades correspondientes a un desarrollo psicológico moral. Naturalmente, el fundamento último de una dignidad humana así entendida no puede ser sino metafísico» (8).

(7) *Suma Teológica*, II-II, q. 64, a. 5.

(8) Martínez-Pujalte, A.L.: «Hacia un concepto constitucional de persona», en: *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, 11-12 (1995), págs. 135-153.

La expresión «ser biológicamente humano» permite comprender que el respeto a la vida —por su dignidad— no procede del hecho de desplegarse en acto la racionalidad y la libertad, sino de su potencialidad. La razón que fundamenta el imperativo de respeto incondicionado al ser humano es la capacidad de actuación moral del hombre, basada en su racionalidad y libertad, y tal capacidad es entendida como potencialidad y debe ser reconocida a todo individuo de la especie humana.

De hecho, esta dignidad que procede de la capacidad de la persona de dirigirse por sí misma hacia el bien y de su aptitud para autodeterminarse (9), está por encima de cualquier circunstancia externa o personal. La persona tiene un valor básico, que le lleva a no ser considerado y tratado nunca como medio, a pesar de que esta capacidad de dirigirse por sí misma esté eclipsada, cuando no negada (como pudiera ser en algunos enfermos mentales, enfermos terminales (10), personas sin formación adecuada o no desarrolladas todavía —niños).

La reflexión más inmediata sobre lo específico que le hace al hombre digno es aquella que ve a la persona por encima de los demás seres en virtud de su racionalidad, lo cual determina a la vez su sociabilidad, su libertad, su responsabilidad y su dimensión trascendente (11). Dice Feuerbach: «Razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constitu-

(9) FERRER, U.: «La dignidad y el sentido de la vida», en *Cuadernos de bioética*, 16/2 (1996), pág. 192.

(10) GARCÍA FÉREZ, J.: *Ética de la salud en los procesos terminales*, Madrid, San Pablo, 1998, pág. 96-97.

(11) SÁNCHEZ AGESIA, L.: *Sistema político de la Constitución Española de 1978*, Madrid, EDESA, 1987 (5), pág. 91.

yen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer» (12).

El problema surge, una vez más, cuando el individuo no es capaz de desarrollar estas facultades supremas que le distinguen del resto de los seres vivos y que le confieren la particular dignidad que calificamos de «humana». Si «lo peculiar de la vida humana es ser estrictamente biográfica, según la caracterizó Ortega, en su sentido más literal de escrita y relatada por el propio sujeto que la vive, por contraposición al vivir meramente biológico» (13), encontraremos numerosas dificultades a la hora de defender la dignidad de individuos y colectividades cuya vida no es posible ser «escrita y relatada» por el propio sujeto que la vive. Quizá haya que considerar entonces que la dignidad humana —más allá del reconocimiento de ser criatura, desde una visión religiosa— se escribe y se construye también subsidiariamente o, dicho de otro modo, que la dignidad de quien no es capaz de gobernarse por sí mismo está

(12) FEUERBACH, L.: *La esencia del cristianismo*, Salamanca, pág. 52. Y en otro lugar dice: «El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien su diferencia con respecto al animal. Ciertamente, quien no piensa, no es hombre; mas no porque el pensar sea la causa del ser; sino únicamente porque es un efecto y una particularidad necesaria del ser humano». FEUERBACH, L.: *Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona. Labor, 1976, pág. 107.

(13) FERRER, U.: «La dignidad y el sentido de la vida», en *Cuadernos de bioética 16/2 (1996)*, pág. 199. Niceto Blázquez escribe: «Según la formulación del artículo 1.º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la idea de dignidad humana presupone el estar dotados de razón y conciencia, no necesariamente en buen uso». Cfr. BLÁZQUEZ, N.: «La dignidad humana en la Declaración Universal de los Derechos Humanos», en *Studium (Cuadernos de Filosofía)*, 22 (1982), pág. 9.

también en la dignidad con que los demás seres de la misma condición sustituyen las carencias.

Quizá la gloria del hombre no se escribe sólo cuando éste —el individuo— es capaz de pensar, decidir, amar (como facultades supremas), sino también cuando un semejante piensa «en el que» y «por el que» no es capaz de hacerlo por sí mismo; decide para y por aquél que no es autónomo psicológica o moralmente y ama a aquél que si bien conscientemente no es sujeto de afectos, es destinatario del amor: amable por sí mismo, por su semejanza (aunque hubiera que reducirla a «biológica») al amante y por su potencialidad (aunque no desarrollada, educada o ya desgastada).

Sin duda, la fundamentación más sencilla de tal afirmación es la que puede hacerse desde la fe: la dignidad de la criatura (14). Desde la fe cristiana, la gran paradoja es que Dios mismo haya asumido la condición humana (dignificándola así), y que haya hecho triunfar al amor precisamente en la debilidad presente en una cruz. Interpela particularmente a la razón el testimonio de un hombre que la contradice permanentemente mediante la dinámica del amor: contradice la «razonabilidad» de las situaciones de exclusión de enfermos y marginados, contradice la «razonabilidad» de la dinámica del poder mediante el ablandamiento que produce la *mirada al rostro hu-*

(14) Anticipándose a la Declaración Universal de Derechos Humanos, Pío XII, en su Mensaje navideño de 1944 señalaba que «El misterio de la Navidad proclama esta dignidad inviolable del hombre con un vigor y una autenticidad sin apelación, que excede infinitamente de aquellas que pudieran provenir de todas declaraciones posibles de los derechos del hombre». El Catecismo de la Iglesia Católica afirma: «El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura. Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella» (núm. 1.930).

mano como criterio para encontrar en él la dignidad incondicional.

Una visión integral de la dignidad de la persona no puede desconocer su dimensión religiosa, en cuanto que la racionalidad del hombre, a la que la dignidad va ligada, se encuentra también relacionada con una dimensión moral y espiritual. Esta dignidad humana, entonces, para el creyente, se fundamenta en su origen: es el haber sido creado a imagen y semejanza de Dios y pertenecer a la naturaleza en la que Dios mismo se ha encarnado humanizándose, lo que fundamente últimamente la dignidad humana. Así, el Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes*, señala que en Cristo «la naturaleza humana ha sido levantada a una sublime dignidad» (15).

1.2. Dignidad humana y derechos humanos

Es precisamente la dignidad el concepto central en que se fundamentan los derechos humanos. La idea de dignidad está basada, como venimos diciendo, en su ser, más que en el modo de existir (16). Así, el artículo 10.1 de la Constitución Española establece como fundamento del orden político y de la paz social, ante todo, la dignidad humana (17). Así también,

(15) *Gaudium et Spes*, 22.

(16) LEGAL LACAMBRA: «La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre», en *Revista de Estudios Políticos*, 55 (1951), págs. 15-46.

(17) «La dignidad de la persona, los derechos que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás, son fundamento del orden político y de la paz social.» *Artículo 10.1 de la Constitución Española*.

la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948, tiene como primer considerando: «que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana».

Lo que no poseemos en la Declaración de los Derechos Humanos es el porqué de los mismos, su fundamento y razón de ser; su origen y razones trascendentes. Se tiene la impresión de que se apela a la dignidad humana llegando a decidir los votos mayoritarios los derechos que se derivan de la misma, pero sin fundamentarla. Quizá eso explique que en nombre de la dignidad se llegue a soluciones radicalmente contrarias sobre temas fundamentales tan de nuestros días como la admisibilidad de ciertas formas de procreación y manipulaciones genéticas, el aborto, la disponibilidad de órganos humanos, los experimentos médicos con personas y la misma eutanasia (18).

El sentido de la expresión «dignidad humana», que aparece cinco veces en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no fue discutido por los votantes. La situación histórica en que se produce la Declaración (el deseo de proclamar algo en común y evitar que se repitieran los horrores de

(18) Cfr. GONZÁLEZ PÉREZ, J.: *La dignidad de la persona*, Madrid, Civitas, 1987. págs. 19-20. «Entre los principios éticos que apoyan la constitución de los Estados de derecho, se cuenta la indisponibilidad de determinados bienes, que no pueden convertirse en mercancías ni pueden comercializarse. Esto se aplica, por ejemplo, a la dignidad humana y a partes del cuerpo humano». MIFTH, D.: «La dignidad del hombre es inviolable. ¿Qué significa el "mercado" para este principio? Exposición según el ejemplo de la tecnología biomédica», en *Concilium*, 270 (1997), pág. 358.

las dos Guerras Mundiales), llevó a no definir técnica o filosóficamente lo que se considera como «dignidad humana». Se afirma la dignidad del hombre de una manera descriptiva, señalando los presuntos derechos que le corresponden (la libertad, la justicia y la paz). La apelación a la «dignidad humana» significa no más que una apelación solemne al *sentido común* de los pueblos para que opten por la vía de la razonabilidad y no de la guerra en la solución de los problemas humanos a escala internacional (19). No obstante, en la redacción y discusión del texto de la Declaración, no faltaron propuestas de incluir el fundamento de tal dignidad como seres «creados a imagen y semejanza de Dios» (20).

La Constitución alemana de 1949, añade un elemento nuevo, afirmando, en el artículo 1.1, que «la dignidad de la persona humana es intangible». En efecto, el concepto de dignidad trasciende y supera los límites del ámbito jurídico. La dignidad no sólo es lo que el Derecho dice que es. Lo único que podrán lograr las diversas versiones del reconocimiento a nivel jurídico de la dignidad será una aproximación, un retrato más o menos fidedigno de la dignidad de la persona (21).

Niceto Blázquez, en su estudio sobre el texto de la Declaración sobre los Derechos Humanos, afirma que “teniendo en cuenta el momento histórico en el que el texto de la Declaración fue redactado, la categoría de las personas que intervinieron en la redacción y aprobación, así como el uso o aplicación práctica que se ha venido haciendo después, se puede decir que nos encontramos ante un documento esencialmente polí-

(19) BLÁZQUEZ, N.: o.c., pág. 11.

(20) *Ibidem.*, pág. 18.

(21) ALEGRE MARTÍNEZ, M.A.: o.c., pág. 21.

tico sin base ética suficiente por faltarle la fundamentación metafísica. Ésta fue descartada al rechazar toda alusión vinculativa del hombre a Dios, al Creador o a la Naturaleza. La dignidad humana queda así abandonada al consenso democrático de voluntades e intereses de los países miembros de la ONU que quieran ratificar la Declaración. Pero al no surgir una necesidad objetiva racional de respetar esos presuntos derechos y libertades proclamados, cada cual es libre para interpretarlos en función de los intereses políticos concretos de su país y de su cultura» (22).

Una reflexión sobre los valores superiores y su vinculación a un ordenamiento jurídico nos lleva a la conclusión de que es difícil construir modelos puros (23). J. Maritain, filósofo que, dentro del catolicismo, más ha creído y trabajado en la prepa-

(22) BLÁZQUEZ, N.: o.c., pág. 23. Afirma el autor en la conclusión de este estudio: «En dicha declaración se niega el derecho a la vida a los más inocentes, indefensos y débiles, cuales son el nascituro y el enfermo en estado grave. Lo cual significa una violación institucionalizada de la dignidad humana, cuyo respeto se invoca como a la razón última de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo. Ahora bien, eso significa una violación de los primeros principios de la recta razón práctica, que mandan hacer el bien y evitar el mal, así como de los sentimientos más genuinos de humanidad de las personas naturalmente honestas. En el recurso al respeto de la dignidad humana y en la aplicación práctica de este principio hay una contradicción encubierta. Por una parte se afirma rotundamente en el artículo 3.º el derecho de todo individuo a la vida. Pero al mismo tiempo se niega implícita, pero deliberadamente, ese derecho radical a los más débiles e inocentes. Lo cual repugna al sentido común de cualquier persona medianamente honrada y de buena voluntad, que es el único criterio reconocido por la Declaración para interpretar el significado y alcance de la expresión «dignidad humana». *Ibidem.*, pág. 23-24.

(23) PECES-BARBA, G.: *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1993, págs. 319-320.

ración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, afirma que es muy difícil, pero aún así siempre posible, encontrar una fórmula común de verdades prácticas sobre la vida en común de todos los seres humanos; es posible formular algunos derechos que afectan al ser humano en su existencia social. A la inversa, sería vano buscar una común justificación racional de estas conclusiones prácticas y de estos derechos. Empeñándose en seguir este camino se correría el riesgo tanto de querer imponer un dogmatismo arbitrario como de verse irremediablemente estancados por divisiones irremediables (24).

2. DIGNIDAD Y CALIDAD DE VIDA

En los últimos años se está prestando una particular atención a la relación existente entre dignidad y calidad de vida. Si bien estamos ante un discurso nada novedoso puesto que siempre ha estado presente (piénsese en la búsqueda de lo bueno, bonito y barato, que la expresión de la sabiduría popular ha sintetizado bien con tres calificativos relativos a valores importantes), parece que el progreso de las tecnologías puestas al servicio del hombre interpelan de manera más acuciante hoy, cuando somos capaces de prolongar la vida, pero no siempre en condiciones que al sujeto o a los responsables de la distribución o aplicación de recursos les parece que tal vida sea digna.

En principio, como dice Diego Gracia, «parece natural pensar que es bueno todo aquello que va a favor de la vida y

(24) *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid. Paulinas, 1992, voz «Derechos del hombre», pág. 255.

malo todo lo que va en contra suya o la pone en peligro. Pero la vida sin más no es un criterio de moralidad. El criterio surge cuando se califica o cualifica esta vida de cierta manera» (25).

En efecto, la ética de la calidad de vida constituye hoy en día una aportación fundamental en la reflexión bioética. El problema es que no existe una única definición simple ni completa del término, como dice García Férez. Los diferentes autores parecen estar de acuerdo en que su significado es esencialmente subjetivo, en el sentido de que es el sujeto el que debe apreciar y enfatizar si su estilo de vida satisface plenamente sus propios deseos y necesidades. Es por tanto una aspiración ideal que ha de llenarse de contenido en un determinado contexto (personal, social, cultural, económico, humano, médico...). Los juicios sobre calidad de vida son siempre relativos a un marco de referencia concreto (26). Pero una vez más nos encontramos con el problema de que la calidad no siempre puede ser valorada por el sujeto que la percibe precisamente porque no es dueño de algunas de las características más específicamente humanas que permiten la experiencia subjetiva y la conceptualización de tal experiencia.

De la importancia que se le dé al concepto de calidad de vida dependen no pocas decisiones en el ámbito de la acción

(25) GRACIA GUILLÉN, D.: *Ética de la calidad de vida*, Madrid, Fundación Santa María, 1984, pág. 19.

(26) GARCÍA FÉREZ, J., o.c., págs. 99-100: «Desde hace pocos años, el interés se ha proyectado sobre la calidad que merece la vida humana. El hecho de existir no parece digno ni apetecible si no va acompañado de otra serie de cualidades y exigencias que lo hagan más apreciable y gustoso. El progreso ha hecho posible una cultura de bienestar, y la vida no merece vivirse si ella no alcanza también un nivel mínimo de satisfacción para que resulte agradable». LÓPEZ-AZPITARIE, E.: o.c., pág. 18.

sanitaria, socio-sanitaria, social, política... Algunos despejan la incógnita diciendo que tiene tal valor para el hombre la dignidad, que lo que se plantea es hasta qué punto vale la vida sin dignidad y hasta qué punto merece la pena vivir si no se vive como hombre, como persona humana (27). Pero enseguida argumentan que no puede existir la vida humana sin dignidad, ya que en ningún momento de su vida, y en ninguna circunstancia, la persona deja de ser persona: mientras hay vida, hay personalidad —condición humana, condición de persona en cuanto tal— y, por tanto, hay dignidad. En cuanto a la segunda de estas preguntas, hasta qué punto merece la pena vivir si no se vive como hombre, es decir, si no es posible vivir de modo conforme a la propia dignidad, la discusión presenta mayor complejidad. Si, como hemos podido comprobar, el concepto mismo de dignidad es extremadamente difícil de definir por su gran dosis de relatividad, estas mismas dificultades, y el consiguiente riesgo, se plantean para determinar en qué punto se produce esa ruptura o falta de adecuación entre la vida y la dignidad y a quién corresponde decidir sobre esa falta de adecuación.

Los obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de España, al reflexionar sobre el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, llaman la atención sobre una posible visión individualista de los derechos humanos y por tanto de una referencia de la calidad a la mera subjetividad, al margen del desarrollo de los derechos de las colectividades. Dicen: «No sería "digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los dere-

(27) ALEGRE MARTÍNEZ, M.A.: *o.c.*, pág. 83.

chos de las naciones y de los pueblos" (*Sollicitudo rei socialis*, 33). Claro está que para un desarrollo integral no es suficiente un desarrollo económico si no atiende a las otras dimensiones de la persona. Sólo tomando conciencia de pertenecer al universo como miembros de la única familia humana, y tratando de vivir y actuar coherentemente, nuestro desarrollo nos humaniza» (28). Esta reflexión puede introducir aquí el reclamo a los derechos de los demás cuando se pretende discernir sobre la calidad de vida de un individuo y la evidente relación entre derechos y obligaciones.

Atender a la calidad de vida —afirma Elizari— es una exigencia moral innegable, si con ello nos referimos a cualquier tipo de acción orientada a crear condiciones más favorables para la expansión y desarrollo de cualquier ser humano... Una comprensión global de la calidad de vida que mire a las condiciones de vida que respondan a la dignidad humana para el mayor número posible de hombres, sí merece una consideración moral, aunque su utilización en casos conflictivos es muy delicada y difícil (29).

De hecho, hay quien habla de la vida humana como un valor «absoluto relativo», para aclarar que no es el valor supremo y absoluto, aunque tenga valor por sí misma y posea una inviolabilidad axiológica de carácter apriorístico. Entre esta visión de inviolabilidad absoluta y el concepto de calidad de vida se debate la reflexión (30).

(28) Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un signo del Espíritu en nuestro tiempo*, Madrid. EDICE, 1998, núm. 19.

(29) ELIZARI, F.J.: *Praxis Cristiana II. Opción por la vida y el amor*, Madrid. San Pablo, 1988 (4), págs. 65-66.

(30) GARCÍA PÉREZ, J.: *o.c.*, pág. 98.

La calidad de vida nos hace referir la vida, verla de manera comparativa consigo misma en otras circunstancias o con otros. Diego Gracia dice que la calidad de vida consiste «en el conjunto de propiedades que hacen esa vida apreciable y mejor que la de otras personas» (31).

Pero el discurso es tan delicado que hay una polémica abierta entre las nociones de «santidad de vida» y «calidad de vida». Mientras la primera afirma que la vida es algo sagrado, absoluto e inviolable en cualquier situación o estado, la segunda considera que la vida varía de «cualidad» según las actitudes ante ella (32) o los valores que la impregnan y pueden verse realizados.

Creo, no obstante, que podemos afirmar con Forcano, que «somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la Historia» (GS 55). Este incremento en la comprensión y aprecio de la persona humana hay que buscarlo en las nuevas ciencias humanas, en los nuevos descubrimientos, en la nueva antropología, en los nuevos estudios filosófico-religiosos, como también en los nuevos movimientos socio-políticos y culturales de nuestro tiempo» (33).

En este sentido, una vez más podríamos afirmar que la calidad, allí donde se presenta ofuscada (como dijimos más arriba de la dignidad), quizá haya que referirla no sólo a la experiencia subjetiva de las propias condiciones de vida, sino tam-

(31) GRACIA GUILLÉN, D.: *o.c.*, pág. 8.

(32) GARCÍA FÉREZ, J., *o.c.*, pág. 101.

(33) FORCANO, B., «El aborto», en AAVV., *El respeto a la vida humana*, Bilbao, Mensajero, 1981, pág. 127.

bién a las cualidades y valores que se viven en el cuidado de la vida visiblemente poco «cualificada». Puede ser interesante ver cómo responde Jesús a la pregunta que le plantean ante el ciego de nacimiento (Jn 9, 1-3) donde, además de desechar una vez más la doctrina de la retribución (incluso en su forma extensiva), afirma que en el ciego se manifiestan las maravillas, la gloria o las obras de Dios. Ciertamente la gloria de Dios no reside en la ceguera de la persona ni ésta es reflejo de sus obras y sus maravillas, sino que la solidaridad que se desencadena en torno al ciego refleja la gloria de Dios que es comunidad y don, por lo que el criterio último de calidad no puede ser únicamente la experiencia subjetiva del individuo (calidad percibida) que, por otra parte, no es capaz siempre de valorarla y referirla.

A mi juicio, la introducción del concepto de calidad en la reflexión sobre la dignidad de la vida, sobre todo cuando ésta se presenta frágil y mermada en algunas cualidades específicas del ser humano, ha de considerar que el uso de los recursos existentes para luchar por una vida digna —de calidad— constituye un permanente reto al discernimiento entre la experiencia individual y las necesidades de la colectividad (34) y su correspondiente priorización. La calidad —digamos ahora también la dignidad— no está sólo en función de la experiencia individual, sino del proceso seguido para conseguir tal experiencia, de la eficacia y eficiencia de los procesos, que han de estar impregnados de excelencia ética en el uso de los recursos y en el discernimiento sobre su idoneidad (referidos también en términos de justicia —pensada con criterios uni-

(34) «Hay que mantener el principio de ética social según el cual una disposición debe valorarse en la medida en que produzca los máximos beneficios a los más perjudicados». MITT, D: o.c., pág. 361.

versales—) y la necesaria evaluación de la adecuación de tales procesos para la satisfacción de necesidades reales.

3. HUMANIZAR LA VIDA: DIGNIFICAR LA VIDA EN LA PRECARIEDAD

Los conceptos de dignidad de la vida y de calidad, están íntimamente relacionados con la necesidad experimentada por todos de humanizar la vida, particularmente cuando ésta se ve necesitada de acompañamiento en el afrontamiento de dificultades personales, relacionales, etc. Nunca como hoy se ha hablado tanto de deshumanización. Como si la vida pudiera presentarse, en cualquiera de sus dimensiones, también con rostro inhumano o como si esto estuviera siendo una lamentable realidad y fuera necesario luchar contra ella.

Humanizar significa hacer que una realidad sea digna de la condición del hombre, de los valores que le son inalienables (35). Estamos, como en el caso de los conceptos de dignidad y de calidad, ante una palabra si no poco definida, al menos poco explorada en sus implicaciones.

La palabra que más utilizamos, sin duda, es la de «deshumanización», para denunciar situaciones de pérdida de lo específico del hombre. Gafo se refiere a ella diciendo que es un “concepto poco delimitado. Vail la ha definido como «pérdida de atributos humanos», mientras que Lewis la designa como

(35) Cfr. BRUSCO, A.: «Humanización de la enfermería», en BERMEJO J.C. (Ed.), *Humanizar la salud. Humanización y relación de ayuda en enfermería*, Madrid. San Pablo, 1997, pág. 30.

«pérdida de dignidad». El término de deshumanización aparece como fácilmente intercambiable con el de «despersonalización» (36).

Y es que, afortunadamente, experimentamos cada vez con más intensidad la tensión entre lo que la realidad es y lo que debe de ser en relación a las exigencias éticas. En este sentido, la Declaración de los Derechos Humanos constituye un «referente utópico» creador de exigencias éticas, que recuerda continuamente la ruptura, la distancia existente o posible entre lo que realmente «pasa» y lo que «debe pasar» (37). Por muy limitada y poco respetada que se presente, constituye un elemento humanizador.

Es la vida en su precariedad cuando más reclama lo mejor de la condición humana a su servicio para luchar contra las fuerzas de la adversidad. Una de las cosas que más sorprenden del sufrimiento es la capacidad que parece contener de interpelar la responsabilidad del hombre para salir al paso de quien padece, generándose solidaridad y percibiéndose la grandeza del hombre que, en su máxima expresión, es capaz de dar la vida para el bien ajeno (desvivirse para que otro viva).

Ahora bien, la humanización de la vida o la dignificación de la vida en su precariedad comporta un compromiso activo —siempre que sea posible para el sujeto según sus potencialidades en acto— por parte de quien se encuentra inmerso en la fragilidad.

(36) GAFO, J.: «Humanización», en *10 palabras clave en bioética*, Estella. Verbo Divino, 1994, págs. 25-26.

(37) DÍAZ, E.: «Las grandes utopías del 48», en AAVV., *El derecho al desarrollo o el desarrollo de los derechos*, Madrid. Complutense, 1991, pág. 61.

Porque, hemos de decirlo, también los más débiles tienen el peligro de plegarse ante las dinámicas perversas que los esclavizan o que los hacen objetos, en lugar de sujetos de su propia historia. De ahí que los obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral hayan dicho, refiriéndose a los que están en situación de inferioridad económicamente: «Deben pasar de la resignación y pasividad, a la confianza en sí mismos y a la colaboración solidaria para que las cosas cambien. El individualismo puede ser también en ellos el peor enemigo para su liberación». «Todos los hombres y mujeres, todos los pueblos, incluidos los más débiles, tienen derecho a ser sujetos activos y responsables en el desarrollo de sí mismos y de la creación entera» (38).

Entiendo que también la Iglesia ha de vivir un proceso de humanización, como de alguna manera afirman los obispos en su pronunciamiento en torno a los 50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Dicen: «La resignación o complicidad más o menos consciente con el sistema puede ser hoy, incluso, fomentada por una especie de renacimiento de lo religioso que, a veces, con una buena dosis de superstición y fanatismo, ante la intemperie busca refugio en un espiritualismo evasivo, abdicando de la responsabilidad en la transformación del mundo. La tentación de salvarse al margen de la Humanidad y de su realidad histórica, es amenaza constante para los cristianos. Si aceptamos con realismo la Encarnación, debemos concluir que dicha responsabilidad es imperativo del Evangelio» (39). El compromiso por humanizar la vida ha de

(38) Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un signo del Espíritu en nuestro tiempo*, Madrid. EDICE, 1998, núms. 25 y 23.

(39) *Ibidem.*, núm. 18.

llevamos a una espiritualidad realmente encarnada, que sea capaz de mirar hacia arriba, pero también en sentido horizontal, construyendo así, con la doble dirección de la mirada, la cruz que es culmen del proceso de humanización de Dios, que dibuja así el cruce de las trayectorias del amor:

Humanizar la vida cuando ésta se presenta en situaciones de precariedad significa, ante todo, luchar contra las injusticias y sus consecuencias, contra las condiciones no saludables —en cualquiera de las dimensiones de la persona—, de vivir los límites de la naturaleza, responsabilizándose al máximo de la propia historia y de la de los semejantes. Aun en situaciones de extrema precariedad, como nos ha ayudado a tomar conciencia Viktor Frankl, mostrando cómo se puede ser libre y responsable en medio de la esclavitud. Quizá Jesús expresa el máximo dominio sobre sí cuando, estando siendo expropiado de su vida, es capaz de decir: «soy yo quien la entrega» (Jn 10,18). La posibilidad que el hombre tiene de buscar sentido (por más que nunca llegue a satisfacer la sed de sentido), constituye un importante elemento humanizador; siempre que no se sofoque la pregunta con fáciles, tranquilizadoras y a veces cómplices respuestas sencillas al misterio del sufrimiento humano.

En el mundo de la acción social y de la salud, donde nos encontramos con la dignidad humana que nos interpela presentándose nos vulnerable y precaria, la humanización consistirá en promover al máximo la responsabilidad en los procesos de integración y de salud, evitando que las relaciones de ayuda se conviertan en intervenciones paternalistas y sustitutorias allí donde la responsabilidad del individuo pueda participar —en mayor o menor medida— en la lucha por la dignidad no sólo como algo debido, sino también como algo conquistado.

De ahí que haya tantas situaciones que denunciar y que interperlan las relaciones interpersonales de la comunidad humana. El Concilio Vaticano II es explícito al denunciar situaciones deshumanizadoras, cuando afirma: «Todo lo que se opone a la vida, como cualquier clase de homicidio, genocidio, aborto, eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que violenta la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, los tormentos infligidos al cuerpo o a la mente, los mismos intentos de coaccionar su espíritu; 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 blancas y de jóvenes; y también las condiciones gnominosas de trabajo, en las que se trata a los obreros como meros instrumentos de ganancia y no como personas libres y responsables; todo esto y otras cosas semejantes son infamias, y, al mismo tiempo que inficionan la civilización humana, denigran más a quienes las practican que a quienes padecen la injuria y son un grave insulto a la honra del Creador» (40).

El proceso humanizador que ha de llegar al reconocimiento del sagrado respeto que merecen todos los seres humanos, independientemente de su conducta, de su decoro, de la posesión o no de las facultades mentales o físicas, no terminará nunca. Estamos ante un compromiso de la comunidad por construirse a sí misma impregnándose individual y socialmente de lo más genuinamente propio y elevado de su condición. El ejercicio de la responsabilidad en la identificación y vivencia de tal genuinidad es algo no acabado. Por eso seguiremos debatiendo sobre el origen de la vida humana, sobre

(40). *Gaudium et Spes*, 27.

el aborto, sobre el respeto a la autodeterminación de los diferentes grupos, sobre la eutanasia, sobre la libertad de no acceder a determinados estilos de vida valorados más dignos que otros por diferentes grupos... Seguiremos debatiendo y delimitando, matizando y humanizando la comprensión de cada una de estas realidades que interpelan al individuo y a la comunidad. Esperemos que en este proceso de autoexamen, empeñados en la observación y el cumplimiento de los derechos fundamentales, entre los primeros esté la misma Iglesia, examinando cómo se da esto dentro de la propia organización, para estimular eficazmente en el mundo el respeto de los mismos (41).

Será responsabilidad de toda la comunidad humana la educación en valores, estrechamente unida a los derechos humanos, porque, en definitiva, se trata —como dice Tuvilla— de alcanzar la felicidad solitaria (caracterizada por una preocupación por los intereses particulares), la felicidad gregaria (interés por los demás en función de uno mismo) y la felicidad solidaria. La búsqueda de la felicidad por medio de la formación de personas autónomas y dialogantes, dispuestas a comprometerse en una relación personal y en una participación social basadas en el uso crítico de la razón; la apertura a los otros y el respeto a los derechos humanos, supone una acción pedagógica urgente para adquirir las habilidades necesarias para hacer coherentes los juicios éticos (42).

(41) Comisión Episcopal de Pastoral Social, o.c., núm. 33. Cita a la Comisión Pontificia «Justicia y Paz», en su documento «La Iglesia y los derechos humanos», del 10 de diciembre de 1974, núm. 62.

(42) TUVILLA, J.: *Educación en Derechos Humanos. Hacia una perspectiva global*, Bilbao. Desclée de Brouwer, 1998, págs. 163-164.

Juan Pablo II, en su primera encíclica afirmaba que «el profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama evangelio». (43). Ojalá todo rostro humano produzca estupor a cualquier semejante porque construiríamos así un mundo más humano, más digno, más en consonancia con los valores del Reino.

(43) *Redemptor Hominis*, núm. 10.

DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN

MARIA ROSA DE LA CIERVA Y DE HOCES
Miembro del Consejo Escolar del Estado

«El secreto de la Paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos». En este título, que Juan Pablo II ha escogido para su Mensaje anual con motivo de la celebración de la Jornada Mundial de la Paz del primer día del año 1999, el Papa ha querido recoger las innumerables referencias que, con motivo del cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el pasado día 10 de diciembre de 1998, estamos viviendo a lo largo y ancho del planeta.

Como introducción a este pequeño estudio hago más las palabras del Papa en el citado Mensaje cuando se refiere al «Derecho a la propia realización», uno de los objetivos básicos de la Educación, y lo explica así:

«Todo ser humano posee capacidades innatas que han de ser desarrolladas. De ello depende la plena realización de su personalidad y también su conveniente inserción en el contexto social del propio ambiente. Por eso es necesario, ante todo, proveer a la educación apropiada de quienes comienzan la aventura de la vida, pues de ello depende su éxito futuro».

Desde la convicción de que «el secreto de la paz reside en el respeto de los derechos humanos», vamos a hablar de la

Declaración Universal de los Derechos Humanos y su especial relación con la Educación.

DIGNIDAD DE LA PERSONA

La Declaración reconoce unos derechos, y sus correspondientes obligaciones, que toda persona posee en sí misma sin que nadie tenga que concedérselos. Son derechos fundamentales y esenciales, personales, individuales y colectivos, originales y propios, que están por encima del poder de algunos, del orden social y de cualquier estructura que pretenda discutirlos para aceptarlos o rechazarlos. La dignidad de la persona humana es una propiedad personal que nadie ni nada puede alterar.

A la luz de la fe, de las verdades reveladas por Dios, valoramos necesariamente en mayor grado esta dignidad porque su fundamento radica en que hemos sido creados a su imagen y semejanza, redimidos con la Sangre de Jesucristo, hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna. (Cfr. Juan XXIII, P.T. 9 ss).

DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN: ÁMBITO INTERNACIONAL

Uno de los caminos esenciales para promover el respeto a los derechos y libertades fundamentales es, a juicio de las mismas Naciones Unidas, expresado en su «Declaración Universal», la Educación y así lo proclama y lo garantiza como derecho. Son muchos los derechos proclamados, pero es necesario hacer notar su peculiar alcance y significado precisamente en razón de la actividad garantizada que, en principio, se comprometen a prestar los Estados.

Mientras alguno de los derechos proclamados implican una abstención por parte del Estado, otros, en cambio, exigen una acción positiva de éste. Se pueden considerar dos grupos de derechos entre los que en la Declaración se proclaman. El primero, constituido por los derechos relativos a la libertad; el segundo, por los derechos procesales y políticos, de un lado, y por los sociales, de otro.

El «derecho a la educación» (art. 26) forma parte de estos últimos, junto al derecho a la Seguridad Social (art. 22), al trabajo y al salario justo (art. 23), al descanso (art. 24), a un nivel adecuado y a la protección en caso de desempleo (art. 25), a la participación en la vida cultural (art. 27) y a un orden social e internacional en el que los derechos se hagan efectivos (art. 28).

1) El artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

Vamos a detenernos un poco en el tratamiento que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos se da al «derecho a la educación». Se presenta, en conformidad con lo dicho en el párrafo anterior, como un *derecho social* y del que se especifica su *sujeto*, su *objeto* y los *medios*.

«1. Toda persona tienen derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción fundamental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derechos preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.»

Sujeto de la Educación

En cuanto al *sujeto*, corresponde a *toda persona*. Pero, aún siendo su beneficiario principal los niños, adolescentes y jóvenes, es necesario determinar a quién corresponde el derecho a escoger el tipo de educación cuando, sobre todo, entran en juego o en conflicto los derechos del menor, de los padres y del Estado. En este caso, la Declaración Universal afirma de modo contundente que *la primacía y prioridad corresponde a los padres*.

Objeto de la Educación

El *objeto* de la educación es doble: *el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz. Esto es: el pleno desarrollo de la personalidad humana y el espíritu de tolerancia entre las naciones.*

Medios para la Educación

El ejercicio de este derecho fundamental requiere de unos *medios* indispensables para hacerlo efectivo. La Declaración Universal también los especifica y señala como básico el derecho a los medios de financiación que salven, en virtud del principio de igualdad, las desigualdades que de hecho se dan en muchas de las personas beneficiarias de este derecho. Por eso se proclama abiertamente el derecho a la gratuidad, al menos, en cuanto a la instrucción elemental.

2) Convenios y Pactos Internacionales

La Declaración Universal de los Derechos Humanos es de suma importancia pero, para que se dé el paso efectivo de la letra al cumplimiento era necesario que se convirtieran en normas de obligado cumplimiento para los Estados y esto se llevó a cabo a través de *Convenios Internacionales*. De especial importancia, con referencia a los Derechos Humanos, en su conjunto, de la Declaración, los *dos Pactos Internacionales* adoptados por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966, que entraron en vigor diez años más tarde: el 3 de enero y el 23 de marzo de 1976: el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales* y el *de derechos civiles y políticos*, que España firmó el 28 de septiembre del mismo año 1976 y los ratificó el 27 de abril de 1977 y entraron en vigor para nuestra nación el día 27 de julio del mismo año 1977.

3) Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales

En el campo de la Educación, entre todos los convenios que *tratan de aplicar* la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el más determinante es, sin duda, el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*, en el que se proclaman:

- 1.º El derecho de toda persona a la educación;
- 2.º el deber correlativo del Estado a expandir dicho derecho a todos los niveles;
- 3.º la primacía del derecho de los padres a elegir escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, y
- 4.º la libertad de creación de escuelas privadas.

Transcribimos, por su especial valor significativo y normativo, el artículo 13, dedicado a la educación:

«1. Los Estados partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Conviene en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad y debe fortalecer el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Conviene asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

2. Los Estados partes en el presente Pacto reconocen que, con objeto de lograr el pleno ejercicio de este derecho:

- a) La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente.

b) La enseñanza secundaria en sus diferentes formas, incluso la enseñanza secundaria técnica y profesional, debe ser generalizada y hacerse accesible a todos por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita.

c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita.

d) Debe fomentarse o intensificarse, en la medida de lo posible, la educación fundamental para aquellas personas que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria.

e) Se debe proseguir activamente el desarrollo del sistema escolar en todos los ciclos de la enseñanza, implantar un sistema adecuado de becas y mejorar continuamente las condiciones materiales del cuerpo docente.

3. Los Estados partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescribe o apruebe en materia de enseñanza, y hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4. Nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1.º y de que la educación dada en esas instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescribe el Estado».

Estos Pactos, como puede comprobarse, *acentúan el compromiso de los «Estados partes»* y son una *garantía* para la efec-

tividad en el cumplimiento de la Declaración Universal de las Naciones Unidas. Se puede decir de ellos facilitan no sólo su cumplimiento, sino también su tutela.

4) Convenio relativo a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza

Aún así, el proceso de elaboración y compromiso de Pactos y Convenios continúa, tanto por parte de la misma Organización de las Naciones Unidas —ONU—, como en el ámbito de otras organizaciones especializadas de las mismas Naciones Unidas, como es el caso de la UNESCO.

Esta organización, en el año internacional de los Derechos Humanos, 1969, elabora el «*Convenio relativo a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*» el día 14 de diciembre de 1960, que en el mismo año entró en vigor y que la misma ONU considera como texto propio de su Organización.

Este nuevo Convenio, además de recoger los principios y el conjunto de facultades ya señalados, intensifica cuanto se refiere a la libertad y derecho de los padres no sólo a elegir para sus hijos establecimientos docentes no públicos, además de que reconoce también el derecho a crearlos y mantenerlos desde entidades de iniciativa privada, sino también reafirma el derecho de los padres a determinar la forma de educación religiosa y moral para sus hijos.

En su artículo 5.º este «*Convenio relativo a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*» expone así el derecho a la educación:

«1. Los Estados partes en el presente convenio convienen:

a) En que la educación debe tender al pleno desenvolvimiento de la personalidad humana y a reforzar el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales y que debe fomentar la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todo los grupos raciales o religiosos y el desarrollo de las actividades de las naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

b) En que debe respetarse la libertad de los padres o, en su caso, de los tutores legales: 1.º, de elegir para sus hijos establecimientos de enseñanza que no sean los mantenidos por los poderes públicos, pero que respeten las normas mínimas que puedan fijar o aprobar las autoridades competentes, y 2.º, de dar a sus hijos, según las modalidades de aplicación que determine la legislación de cada Estado, la educación religiosa y moral conforme a sus propias convicciones; en que, además, no debe obligarse a ningún individuo o grupo a recibir una instrucción religiosa incompatible con sus convicciones.

c) En que debe reconocerse a los miembros de las minorías nacionales el derecho a ejercer las actividades docentes que les sean propias; entre ellas, la de establecer y mantener escuelas y, según la política de cada Estado en materia de educación, emplear y enseñar su propio idioma, siempre y cuando:

I) ese derecho no se ejerza de manera que impida a los miembros de las minorías comprender la cultura y el idioma del conjunto de la colectividad y tomar parte en sus actividades, ni que comprometa la soberanía nacional;

II) el nivel de enseñanza en estas escuelas no sea inferior al nivel general prescrito o aprobado por las autoridades competentes;

III) la asistencia a tales escuelas sea facultativa.

2. Los Estados partes en la presente convención se comprometen a tomar todas las disposiciones necesarias para garantizar la aplicación de los principios enunciados en el párrafo 1.º de este artículo.

El derecho preferente a elegir centros de enseñanza queda así configurado:

«En caso de que el Estado lo admita, las situaciones siguientes no serán consideradas como constitutivas de discriminación en el sentido del artículo 1 de la presente convención:

a) La creación o el mantenimiento de sistemas o establecimientos de enseñanza separados para los alumnos de sexo masculino y para los de sexo femenino, siempre que esos sistemas o establecimientos ofrezcan facilidades equivalentes de acceso a la enseñanza, dispongan de un personal docente igualmente calificado, así como de locales escolares y de equipo de igual calidad, y permitan seguir los mismos programas de estudio o programas equivalentes.

b) La creación o el mantenimiento, por motivos de orden religioso o lingüístico, de sistemas o establecimientos separados que proporcionen una enseñanza conforme a los deseos de los padres o tutores legales de los alumnos, si la participación en esos sistemas o la asistencia a esos establecimientos es facultativa y si la enseñanza en ellos proporciona se ajusta a las normas que las autoridades competentes puedan haber fijado o aprobado, particularmente para la enseñanza del mismo grado.

c) La creación o el mantenimiento de establecimientos de enseñanza privados, siempre que la finalidad de esos establecimientos no sea la de lograr la exclusión de cualquier grupo, sino la de añadir nuevas posibilidades de enseñanza a las que proporciona el poder público y siempre que funcionen de conformidad con esa finalidad y que la enseñanza dada corresponda a las normas que hayan podido prescribir o apro-

bar las autoridades competentes, particularmente para la enseñanza del mismo grado.»

5) Convenio europeo para la salvaguardia de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales

También Europa quiere refrendar la normativa internacional de carácter universal y, por eso, los miembros del Consejo de Europa, al que España pertenece, firman el *Convenio europeo para la salvaguardia de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales*, de Roma, de 4 de noviembre de 1950, con cinco Protocolos adicionales. España ratifica este Convenio el día 8 de octubre de 1979 con la firma de S.M. el Rey Don Juan Carlos de Borbón.

No se trata de una declaración más de derechos humanos, sino de su efectiva protección mediante la creación de un sistema jurídico de garantías que eficazmente los tutele. Destacaremos el *derecho a la instrucción* y, en conexión con él, el de *libertad religiosa*.

Respecto al *derecho a la instrucción*, y dentro de la familia, es a los padres, no al Estado, a quienes primeramente se proclama corresponder la educación y la elección del tipo de instrucción para sus hijos. El Protocolo adicional de la Convención europea es categórico y dice así:

«Artículo 2. Nadie puede rehusar el derecho de instrucción. El Estado, en el ejercicio de las funciones que asume en el campo de la educación y de la enseñanza, respetará el derecho de los padres a asegurar esta educación y esta enseñanza conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas.»

6) Resolución del Parlamento Europeo sobre el derecho a la educación y la libertad de enseñanza

Otro texto de singular importancia es el de *la Resolución del Parlamento Europeo sobre el derecho a la educación y la libertad de enseñanza* de 14 de marzo de 1984.

Es un texto más moderno, posterior incluso al de nuestra Constitución, que no tiene la categoría de los Tratados y Convenios Internacionales ratificados por España, pero que nos parece de imprescindible lectura en este estudio por tratarse de una concreción de los preceptos relativos a la educación contenidos en dichos Acuerdos y Convenio Internacionales. Dice así:

«El Parlamento europeo pide que sean reconocidos, en todos los países de la Comunidad Europea, los siguientes principios:

1. Todos los niños y jóvenes tienen derecho a la educación y a la enseñanza. Este derecho comprende el derecho de cada niño al pleno desarrollo de sus aptitudes y facultades. Los padres tienen el derecho de decidir la educación y el tipo de enseñanza que haya de darse a sus hijos menores, en el marco de las tradiciones constitucionales comunes de los Estados miembros y de las leyes que las desarrollan.

2. Todos los niños y jóvenes tienen derecho a la discriminación y a la enseñanza sin discriminación de sexo, de raza, de convicciones filosóficas o religiosas, de nacionalidad o de condición social o económica.

3. La admisión de un niño en una escuela que recibe ayudas económicas públicas no puede estar supeditada a la situación económica de los padres, ni al origen social, racial o étnico del niño; los criterios determinantes deben ser sus aptitudes y sus preferencias.

4. El sistema escolar debe acomodarse a las disposiciones pertinentes del Acuerdo europeo para la salvaguarda de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, a las exigencias del derecho comunitario relativas a la enseñanza de los hijos de los trabajadores emigrantes y, además, a la Constitución, así como a las necesidades culturales y sociales del Estado miembro en cuestión.

5. La educación y la enseñanza deben tender al pleno desarrollo de la personalidad y al reforzamiento del respeto a los derechos del hombre y a las libertades fundamentales.

6. La libertad de educación y de enseñanza debe estar asegurada.

7. La libertad de educación y de enseñanza incluye el derecho a abrir un centro y de impartir en él un tipo de enseñanza:

— esta libertad incluye el derecho de los padres a elegir para sus hijos, entre los centros existentes, un centro que ofrezca a éstos la enseñanza deseada. A este respecto, el niño debe también poder entrar en un centro que, tanto en la educación como en la enseñanza, no dé la primacía a ninguna religión ni a ninguna filosofía.

— el Estado no deberá recomendar o privilegiar a las escuelas confesionales en general o a los centros de una confesión religiosa determinada, ni hacer prevalecer parecidas recomendaciones o privilegios a favor de la enseñanza no confesional.

— de acuerdo con el derecho que les ha sido reconocido, es a los padres a quienes corresponde decidir el tipo de escuelas que han de frecuentar sus hijos hasta que ellos puedan decidir por sí mismos. A este fin, el Estado tienen la obligación de prever los centros públicos y privados necesarios.

— el respeto a la libertad de conciencia debe ser garantizado tanto en los centros públicos dependientes directa-

mente del Estado, como en los centros vinculados a él mediante contrato.

8. Los centros creados por la iniciativa privada que cumplan las condiciones materiales previstas por la ley para conceder los oportunos certificados, son reconocidos por el Estado. Estos centros expiden los mismos títulos que las escuelas públicas.

9. El derecho a la libertad de enseñanza implica la obligación de los Estados miembros de hacer posible el ejercicio práctico de este derecho, incluido el aspecto económico, y de conceder a los centros las subvenciones públicas necesarias para el ejercicio de su misión y el cumplimiento de sus obligaciones en condiciones idénticas a las que disfrutaban los correspondientes centros públicos, sin discriminación por razón de la entidad titular, los padres, los alumnos o el personal. Sin embargo, esto no es obstáculo para que las escuelas creadas por la iniciativa privada pidan una determinada aportación personal que refleje su propia responsabilidad y tienda a fortalecer su independencia.

10. Con relación a España y Portugal, que desde su entrada en la Comunidad respeten plenamente los mencionados principios de libertad de enseñanza.»

7) Algunas conclusiones sobre los textos internacionales

De todo lo expresado hasta aquí, podemos sacar algunas conclusiones que tienen su origen y principio, como ya hemos indicado en los primeros párrafos, en la misma naturaleza del hombre sujeto de Derechos Inviolables y que, hace cincuenta años, fueron recogidos con acierto en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y que, a su vez, ha

sido y es aplicada desde diversas concreciones, por toda una serie de Pactos y Convenios, también internacionales, que manifiestan el firme propósito de los Estados en que, lo que se inicia como una Declaración, llegue a ser Norma estatutaria para cada uno de cuantos, en su día, los aprobaron y firmaron.

Sintetizando la Normativa Internacional se pueden deducir, fácilmente, los siguientes *principios*:

1. El derecho a la educación compete a toda persona.
2. El fin de la educación es el pleno desarrollo de la persona humana.
3. Los padres tienen derecho prioritario para elegir el tipo de educación que desean para sus hijos, de manera especial, en el orden moral y religioso.
4. Los padres, como consecuencia del párrafo anterior, tienen derecho a escoger centros docentes distintos de los creados por los poderes públicos.
5. Las personas particulares y las entidades privadas tienen derecho a establecer y a dirigir centros docentes.
6. Los Estados contraen el compromiso de hacer efectivo tal derecho asegurando la gratuidad de la enseñanza, al menos de la enseñanza básica, sin hacer, en principio, distinción de centros públicos o privados, y la concesión de ayudas para los niveles a los que no alcance la gratuidad.

LA EDUCACIÓN EN ESPAÑA COMO DERECHO

Después de lo que ya hemos dicho, parece obligado hacer alguna referencia explícita a nuestra *Constitución* —artículos 27, 10, 14, 16— y al *Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza*.

1) La Constitución Española

1.1. Artículo 27

El artículo 27 de nuestra Constitución es artículo de ajustamiento obligado al ordenamiento internacional. Sin duda alguna, estas normas internacionales son y deben ser garantía y norma de interpretación indiscutible en una *normativa interna constitucional que se atiende y se deriva de las mismas*.

«1. Todos tienen derecho a la educación. Se reconoce la libertad de enseñanza.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales.

3. Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4. La enseñanza básica es obligatoria y gratuita.

5. Los poderes públicos garantizan el derecho de todos a la educación mediante una programación general de la enseñanza, con la participación efectiva de todos los sectores afectados y la creación de centros docentes.

6. Se reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales.

7. Los profesores, los padres y, en su caso, los alumnos, intervendrán en el control y gestión de todos los centros sostenidos por la Administración con fondos públicos, en los términos que la ley establezca.

8. Los poderes públicos inspeccionarán y homologarán el sistema educativo para garantizar el cumplimiento de las leyes.

9. Los poderes públicos ayudarán a los centros docentes que reúnan los requisitos que la ley establezca.

10. Se reconoce la autonomía de las Universidades en los términos que la ley establezca.»

Como puede comprobarse, este artículo 27 de la Constitución Española recoge de forma peculiar los principios de orden internacional.

- *El apartado 1.º* hace dos afirmaciones: la 1.ª, «todos tienen derecho a la educación»; la 2.ª, «se reconoce la libertad de enseñanza». La 1.ª recoge el contenido del artículo 26,1 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*; la 2.ª no tiene precedentes en las anteriores declaraciones de derechos del hombre. (Recordemos que la Resolución del Parlamento Europeo de 1984 es posterior a nuestra Carta Magna). Es un importante avance, aunque queda un interrogante sin aclarar: ¿por qué en el proceso de elaboración de este apartado se modificó a última hora el texto original «se garantiza la libertad de enseñanza» por el de «se reconoce la libertad de enseñanza?...»

- *El apartado 2.º* recoge el artículo 26,2 de la Declaración Universal y Convenios siguientes.

- El precedente del apartado 3.º lo encontramos en el artículo 13,3 del *Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales*, aunque su construcción es más avanzada y dinámica al sustituir el verbo «comprometer» por el de «garantizar» así como la sustitución del «Estado» por los «poderes públicos».

- El apartado 4.º reproduce el artículo 26,1 de la *Declaración Universal* y, también, el artículo 13,2a del *Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales*.

- La lectura del apartado 5.º nos descubre dos partes diferenciadas. La primera, «Los poderes públicos garantizan el derecho de todos a la educación», hace suyo el artículo 13,3 del Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales, aunque sustituye «reconocen» por «garantizan», «Estados» por «poderes públicos» y «toda persona» por «todos». La segunda parte, «mediante una programación general de la enseñanza, con la participación efectiva de todos los sectores afectados y la creación de centros docentes», es una aportación original de nuestra Carta Magna sin precedente alguno en declaraciones, pactos o convenios internacionales.

- El apartado 6.º se puede relacionar con el artículo 2,c del convenio de la UNESCO, aunque nuestro texto es un avance manifiesto ya que va más allá de «reconocer» la libertad de creación, e indirectamente con el artículo 13,3 del Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales.

- Tampoco los apartados 7.º, 9.º y 10.º del artículo 27 de nuestra Constitución tienen precedente alguno. Son avances importantes logrados en el largo y difícil proceso de consenso que siguió la elaboración de nuestro texto.

- Por último, el apartado 8.º del artículo 27 puede ponerse en conexión, de alguna manera, con el artículo 13,3 del Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales cuando habla de las normas mínimas que el Estado prescribe o aprueba en materia de enseñanza, y con el artículo 1b, 2b y 2c del convenio de la UNESCO.

Según los planteamientos de este artículo, y a la luz de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» y otros Tratados Internacionales aquí recogidos, aun aceptando la autogestión, la primacía de los padres para asegurar la educación y en-

señanza conforme a sus convicciones filosóficas y religiosas, parece que trata de establecer unos límites estrictos en la línea clara ideológica y religiosa que cada centro educativo debe presentar para que los padres puedan elegir con claridad en la selección del profesorado y en la dirección de los mismos.

Un aspecto que nos parece inadmisibile es el de considerar la *financiación* de los poderes públicos a los centros privados como algo puramente gracioso, al menos, en lo que se refiere a la enseñanza básica y obligatoria. El apartado 4 no debe considerarse, en modo alguno, como una concesión del Estado, sino como un *reconocimiento de un derecho fundamental e inviolable de la persona* proclamado, además, como ya hemos visto, tanto en la Declaración Universal de los Derechos Humanos como en diferentes Pactos y Convenios Internacionales.

La financiación no puede utilizarse como coartada para una posible uniformidad de los centros que, por otra parte, estaría siempre al vaivén de las mayorías parlamentarias o a las fuerzas sociales económicas que serían, a fin de cuentas, las únicas que podrían ejercer su derecho a elegir. En este caso estaríamos cometiendo un grave atropello a los mínimos exigidos por una justicia retributiva deseable para todos.

Cualquiera que sea la ideología de quienes detentan el poder público, la Administración educativa debe dedicar una atención prioritaria a los presupuestos de educación, que podría basarse en la aplicación de un sistema fiscal justo que haga efectivos el ejercicio de los derechos a la igualdad de oportunidades y a la libre elección de centro educativo.

Por tanto, la financiación tiene que ser gratuita en los niveles obligatorios en función del sujeto de la educación, que es el alumno pero, no en función del centro elegido. Todos los

alumnos y alumnas tienen los mismos derechos estén donde estén escolarizados. Obligar a los alumnos/as, o a sus padres, a asistir a unas escuelas determinadas para que su enseñanza sea gratuita es atentar contra su libertad.

La financiación de la enseñanza debe correr a cargo de la Administración sin discriminación de ningún tipo, tanto si se trata de escuelas públicas como de escuelas privadas. Los recursos públicos no son fondos de la Administración ni para la Administración, sino que son medios que provienen de las rentas de todos los ciudadanos al pagar sus impuestos y que el Estado debe administrar para poder atender, en igualdad de condiciones, las necesidades de la sociedad.

La intervención de los poderes públicos debe ser mínima a la hora de legislar y exigir requisitos. Lo contrario sería una desviación del fin atribuido a los Estados por los tratados y convenios internacionales. Su intervención en lo que se refiere a la financiación es muy delicada.

Esto no significa que los poderes públicos no puedan, incluso deban, regular una mayor y mejor participación en la enseñanza de todos los sectores afectados tal y como establece nuestra Constitución; pero el control y la gestión nunca pueden suponer la invasión, desde dentro, de un centro privado con un determinado «tipo de educación» claro por otros «tipos de educación», incluso ideologías o el permanente conflicto y ambigüedad religiosa o ideológica.

En cualquier caso, para el logro de una correcta interpretación en la aplicación del artículo 27 de la Constitución Española, tenemos que recordar otros dos de sus artículos de especial incidencia en el asunto que nos ocupa: Artículo 10 y Artículo 14.

1.2. Artículo 10

«Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad a la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España.»

Ya hemos visto el sentido y alcance de estos textos internacionales que, en ningún caso, debemos olvidar.

1.3. Artículo 14

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.»

La importancia de este artículo 14 de la Constitución Española radica en el hecho de proclamar uno de los *fundamentos de la sociedad democrática: el principio de igualdad ante la ley*. En una de las conocidas Sentencias del Tribunal Supremo —del 4 de octubre de 1984— se precisa que la concepción básica del Estado social y democrático de Derecho no podría subsistir si “se quebrase” la esencia del principio de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Transcribo un párrafo de la mencionada Sentencia (Fundamento Jurídico segundo):

«Si todos los derechos que son de singular contemplación por la Constitución (...) son de especial relieve, como esencial, como primordial, ya que, en definitiva, en su derredor los otros se desenvuelven, e incluso se puede decir que medran, está como reina de las “libertades” el de igualdad; su importancia, su trascendencia es reconocida por la misma Constitu-

ción en cuanto que hace referencia en múltiples preceptos (...) ello porque al quebrar la esencia de la igualdad, se quiebra y vulnera la concepción íntima del Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político —artículo 1.1 de la Constitución.»

Sería interesante abordar ahora las concreciones constitucionales en la legislación que la desarrolla, en concreto la Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE) de 1985, la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE) de 1990 y la Ley Orgánica de la Participación, la Evaluación y el Gobierno de los Centros Docentes (LOPEG) de 1995 y sus posteriores y múltiples desarrollos. Los límites de este trabajo no lo permiten. Sólo una palabra: *«El derecho a la educación como pleno desarrollo de la personalidad de los alumnos y la formación en el respeto de los derechos y libertades fundamentales y en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad dentro de los principios democráticos de la convivencia»* está explícitamente recogido desde estas leyes (LODE, 1,2 a, b; LOGSE, 1 a, b; LOPEG, 1); la igualdad de todos ante la ley, la gratuidad efectiva y total —al menos en los niveles obligatorios—, la ayuda, sin discriminación por el tipo de centro, en los niveles no obligatorios... son cuestiones que están aún por resolver y que, entre todos, hemos de lograrlo porque los derechos de todos los ciudadanos no son negociables.

La existencia de distintas ideologías no puede ser obstáculo para el desarrollo de una política educativa que, con independencia de los intereses políticos, económicos o religiosos de los distintos grupos, personas o partidos, asegure el cumplimiento de los postulados de la justicia social y respete los derechos de todos los ciudadanos a la libertad.

2) Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza, 1979

Preámbulo:

«(...) El Estado reconoce el Derecho fundamental a la educación religiosa y *ha suscrito pactos internacionales que garantizan el ejercicio de este derecho.*

Por otra parte, la Iglesia debe coordinar su misión educativa con los principios de libertad civil en materia religiosa y con los derechos de las familias y de todos los alumnos y maestros, evitando cualquier discriminación o situación privilegiada. (...)

Artículo 1.º A la luz del principio de libertad religiosa, la acción educativa respetará el derecho fundamental de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos en el ámbito escolar. En todo caso, la educación que se imparta en los centros docentes públicos será *respetuosa con los valores de la ética cristiana.*

Artículo 2.º Los planes educativos (...) Incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales.

Por respeto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza no tendrá carácter obligatorio para los alumnos. Se *garantiza*, sin embargo, el *derecho a recibirla.*

Las autoridades académicas adoptarán las medidas oportunas para que el hecho de recibir o no recibir la enseñanza religiosa *no suponga discriminación alguna en la actividad escolar (...)*»

Estos artículos, y todos los del Acuerdo, respetan de forma exquisita los textos internacionales. Explicita ya desde el Preámbulo, el reconocimiento, tanto constitucional como in-

ternacional, al derecho a la educación. (Constitución Española, artículos 27 y 10). Asimismo, recogiendo el artículo 16,1 de la Constitución Española, reconoce la libertad civil en materia religiosa que, por ser de todos, afecta primordialmente a los padres, a los alumnos, a los profesores, al Estado y a la Iglesia.

Lamentablemente no es satisfactorio su cumplimiento ni en *«el respeto a los valores de la ética cristiana»*, ni en cuanto se refiere a *«la no discriminación en la actividad escolar»*. Es necesario que todo: Administración, padres y Centros, tengamos una decidida voluntad de hacer efectivos estos principios, que se proclaman, sí, pero que no se cumplen. Ese *«respeto a los valores de la ética cristiana»* se exige como una garantía de la libertad del creyente, supuesto el pluralismo de la sociedad del que se parte en la Constitución. La garantía sobre el *«ejercicio del derecho a recibir enseñanza religiosa como asignatura fundamental y sin discriminación alguna en la actividad escolar»* es consecuencia del ejercicio de un derecho a la libertad religiosa tanto de los padres como de los alumnos y, a la vez, una obligación garante por parte del Estado de acuerdo con los artículos 27,3 y 14 de la Constitución.

HERALDOS DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Todos estas Declaraciones, Pactos, Convenios, Acuerdos, etc., son normas que deben cumplirse y, para ello, se han ido perfilando diversos instrumentos jurídicos que faciliten su realización. Pero no siempre es así. De otro modo, no se hubiera producido la llamada que el Papa Juan Pablo II hace en su Mensaje para la próxima Jornada Mundial de la Paz, el día 1 de enero de 1999:

«... ¿cómo no preocuparse al ver que, en algunas de las regiones más pobres del mundo, las oportunidades de formación, especialmente en lo que se refiere a la instrucción primaria, están en realidad disminuyendo? Esto se debe a veces a la situación económica del país, que no permite retribuir convenientemente a los profesores. En otros casos, parece haber dinero disponible para proyectos de prestigio o para la educación secundaria, pero no para la primaria.

Cuando se limitan las oportunidades formativas, especialmente para las niñas, se predisponen estructuras de discriminación que pueden influir sobre el desarrollo integral de la sociedad. El mundo acabaría por estar dividido según un nuevo criterio: por una parte, Estados e individuos dotados de tecnologías avanzadas, y, por otra, países y personas con conocimientos y aptitudes muy limitadas.

Como es fácil intuir, esto no haría más que reforzar las ya notables desigualdades económicas existentes no sólo entre los Estados, sino incluso dentro de ellos.

La educación y la formación profesional deben estar en primera línea, tanto en los planes de los países en vías de desarrollo como en los programas de renovación urbana y rural de los pueblos económicamente más avanzados.»

La llamada del Papa es apremiante; en su Mensaje nos pide a todos que «nos hagamos heraldos de la dignidad del hombre», dignidad que, como la fe nos enseña, se basa en que todos hemos sido «hechos a imagen y semejanza de Dios». Es más, ante el rechazo del hombre al amor del Padre, Él permanece fiel; su amor no tiene fronteras. Ha enviado a su Hijo, Jesucristo, para redimir a cada persona restituyéndole su plena dignidad. Ante esta realidad, ¿podemos nosotros excluir a alguien, en algún momento, de nuestra atención, nuestro respeto, nuestro amor?

En el umbral del año 2000, es deber de toda persona, a fortiori de los creyentes, tutelar con renovado empeño la dignidad de todo ser humano y, muy en especial, la dignidad de los pobres y de los marginados —cualquier tipo de pobreza y de marginación—, es más, estamos obligados a reconocer públicamente «los derechos de los que no tienen derechos». El amor de Jesucristo por cada persona, por toda la Humanidad, es infinito y eterno. Nos invita a compartir este amor. En él, está el secreto del respeto de los derechos de cada mujer, de cada hombre, de cada niño.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre Enseñanza y Asuntos Culturales. BOE, 15-12-1979.
- CIERVA Y DE HOCES, M. R.: *La Enseñanza de la religión y Centros Docentes. Acuerdos Iglesia-Estado en el último decenio*. AEC, Barcelona. 1987.
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA: BOE 29/12/78
- CORRAL, Carlos: *Los Acuerdos entre la Iglesia y España*. BAC, 1980.
- CORRAL, C., y GONZÁLEZ RIVAS, J. J.: *Código Internacional de Derechos Humanos*. Ed. Colex. Madrid. 1997.
- GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ DE CARVAJAL, J.: *Iglesia y Estado en España*. Ed. Rioduero 1980.
- JUAN PABLO II: *Redemptor Hominis*, 1979; *Mensaje del día de la Paz* 1999. 8-12-1998.
- JUAN XXIII: *Pacem in Terris*. 1963.
- ONU: *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. 10 de diciembre de 1948.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. 1977.
- Parlamento Europeo. *Resolución Luster*. 14 de marzo de 1984.

- RIU ROVIRA, F: *Todos tienen derecho a la educación*. Madrid. 1988.
- ROUCO VARELA, A. M.^a: *Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI*. UPSA, 1996.
- TRIBUNAL CONSTITUCIONAL: *Sentencia sobre la LOECE*, BOE, 24-02-1981; *sobre la LODE*, BOE, 28-06-85.
- YANES ÁLVAREZ, E.: *La educación cristiana don de Dios a su Iglesia*. Madrid, 1987; *Enseñanza Religiosa y libertad de enseñanza en el marco de la actual democracia española*. Ed. S.M. Madrid, 1983; *Garantías para la enseñanza religiosa en el ordenamiento jurídico español*. Estudios Eclesiásticos Facultad Pontificia Comillas, núm. 238, julio-septiembre 1986.

DERECHO A LA INSERCIÓN ANTE LAS SITUACIONES DE POBREZA

ILDEFONSO CAMACHO
Facultad de Teología de Granada

Tal como está formulado aquí, este derecho no ha sido consagrado en los documentos más conocidos sobre derechos humanos. Sin embargo, la expresión *derecho a la inserción ante situaciones de pobreza* no carece de sentido. Pero es necesario ver cuál es su alcance y cuáles sus exigencias (1).

Comenzamos con tres declaraciones recientes de procedencia muy variada. La primera procede de un informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD):

«La erradicación de la pobreza en todas partes es más que un imperativo moral y un compromiso de solidaridad humana. Es una posibilidad práctica, y en el largo plazo es un imperativo económico para la prosperidad mundial. Y por cuanto la pobreza ya no es inevitable, no se debe tolerar más. Ha llegado el

(1) Estas páginas se aprovechan de muchos de los contenidos que incluimos en: *Epílogo: Solidarios en un mundo en que avanza la pobreza*, en: *Las condiciones de vida de la población pobre en España. Informe general*, Fundación FOESSA - Cáritas Española, Madrid, 1998, 675-697.

momento de erradicar los peores aspectos de la pobreza humana en un decenio o dos, para crear un mundo que sea más humano, más estable y más justo. Alcanzar esta meta a comienzos del siglo XXI es más practicable de lo que la mayoría cree. Es cierto que los intereses creados oponen obstáculos. Pero el escepticismo y la incredulidad son igualmente incapacitantes» (2).

La segunda es de mayor alcance, porque contiene un compromiso asumido por los gobiernos reunidos en la Cumbre de Copenhague de 1994:

«Nos comprometemos, como imperativo ético, social, político y económico de la Humanidad, a lograr el objetivo de erradicar la pobreza en el mundo mediante una acción nacional enérgica y la cooperación internacional.»

El tercer testimonio procede de un documento, reciente también, de la Iglesia española:

«Hoy la pobreza no es un hecho inevitable, considerada desde el punto de vista social. Por primera vez en la historia de la Humanidad, disponemos de tecnología y de recursos suficientes para que nadie sea excluido de los medios de vida básicos, considerados como mínimos dentro de la propia sociedad. El problema en la actualidad no es de medios, sino de objetivos: querer o no querer. Los principales obstáculos para erradicar la pobreza ya no son técnicos, sino políticos y éticos» (3).

(2) Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre el desarrollo humano 1997. Desarrollo humano para erradicar la pobreza*, Nueva York - Madrid, 1997, 120.

(3) Cf. *La Iglesia y los pobres. Documento de reflexión de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (21 febrero 1994)*, n. 45. Véase todo el apartado que lleva por título: «La injusticia, como causa de la pobreza», nn. 29-44.

Hemos querido iniciar estas páginas con esos testimonios porque los tres convergen en la idea de que la pobreza en el mundo no es una fatalidad inevitable, sino un mal superable; no es un imperativo utópico, sino una exigencia que deriva, a la vez, de la condición humana y de las condiciones socioeconómicas de nuestro mundo.

Pero esto no permite todavía afirmar que la inserción ante las situaciones de pobreza sea, estrictamente hablando, un derecho humano. Ahora bien, eso no implica que no sea conveniente hablar de la pobreza en relación con los derechos humanos. Esa es, precisamente, la intención de estas páginas. Para ello dividiremos nuestras reflexiones en dos partes: en la primera aportaremos algunos datos sobre la realidad de la pobreza y, consecuentemente, sobre las estrategias más adecuadas para luchar contra ella; en la segunda parte intentaremos establecer la conexión entre pobreza y derechos humanos.

I. LA REALIDAD DE LA POBREZA

La comprensión de la pobreza como hecho relevante de nuestro mundo exige constatar algunos hechos, pero también buscar una interpretación de los mismos.

I. La pobreza en España

Sin detenernos en un estudio exhaustivo del tema, cabe al menos recoger algunos datos. Y quizá los más actualizados son los ofrecidos recientemente por la Fundación FOESSA, que sintetizamos en el Cuadro 1. Según ellos, en España existen unos 8,5 millones de pobres, lo que equivale a un 22,5%

de la población total. De ese conjunto, 1,7 millones están en situación de pobreza severa, es decir, un 4,5% de los españoles (4).

CUADRO I

**POBLACIÓN ESPAÑOLA
BAJO EL UMBRAL DE POBREZA (1996)**

	FAMILIAS		PERSONAS		
	Número estimado (miles)	% sobre total	Número estimado (miles)	% sobre total	% sobre renta
Pobreza extrema	86,8	0,76	528,2	1,37	0,18
Pobreza grave	229,4	2,02	1.211,6	3,15	0,67
Pobreza moderada	787,9	6,97	3.569,8	9,29	3,06
Precariedad social	1.087,9	9,65	3.199,4	8,33	4,03
Bajo umbral de la pobreza	2.198	19,4	8.509	22,14	7,94
Población no pobre	9.018	80,6	29.916	77,86	92,06

Fuente: Las condiciones de vida de la población pobre en España, FOESSA, Madrid, 1998, 180-183.

(4) Se considera *pobre* a aquella persona cuyos ingresos están por debajo de la mitad de la Renta Familiar Disponible *per cápita* (RFDC). Es *pobreza severa* la que está por debajo del 25% de la RFDC, y todavía se distingue dentro de ésta la *pobreza extrema* (por debajo del 15%) y la *pobreza grave* (entre el 15 y el 25%). A su vez la *pobreza relativa* es la que se sitúa entre el 25 y el 50% de la RFDC, y dentro de ese margen se distingue entre *pobreza moderada* (entre el 25 y el 35%) y *precariedad social* (entre el 35 y el 50% de la RFDC). Naturalmente esta clasificación ayuda a comprender no sólo la extensión de la pobreza (cuántos pobres hay) sino su intensidad (cómo son de pobres).

Pero quizá lo más significativo no sean los datos cuantitativos, sino otros aspectos de la realidad de la pobreza. He aquí algunos que parece necesario subrayar:

1.º Lo más llamativo es que *la pobreza renace*. Llegó a tenerse por un fenómeno definitivamente erradicado de países como el nuestro, en los que el nivel de bienestar había llegado a ser alto y además, hasta ciertas cotas, garantizado para todos. Sin embargo, desde los años 80 nos volvemos a encontrar con la imagen del mendigo en nuestras calles, como signo revelador de una realidad más extensa: el aumento del número de los que viven en situación de pobreza. El hecho de que los estudios sobre la pobreza se multipliquen en estos últimos años expresa de otra forma el interés por un fenómeno con nueva relevancia social.

2.º Estos estudios identifican la pobreza como *una situación compleja*, y no sólo porque se puede medir desde distintas variables (extensión, intensidad, nivel de malestar), sino porque es producto de la convergencia de diversos componentes patológicos. No es casualidad que la precariedad de recursos económicos (la forma más sencilla de entender la pobreza, o *pobreza económica*) se correlacione con situaciones tales como el analfabetismo, la escasa cualificación profesional, el paro, las deficiencias de la vivienda y del hábitat en general, el elevado número de miembros de la unidad familiar o las familias incompletas. Este conjunto de circunstancias, no meramente yuxtapuestas, sino íntimamente interrelacionadas, sirve para delimitar el concepto más complejo de *pobreza sociológica* y el hecho muchas veces mencionado del *círculo vicioso de la pobreza*.

3.º Ocurre además que los pobres no son los de siempre. De ahí que se hable de *nuevas pobreza*s. Éstas son conse-

cuencia de las nuevas condiciones de nuestra sociedad, en especial del rápido avance tecnológico y de sus efectos sobre el mercado de trabajo. Tanto las nuevas tecnologías como el aumento creciente de la productividad del trabajo reducen las posibilidades de trabajo, especialmente para los menos capacitados y/o menos dispuestos para la adaptación. El contexto mundial de la globalización, al que aludiremos luego, refuerza estas tendencias.

4.º La realidad y la evolución de la pobreza tienen no poco que ver con la distribución de la renta y con la evolución de la desigualdad económica. Sin que queramos poner como objetivo una ingenua igualdad de todos, las desigualdades excesivas y en aumento repercuten sobre la extensión y la intensidad de la pobreza. Lo ocurrido en España en los 80 y sobre todo en la primera mitad de los 90 es la prueba más fehaciente de ello, como este estudio ha dejado demostrado en su momento.

5.º La mejora de la situación económica —un hecho perceptible a partir de la evolución reciente de algunas magnitudes macroeconómicas— no tiene los efectos deseados sobre la reducción de la pobreza, al menos a corto plazo. Esto significa que el desarrollo económico se hace ahora con una fuerte dosis de exclusión. Dicho con otras palabras: no todos se benefician por igual de él, porque la economía no necesita de todos para mejorar ni su mejoría repercute por igual sobre todos. La dualización del mercado de trabajo tiene mucho que ver con esta dualización general de la sociedad.

En pocas palabras, la tragedia fundamental de los pobres es la de vivir marginados y excluidos en una sociedad de abundancia, siendo las víctimas de esta escandalosa contradic-

ción: no faltan recursos, pero los que existen están injustamente distribuidos.

2. Más allá de nuestras fronteras

Después de detenernos en el problema dentro de las fronteras de nuestro país, no es superfluo indicar que este renacer de la pobreza no es un fenómeno exclusivo de España. La Unión Europea atraviesa una coyuntura semejante: prácticamente en todos sus miembros la pobreza se incrementó en los años 80. Es más, si investigamos las posibles diferencias entre ellos, resulta que es en el Reino Unido donde más rápidamente se extendió la pobreza, sobre todo como consecuencia de las políticas liberalizadoras impuestas por el gobierno conservador de Margaret Thatcher.

El caso de Estados Unidos merece una mención aparte. Allí la pobreza ha crecido de forma muy notable en la era Reagan: Este hecho matiza el mal disimulado optimismo por la buena marcha de la economía norteamericana y sus escasos niveles de paro. Porque el mantenimiento de esas bajas tasas de desempleo ha sido posible gracias a una fuerte precarización del trabajo —como ellos mismos reconocen— y que ha traído una caída sorprendente de los salarios reales. En base a ello se ha acuñado el término de «working poors» para aquellas personas que ni con un trabajo remunerado son capaces de superar el umbral de la pobreza (5).

(5) He aquí algunos datos referentes al Reino Unido y a los Estados Unidos: entre 1977 y 1992 la productividad media de los trabajadores estadounidenses ha crecido en más de un 30%, mientras que el salario medio real disminuía en un 13%; en 1993 el sueldo medio semanal era, en Estados

A escala mundial, y atendiendo especialmente a los países del Tercer Mundo, la situación es semejante, si no peor. Es semejante, porque también en muchos de ellos la pobreza se incrementó en los años 80, como ya reconociera en 1990 el mismo Banco Mundial (6). A partir de 1990 los datos muestran una realidad compleja, donde la pobreza no está en clara dinámica de eliminación, ni siquiera de reducción significativa. En efecto, entre 1987 y 1993 la pobreza disminuyó en los países en desarrollo en términos porcentuales (del 31 al 29%), pero aumentó en términos absolutos (de 1.200 a 1.300 millones), y aumentó en África al Sur del Sáhara y en América Latina y el Caribe, mientras que disminuía en los cinco grandes países asiáticos (China, India, Indonesia, Pakistán y Bangladesh) que concentran los 3/5 de la población de los países en desarrollo (7).

También a escala mundial la realidad de la pobreza tiene que ver con la distribución de la riqueza. Y datos como los que siguen explican que la pobreza siga avanzando en nuestro planeta: en los últimos 30 años la parte de la renta mundial en manos del 20% más pobre del planeta ha disminuido del 3,2 al

Unidos y en el Reino Unido, más bajo que en 1959; entre 1972 y 1993 en el Reino Unido aumentó la participación en la renta nacional del 20% más acomodado del 35 al 43%, mientras que la proporción correspondiente al 60% más pobre caía del 42 al 34%; en 1979 vivían bajo el umbral de la pobreza cinco millones de británicos, que llegan a 13,9 millones en 1992. Datos tomados de R. PETRELLA, *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Debate, Madrid, 1997, 107. Sobre esta cuestión véase más recientemente L. DE SEBASTIAN, «La pobreza en USA», *Cuadernos Cristianisme i Justícia* n. 85, Barcelona, 1998.

(6) Cf. BANCO MUNDIAL, *Informe sobre el desarrollo mundial 1990. La pobreza*. Washington, 1990, 7-16.

(7) PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano 1997*, l.c., 28-66.

1,4%, mientras que la del 20% más rico ha pasado del 70 al 85%, y la disparidad de los ingresos por habitante (PIB *per cápita*) entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo se multiplicó por 3 entre 1960 y 1993 (8).

Esta dimensión mundial del problema de la pobreza hoy es indispensable para calibrar su verdadero alcance. No sólo ayuda a relativizar la pobreza de los países ricos, sino que invita además a buscar las causas de la pobreza, no sólo en factores propios de estos países, sino en otros que actúan a escala mundial. Si la pobreza es un problema mundial, aunque con dimensiones y características diferentes según países y continentes, es también a escala mundial donde han de buscarse las causas y desde donde han de montarse las estrategias para combatirla.

3. Hacia las causas de la pobreza y su reciente incremento

Los datos aportados no permiten que nos contentemos con decir que la pobreza es un fenómeno de siempre. En los últimos años reviste características muy peculiares: no sólo no parece reducirse (como fue la tendencia antes de los 80), sino que se acelera; por otra parte, no se mantiene en las regiones de planeta donde tradicionalmente más arraigada estaba, sino que se extiende incluso a otras donde se creía definitivamente erradicada. ¿Qué ha ocurrido?

Lo que ha ocurrido tiene que ver con la evolución de la economía mundial, en esa compleja fase que arranca de la cri-

(8) Cf. R. PETRELLA, *o. c.*, 108-109.

sis de los años 70 y que tantas y tan profundas transformaciones han acarreado a nuestro mundo. Sin duda el rasgo dominante aquí es la *globalización*. En el ámbito económico, globalización implica recuperación del mercado, reducción —cuando no total eliminación— de todos los mecanismos que lo sometían a un cierto control.

Esta recuperación del mercado como regulador de toda la vida económica tiene que ver con dos hechos tan relevantes como son el espectacular fracaso del modelo colectivista y la crisis del Estado de Bienestar. El primero ha supuesto la eliminación de los dos bloques, con la consiguiente difuminación de las fronteras que antes los separaban, pero ha traído también como consecuencia una exaltación sin reservas del capitalismo como el vencedor en la confrontación que secularmente enfrentó a los dos grandes sistemas socioeconómicos. Por otra parte, el capitalismo que se exalta es el que reduce al mínimo la presencia del Estado en la economía: aquí hay que ver el efecto de la crisis del modelo intervencionista que durante años pareció imponerse por sus buenos resultados para la integración social, al menos en los países más avanzados de Europa. Como efecto combinado de este complejo proceso asistimos hoy a una cierta «apoteosis» del capitalismo en su versión más dura: y ese capitalismo se presenta como el único sistema válido para organizar las economías nacionales, pero al mismo tiempo como el modelo de organización de la economía mundial.

Hay que reconocer que muchos de estos datos son irrefutables. Especialmente no se puede ocultar la gravedad de la crisis que atraviesa el Estado de Bienestar; aunque ello sea consecuencia de sus propios logros y de ciertas dinámicas perturbadoras que él mismo ha generado. Todo ello explica el éxito del *neoliberalismo* hoy. Con él, las tendencias fácticas de

la economía mundial se convierten en un ideal que debe ser perseguido sin vacilaciones; en sus manos, la globalización no es sólo un hecho inevitable, sino que además se propone como lo mejor; y «con un aire de inevitabilidad y convicción abrumadora» (9). No hay alternativa: estamos en el dominio del «pensamiento único».

En sus propuestas económicas, el neoliberalismo insiste en aspectos que nos son bien familiares: liberalización, desregulación, reprivatización... Tales propuestas tienen aplicación tanto dentro de las fronteras del propio Estado como en la apertura exterior de la economía. En ambos casos lo que se postula es devolver al *mercado* las máximas posibilidades de asignar recursos para la producción y para la distribución. Y eso implica reducir al mínimo la función del Estado o, como alguien ha formulado, «desinventar el Estado». El Estado ha dejado de ser la solución, para convertirse en el verdadero problema. Si al Estado se le pide que no actúe hacia dentro (controlando y encauzando el mercado interior), más aún se le recomienda que no ponga trabas a los intercambios exteriores, sino que facilite al máximo al inserción de la economía nacional en el mercado global.

En su entusiasmo por el mercado, el neoliberalismo olvida que el modelo que propugna se asemeja en poco a los mercados reales. En efecto, para que el mercado funcione correctamente es preciso que todos los participantes sean libres, y cuanto mayor sea la libertad de la que se goza, más ventajas se conseguirán del juego del mercado. Ahora bien, a nadie se oculta que no todos disponen de las mismas cotas de libertad, y esta desigualdad inicial beneficia a los que tienen más poder (es decir, mayores cotas de libertad) frente a los que tienen

(9) PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *l. c.*, 92.

menos. Dicho con otras palabras, el mercado tiende a redistribuir la libertad, reduciendo la de los que tienen menos en favor de los que tienen más. Por consiguiente, si no existe un elemento reequilibrador (función que desempeñaba el Estado en los modelos mixtos), los desequilibrios se acumulan (10). Y en el mercado globalizado esas diferencias son más acusadas, con lo que los desequilibrios resultan más graves. ¿No es esto suficiente para no sorprenderse ya al ver que la pobreza aumenta, tanto en extensión como en intensidad, con la globalización?

No sorprenderá entonces a nadie si se afirma que la globalización, en cuanto ampliación del mercado y de sus mecanismos, tiene ganadores y perdedores. La difusión de la pobreza, coincidiendo con esta explosión neoliberal deja claro quiénes son los perdedores. De una manera más general puede decirse que en la época de la expansión de los procesos globalizadores han aumentado las diferencias entre los países en desarrollo y han aumentado también el desempleo y la desigualdad en los países industrializados. Si es cierto que la desigualdad no es intrínseca a la globalización, no es menos verdad que ésta aumenta los riesgos y también las oportunidades de recompensa.

4. Pobreza estructural y estrategias de lucha contra ella

La conclusión de todo lo que precede parece difícilmente refutable: la pobreza es un fenómeno estructural. En otro

(10) Cf. L. DE SEBASTIAN, «El neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra», en *CRISTIANISME I JUSTICIA, El neoliberalismo en cuestión*, Sal Terrae, Santander, 1993, 22-24. Véase también su obra más reciente: *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de economía internacional*. Trotta, Madrid, 1997, en especial 9-18.

tiempo la pobreza se entendió como un fenómeno natural, igual que una enfermedad o una catástrofe climática. Hoy la pobreza se entiende principalmente como *consecuencia de ciertos mecanismos estructurales*, vinculados a las estructuras económicas de producción y, sobre todo, de distribución. La pobreza no se debe a la falta de recursos disponibles, sino a la mala distribución de éstos.

Las consecuencias de esa convicción son importantes. La primera afecta a la forma de concebir la lucha contra ella: en función del diagnóstico habrá de ser la medicina a aplicar. Si fuera sólo un fenómeno natural e inevitable, habría que combatir sus efectos, intentando reducirlos en lo posible, pero siendo su origen estructural, no queda más alternativa que atacar a sus causas, es decir, a los mecanismos de distribución de los recursos económicos. Una segunda consecuencia se refiere a la conflictividad inherente a la pobreza: ya no vale hablar de resignación ante lo inevitable, porque todo el mundo sabe —y los pobres antes que nadie— que la pobreza podría ser evitada: el malestar y el inconformismo afecta ante todo a los que son víctimas de la situación, pero puede ser compartido por todo aquél que tiene una elemental sensibilidad ante un hecho tan insultante para la dignidad humana.

II. POBREZA Y DERECHOS HUMANOS

Decíamos al comienzo que la inserción no está contemplada expresamente como un derecho humano. «Expresamente» quiere decir: en el sentido estricto y jurídico del término. Pero eso no obsta para preguntarse por la relación de la pobreza con los derechos humanos. Al contrario, la gravedad de la pobreza hoy es un acicate para abordar esta cuestión.

I. El concepto de derechos humanos

Los derechos humanos son una impresionante muestra del progreso de la Humanidad, pero también son el resultado de luchas interminables hasta conseguir su reconocimiento. Los derechos humanos no fueron en toda época histórica principios evidentes por sí mismos, sino el fruto de una conquista. En ese proceso se unen la insatisfacción de las personas ante situaciones intolerables y su rebelión contra ellas, la reflexión filosófica buscando una legitimación a esas luchas, la técnica jurídica para dar eficacia a las conquistas. Todo ello converge en una forma de organización política, el Estado moderno, para el que los derechos humanos son vertebrales: en ellos encuentra su legitimación última, pero también los límites para el ejercicio del poder; al mismo tiempo, el garantizar esos derechos a todos los ciudadanos es su principal tarea de cada día.

Pero esto supuesto, es conveniente ahondar algo más en el concepto mismo de derechos humanos para poner de relieve cómo en él se implican dos dimensiones que deben ser consideradas indisolublemente: la moral y la jurídico-política.

La dimensión moral es la más evidente. Los derechos humanos concretan las exigencias derivadas de la dignidad humana. Son, antes que nada, imperativos éticos: algo que es aspiración de la persona para realizarse en cuanto tal y también algo que debe ser reconocido y respetado por cada uno a los demás en la convivencia humana.

Ahora bien, esta dimensión filosófica incluye la fundamentación de dichas exigencias éticas. No son arbitrarias, ni fruto de una concesión social o del poder político, ni resultado de un consenso entre los hombres. Tienen su fundamento más allá de lo coyuntural y de lo mutable. A partir de ahí puede

optarse por una doble vía, que no tienen por qué oponerse, sino que pueden ser consideradas como complementarias: la vía racional o la vía revelada, la filosofía o la teología. En ambos casos estamos en el nivel de la antropología: desde una determinada concepción de la persona y de la sociedad llegamos a formular unas exigencias ineludibles para el sujeto humano.

La dimensión jurídico-política supone la traducción del principio moral en instituciones sociales capaces de garantizar el cumplimiento de estos derechos. Hablamos de dimensión *jurídica* porque está expresada en leyes, en una normativa que obliga a todo ciudadano; hablamos de dimensión *política* porque implica al poder político, el cual se compromete a crear las condiciones para que esos derechos sean respetados.

Históricamente el concepto de derechos humanos supone el paso desde lo ético a lo jurídico-político. Sólo se habla de derechos humanos en sentido estricto cuando se llega a este nivel. Es superfluo insistir en la complementariedad de los dos niveles: sólo lo jurídico sería caer en un positivismo jurídico, siempre peligroso e inestable; pero lo ético por sí mismo es insuficiente para que la dignidad humana sea tenida convenientemente en cuenta en la vida social.

2. Tres generaciones de derechos humanos

De cara a situar mejor la relación entre pobreza y derechos humanos es útil también distinguir tres tipos diferentes en éstos, no todos reconocidos desde el comienzo. Algunos hablan de generaciones de derechos, a otros no agrada excesivamente esta denominación. Dejando de lado este debate

terminológico, es indudable que hay diferencias y que éstas aclaran bien el alcance de unos y otros (11).

La distinción entre la primera y la segunda generación, aunque sin utilizar esta terminología, se encuentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) y, sobre todo, en los Pactos Internacionales de 1966. El hecho de que existan dos Pactos (el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el *Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales*) prueba que la aplicación de los derechos reconocidos en 1948 tienen exigencias diferentes a la hora de su aplicación. Más concretamente, esta diferencia radica en la función que se asigna al Estado en cada uno de esos dos grupos. La comparación del texto de ambos pactos en uno de sus artículos introductorios (el 2º) clarifica esta diferencia.

En el caso de los derechos civiles y políticos, cada Estado «se compromete a respetar y garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna...» (art. 2, 1); se compromete, además, a promulgar las leyes que fueren necesarias todavía para hacer efectivos los derechos reconocidos en este Pacto (art. 2, 2), y se compromete, por fin, a garantizar el que las personas cuyos derechos hayan sido violados puedan interponer recurso ante los órganos competentes del Estado (art. 2, 3).

Por lo que respecta a los derechos económicos, sociales y culturales, las expresiones que se usan reflejan con precisión

(11) Para toda esta cuestión véase: I. CAMACHO, *Derechos humanos: una historia abierta*, Facultad de Teología, Granada, 1994.

su carácter específico: cada Estado sólo «se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos» (art. 2, 1).

Son dignas de observación las matizaciones del texto. El compromiso se refiere sólo «a dar pasos», luego no se trata, estrictamente hablando, de garantizar los derechos; estos pasos habrían de quedar concretados para cada derecho en los restantes artículos del Pacto. Las medidas legislativas se consideran necesarias, pero no suficientes («por todos los medios apropiados, incluyendo particularmente la adopción de medidas legislativas»): se piensa en medidas de otro tipo, indudablemente sociales y económicas. La expresión «realizar progresivamente» contrasta con la expresión «puesta en práctica inmediata», que aparece en el Pacto de los Derechos Civiles. La realización progresiva no significa posponer indefinidamente, pero sí reconocer que estos derechos exigen recursos que a veces no están disponibles. Por último, la expresión «hasta el máximo de sus recursos disponibles» subraya que hay que contar con la existencia de una limitación económica.

Algunos utilizan otra terminología y hablan de derechos negativos y positivos: los derechos civiles y políticos (primera generación) exigirían sólo que el Estado se abstenga de toda actividad que pueda suponer una violación de éstos, mientras que los derechos sociales (segunda generación) requieren una actuación de los gobiernos y no pueden hacerse realidad sin ella.

Más importante nos parece otro criterio de distinción, que se refiere a las implicaciones económicas de unos derechos y otros. Los derechos sociales exigen la asignación de determinados recursos económicos, mientras que los civiles y políticos están libres de costos o, al menos, pueden ponerse en práctica sin unos costes excesivos. Esta diferencia tiene una consecuencia muy importante: la ausencia de condicionamiento económico hace que los primeros puedan ser puestos en práctica de forma inmediata, en tanto que los segundos sólo permiten una implantación progresiva, que depende de los recursos de que disponga el Estado y de la voluntad política de emplearlos en esta dirección.

Por esta razón algunos consideran los derechos sociales, más que como derechos humanos estrictamente dichos, como objetivos o metas sociales que se proponen las sociedades avanzadas. Sólo con el paso del tiempo, y si el crecimiento económico y la estructura administrativa del Estado lo permiten, quedarán mejor garantizados para todos.

Si nos hemos detenido más en los derechos sociales es porque ahí se insertaría la relación de los derechos con la pobreza, como veremos más adelante. Pero antes de entrar en esa cuestión conviene presentar la llamada *tercera generación* de los derechos humanos.

Su historia es tan reciente que ni siquiera el término usado está universalmente aceptado todavía. Desde luego no gozan de una elaboración doctrinal ni de una instrumentalización institucional semejante a los anteriores. Pero marcan una nueva perspectiva, un camino inédito, que es expresión de muchas aspiraciones en el momento actual.

¿Cuál es su rasgo más específico? Algunos especialistas los definen como derechos de solidaridad. Y es que reflejan una

cierta concepción de la vida en comunidad que sólo puede adquirir existencia real mediante los esfuerzos conjuntos de todos los componentes de la sociedad: individuos, Estado, entidades públicas o privadas. Tres son los más importantes: el derecho al desarrollo, el derecho al medio ambiente y el derecho a la paz.

La enumeración de estos tres, los más citados, lleva a comprender que se trata, a diferencia de todos los anteriores, de derechos de carácter colectivo. Su sujeto no es el individuo, sino una colectividad dotada de ciertas condiciones comunes: un pueblo. Por este motivo, su realización exige, más si cabe que en el caso de los derechos sociales, la implicación del Estado e, incluso, en último término, de todos los pueblos y de sus responsables políticos. Por eso les cuadra bien la denominación de derechos de solidaridad: solidaridad es la conciencia efectiva de que los problemas de los demás son problemas de todos, porque las grandes cuestiones que acucian a la Humanidad no pueden ser convenientemente abordadas si no es desde la cooperación real de todos (12).

A pesar de la importancia de estas nuevas perspectivas, no conviene ignorar las dificultades con que tropiezan estos derechos. Casi todas derivan de su heterogeneidad con los reco-

(12) Fue Karel VASAK el primero en hablar de tres generaciones de derechos. Además las hizo corresponder sucesivamente con los tres elementos de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. La primera generación es la de la revolución francesa de 1789, donde se formulan los derechos de la libertad. La segunda hay que relacionarla con las revoluciones mexicana y rusa, básicas en el reconocimiento de los derechos económicos y sociales. La tercera generación está en curso: la emancipación de los pueblos dominados y colonizados; en ella la fraternidad se impone y exige los derechos de solidaridad. Cf. K. VASAK, *Le Droit International des Droits de l'homme*, Recueil des Cours, Académie de Droit International, La Hague, 140 (1974), 344-345.

nocidos en etapas anteriores y afectan a la dificultad para delimitar su titular, a la indeterminación de su contenido y a las condiciones de su exigibilidad. Todos estos problemas no son pequeños si damos por sentado que la definición de los derechos humanos exige concreciones jurídicas y no sólo declaraciones de principio. Pero también surgieron dificultades jurídicas cuando se quiso extender el concepto de derecho humano, que había sido técnicamente elaborado a partir de los derechos civiles y políticos, a los derechos sociales.

En todo caso los tres derechos citados cuentan con documentos de reconocimiento solemne por parte de las Naciones Unidas (13). Llama la atención lo pronto que se llegó a estos reconocimientos, en contraste con el tiempo que se empleó para culminar la Declaración de 1948 o los Pactos de 1966. Su reconocimiento por parte de organismos internacionales incluso se ha adelantado, en la mayoría de los casos, a su incorporación a los ordenamientos jurídicos nacionales. Pero esta circunstancia puede ser una manifestación más de que estamos ante demandas que ponen en juego la solidaridad a escala planetaria.

3. Pobreza y derechos sociales

Este recorrido, quizá excesivamente detallado, por las tres generaciones de derechos nos ayudará a situar ahora mejor la

(13) El *derecho al medio ambiente* fue reconocido por primera vez en la Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada en Estocolmo en 1972, bajo el lema «La Tierra es sólo una». El derecho a la paz fue reconocido en la *Declaración sobre el Derechos de los Pueblos a la Paz*, de 1984. Por fin, el 4 de diciembre de 1986 las Naciones Unidas adoptaron la *Declaración sobre el derecho al desarrollo*.

pobreza en su relación con los derechos humanos. Y comenzaremos refiriéndonos a la pobreza como fenómeno de las sociedades desarrolladas, como la nuestra.

Estamos de lleno en el terreno de los derechos sociales. La *inserción* no significa sino hacer que todos —en este caso, los pobres— tengan acceso a esos recursos que la sociedad posee y distribuye entre los ciudadanos. Con esto se supera una concepción paternalista o asistencialista de la lucha contra la pobreza. No se trata de dar a los pobres los recursos de los que carecen, sino de promocionarlos para que ellos puedan acceder por sus propios medios a estos recursos. El acceso a la educación, a la cultura, al trabajo, a una vivienda digna son las vías fundamentales de la inserción. El objetivo último de los derechos sociales es establecer un mínimo de bienestar para todos, unas condiciones mínimas de igualdad, de forma que nadie quede excluido de una participación elemental en los recursos de la sociedad.

Puesto que esta nueva escalada de la pobreza en las sociedades desarrolladas tiene que ver con la crisis y el desmantelamiento del Estado de bienestar, no es posible dejar de hacer una referencia a este hecho. Los derechos sociales se han desarrollado al hilo del progreso del Estado de Bienestar, ya que éste encontró precisamente aquí su razón última de ser. Su crisis, en cuyos detalles no podemos entrar, coincide naturalmente con los recortes en los derechos sociales y el resurgir de la pobreza.

Una reacción a este estado de cosas puede hacerse reivindicando que el Estado vuelva a atender a aquellas funciones en que encontró su legitimación durante las últimas décadas. Pero en este momento quizá interesa más insistir en el contexto social que permite y estimula esa reconstrucción del Es-

tado de Bienestar. Porque el avance en los derechos sociales no sólo fue posible gracias a la expansión económica de los años dorados del desarrollo, precisó de una voluntad política y de un consenso social. Si el Estado de Bienestar puede interpretarse como una institucionalización de la solidaridad, gracias a la cual es posible redistribuir recursos a través del Estado, es difícil que todo eso se mantenga cuando esa solidaridad se resquebraja y queda esencialmente cuestionada en toda la sociedad. Y es un hecho que en nuestros tiempos nos atrae más la competitividad que la solidaridad: sobre esas bases apenas es pensable que el Estado de Bienestar perviva o los derechos sociales se mantengan efectivamente.

Es frecuente decir que los derechos humanos implican deberes correlativos (14). Esto, que se entiende fácilmente en relación con los derechos civiles, no se comprende tan bien cuando hablamos de derechos sociales. Porque ahora ya no es una obligación individual frente a derechos individuales (respetar la vida del otro), sino una obligación colectiva para facilitar que los recursos de todos estén a disposición de todos (de los más ricos a disposición de los más pobres).

(14) Lo recordó con vigor Juan XXIII en la encíclica *Pacem in Terris*: «Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible. (...) Es asimismo consecuencia de lo dicho que, en la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás el deber de reconocerlo y respetarlo. Porque cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural que lo confiere e impone el correlativo deber. Por tanto, quienes al reivindicar sus derechos olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen» (nn. 28 y 30).

En consecuencia, no habrá lucha efectiva contra la pobreza en nuestras sociedades desarrolladas si no hay un replanteamiento del Estado de Bienestar que implica la conciencia de las obligaciones de todos los ciudadanos en la construcción de una sociedad más justa. En este replanteamiento hay que incluir diversos frentes:

a) La asistencia sigue siendo necesaria, tanto pública como privada. Hay situaciones que no admiten más respuesta que la asistencial. Pero esta respuesta nunca debe tenerse por definitiva. Eso nos lleva a otros frentes...

b) La promoción de los que viven en la pobreza exige recursos sociales para avanzar en la inserción social de estos colectivos. Esos recursos son económicos, pero han de ser también humanos. Y pueden ser públicos, pero pueden ser también privados. Ya es tiempo de romper aquella inercia tan cómoda que consiste en descargar sobre los poderes públicos la atención de todas las necesidades sociales. Habría que recordar aquí el carácter subsidiario de la intervención del Estado, para que la acción de éste no conlleve la anulación de toda iniciativa nacida de la sociedad.

c) El campo de los derechos sociales marca unas orientaciones que gozan de un respaldo político-constitucional y jurídico: luchar contra la pobreza es promover los derechos sociales, y esto es algo que posee rango constitucional en nuestro ordenamiento jurídico y, por tanto, afecta a la misma legitimidad del Estado. Pero este marco jurídico no puede entenderse como una normativa fría que obliga sólo al Estado, sino como el encuadre y la guía para la actuación de todos los ciudadanos bajo la supervisión de unos poderes públicos subsidiarios.

En resumen, no es preciso definir un nuevo derecho para superar la pobreza: basta con tomar en serio lo que son los derechos sociales, ya que en ellos radica la mejor forma de integración social. Si la pobreza es, ante todo, desintegración y exclusión, los derechos sociales son la mejor vía para la reintegración y la inserción. Pero, en cuanto tales derechos, exigen una colaboración indirecta y directa de toda la sociedad, y no pueden depender sólo de la actividad de los poderes públicos.

4. Derechos solidarios y lucha contra la pobreza en el mundo

Pero la pobreza no es sólo problema en los países ricos. Con todo lo escandaloso que este hecho resulta, es más grave y urgente la pobreza como problema mundial. Incluso nos atreveríamos a decir que es cualitativamente diferente. Por eso su tratamiento en relación con los derechos humanos nos lleva más bien a situarnos en el marco de los derechos de la tercera generación. Más concretamente todavía, la superación de la pobreza tiene que ver con el derecho al desarrollo.

Esta conexión entre pobreza y desarrollo está bien explicada en el Informe del PNUD de 1997. Si el desarrollo humano se define como el proceso de ampliación de las opciones de la gente (una vida más larga y sana, educación, nivel decente de vida, libertad política, garantía de otros derechos humanos, diversos ingredientes del respeto por sí mismo), la pobreza sería entonces la negación de estas oportunidades y opciones más fundamentales para el desarrollo humano. Si el desarrollo humano se concentra en el progreso de una comunidad en su conjunto, la pobreza humana se concentra en la

situación y el progreso de los miembros de esa comunidad que sufren mayores privaciones (15).

Algunos discuten, sin embargo, que se pueda hablar con todo rigor de un derecho al desarrollo. Y no quieren con ello restarle valor o importancia al desarrollo como tarea actual. Sus reservas proceden del campo jurídico: no creen encontrar en este derecho contenidos que no estén en otros anteriores. En el documento *La justicia en el mundo* del Sínodo Universal de 1971 hay un reflejo de esta posición, pero no para cuestionar este derecho, sino para determinar su contenido: se le defiende como «la interpenetración de todos aquellos derechos fundamentales humanos en que se basan las aspiraciones de los individuos y de las naciones» (16).

La *Declaración sobre el derecho al desarrollo* de las Naciones Unidas (de 1986) contiene elementos de interés para encauzar lo que sería la lucha contra la pobreza a escala mundial. Se habla de un derecho individual y colectivo a la vez. Es colectivo porque se enmarca en el derecho de los pueblos a la libre determinación, «en virtud del cual (los pueblos) tienen derecho a determinar libremente su condición política y a realizar su desarrollo económico, social y cultural», así como «a ejercer (...) su soberanía plena y completa sobre todos sus recursos y riquezas naturales». Pero el derecho al desarrollo es, ante todo, un derecho humano: «La persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo». Su contenido remite a todos los dere-

(15) PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano 1997*, l.c., 17-27.

(16) SÍNODO UNIVERSAL DE OBISPOS DE 1971, *La justicia en el mundo*, Parte I, n. 2.

chos humanos: en virtud de él, «todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él».

Su realización implica, en primer lugar, a los gobiernos de los países en desarrollo, que han de introducir las reformas políticas necesarias. Pero implica, además, a todos los gobiernos para que creen las condiciones (a través de la cooperación internacional y las políticas de desarrollo) que permitan la realización de los derechos humanos en los países en desarrollo. Los derechos humanos vienen a ser, pues, como condición y objetivo del desarrollo. O, dicho de otra manera, el derecho al desarrollo como autorrealización humana viene a ser el núcleo de todos los derechos (en cierto sentido, la exigencia esencial de la dignidad humana): todos los demás derechos no serían sino instrumentos para su realización. En este sentido, el derecho al desarrollo no es sino la confirmación de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos.

De nuevo aquí tenemos que volver a consideraciones que hacíamos a propósito de la pobreza en los países más desarrollados. La erradicación de la pobreza en el mundo sólo sería posible desde la cooperación de todos. En este sentido, encaja perfectamente dentro de lo que se llaman derechos de solidaridad. Y también implica una lucha en varios frentes:

a) Si la pobreza es un fenómeno estructural, hay que plantearse la creación y el mantenimiento de un orden económico mundial alternativo sometiendo a revisión los mecanismos comerciales y financieros, así como los mismos organismos internacionales, tantas veces acusados (y con razón)

de representar prevalentemente los intereses de los países ricos (17).

b) A los gobiernos de los países desarrollados les corresponde, en primer lugar, apoyar y respetar ese orden en la medida en que exista; pero también es obligación suya revisar los fondos y las estrategias que aplican a la cooperación para el desarrollo. Hoy existe mayor claridad en lo que debe ser una auténtica cooperación al desarrollo, porque la experiencia ha servido para purificar mucho tanto el concepto como las formas. Pero estos nuevos enfoques encuentran no pocas dificultades para incorporarse a las iniciativas concretas porque chocan con otros intereses.

c) De nuevo aquí también es importante invocar las iniciativas de la sociedad civil: ayuda económica (a través de fundaciones y organizaciones no gubernamentales), cooperación humana (voluntarios) y sensibilización. Esta sensibilización es base de todo y resulta necesaria aun para los que no pueden prestar otro tipo de colaboración: llevará a comprender que nosotros, pueblos ricos, con nuestros hábitos de consumo y tendencia al despilfarro, no somos ajenos a la existencia de

(17) Muchas de estas reformas fueron sugeridas por JUAN PABLO II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*: «Depende de cada situación local determinar las más urgentes y los modos para realizarlas; pero no conviene olvidar las exigidas por la situación de desequilibrio internacional que hemos descrito. A este respecto, deseo recordar particularmente: la reforma del sistema internacional de comercio, hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo; la reforma del sistema monetario y financiero mundial, reconocido hoy como insuficiente; la cuestión de los intercambios de tecnologías y de su uso adecuado; la necesidad de una revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes, en el marco de un orden jurídico internacional» (n. 43). Pero no conviene olvidar que la encíclica antepone a todas estas reformas la necesidad de un nuevo sistema de valores cuyo eje central sea la solidaridad (cf. nn. 39-40).

tanta pobreza en el Tercer Mundo...(18). Todo esto no es sino aceptar la confrontación con la solidaridad como valor capaz de orientar nuestros comportamientos.

d) La proliferación de organizaciones que orientan sus actividades al Tercer Mundo está urgiendo cada vez más una revisión y clarificación. No todas actúan con los mismos criterios ni con la transparencia debida. Nuestra colaboración con ellas, en cuanto ciudadanos, debe incluir un discernimiento responsable para no dejarnos engañar.

e) Por último, es esencial invocar la responsabilidad de los gobiernos de los países menos desarrollados. La experiencia reciente es más que desalentadora: no sólo por su ineficacia, sino en muchos casos también por su corrupción manifiesta. La génesis de la deuda externa en algunos de los países donde la carga es más insoportable tiene que ver con prácticas corruptas de los gobernantes o de ciertas minorías muy vinculadas con el poder político.

CONCLUSIÓN

La pobreza es un hecho mayor de nuestro mundo. Tiene una expresión planetaria en las enormes desigualdades que

(18) Un caso ilustrativo de lo que puede ser esta sensibilización social sería el de las redes de comercio justo. A pesar de sus escasas dimensiones, estas redes garantizan que el valor de venta de ciertos productos repercutirá en justicia sobre sus productores del Tercer Mundo. El introducir esa preocupación entre los criterios que sigue el consumidor para elegir lo que va a comprar supone una conciencia nueva sobre la incidencia de nuestras decisiones sobre el orden económico mundial. El valor de esta actitud no es tanto cuantitativo como cualitativo, pero no por eso de menor interés...

subsisten entre pueblos y regiones. Tiene una expresión más cercana a nosotros, ciudadanos del mundo desarrollado, en las nuevas pobrezas derivadas de la crisis del Estado social. Tanto en un caso como en el otro, lo más sorprendente es que su incidencia no se reduce, sino que más bien se amplía. Y esto resulta tanto más escandaloso cuanto la sociedad actual es más abundante en recursos económicos y parece encontrar algunas vías para superar la crisis que la envolvió recientemente.

La lucha contra la pobreza es, por todas esas razones, un imperativo ético. Exige, no sólo combatir sus efectos para aminorarlos, sino atacar directamente a sus causas. Y ha de buscar orientación y legitimidad en el marco jurídico que sirve de fundamento último a nuestras sociedades. Por eso la lucha contra la pobreza tiene que ver con el reconocimiento de los derechos humanos y las obligaciones derivadas de él.

En los países desarrollados la lucha contra la pobreza debe encauzarse como promoción de los derechos sociales. Por este camino se avanzará hacia una igualdad más efectiva entre todos, igualdad de oportunidades que facilitará la reintegración de los excluidos.

A escala mundial, la lucha contra la pobreza se enmarca en el terreno de los derechos de solidaridad, que son derechos individuales y también colectivos, y que suponen el compromiso de todos los pueblos y de todos los gobiernos por crear las condiciones para un mundo más justo y fraterno. A ese nivel, la pobreza es un desafío de dimensiones planetarias que requiere una respuesta planetaria también, es decir, basada en la cooperación solidaria de todos.

EL DERECHO AL DESARROLLO. UN DERECHO DE LOS PUEBLOS IMPRESINDIBLE PARA LA DIGNIDAD DE LAS PERSONAS

ARCADI OLIVERES

Economista. Vicepresidente de Justicia y Paz

I. EL SUBDESARROLLO COMO AFRENTA A LA VIGENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Si medimos las violaciones de los derechos individuales en términos de pérdidas de vidas humanas, resulta escalofriante constatar la desaparición diaria de más de sesenta mil personas en razón de la falta de cobertura de sus necesidades básicas. No hay mayor desatino en el comportamiento social: un planeta que dispone de los recursos naturales, técnicos y especialmente humanos para satisfacer suficientemente las exigencias vitales de sus pobladores, elimina diariamente a muchos de ellos sólo en razón de la mala distribución de tales recursos.

Aunque en los países industrializados se producen también dolorosas desigualdades en los niveles de renta, suele ser en los países del Tercer Mundo donde las diferencias tanto internas como especialmente externas en relación con los países del Primer Mundo son mayores. Los datos del Informe sobre el Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas

sobre el Desarrollo (PNUD) resultan no por conocidos menos ilustrativos al respecto.

De acuerdo con el mencionado informe en su edición de 1998, las 225 personas más adineradas del mundo poseen un patrimonio equivalente a los ingresos anuales del 47% más pobre de la Humanidad, mientras que las tres más ricas de entre estas 225 disponen de una fortuna que se corresponde con la renta del conjunto de los habitantes que viven en los 48 países menos avanzados (PMA). Asimismo otros datos resultan reveladores: una esperanza de vida de 74 años y una tasa de analfabetismo del 1,4% en los países industrializados frente a 62 años de esperanza de vida y un 29,6% de analfabetismo en el conjunto de países subdesarrollados. En los PMA la situación es todavía mucho peor: 51 años de esperanza de vida y 50,8% de analfabetismo.

Con este pequeño grupo de indicadores y otros de carácter análogo que podríamos añadir, parece evidente que en el Tercer Mundo no tan sólo resulta difícil de respetar el derecho a la vida sino que para la mayoría de la población el disfrute de los derechos económicos y sociales constituye una meta inalcanzable. Y la razón genérica de tal situación debemos hallarla en su situación de subdesarrollo económico.

2. LAS RAZONES DEL SUBDESARROLLO

El subdesarrollo económico es un fenómeno complejo fruto de un entramado de razones que para simplificar, y aunque con una línea de separación muy diluida, podríamos clasificar en internas y externas. Las razones internas tienen que ver con la situación demográfica, con los condicionantes geográficos

(clima, ubicación, recursos naturales), con la disponibilidad de infraestructuras, con la cohesión social y la participación política, con los sistemas agrarios, con los niveles educativos, con las dotaciones sanitarias, con los modelos culturales y con el devenir histórico acumulado.

Sin embargo, y sin menospreciar la importancia de las razones internas apuntadas, las razones externas parecen tener más peso específico en la pervivencia de las actuales situaciones de subdesarrollo. Y su importancia aumenta por el hecho de que es en este conjunto de razones donde se generan responsabilidades por parte de los gobiernos, de las empresas y de los ciudadanos del Norte. Entremos por tanto en un mayor detalle de tales responsabilidades.

En primer lugar deberemos citar al colonialismo como fenómeno políticamente superado, en su acepción inicial, pero persistente económicamente en la medida en que produjo un rompimiento de las estructuras productivas de subsistencia para dedicar territorios y esfuerzos humanos a la obtención de unas mercancías de exportación. Tales mercancías no sirven para cubrir necesidades internas, son por lo general cada vez peor remuneradas, y los ingresos que generan difícilmente van a parar a los campesinos que las cultivaron o a los mineros que las sacaron de la tierra. La descolonización además creó con frecuencia Estados artificiales, dando una segunda dimensión política a los ya de por sí graves problemas económicos de los nuevos Estados teóricamente independientes.

En segundo lugar hay que tener en cuenta al comercio desigual entre el Norte y el Sur, que se manifiesta en dos mecanismos distintos: el de los precios y el del falso librecambio. En efecto, los datos estadísticos nos confirman la ya conocida

teoría de la relación de intercambio decreciente o desfavorable para los países del Tercer Mundo, es decir, que los precios unitarios y constantes de sus productos de exportación tienden a la baja mientras que los de sus productos de importación tienden al alza, originándose lógicamente saldos dinerarios favorables a los países del Norte. Al mismo tiempo, el librecurso se extiende oficialmente por doquier, impidiendo para las industrias nacientes del Tercer Mundo un proteccionismo similar a aquel del que gozaron en su momento los países desarrollados. Sin embargo, en el momento de la verdad, es decir, cuando las producciones del Sur pueden afectar a las industrias del Norte, como es el caso de los textiles, el librecurso nominalmente vigente desaparece en función de dudosas excepciones, como han podido ser las del acuerdo multifibras (AMF).

El tercer fenómeno a estudiar es el que se encuentra relacionado con las inversiones que de un país a otro realizan las empresas transnacionales. Como ha venido a demostrar el afortunadamente *non-nato* acuerdo multilateral de inversiones (AMI) se trata en este caso de buscar todos los derechos y ninguna obligación para los inversores, mientras que a los países destinatarios de tales flujos se les imponen todas las obligaciones y no se les permite ningún derecho. Esta situación, aunque intrínsecamente perversa, tiene su propia lógica, puesto que cuando una empresa transnacional decide buscar una nueva implantación no lo hace en función de la necesidad de sus productos por parte del país destinatario sino en función del posible aumento de sus propios beneficios. Así pues, lo que importa no es tanto la generación de ocupación, el aporte tecnológico, el aumento de exportaciones, la mejora de la recaudación fiscal o la creación de un tejido industrial auxiliar

que sufra el país elegido para la inversión sino más bien la explotación de materias primas escasas, la disponibilidad de mano de obra barata, el acceso a nuevos mercados o la posibilidad impune de contaminación. Si finalmente hay algún resultado positivo para el país destinatario éste se dará por pura añadidura.

El cuarto factor relevante para el subdesarrollo es el del déficit tecnológico derivado de la falta de recursos que en los países del Sur pueden destinarse a la investigación científica. La necesidad de adquirir «savoir faire» procedente del extranjero implica, además de un costo considerable, la implantación de modelos de producción de usos y de consumos ajenos a las realidades locales. Esta situación se convierte en paradójica si se tiene en cuenta que muchas de las técnicas que se adquirirán se habrán obtenido en el Norte gracias al trabajo de científicos que procedentes de los países del Sur se han sumado al numeroso grupo de los «cerebros huidos».

El quinto elemento a tener en cuenta es el de carácter financiero y tiene como elemento primordial el reiterado tema del endeudamiento. Como es bien sabido, la deuda externa representa una enorme losa para los países en desarrollo. Se trata de una deuda que fue inicialmente contraída en los años sesenta a través de unos préstamos mal utilizados por los dirigentes locales, pero que se sigue contrayendo diariamente a través de las relaciones comerciales injustas, a través de los beneficios de las compañías transnacionales y a través de los pagos de servicios empresariales y tecnológicos. Pero en realidad se trata de unas deudas que moralmente no existen puesto que han sido más que pagadas por la explotación histórica de seres humanos y de materias primas, por los intereses cobrados abusivamente y por la fuga continuada de capita-

les que se ha producido hacia los países industrializados. Sin embargo desde el Norte seguimos exigiendo a tales países el llamado servicio de la deuda, es decir, la suma de intereses y amortizaciones que nos remiten anualmente y que según las estimaciones de Naciones Unidas representan alrededor de cinco veces más que el importe transferido de Norte a Sur en concepto de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD).

Un sexto grupo de relaciones empobrecedoras son las de tipo migratorio. El desarrollo de las sociedades occidentales se ha basado en buena medida en la emigración de sus ciudadanos hacia tierras lejanas, descargando de esta manera la presión poblacional sobre unos recursos agrarios con frecuencia insuficientes. Esta descarga permitió el ahorro interno y posteriormente la inversión de carácter industrial. Inclusive esta inversión fue con frecuencia ayudada por las remesas provenientes de la emigración, como podemos recordar en la España de los años sesenta. Sin embargo, llegados a determinados estadios de desarrollo, parece que el pasado se olvida fácilmente, y podemos constatar desde Estados Unidos, pero sobretudo desde la Unión Europea, la puesta en marcha de políticas migratorias cada vez más restrictivas y de las que los Acuerdos de Schengen representan un triste ejemplo.

Como séptimo condicionante externo del subdesarrollo deberíamos hablar de la militarización y del comercio de armas. Las peores guerras se dan en los países del Tercer Mundo, aunque las armas que se utilizan en ellas son mayoritariamente suministradas por los países desarrollados. Los resultados de tal situación son fundamentalmente de tipo social: muertos y heridos, destrucciones familiares, daños psicológicos, refugio y exilio, dificultades para la convivencia entre grupos antiguamente enfrentados, etc., pero también de tipo

económico: destrucción de infraestructuras, de industrias, imposibilidad de cultivos agrarios en razón de las minas colocadas y endeudamiento debido a la adquisición de armas. La militarización, además, también existe en el Norte y su costo económico impide destinar recursos a la financiación del desarrollo. Basta con saber que el gasto militar mundial fue en el año 1997 diecisiete veces mayor que la ayuda al desarrollo.

Hay que decir finalmente que existen otras variables de carácter menos económico, que no vamos a estudiar, pero que revisten igualmente una dimensión negativa para los países subdesarrollados. Se trata, entre otras, de su meramente ficticia independencia política, del monopolio cultural occidental, de la imposición de modelos sociales lejanos de su historia y de la imposibilidad de acceder a la difusión de una información que se corresponda con sus intereses.

3. LA PUESTA EN PRÁCTICA DEL DERECHO AL DESARROLLO ES SIEMPRE POSIBLE

Las razones hasta aquí apuntadas dificultan ciertamente el desarrollo de los pueblos, pero no tenemos porqué pensar que sus mecanismos sean invariables. Más bien lo contrario, la práctica del derecho al desarrollo es posible y en consecuencia también puede resultar posible el respeto a los derechos económicos y sociales de las personas. Ya dijimos al principio de este capítulo que el problema no radicaba en la insuficiencia de recursos sino en su mala administración. Pensemos, por ejemplo, que el producto mundial, dividido por la población del planeta, nos daría un teórico producto interior bruto *per cápita* ligeramente superior al que hoy en día tienen los ciu-

dadanos de Hungría o de la República Checa. Se trata en consecuencia de tener la voluntad política suficiente para poder cambiar los sistemas productivos y distributivos. Veamos a continuación algunas de estas posibles políticas de cambio.

3.1. Los cambios internos

Si al principio de este capítulo hablábamos de las causas internas del subdesarrollo económico parece lógico referirnos ahora a las transformaciones que podrían intervenir en su eliminación. Las más frecuentemente enumeradas son las que tienen que ver con la reforma de los sistemas de propiedad de la tierra, con la diversificación y mejora de rendimientos agrarios y pesqueros, con la ampliación de las redes de transporte y comunicación, con las inversiones en salud y en educación, con la potabilización de las aguas, con el acceso a la vivienda, con las mejoras urbanísticas, con la obtención de recursos financieros, con la cohesión social y con la participación política. Sin embargo, en cualquier caso debe tenerse en cuenta que las decisiones sobre el tipo y el ritmo de las transformaciones deben ser tomadas por los propios países del Sur. A los países del Norte y a los organismos internacionales les corresponderá como mucho la prestación de los instrumentos necesarios y, a petición de los países del Sur, la contrastación con sus propias experiencias.

3.2. La gobernabilidad mundial

Si hemos insistido en las razones externas, nos tocará ahora hablar de políticas de cambio que dispongan de esta di-

mención externa o, dicho de otro modo, que tengan carácter internacional.

En este sentido, y en primer lugar, hay que hablar de la indispensable necesidad de hacer progresar la gobernabilidad mundial. Se trata, en efecto, de una urgencia que corre paralela a la aparición de una economía mundializada —es decir, con libre tráfico de bienes y servicios, de flujos financieros y tecnológicos y de empresas transnacionales— y que tiene al mercado como teórico regulador. La experiencia ha demostrado que el libre mercado nunca es igualitario y que los que en él negocian lo hacen con distintas capacidades y cuotas de poder, de manera que el precio final, sea éste de compraventa de una mercancía o de pago de un salario, favorece bien al oferente, bien al demandante. Durante muchos años los mercados únicos han existido a nivel estatal y más recientemente se han puesto en marcha en la Unión Europea. En ambos casos, y para compensar los desequilibrios generados por tales mercados, se han articulado políticas compensatorias, que se han convertido en uno de los ejes presupuestarios fundamentales. Así, por ejemplo, en España los saldos fiscales entre Autonomías, los impuestos directos o las cotizaciones para subvenir al seguro de desempleo, constituyen alguno de estos elementos compensadores. En la Unión Europea una función paralela la desempeñan los llamados fondos estructurales, es decir, los que financian la política agraria común en su ámbito de orientación, la política regional, la política social y la política de cohesión. Pues bien, pese a que hoy en día el mercado ha dejado de ser estatal o continental para convertirse en mundial, excepto en la libre circulación de personas, no disponemos todavía de mecanismos redistributivos —políticas de recaudación y políticas de renta— que realicen esta función a un nivel global.

Lo dicho en el párrafo anterior ya justificaría por sí solo que realizáramos un esfuerzo en hallar formas de gobernabilidad mundial, pero existen por lo menos otros tres motivos que refuerzan esta necesidad. El primero de ellos es el que deriva de la imposibilidad del control estatal sobre determinadas actividades que se realizan en un nivel superior a los mismos. Así, por ejemplo, la actuación de las compañías transnacionales y de los grandes medios de comunicación, los flujos financieros especulativos y los paraísos fiscales, la corrupción y el tráfico de armas, los grandes retos medioambientales, difícilmente podrán ser enmarcados por las legislaciones estatales. El segundo de los motivos tiene que ver con la imprescindible coordinación de las políticas públicas a distintos niveles puesto que no siempre a primera vista los intereses de determinados sectores estatales se corresponden con los demás países. Si no es con formas compensatorias derivadas de la gobernabilidad mundial, ¿como podríamos resolver, por ejemplo, el conflicto de los pescadores españoles que faenan en Mauritania, el de los productores azucareros centroamericanos que deben competir en los mercados mundiales con un azúcar europeo subvencionado, el de los fabricantes textiles filipinos que ven limitadas sus exportaciones a los países industrializados en razón del Acuerdo Multi-fibras (AMF) o el de los inversores especuladores norteamericanos que exigen al pueblo mexicano el abono de una deuda impagable?

Ciertamente que a las cuestiones anteriores ya responden algunas de las organizaciones internacionales existentes (Organización Mundial del Comercio-OMC, Banco Mundial-BM, Fondo Monetario Internacional-FMI), pero resulta evidente, y éste es el tercer motivo que apuntábamos, que el funcionamiento de estas instituciones no responde a mínimos criterios

democráticos fundamentalmente derivados del sistemas de voto que en la primera de las tres instituciones se establece en base a uno por país y en las otras dos en base a la cuota abonada por cada país miembro. Esta perversión democrática aumenta si consideramos que una buena parte de las grandes decisiones económicas mundiales no son tomadas ni tan sólo por estas instituciones, sino por otras de carácter más informal, como el Grupo de los Siete (G-7), o lo que es peor, algunas que ni tan sólo tienen presencia oficial de los gobiernos, como puede ser el Fórum Económico de Davos.

En este apartado, y por último, deberíamos decir que la potenciación de la gobernabilidad mundial no debe entenderse en absoluto como una posible acaparación de competencias por parte de sus organismos. Bien al contrario, debería tenerse siempre presente el principio de la subsidiariedad, dejando para los niveles más cercanos a las poblaciones (distritos, municipios, etc.) el máximo posible de acciones políticas, y a partir de ahí ir subiendo por los escalones de las administraciones públicas (Autonomías, Estados, regiones continentales) cada vez que fuera necesario hasta llegar al nivel mundial, el cual, aunque bien importante, debería tener la expresión mínima imprescindible.

3.3. La cooperación al desarrollo

Una parte de nuestra propuesta para llegar a hacer vigente el derecho al desarrollo se basa, como acabamos de ver, en los cambios internos y en el progreso de la gobernabilidad mundial, pero no resulta difícil de ver que se trata en ambos casos de respuestas a largo plazo que no impedirán, por lo

menos inmediatamente, la muerte de las sesenta mil personas de las que hablábamos al principio. En consecuencia, urge que en el entretanto se siga produciendo la cooperación al desarrollo. Tal cooperación debería ser sin embargo sustancialmente distinta a la actual, tanto cuantitativa como cualitativamente.

Cuantitativamente, la cooperación debe representar un aporte positivo de recursos financieros, es decir, que debe ser mayor que la suma de los aportes recibidos desde el Sur en concepto de servicio de la deuda, pago de tecnología, reciclado de beneficios de las multinacionales y fuga de capitales, por citar sólo algunos ejemplos. Debería además estar al servicio de determinados planes de inversión previamente establecidos por el país beneficiario, y debería finalmente cubrir también las necesidades derivadas de la ayuda humanitaria y de emergencia, aunque no se trate de ayuda al desarrollo en sentido estricto. Puestos en esta tesitura, el 0,7% del PIB citado como objetivo del montante que los países desarrollados deberían enviar anualmente a los subdesarrollados en concepto de la mal llamada ayuda oficial al desarrollo (AOD), queda evidentemente desfajado y nos obliga a hablar de importes mucho mayores, que en cualquier caso deberían situarse por encima del 3% del PIB.

El problema surge por tanto al preguntarnos de dónde pueden obtenerse por parte de los países del Norte los recursos que permitan hacer frente a esta mayor cooperación sin afectar, como se suele plantear en determinadas ocasiones, a las propias dotaciones sociales internas. La respuesta es relativamente sencilla y podríamos apuntar tres posibles fuentes de financiación. En primer lugar, la eliminación del fraude fiscal, que es bien conocido por las administraciones tributarias y que representa un agravio comparativo para los que contribuyen debidamente a las arcas del Estado. En segundo lugar, la

reducción del gasto militar; es decir, el tan reiterado binomio propuesto por Naciones Unidas de «desarme versus desarrollo», que ofrece unas verdaderas posibilidades de financiación. Las cifras en este sentido hablan por sí solas; a nivel mundial y en el año 1997 para un gasto militar de unos 800.000 millones de dólares, la AOD ascendió a 47.600 millones de dólares; a nivel español y para el mismo año 1997 el gasto militar, superior al que se nos indica en la partida del Ministerio de Defensa, fue de 1.923.000 millones de pesetas, mientras que la AOD fue de 180.000 millones de pesetas. En tercer lugar, otra muy interesante fuente de financiación la podría significar la Tasa Tobin, propuesta hace años por el Premio Nobel de Economía James Tobin, quien sugirió gravar los flujos especulativos. Según estimaciones de *Le Monde Diplomatique*, un porcentaje de tan sólo el 0,05% en este gravamen supondría una posible recaudación de más de 100.000 millones de dólares, es decir, más del doble de la actual AOD. Y obviamente, la tasa no tendría porqué ser tan baja.

Cualitativamente la actual AOD necesita también de urgentes transformaciones. Como cuestión fundamental debería abandonarse la concepción, vigente en muchos países del Norte, de que se trata de un complemento de la política comercial o de un instrumento más de la política exterior. También deberían tenerse presentes otras dos cuestiones: dar una prioridad, que no una exclusiva, a los países menos adelantados (PMA) como destinatarios de la cooperación y, en general, vehicular una parte de la misma a los sectores sociales básicos. Otra mejora, afortunadamente cada día más avanzada la representa la llamada «cooperación descentralizada», es decir, la que se realiza desde municipios y Comunidades Autónomas, normalmente mediante la creación de fondos conjuntos

de solidaridad. Finalmente, la desburocratización de la ayuda y su desvinculación total de contenidos militares y policiales debería constituir otro de los elementos de su mejora cualitativa.

4. LAS ORGANIZACIONES SOCIALES SON INSTRUMENTOS CLAVES PARA ALCANZAR EL DERECHO AL DESARROLLO

Hasta este momento hemos hablado de políticas de cambio y las hemos situado bajo responsabilidad de las Administraciones públicas. Pero difícilmente los cambios se producen en la acción política si no hay actitudes sociales y personales que los sustenten. Veamos por tanto el papel de las organizaciones sociales como impulsoras del derecho al desarrollo.

Las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONG-D) han sido hasta la fecha, tanto en los países del Norte como en los del Sur, las principales protagonistas sociales en la voluntad de conquista del derecho al desarrollo y lo han sido en su triple dimensión de realizadoras de proyectos, de impulsoras de campañas de presión política y de responsables de educación para la solidaridad internacional. Su trabajo lógicamente debe continuar, coordinarse fuertemente a nivel internacional y aumentar si cabe, pero no por ello ocupará todos los posibles ámbitos de actuación.

Estos otros ámbitos de actuación van diseñándose a medida que aparecen nuevos aspectos de la mundialización y se crean instituciones *ad-hoc* para impulsarlos o aprovechan otras de existentes previamente. Así, por ejemplo, la dimensión internacional de la acción sindical, los post-gradados entre Universidades del Sur y del Norte, los institutos de investigación para el desa-

rollo, la práctica escolar de la educación para la solidaridad, los centros de transferencia de tecnología, las organizaciones que luchan en favor de los códigos de conducta y en contra de la corrupción, las redes de sistemas informativos informatizados, las tiendas de comercio justo y las llamadas bancas éticas, constituyen algunas de estas iniciativas que intentan combinar aspectos concretos de cooperación con la voluntad de modificar las causas que originan la pobreza en el Tercer Mundo.

Una mención especial por su carácter innovador lo representa la creación de la «Acción por una Tasa Tobin de Ayuda a los Ciudadanos» (ATTAC) impulsada por *Le Monde Diplomatique* y que con una voluntad de asociación supra-estatal pretende en sus propias palabras: «producir y difundir la información para actuar en común tanto en los países respectivos como a los niveles europeo e internacional, con vistas a frenar la especulación internacional, tasar las rentas del capital, sancionar a los paraísos fiscales, impedir la generalización de los fondos de pensiones y, de forma general, reconquistar los espacios perdidos para la democracia en beneficio de la esfera financiera y oponerse a cualquier nuevo abandono de la soberanía de los Estados con el pretexto del “derecho” de los inversores y de los comerciantes. Se trata simplemente de una reapropiación colectiva del porvenir de nuestro mundo».

5. LA RESPONSABILIDAD DE LOS CIUDADANOS COMO PROMOTORES Y BENEFICIARIOS DEL DESARROLLO

Hay que señalar de entrada que en este apartado nos limitaremos a hablar de las responsabilidades de los ciudadanos

del Norte, dejando a los del Sur que fijen las suyas propias. Para los del Norte, tales responsabilidades serían, a nuestro juicio, de cuatro tipos: de participación, de acogida, de austeridad y de coherencia.

La participación es seguramente la faceta más conocida de la acción individual en favor del desarrollo. Esta participación puede manifestarse en las tareas de las ONG dentro y fuera del país, las aportaciones dinerarias, la colaboración en campañas específicas, la sensibilización en las escuelas y en los puestos de trabajo.

La segunda responsabilidad, la de acogida, merece seguramente una explicación más amplia. Al hablar de acogida nos referimos fundamentalmente a la acogida de inmigrantes económicos y de refugiados políticos. A este respecto, la mentalidad vigente en la mayor parte del mundo desarrollado es notablemente negativa, como lo demuestran las cada vez más severas leyes de extranjería y las progresivas reducciones del derecho de asilo vigentes en Europa y que cuentan, y esto es lo más triste, con un considerable respaldo de la opinión pública. En estas circunstancias, la acción individual en favor de un cambio de mentalidad colectiva frente al fenómeno migratorio deviene imprescindible: el planeta es de todos los seres humanos y mientras se mantenga el discurso de la globalización y del libre mercado nadie estará legitimado para frenar la globalización del mercado de trabajo y la libre circulación de los trabajadores. Además, y en contra de creencias muy generalizadas, la llegada de mano de obra procedente del Tercer Mundo llena vacíos de nuestra pirámide de población y no es en absoluto la responsable del problema del desempleo ya que las causas de éste hay que buscarlas más bien en la mala absorción de la tecnología. Igualmente resulta evidente que las

amenazas de «choque cultural» de las que con frecuencia nos servimos para justificar el freno a la inmigración son algo conatural a la evolución de las civilizaciones. En cualquier caso, si algún choque cultural debería darnos miedo éste sería más bien el del cuasi monopolio del «american way of life» al que nos tienen sometidos los medios de comunicación.

La tercera responsabilidad la hemos titulado de austeridad y representa un compromiso ineludible con las generaciones presentes y futuras. El mundo desarrollado no puede seguir permitiéndose un despilfarro de recursos y unos niveles de contaminación como los actuales. En primer lugar porque tales actitudes nunca podrán ser compartidas por el resto de la población mundial, a la que sometemos de este modo a un inmerecido agravio comparativo, y en segundo lugar, porque ponemos en juego la supervivencia de los que deberán habitar este planeta después de nosotros. La respuesta, en resumen, se llama austeridad, pero su aplicación resulta casi utópica dado su choque frontal con las propuestas consumistas que nos realizan constantemente los medios de comunicación por orden evidentemente de los oferentes de bienes y servicios cada vez más superfluos.

La cuarta y última responsabilidad la hemos vinculado a la idea de coherencia. Es decir, coherencia entre los fines que deseamos y los comportamientos que practicamos a diario. En el caso que nos ocupa estos comportamientos deberían traducirse en la práctica de usos y de consumos críticos y llevados a sus últimas consecuencias, en una pura objeción de conciencia. La negativa sistemática a la compra de determinados productos o inclusive el boicot a los mismos en algunas circunstancias, así como el rechazo a determinadas almacenes y a ciertas formas de distribución y de publicidad, constituiría

un primer elemento de este consumo crítico. El uso crítico de las finanzas constituiría el segundo de los elementos. No parece lógico presionar para obtener la condonación de la deuda de los países del Tercer Mundo, o colaborar con las víctimas de cualquier catástrofe natural por un lado, y por el otro esperar que nuestros fondos de pensiones, invertidos en valores de renta variable, den a fin de año un máximo rendimiento que parcialmente habrá sido obtenido mediante la especulación y un mayor endeudamiento de los ciudadanos del Sur. De ahí la lógica aparición de las llamadas bancas éticas y de los fondos de inversión solidarios que permiten un ahorro que discrimina negativamente inversiones en sectores socialmente perversos (fabricación de armas, industria nuclear, especulación financiera, manipulación genética, tabaco, drogas, etc.) y que discrimina positivamente en cambio en favor de inversiones favorecedoras de autoocupación, de viviendas sociales o de proyectos de desarrollo en el Sur.

Así pues, el ejercicio de responsabilidad individual que acabamos de apuntar, unido a las acciones de las organizaciones sociales, a las mejoras de la cooperación pública, a los progresos de la gobernabilidad mundial y a las ineludibles transformaciones internas, pueden justificar nuestra esperanza en la puesta en práctica del derecho al desarrollo de los pueblos, que significará a la vez la vigencia de los derechos económicos y sociales y que representará para la población mayoritaria del planeta el garante de su dignidad.

EL DERECHO AL TRABAJO

FRANCISCO PORCAR REBOLLAR
Militante de la HOAC

Hay tres textos de la encíclica *Laborem exercens*, muy reiterados en el magisterio social de Juan Pablo II, que expresan muy bien la perspectiva en que me sitúo para analizar el tema propuesto: el derecho al trabajo como un derecho social que exige todavía una gran andadura (1).

«El trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre. Y si la solución (...) de la cuestión social (...) debe buscarse en la dirección de hacer la vida humana más humana, entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva» (LE, n. 3)

El trabajo es una clave esencial de toda la cuestión social. Creo que ni en nuestra sociedad ni en nuestra Iglesia le damos a este hecho la relevancia que merece. Y deberíamos dársela. Por la centralidad, antropológica y no sólo sociológica, que tiene el trabajo en la vida de las personas, es muy difícil entender lo que pasa en la sociedad prescindiendo de las relaciones que

(1) En un tema como el que nos ocupa en este artículo hay implicados muchos elementos en los que no es posible detenernos. Para los lectores que estén interesados en profundizar en alguno o algunos de estos elementos, ofrecemos en estas notas materiales que les pueden ayudar a formarse una visión más detallada y matizada.

se establecen en torno al trabajo. Sin embargo, con mucha frecuencia, se plantean problemas verdaderamente graves y angustiosos, como la pobreza y la exclusión social, el abismo Norte-Sur o el problema ecológico, absolutamente al margen del trabajo. Este hecho dificulta mucho encontrar soluciones humanas a muchos de los problemas sociales (2). Cuando hablamos del derecho al trabajo, estamos hablando de una realidad que atraviesa el conjunto de la realidad personal y social.

Elo es así, si no me equivoco, porque el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo.

«(...) el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto (...), suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres pueden tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo queremos evidenciar que cada uno de ellos se mide sobre todo con el metro de la dig-

(2) A este respecto, creo que es importante hacer notar lo sorprendentes que resultan algunas posturas eclesiales respecto al mundo del trabajo y la Pastoral Obrera, porque no conceden apenas importancia a lo que significan las relaciones de trabajo. Sin embargo, Juan Pablo II es muy rotundo al plantear esta cuestión: *«Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la «Iglesia de los pobres». Y los pobres se encuentran bajo diversas formas; (...) aparecen en muchos casos como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano (...)*» (*Laborem exercens*, n. 8). En esta misma línea puede verse lo que plantea la Conferencia Episcopal Española en el documento *«La Pastoral Obrera de toda la Iglesia»*, especialmente en su capítulo II, línea de acción 2.^a, *«La Pastoral Obrera, especialmente necesaria en la actividad pastoral de la Iglesia»*.

nidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, *del hombre que lo realiza*» (LE, n. 6)

De tal manera que el trabajo es un bien de la persona, porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la Naturaleza, sino que también construye la sociedad y se realiza a sí mismo como persona (LE, n. 9). Pero para ello es necesario que la medida del trabajo sea verdaderamente el hombre: es decir, que el trabajo y sus condiciones estén a la altura de la dignidad del ser humano (3). Cuando no es así, el trabajo se usa de diversos modos contra la persona. Por eso, lo que está en juego en el trabajo es la dignidad de la persona. De esto hablamos cuando nos referimos al derecho al trabajo.

«(...) *el hombre es considerado como un instrumento de producción, mientras él —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador*» (LE, n. 7)

Pero, en realidad, en el devenir histórico ha ocurrido que *el hombre es considerado como un instrumento de producción*. Y este, si no me equivoco, es el problema fundamental al que nos enfrentamos para avanzar en la realización práctica del derecho al trabajo. Se ha producido una inmensa inversión del orden de los valores: lo que sólo puede ser sujeto y fin, la persona, se ha convertido en instrumento. ¿Cómo? En el caso de la sociedad capitalista mediante la subordinación y el sometimiento del trabajo, y de muchas otras cosas, a *la racionalidad económica*. De hecho, el nacimiento y desarrollo del capitalismo es la historia del dominio y la imposición de la racionalidad económica en la vida social. Hasta tal punto que se ha escrito, con razón, que la

(3) Véase a este respecto F. URBINA, *La dignidad del hombre en el centro. Consecuencias económico-sociales*, en *Sal Terrae*, n. 824, enero 1982, págs. 17-29.

biografía del capitalismo es «la historia de una violencia antropológica que arroja a las cunetas a los altruistas, a quienes no se mutaban en *homo oeconomicus*» (4). En el capitalismo se ha producido una fuerte lucha por: a) someter el trabajo a la racionalidad económica; y b) para ello, separar al trabajador de su trabajo, convertirlo en una variable económica más e impedirle el control y la decisión sobre su trabajo. La historia del movimiento obrero es, en buena medida, la de la resistencia frente a esta imposición de la racionalidad económica (5). También de esto hablamos cuando nos referimos al derecho al trabajo. Por eso, creo que se puede afirmar que «*desear que el trabajo sea humano es negarse a verlo disociado de la persona —única en su originalidad y dignidad— que trabaja*».

I. DE LA PROCLAMACIÓN DEL DERECHO A SU REALIDAD ACTUAL

Sin embargo, en esa misma sociedad capitalista, como consecuencia de la conciencia de la dignidad de la persona, defen-

(4) Félix OVEJERO, *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación*. Siglo XXI, Madrid 1989, pág. 63.

(5) Para esta cuestión de la racionalidad económica, central para la comprensión de lo que está ocurriendo con el trabajo, puede leerse el magnífico libro de André GORZ, *Metamorfosis del trabajo. Crítica de la razón económica*. Sistema, Madrid 1995. El mismo planteamiento del autor puede verse de forma más sintética en *Capitalismo, socialismo, ecología*, HOAC, Madrid 1995. Sobre el mismo tema pero planteado en el marco más amplio de cómo afrontar hoy la reconstrucción de una cultura de la solidaridad, es muy interesante el libro de Imanol ZUBERO, *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.

(6) Felisa ELIZONDO, *El sentido del trabajo*, en «*Los cristianos y el trabajo*», Teología y Catequesis, n. 59, julio-septiembre de 1996, pág. 55.

dida por la paciente y larga lucha de muchos hombres y mujeres y de muchas organizaciones, se proclamó hace ahora 50 años la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, que respecto al derecho al trabajo dice:

«Art. 23.1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Art. 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Art. 28. Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y las libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos.»

La *proclamación del derecho* es, en sí misma, muy importante. Es más, el contraste que vamos a ver entre el derecho proclamado y la realidad del trabajo, nos puede ayudar a entender dos cosas: primera, que lo más valioso de la Declaración es el impulso ético y político que representa el reconocimiento de derechos inherentes a la dignidad de la persona y el horizonte de trabajo que abre para lograr la afirmación

práctica de esa dignidad humana (7); segunda, el mucho trecho que queda por recorrer en ese camino.

Vamos a aproximarnos a la realidad actual del derecho al trabajo a través de algunos ejemplos que nos pueden ayudar a comprenderla de forma más gráfica. No pretendo poner el acento en los aspectos negativo. Simplemente me parece que no podemos caer en la complacencia de confundir las condiciones de trabajo de algunos trabajadores con las condiciones de trabajo en su conjunto. Los ejemplos que voy a exponer no están en absoluto rebuscados, estoy convencido de que muestran, si adoptamos una perspectiva universal, lo que es normal y habitual en el trabajo. Además, creo que no se puede olvidar otra cosa: sólo llegamos a comprender cabalmente la realidad cuando la miramos desde los más débiles y empobrecidos (8).

(7) Mucho más si tenemos presente el n. 39 de *Gaudium et spes*: «(...) aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en un palabra, todos los frutos excelentes de la Naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal (...) El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección».

(8) Para una presentación más sistemática de este aspecto, puede verse Eduardo ROJO TORRECILLA, «Derecho al Trabajo en un mundo cambiante», en *Noticias Obreras*, n. 1.116-1.117, marzo-abril de 1994, págs. 21-32. De forma mucho más extensa y detallada, para el caso español, el trabajo dirigido y coordinado por Carlos PRIETO, «Trabajadores y condiciones de trabajo», HOAC, Madrid, 1994. Para la situación mundial, las páginas 126 a 150 del libro de Joaquín ARRIOLA y Peter WATERMANN, «Internacionalismo y movimiento obrero», HOAC, Madrid 1992.

El paro

No cabe duda de que el paro, mucho más en las proporciones y con las características actuales que lo hacen estructural y no coyuntural, es la negación más radical del derecho al trabajo. No podemos perder de vista los más de 18 millones de parados registrados en la muy rica Unión Europea, en los que participa España de forma más que notable. Pero es mirándolo en el conjunto del mundo cuando nos podemos dar cuenta de la enorme dimensión del desastre. Un informe que acaba de hacer público la Organización Internacional del Trabajo (OIT) lo expresa con toda claridad: *«jamás ha sido tan alta la cifra de trabajadores desempleados y subempleados en todo el mundo»* (9). Actualmente existen en el mundo 1.000 millones de trabajadores desempleados o subempleados, un tercio de la población activa. Y la cifra no hace sino crecer en los últimos años. Cada vez es más frecuente que se produzca en muchas partes del mundo un crecimiento económico real sin que se cree empleo de forma significativa. Según la OIT hay 150 millones de desempleados de hecho y entre 750 y 900 millones de subempleados, con una jornada de trabajo que es sustancialmente menor que la jornada completa y cuyo salario es bastante inferior al que necesitan para vivir. Hay 60 millones de jóvenes entre 15 y 24 años que buscan trabajo y no lo encuentran.

Accidentes y salud laboral

Es otro dato muy significativo de la situación del trabajo. Los datos, también de la OIT, apuntan a una verdadera masacre.

(9) Las referencias al Informe de la OIT las he tomado de Roger TORRES, «El empleo en el mundo. La permanente crisis ignorada», en *Noticias Obreras*, n. 1.226, octubre de 1998, págs. 13-15.

Cada tres minutos pierde la vida un trabajador en el mundo a consecuencia de un accidente de trabajo o de una enfermedad profesional. Cada segundo sufren lesiones cuatro trabajadores. Cada año mueren en el trabajo 118.000 personas y 110 millones sufren accidentes laborales. Si seguimos un criterio más ajustado a la salud laboral que no sólo la consideración de los accidentes de trabajo, en España se producen entre 13.000 y 18.000 muertes anuales relacionadas con el trabajo (10).

La economía sumergida

Los accidentes laborales no suelen ser fruto de ninguna casualidad, sino de la precariedad, las malas condiciones de trabajo y el incumplimiento de la legislación. La economía sumergida es una situación que reúne todas estas características. La Unión Europea es una de las zonas geográficas donde menor incidencia tiene la economía sumergida, con todo lo que ella implica de pésimas condiciones de trabajo, inseguridad, desprotección social... En muchos países latinoamericanos o africanos, la llamada «economía informal» es prácticamente mayoritaria. De todas formas, un reciente estudio de la Comisión Europea ha puesto de manifiesto que la economía sumergida representa en la UE entre el 7 y el 16% del PIB y entre el 7 y el 19% de la población activa. Como es sabido, afecta sobre todo a mujeres, jóvenes y niños, inmigrantes y jubilados; pero también, cada vez más, a trabajadores que son expulsados del mercado laboral «formal». Es, además, un fenómeno en expansión. A los sectores tradicionales de economía sumergida (agricultura, construcción, hostelería, comercio, textil, calzado,

(10) Véase Angel CÁRCOBA, «La salud de los trabajadores», en *Noticias Obreras*, n. 1.118, marzo de 1997, págs. 10-12.

hogar...) hay que añadir otros emergentes por la demanda del mercado: trabajo a domicilio por la demanda creciente de servicios personalizados, explotación del trabajo en casa aplicando el desarrollo de las telecomunicaciones, subcontratación a pequeños talleres de las grandes empresas industriales que así «aligeran» sus costes salariales y sociales, etcétera.

El caso de los Estados Unidos

Se trata de una economía muy rica, en franca expansión económica y un mito en cuanto a las bajas tasas de paro registrado. Algunos gustan de presentarlo como un modelo frente al «fracaso» europeo en la lucha contra el paro. A finales de 1997 sólo un 4,7% de la población activa de los Estado Unidos estaba desempleada, sin embargo, con siete millones de parados hay 36 millones de pobres, «los pobres forman una parte sustancial de la sociedad norteamericana y constituyen un resultado esencial del modelo» (11). En Estados Unidos, en gran medida, los pobres son personas con trabajo, porque muchos de los puestos de trabajo que ocupan están muy mal retribuidos. La enorme desigualdad en la distribución de la renta se acrecienta constantemente. La pérdida de «buenos empleos» ha sido la causa fundamental del aumento de la pobreza. Se han destruido muchos de los mejores empleos (43 millones desde 1979) y se han creado incluso más, pero malos. El 65%

(11) Los datos que ofrezco están tomados de Luis DE SEBASTIAN, «La pobreza en USA», Cuadernos Cristianisme i Justícia, n. 85, Barcelona, septiembre de 1998. Para profundizar en el caso americano y también para una comprensión global de los cambios en curso en el trabajo, es muy provechoso leer a Jeremy RIFKIN, «El fin del trabajo», Circulo de Lectores, Barcelona, 1997.

de los que pierden el empleo se tienen que contentar con ganar menos, trabajar más horas y hacerlo frecuentemente en más de un empleo para poder vivir. El promedio de los salarios anuales en 1995 era inferior a los de 1975. De 1973 a 1993 los salarios reales de quienes no acabaron el bachillerato se han reducido en un 23%, el de los que lo acabaron pero no hicieron otros estudios se redujo en un 17%; los de los que abandonaron pronto la Universidad bajaron en un 7%.

El caso de Asia

La región Asia-Pacífico también ha sido presentada frecuentemente como lugar de un «milagro» económico. La actual crisis ha puesto de manifiesto las grandes contradicciones del modelo y ha empeorado el paro y las condiciones de trabajo. Pero ya antes de la crisis las cosas eran bien distintas para los trabajadores a lo que refleja esa idea del milagro asiático (12). La competitividad ha ido imponiendo condiciones de trabajo especialmente duras en las zonas francas, la extensión masiva de la economía sumergida, la superexplotación de la mano de obra emigrante y de las mujeres, la utilización del trabajo infantil. La ausencia de regulación legal sobre muchos aspectos de la actividad laboral y las trabas, cuando no la represión, puestas a la actividad sindical, refuerzan esa situación. Un ejemplo:

«De los 20 millones de chinos ocupados en las fábricas de las zonas francas y en las pequeñas empresas urbanas y rurales que funcionan en régimen de subcontratación, la in-

(12) Véase Xulio Ríos, «¿Un desarrollo socialmente justo? Aproximación a los problemas sociales de la región Asia-Pacífico», en *Noticias Obreras*, n. 1.169, junio de 1996, págs. 19-26.

mensa mayoría son mujeres con edades comprendidas entre los 17 y los 23 años, ilusionadas por el abandono del atrasado mundo campesino, pero enterradas vivas en las nuevas y modernas fábricas de juguetes, del sector textil, etc. Es la empresa quien les resuelve la organización del ocio, les habilita un dormitorio colectivo que de noche será cerrado como si de una prisión se tratara; a menudo las condiciones higiénicas son deplorables; en ocasiones deberán soportar las penalizaciones salariales por «pérdidas de tiempo» debidas a un uso prolongado de los sanitarios o por una ausencia causada por una enfermedad; cuando existen como tales los sistemas de ventilación y alumbrado son extremadamente precarios; se las obliga a manipular productos peligrosos sin protección de ningún tipo o haciendo caso omiso de la adecuada seguridad exigida por las normas internacionales» (13).

España

Podríamos seguir con muchos ejemplos más, pero creo que es suficiente con lo dicho para aproximarnos a la realidad actual del reconocimiento práctico del derecho al trabajo. Para terminar con este ejercicio de contraste vamos a ver, aunque sólo sea a modo de «titulares», unos pocos ejemplos de España. Insisto en que son situaciones más habituales de lo que puede parecer.

- En la *huerta murciana* existen muchas empresas dedicadas a la manipulación y exportación de fruta fresca. En ellas es corriente que se cotice por los trabajadores a la Seguridad Social por un tiempo inferior al realmente trabajado (entre un 40 y un 65% del total). Está generalizado también el pago de horas extraordinarias como si fueran ordinarias.

(13) *Ibid.*, pág. 23.

En las tareas agrícolas de la huerta, aunque el 40% de los trabajadores trabajan de hecho todo el año, sólo el 3% son fijos y el 14% fijos-discontinuos; un 40% de los trabajadores no tienen contrato de ningún tipo y un 41% están contratados temporalmente.

- *Telepizza*, empresa de gran rentabilidad, cuenta con 13.000 empleados. Prácticamente todos lo son a tiempo parcial, el 70% con contratos temporales y el 30% fijos. Las horas se pagan a 500 pesetas. Si alguien reivindica derechos y «crea problemas» no se le suele despedir, simplemente se aplica estrictamente el reglamento hasta que «se convence» de que le conviene marcharse.

- En Móstoles (Madrid) la empresa *Aircoil*, dedicada a fabricar aparatos de aire acondicionado, con una plantilla de 102 trabajadores, acaba de despedir a 10 de ellos aduciendo motivos económicos. Sin embargo, la empresa ha realizado 19.000 horas extraordinarias y ha contratado a 41 trabajadores de una empresa de trabajo temporal.

- Los representantes sindicales de *Cárnicas El Pozo*, empresa con 1.500 trabajadores, han protagonizado una huelga de hambre. Motivos: la elevada tasa de eventualidad (del 67%), la alteración arbitraria de los turnos de trabajo, los elevados ritmos de trabajo, la falta de medidas de prevención de riesgos para la salud...

- La empresa de astilleros *Bazán* desde 1984 ha perdido más de 6.000 puestos de trabajo directos. Actualmente su plantilla es de unos 7.500 trabajadores y cuenta con un plan de prejubilaciones a los 52 años. Sin embargo, sólo en su factoría de *Cartagena* tiene que hacer 45.000 horas extraordinarias para atender los pedidos.

● *Parálisis del calzado*: en Villena (Alicante) once trabajadoras han contraído en su trabajo una grave enfermedad, la llamada «parálisis del calzado», provocada por uno de los disolventes que se utilizan. Trabajan 10 u 11 horas diarias, sin apenas ventilación. Según datos de la Administración pública, el 78% de las colas del sector tienen sustancias peligrosas. La Inspección de Trabajo afirma que al menos el 60% de los talleres incumplen la normativa laboral en materia de salud e higiene. La instalación que pide la ley para una adecuada ventilación sólo cuesta 200.000 pesetas. En el sector se emplean 70.000 trabajadores, de los cuales el 70% tiene contratos temporales y el 40% está en economía sumergida.

2. LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO AL TRABAJO Y SU SITUACIÓN ACTUAL

Lo que acabamos de ver, ¿significa que no hemos avanzado nada en el reconocimiento efectivo del derecho al trabajo? Creo que no es así, sí hemos avanzado. Pero sigue existiendo mucho camino por recorrer y, sobre todo, no hemos superado el problema de fondo, el sometimiento del trabajo a la racionalidad económica.

Para comprobar que sí hemos avanzado basta con comparar las condiciones de trabajo y de protección social que existían en cualquier país europeo a principios del siglo xx, por no remontarnos más atrás, y las que existen ahora. Es verdad que los avances se han producido sobre todo en unos pocos países, los del Norte, pero también es verdad que en los países del Sur ha habido avances. Se han producido, en distinto grado, avances importantes en materia de legislación laboral, tanto nacional como internacional, y de protección social; también en las con-

diciones de trabajo, salariales y en la reducción de la duración de la jornada de trabajo. También ha habido avances importantes en el reconocimiento del derecho a la organización sindical.

En conjunto, sobre todo en el Norte, se ha producido una evolución histórica positiva desde una situación de proletarización, característica de todo el siglo XIX, en la que las condiciones de trabajo eran espantosas y la protección social inexistente, a otra de configuración de un mundo obrero que va conquistando mejores condiciones de vida, trabajo y protección social. Creo que esta evolución ha sido debida fundamentalmente a dos factores. Por una parte, la lucha de los trabajadores, canalizada sobre todo por las organizaciones sindicales, pero también por partidos obreros que fueron abriendo camino a la profundización de la democracia (derechos políticos para todos) y a un nuevo carácter del Estado (derechos sociales para todos). Por otro, y como resultado de lo anterior y de otros factores, el paulatino reconocimiento de derechos sociales para los trabajadores, que ha ido cambiando el carácter ultraliberal del Estado y dando paso a un Estado social.

Tras la Segunda Guerra Mundial cristalizaron muchos de los avances sociales que tienen su base en la etapa anterior. Se abre una época muy importante en la afirmación teórica y práctica del derecho al trabajo. Las condiciones de vida y trabajo mejoran significativamente, por la confluencia de cuatro factores: la capacidad negociadora del movimiento sindical, el acceso al gobierno de partidos socialdemócratas, la construcción del Estado del Bienestar por una especie de gran pacto social no escrito y la aparición del consumo de masas como estrategia de expansión del capitalismo que demandaba, desde el mismo interés del mercado, un aumento importante de la capacidad adquisitiva de los trabajadores.

El avance, sin embargo, no significaba que las condiciones de trabajo fueran idílicas: el trabajo en cadena, masificado, con grandes ritmos de producción, sometido a un férreo control..., típico de esta época, es profundamente deshumanizador. Es más, no es que se hubiera producido un sometimiento de la racionalidad económica a los intereses y derechos de las personas, más bien al contrario, la sociedad productivista-consumista que se fragua en esta época es precisamente expresión de ese dominio de la racionalidad económica. André Gorz lo ha expresado así: se acepta ser un trabajador funcional, someterse a la lógica de la «megamáquina» productivo-consumista, porque la alienación que produce se compensa con el consumo y el Estado protector. La racionalidad económica ha alcanzado un gran triunfo y ha superado la necesidad que tuvo al principio de recurrir a la represión, *convertir a la persona que trabaja en productor-consumidor, que vale en tanto que por ambas cosas, no por sí mismo, ha perdido su autonomía* (14).

La aparición y el ensanchamiento del abismo de la desigualdad entre el Norte y el Sur y la crisis ecológica son dos expresiones de este modelo productivista-consumista del capitalis-

(14) André GORZ, «Metamorfosis...»: «Persuadir a los individuos de que los consumos que les son propuestos compensan con creces los sacrificios que han de consentir para obtenerlos, y que éstos constituyen una nicho de felicidad privada que permite zafarse de la suerte común es típicamente cosa de la publicidad comercial» (pág. 66) «El Estado protector, el Estado providencia ofrece al trabajador-consumidor funcional unas compensaciones sociales por la pérdida de su autonomía. Estas compensaciones toman la forma de derecho a prestaciones y servicios sociales» (pág. 71). A este respecto, y como interpretación de la realidad actual desde una perspectiva antropológica, es muy sugerente el trabajo de Pedro TRIGO, «El mundo como mercado. Significado y juicio», en *Cristianisme i Justícia*, «El neoliberalismo en cuestión», Sal Terrae, Santander, 1993, págs. 303-319.

mo. Bastó con que se produjera la crisis de la década de los 70 para que estallaran también sus contradicciones, antes disfrazadas, en el mundo del trabajo. Hoy ya no estamos en ese modelo que intentaba *combinar el dominio de la racionalidad económica con consumismo y derechos sociales compensatorios*. Ha entrado en crisis. Y la salida que se ha planteado a la misma, de la mano del neoliberalismo, ha deteriorado notablemente las condiciones de trabajo y ha representado un *retroceso en el reconocimiento práctico del derecho al trabajo* (15).

Actualmente vivimos una situación que se caracteriza por su *gran diversidad*. Diversidad que viene dada, en primer lugar, por la diferente situación que se vive en los países del Norte y los del Sur. Pero también por todo un conjunto de fragmentaciones que se han ido produciendo en el mundo del trabajo: paro/trabajo; economía formal/informal; trabajo fijo/eventual; a tiempo completo/a tiempo parcial; en el sector público/privado; en pequeñas/grandes empresas, etc. De tal manera que se ha ido configurando y tiende a consolidarse, por una parte, una creciente *individualización* de las relaciones laborales y, por otra, una *gran segmentación de los trabajadores*, con muy distintas condiciones de trabajo y dere-

(15) Para esta cuestión del neoliberalismo, fundamental para comprender los problemas actuales del derecho al trabajo, es muy interesante el libro de Juan Francisco MARTÍN SECO, «*La farsa neoliberal. Refutación de los liberales que se creen libertarios*», Temas de Hoy, Madrid, 1995. También Luis de Sebastián, «*La gran contradicción del neoliberalismo moderno*», Cuadernos Cristianisme i Justícia, n. 29, Barcelona, 1989. Y el libro de Cristianisme i Justícia citado en la nota anterior. Más centrado en sus consecuencias para el mundo obrero, puede verse Rafael DÍAZ-SALAZAR, «*¿Todavía la clase obrera?*», HOAC, Madrid, 1990, en su capítulo IV, «*Neoliberalismo y mundo obrero. La lógica de la agresión*», págs. 165-197. Para su relación con la crisis del Estado del Bienestar. Es sugerente Imanol ZUBERO, «*Las nuevas...*», págs. 62-69.

chos sociales efectivos. Segmentación que nos lleva a una dualización social. En un país como el nuestro podríamos aproximarnos a esta segmentación en términos parecidos a estos:

Un sector caracterizado por *el paro y la exclusión*, formado por personas que no han sido admitidas al mundo del trabajo o que han sido excluidas de él (por edad, escasa formación, hundimiento de su empresa en el mercado...), rozan la marginación, pero no sólo está compuesto por marginados: jóvenes que no han logrado su primer empleo, parados de larga duración, inmigrantes, madres solteras...

Otro sector caracterizado por *el paro y la precariedad*, formado sobre todo por trabajadores que tienen algún contrato de trabajo (o trabajo sin contrato) y que lo alternan con períodos de paro; su situación de debilidad les lleva a aceptar las condiciones de trabajo que sean, incluso el trabajar sin contrato, el fraude al paro y a la Seguridad Social, el incumplimiento de la legislación laboral. Es muy frecuente en el sector de los servicios privados, la construcción, la agricultura...

Un tercer sector, que podríamos denominar de *trabajo normalizado «bajo»*, que suele darse en personas con un contrato más o menos estable pero mal remunerado. Se da sobre todo en las pequeñas empresas y subcontratas. La estabilidad en el trabajo depende en muchas ocasiones de la renovación de su contrato, y ésta de su docilidad y adecuación a las exigencias de la empresa. Las malas condiciones de trabajo al margen de la legalidad son normales.

Un cuarto sector de *trabajo normalizado «alto»*, que suele ser un sector con trabajo fijo bien remunerado y buenas condiciones laborales. Se da casi exclusivamente en la Administra-

ción pública y en las grandes empresas, aunque no pocos trabajadores de éstas también son eventuales.

Por último, el sector de *autónomos y cooperativistas*, compuesto por trabajadores que no han sido admitidos al mercado de trabajo o han sido excluidos de él por procesos de reconversión o cierre de empresas y que han recurrido al autoempleo como salida a su situación. La autoexplotación para sobrevivir o adquirir un poder de consumo es una de sus características.

Con todo, hay algunos rasgos comunes que marcan hoy el derecho al trabajo. Sobre todo tres: los *altos niveles de paro estructural*, la tendencia a la *precarización del trabajo* y la tendencia a la *baja de la protección social*. Los tres son consecuencia de la flexibilización del mercado de trabajo y tienen un efecto común, presionan a la baja las condiciones laborales y generan miedo e inseguridad, miedo a estar peor, lo cual a su vez facilita adoptar posturas defensivas y poco solidarias frente a los demás trabajadores.

Detrás de todo esto hay un *gigantesco cambio en el trabajo*. Entre otros factores, el contexto en que se produce esta situación está marcado por tres aspectos fundamentales:

La crisis del Estado del Bienestar, que ya no es considerado funcional para el mercado más que en una dimensión muy reducida.

Las nuevas tecnologías, introducidas desde el criterio de la competitividad y desde una racionalidad puramente económica de maximización de beneficios y disciplina de la mano de obra, lo cual genera paro en lugar de contribuir a humanizar el trabajo (16).

(16) Para una introducción a este tema puede verse Imanol ZUBERO, «Nuevas tecnologías, nuevos modos de producción, nuevo sindicalismo», en *Iglesia Viva*, n. 170, 1994, págs. 103-118.

La globalización de la economía, que representa una ruptura muy fuerte con la forma tradicional de concebir y organizar el trabajo (17) y cuyo alcance aún no acabamos de asumir. Alain Touraine ha calificado la globalización, distinguiéndola de lo que sería un proceso de internacionalización y mundialización de la economía con aspectos innegablemente positivos, de «proceso nefasto mediante el cual los pueblos han cedido el poder sobre sus economías y sus sociedades a fuerzas globales y antidemocráticas, tales como los mercados, las agencias de calificación de deuda...» (18).

Una afirmación de Joaquín Estefanía nos puede aproximar a lo que representa la globalización para el trabajo: *«La mayor parte de los estudiosos de la globalización coinciden en que la base tecnológica de la misma está en el carácter cada vez más inmaterial de la producción, en el desarrollo informático de los medios de comunicación, en la transferencia de conocimientos y de gestión en tiempo real de los flujos financieros, en la estandarización de los mercados. Una masa creciente de capitales que navegan por el ciberespacio parece dar rendimiento sin la necesidad de la intervención de los otros factores de producción (trabajo y tierra)» (19).*

En el ámbito concreto de las relaciones laborales y las condiciones de trabajo, traducido en términos políticos: *«la última década y media nos está deparando un claro tránsito desde un momento social en que el Estado jugaba un papel sustancial*

(17) Para comprender la globalización puede verse Joaquín ESTEFANÍA, *«La nueva economía. La globalización»*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

(18) Conferencia pronunciada en Barcelona en 1996, citado por J. ESTEFANÍA, *op. cit.*, pág. 19.

(19) *Ibid.*, págs. 19-20. El subrayado es mío. Se calcula que el movimiento diario de capital financiero en el mundo es 20 veces el movimiento del comercio de productos.

en la economía y en la relación entre empresas y trabajadores a otro en el que la palabra corre cada vez más por cuenta de la lógica de mercado. Pero ello supone una vuelta atrás en los derechos sociales efectivos. ¿No se estará entrando, aunque se pretenda lo contrario, en el camino de la deslegitimación del orden social tal y como se está configurando?» (20).

3. EL SENTIDO DEL TRABAJO

Dada la inversión radical de valores que hemos señalado, para la afirmación práctica y efectiva del derecho al trabajo es muy importante *recuperar un sentido del trabajo* desde el que caminar en la construcción de unas condiciones de trabajo a la medida de la dignidad de la persona. Tal cosa es imposible desde la consideración que hace el capitalismo del trabajo como una variable económica. La aportación que puede hacer la fe cristiana en este sentido es muy importante.

El sentido humano y humanizador del trabajo es de una gran densidad y riqueza (21). Creo que en tres grandes líneas se pueden sintetizar, desde una perspectiva antropológica, los elementos esenciales que nos pueden dar luz en el tema que nos ocupa.

(20) Carlos PRIETO, *op. cit.*, pág. 333.

(21) Aquí solo podemos hacer una presentación muy esquemática de este aspecto. Para una mayor profundización puede verse J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *«Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental»*, Sal Terrae, Santander, 1988, en concreto las páginas 213-247. R. ANTONCICH y J. M. MUNARRIZ, *«La Doctrina Social de la Iglesia»*, Paulinas, Madrid 1987, en concreto las páginas 105-136. El número monográfico de *Teología y Catequesis* sobre *«Los cristianos y el trabajo»*, n. 59, julio-septiembre de 1996. El dossier abierto de *Misión Abierta*, *«Espiritualidad y sentido del trabajo»*, n. 4, 1997. Y, por supuesto, el capítulo III de *Gaudium et spes* y la encíclica *Laborem exercens*.

A) **Dimensión personal del trabajo.** El trabajo no constituye un factor parcial de lo humano. Es la condición de posibilidad de la realización del hombre y de la mujer como personas. Trabajando, transformando el mundo, el hombre se hace más hombre; con su trabajo, el ser humano va logrando su progresiva humanización porque va tomando una creciente conciencia de sí mismo y de su vocación. Con el trabajo (aunque no sólo con él ni sólo por él) el ser humano cumple su vocación de imagen de Dios. De ahí la insistencia que hace *Gaudium et spes* y, sobre todo, *Laborem exercens* respecto a lo central que es para la adecuada valoración del trabajo reconocer que éste es trabajo de la persona y para la persona. De ahí su radical dignidad y valor. El ser humano debe ser siempre sujeto y fin del trabajo para que se pueda hablar de auténtico trabajo humano.

B) **Dimensión social del trabajo.** Pero esta dimensión personal del trabajo es inseparable de su dimensión social. El ser humano es un ser social que sólo desarrolla su personalidad en la comunión. Persona y comunidad son dos caras de un único proceso de vida, también en el trabajo. La vocación del ser humano de imagen de Dios se realiza en la comunión. Por su trabajo el hombre profundiza en el sentido de sus relaciones con los demás, pues la transformación del mundo está dirigida al servicio de la Humanidad, de toda la Humanidad. El trabajo está llamado a crear solidaridad, a crear comunidad, a dar frutos para todos, a ser fuente de humanización de todas las personas. Responde a una tarea común de la Humanidad.

Para que sea posible esta dimensión solidaria es necesario que se reconozca a la persona que trabaja como persona libre, responsable, capaz de decisión. La solidaridad nunca nace, tampoco en el trabajo, de la imposición, sino de la libertad humana. Y esto es clave para entender el sentido del trabajo.

Porque, si bien es cierto que el trabajo está llamado a ser una empresa comunitaria al servicio de la Humanidad entera y, así, de cada persona, con frecuencia no lo es, se convierte en campo de enfrentamiento y explotación del ser humano. Entonces se frustra la gran fuerza humanizadora del trabajo. En su dimensión social, tan fructífera por otra parte, se frustran muchas de las virtualidades humanas y humanizadoras del trabajo.

○) **Dimensión configuradora del mundo.** El trabajo tiene una función configuradora del mundo, que revela la creatividad de la persona y su capacidad para construir la realidad. El trabajo humaniza el mundo. El hombre, con su trabajo, transforma el mundo según sus necesidades y aspiraciones. Esta transformación del mundo se convierte en progreso, fruto del trabajo, que va llevando la realidad hacia su consumación. En esta obra de transformar el mundo cumple el ser humano la intención y acción misma del Creador, que pone en sus manos la Creación como don y tarea. Pero sólo cuando este proceso es un enriquecimiento armónico del ser humano y la Naturaleza que hace posible el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres. Cuando esto no es así ocurre, con frecuencia, lo que señala Moltmann: los hombres, en lugar de comportarse como hombres iguales entre sí y en su comunidad humana, empeñados en convertirse en dueños del mundo contra la Naturaleza y contra los demás hombres, lejos de «hacerse» imagen de Dios, se convierten en «monstruos» (22) y su trabajo, en lugar de humanizar la creación, la degrada y la pone en peligro.

Estas dimensiones antropológicas del trabajo tienen su base en el hecho de que el trabajo es *don de Dios y tarea hu-*

(22) J. MOLTSMANN, «Dios en la creación», Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 238.

mana. En su trabajo encuentra la persona un medio de acoger la salvación que Dios le ofrece. Es ocasión de responder al amor de Dios en su propia realización como persona, en su relación solidaria con los demás, en la construcción de una Humanidad solidaria que transforma el mundo y colabora así en la obra del Creador. Pero el hombre, que es libre y responsable, puede hacer un mal uso de su libertad, puede rechazar esa oferta gratuita de Dios con su pecado y desvirtuar sus relaciones con Dios, con los demás, con la Naturaleza y con su propia realización personal; entonces el trabajo también queda afectado en su sentido y se convierte en una realidad que esclaviza al ser humano.

De todo lo anterior se desprende algo que quiero subrayar y que Luis González Carvajal, refiriéndose a la *Laborem exercens*, ha expresado con acierto: «Mientras para Marx el hombre modifica mediante su trabajo la realidad exterior y después esa realidad transformada permitirá que nazca el hombre nuevo, para Juan Pablo II el hombre *no será humanizado solamente por los frutos de su trabajo, sino que debe humanizarse por el mismo acto de trabajar (...)* Esta diferencia (...) no es una sutileza intrascendente. Tiene su importancia decisiva, puesto que la postura del Papa exige del hombre que se realice ya hoy en su trabajo, en vez de hacerle creer que la realización se espera siempre al final del camino, que ha sido la falsa promesa tanto del capitalismo como del colectivismo» (23).

De ahí la importancia, por lo mucho que está en juego, de avanzar en la liberación de la persona en el trabajo, sin plantear el falso dilema de liberar en el trabajo o liberar del trabajo.

(23) LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL, «Nota sobre la *Laborem exercens*» en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 8, Madrid, 1982, pág. 150.

Hay que tener mucho cuidado de no sucumbir a algunos discursos sobre el ocio que parecen ofrecer el ideal, imposible, de una sociedad sin trabajo. Es cierto que el ser humano no es un animal de carga y por eso es bueno todo lo que le libere del trabajo inhumano y le aligere su trabajo. La tecnología, fruto también del trabajo, puede jugar un papel importante en este sentido. Pero no es menos cierto que el ser humano necesita de su trabajo. Por eso, hablar de sentido del trabajo exige contribuir *«mediante la reflexión, la palabra y la acción, a una cultura en la que el trabajo sea de veras realidad humana y humanizadora. Y para serlo reclama la presencia entera del sujeto en el hacer y la puesta en marcha de muchas solidaridades»* (24). A ello me voy a referir en el último apartado.

4. RETOS FUNDAMENTALES PARA AVANZAR EN EL RECONOCIMIENTO PRÁCTICO DEL DERECHO AL TRABAJO (25)

Quisiera plantear estos «retos» en dos planos distintos. Primero, en lo que podríamos llamar el territorio de los principios que es necesario reafirmar hoy como orientadores de una práctica de la caridad política en el mundo del trabajo. Segundo, algunas líneas de trabajo para concretar y traducir en compromiso esos principios.

(24) Felisa ELIZONDO, *op. cit.*, pág. 57.

(25) Para un planteamiento más detallado puede verse HOAC, *«Repartir el empleo, conquistar el trabajo»*, Madrid, 1997; Comisión Permanente de la HOAC, *«Trabajar menos, trabajar todos, vivir más»*, en *Noticias Obreras*, n. 1.213-1.214, abril, 1998, págs. 25-32; Francisco PORCAR, *«Sindicalismo y cultura de la solidaridad»*, en *Iglesia Viva*, 170, 1994, págs. 153-168. Lo que aquí se dice está inspirado en estos tres textos.

Cinco principios que es necesario reafirmar

1.º *Situar a la persona en el centro.* Es la clave para afrontar la humanización del trabajo: *subordinar la racionalidad económica a la dignidad de la persona.* Esto implica, entre otras cosas:

— La persona está por encima de su trabajo, ella no se identifica con lo que hace y, por tanto, no puede ser valorada en función de su trabajo ni de su rentabilidad.

— La persona no puede estar subordinada a la productividad ni a una determinada forma de organizar el trabajo en la que se convierte en una pieza más del engranaje, ni a ningún otro criterio economicista.

— Las condiciones concretas del trabajo deben respetar, garantizar y promover la dignidad de la persona que trabaja. Nada puede justificar que esto no sea así.

— Los trabajos más «sencillos» gozan de la misma dignidad de los que parecen más «brillantes», pues, en todo caso, tal dignidad depende del hombre y la mujer que trabajan.

El mayor problema actual en este sentido es que el trabajo no se valora en función de esta dignidad del trabajador, sino de los criterios economicistas del mercado. Así, prácticamente sólo se considera trabajo el «productivo» asalariado y éste sufre una radical monetarización que convierte al ser humano de sujeto del trabajo en productor-consumidor. En la organización del trabajo los criterios economicistas imponen formas deshumanizadas de utilización de las grandes posibilidades técnicas de que disponemos. Con frecuencia se subordina a la persona a la gran maquinaria técnica que hoy supone el trabajo y al deseo de obtener cuanto más dinero mejor. Humanizar el trabajo pasa hoy

por hacer frente a ambas cosas y por defender los pasos, más pequeños o más grandes, que sean posibles para que la persona sea auténticamente sujeto de su trabajo.

2.º *Reconocer el trabajo como una necesidad y un derecho del ser humano* que debe ser garantizado por la sociedad. Humanizar el trabajo implica que todas las personas tengan oportunidad real de trabajar, de desarrollar así su ser y creatividad, de aportar a la tarea común de transformar el mundo y construir la sociedad. Esto está muy lejos de ser una realidad. Humanizar el trabajo implica dar la prioridad que merece en los objetivos sociales y, por tanto, en las prácticas sociales y políticas, a la lucha contra el paro. Pero no sólo contra el paro. También contra formas de trabajo, hoy en expansión, que representan, en cuanto a sus repercusiones humanas, una especie de semi-paro: economía sumergida, trabajo precario...

Resulta muy difícil, por no decir imposible, a no ser que se parta de una concepción individualista del ser humano y de su trabajo, hablar de humanización del trabajo sin plantearse el *trabajo de todos*. De lo contrario estaremos hablando de privilegio de unos y exclusión de otros.

3.º *Abordar la humanización del trabajo en el plano mundial*. Es un aspecto concreto del principio anterior. Humanizar el trabajo significa caminar hacia *un trabajo digno para todas las personas y para todos los pueblos*. Es muy difícil hablar de mejoras en las condiciones de trabajo, por ejemplo, como si se tratara de una realidad ya lograda, mientras pueblos enteros siguen trabajando en condiciones inhumanas.

Desde una conciencia solidaria de la interdependencia que hoy existe en el mundo, hemos de crecer en mirar y valorar la realidad desde el Sur. Humanizar el trabajo pasa por afrontar

las enormes desigualdades existentes entre los países del Norte y los del Sur, tanto en la distribución de los frutos del trabajo como en su obtención de forma humana. Lo cual nos lleva, ineludiblemente, a poner en discusión el modelo de vida y crecimiento del Norte.

4.º «*Trabajar sin destruir*» (26). Humanizar el trabajo implica, también, potenciar la Naturaleza, no explotarla y destruirla. La forma en que está organizado el trabajo en nuestra sociedad y el consumismo que domina nuestros estilos de vida están, a la vez, destruyendo la Naturaleza y a la persona que trabaja. Humanizar el trabajo pasa también por modificar la lógica economicista y sustituirla por otra ecológico-humana que favorezca una relación humanizadora del hombre con la Naturaleza. Lo cual implica, muchas veces, comenzar por hablar del medio ambiente del trabajo.

5.º *Reafirmar la importancia de la pregunta por el sentido del trabajo y del ser humano*. Por último, es necesario avanzar hacia un planeamiento integral del trabajo, lo que nos remite a la importancia de la pregunta por el sentido. Los principios anteriores necesitan plantearse integralmente. Es muy difícil avanzar en cualquiera de ellos si se olvidan o desprecian los demás. A todos ellos les da unidad y fundamento lo que la persona es. Humanizar el trabajo también significa acrecentar en la persona la conciencia de su vocación, del sentido de su existencia y, por tanto, de la importancia del ejercicio de su libertad-responsabilidad. Dicho de otra forma, *que la persona*

(26) Es el título de un libro de Jorge RIECHMANN y Francisco FERNÁNDEZ BUEY, «*Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo*», HOAC, Madrid, 1998, que me parece muy recomendable para esta dimensión, nada secundaria, del trabajo humano.

se reconozca como lo que es y está llamada a ser. Que la persona se reconozca como ser social y comunitario, como creatura y colaboradora en una obra común de la Humanidad, resulta fundamental para la humanización del trabajo.

Siete líneas de acción

1.^a *Dar la primacía a los derechos de los empobrecidos.* En los planteamientos y en la acción es fundamental situar por encima de todo lo demás el derecho de los trabajadores más débiles y empobrecidos. Para afirmar prácticamente el derecho al trabajo hay que poner en el centro (no como un elemento más, sino como lo que articula todos los planteamientos y propuestas) la situación y los derechos de los trabajadores en paro y con peores condiciones de trabajo. Y hay que buscar el protagonismo de esos trabajadores, potenciar cauces para su organización.

Un aspecto muy importante de ello es *la solidaridad internacional*. Más en concreto, plantearnos como prioritaria la mejora de las condiciones de trabajo y la afirmación de los derechos laborales, sindicales, sociales... de los trabajadores de los países del Sur. Cuestión esta con la que tienen que ver muchas cosas: desde nuestro modelo de crecimiento, el modelo de las ayudas al desarrollo, la construcción de otro comercio internacional...; hasta iniciativas concretas de solidaridad, el apoyo a planteamientos como el del comercio justo...; pasando por valorar la importancia de conocer y dar a conocer la situación de los trabajadores de estos países (27).

(27) Sobre este aspecto, que me parece fundamental, pues no estamos hablando de un problema más, sino del problema mayor de nuestra sociedad, pueden verse experiencias y propuestas concretas de acción en

2.^a *Dar la primacía a la política de empleo.* Es básico trabajar para lograr que las políticas de empleo no sean un apéndice de las políticas económicas, sino situar el empleo digno y para todos como elemento vertebrador de las políticas económicas.

Políticas de empleo que, además, entren en el terreno de ir poniendo condiciones para avanzar en *democracia económica*. Es decir, en acrecentar, paso a paso, la participación y el protagonismo de los trabajadores en la empresa, en la toma de decisiones, en la elaboración de las políticas económicas y en la orientación de la actividad económica

3.^a *Mejorar las condiciones de trabajo.* La defensa de la dignidad del trabajador y del trabajo depende sobremanera de las condiciones de trabajo. En el logro y defensa de unas condiciones de trabajo dignas para todos (desde el mismo acceso al trabajo hasta el salario digno, pasando por las adecuadas condiciones de estabilidad, seguridad y salubridad, la protección social, el descanso, etc.) continúa estando uno de los campos fundamentales en la afirmación práctica del derecho al trabajo: el reconocimiento de la común dignidad de la persona trabajadora, no su reconocimiento individualista y meritocrático en función de su «valor de mercado».

4.^a *El reparto del empleo y la reordenación del tiempo de trabajo.* Por considerar que las políticas tradicionales de empleo no son adecuadas para la situación actual, han surgido en los últimos años propuestas de reparto del empleo y reordenación

el libro de ARRIOLA y WATERMANN citado en la nota 8, y en Rafael DÍAZ-SALAZAR, «Redes de solidaridad Internacional. Para derribar el muro Norte-Sur», HOAC, Madrid, 1996.

del tiempo de trabajo. En mi opinión, para afirmar hoy el derecho al trabajo (sobre todo para combatir el paro, la precariedad y el deterioro de las condiciones de trabajo) hay que apostar por este tipo de propuestas. Propuestas que van mucho más allá de la reducción de jornada o de la eliminación de las horas extraordinarias, aunque las incluyen. Son propuestas que se fundamentan en un cambio radical en la consideración del trabajo y las políticas de empleo. Que intentan ofrecer una respuesta humanizadora al dilema que se plantea actualmente en la organización del trabajo y el uso de las nuevas tecnologías, apostando por aprovechar las posibilidades técnicas para trabajar menos y trabajar todos. Propuestas que suponen una nueva concepción de los estilos de vida con mucho menos consumismo y más austeridad. Propuestas que, contrariamente a lo que se dice, son bien concretas y viables, siempre que se venzan las resistencias de los beneficiarios de la actual situación y se vayan creando condiciones para querer otro estilo de vida (28).

5.^a *Defensa y promoción de los derechos sociales. El Estado del Bienestar.* La defensa de los derechos sociales y del papel que

(28) Para este tema, sobre el que afortunadamente se va produciendo cada vez más reflexión, me parecen muy recomendables para un planteamiento global el libro de André GORZ «*Metamorfosis del trabajo*», ya citado anteriormente, y el libro de Guy AZNAR «*Trabajar menos para trabajar todos*», HOAC, Madrid, 1994, que también ofrece una propuesta concreta que muestra la viabilidad actual de este tipo de planteamientos. Para una lectura cristiana de estas propuestas pueden verse los documentos de la HOAC citados en la nota 25. A título de ejemplo, puede verse una propuesta muy concreta de aspectos parciales en el documento de CC.OO. y UGT, «*La reducción y reordenación del tiempo de trabajo como política de empleo*», en *Noticias Obreras*, n. 1.220-1.223, julio-septiembre de 1998, págs. 54-59. Y experiencias en José Luis PALACIOS, «*Experiencias españolas de reparto del trabajo*», en *Noticias Obreras*, n. 1.215, mayo 1998, págs. 19-26.

al respecto debe jugar el Estado es, hoy por hoy, otro campo fundamental, en tanto que defensa del papel redistribuidor del Estado y de una legislación laboral que reconozca y defienda los derechos que emanan de la dignidad humana del trabajador.

Ante la expansión del mercado, el debilitamiento del carácter social del Estado supone una mayor indefensión para los pobres.

De cara al futuro es necesario no sólo defender este papel del Estado, sino profundizarlo en la línea de la revalorización de lo público frente a lo privado. Evitando caer en una reivindicación asistencialista y paternalista del Estado. Se trata de demandarle que sea garante de un derecho social, el de todas las personas a participar en los bienes, no sólo económicos, con que cuenta la sociedad.

6.^a *Potenciar y renovar el sindicalismo.* Para todo lo anterior, un instrumento básico con el que cuentan los trabajadores es el sindicalismo. Me parece que es necesario potenciarlo, pero también renovarlo profundamente. De nada sirve lamentarse de lo mal que está el sindicalismo. Es cierto que servirá de bien poco un sindicalismo que se centre en la defensa de las reivindicaciones de los trabajadores con empleo fijo y relativamente bien remunerados (que son la mayoría entre la afiliación sindical), o que ofrezca un conjunto de servicios a unos afiliados más o menos instalados en el actual orden de cosas. Pero es igualmente cierto que el sindicalismo también intenta plantear otras cosas y necesita una profunda renovación que lo centre en los problemas de los sectores más débiles del mundo del trabajo y lo haga generador de una nueva cultura. Pero esto no es posible sin sindicalistas que quieran colaborar a esa renovación del sindicalismo y de la cultura sindical. Desde la inhibición no se puede aportar nada al respecto.

7.^a *Construir una cultura de la solidaridad.* Es obvio, me parece, que todo cuanto vengo diciendo es posible abordarlo sólo desde una nueva forma de sentir, pensar y actuar; desde una nueva cultura que haga una crítica radical de nuestros modos y estilos de vida. Sólo desde una cultura de la solidaridad, que ponga al otro en el centro, es posible desear otra forma de afrontar el derecho al trabajo. Porque sólo la compasión ante el sufrimiento de los otros es capaz de generar la pasión que nos impulsa a actuar para colaborar a cambiar las cosas. Es verdad que tal cosa, por sí misma, no va a cambiar la realidad. Pero ocurre que sí hay propuestas concretas y viables para hacerlo, sólo que, en muchos casos, no hay sujetos que quieran llevarlas a la práctica. De ahí la gran importancia que tiene hoy la educación del deseo de las personas, para que deseen otra forma de organización social, para no acomodarnos en la «cultura de la satisfacción», tan extendida en los países enriquecidos, que nos hace caer en el olvido de los empobrecidos, del Sur y de aquí. Por eso, la tarea cultural, pre-política o de reconstrucción ética, como quiera llamarse, resulta hoy tan fundamental y valiosa.

CRISIS ECOLÓGICA, FE CRISTIANA Y DERECHOS DE LA NATURALEZA

ALFONSO GARCÍA RUBIO

Profesor de Teología
Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil)

INTRODUCCIÓN

Que la crisis ambiental actual constituye un grave peligro para la supervivencia del ser humano, es algo conocido por el hombre y por la mujer de la calle. Los medios de comunicación frecuentemente alertan al respecto de los peligros de la contaminación del aire, del agua, de los alimentos, etc. Igualmente, respecto del agotamiento de las reservas naturales de materias primas, de la alarmante disminución de la protección que representa la capa de ozono, de la lluvia ácida, de la creciente extinción de especies animales y vegetales, del efecto invernadero, etc.

Otras señales de alarma pueden ser añadidas, sin duda. Pero el objetivo de este artículo no es presentar los desafíos que la crisis ecológica lleva consigo. Supuesta la gravedad de la crisis, y después de recordar que el desafío ecológico constituye un problema fundamentalmente humano, intentaré mostrar los motivos especiales que tienen el cristiano y la Iglesia para comprometerse con la defensa y con la preservación del medio ambiente. La reflexión teológica que estudia estos motivos constituye la parte central de este trabajo. Se trata de una re-

flexión que lleva consigo importantes y desafidores cuestionamientos para el cristiano y para la Iglesia. De esta manera, examinaré después, de manera muy resumida, los siguientes desafíos: la urgente necesidad de desarrollar, hoy, una ética capaz de asumir la responsabilidad en relación al mundo creado; la necesidad, igualmente, de una nueva espiritualidad que sepa unir con la experiencia de Dios el rico contenido simbólico-sacramental de ese mundo creado por El; la estrecha vinculación existente entre la injusticia social y la devastación de la Naturaleza, especialmente en las sociedades del Tercer Mundo; el alargamiento del horizonte de la caridad, que se extiende también al mundo creado, y, finalmente, la necesidad de elaborar ordenamientos jurídicos indispensables para una defensa eficaz de los derechos de la Naturaleza.

I. LA CRISIS AMBIENTAL ES UN PROBLEMA FUNDAMENTALMENTE HUMANO Y UN DESAFÍO PARA LA FE CRISTIANA

El problema ecológico actual no ha sido creado por la evolución inmanente de las fuerzas de la Naturaleza. El equilibrio ecológico ha sido preservado durante millones de años, siguiendo la evolución su extraordinario dinamismo. El problema es suscitado hoy, debido a la interferencia abusiva y depredadora del ser humano. Es verdad que la Naturaleza está enferma. Pero lo está como consecuencia de la enfermedad que anida en el corazón y en la inteligencia del ser humano envenenado por la ideología de la Civilización Industrial.

Es sabido que la modernidad ha desarrollado el concepto de subjetividad. El ser humano se descubre como *sujeto*, esto es, como un individuo racional, centro de decisiones, opciones

y acciones, individuo autónomo e independiente en relación a los objetos que constituyen el mundo de la Naturaleza y también en relación a los otros sujetos humanos. Lo que interesa aquí resaltar es el hecho de que una buena parte de la modernidad triunfante ha reducido el significado de la subjetividad a lo que podemos llamar *subjetividad racional instrumental*. El ser humano se descubre como sujeto en relación al mundo de la Naturaleza, visto solamente como mero objeto de manipulación y, una vez que posee una tecnología adecuada, se percibe capaz de dominar y someter las poderosas fuerzas de la Naturaleza para el propio provecho. En esta perspectiva, el mundo es considerado sólo desde el punto de vista de su utilidad para el hombre.

Ciertamente, el predominio de esta mentalidad no se ha limitado a la instrumentalización del mundo de la Naturaleza, sino que ha sido aplicada, de manera semejante, a las relaciones entre los seres humanos. En consecuencia, seres humanos, pueblos y culturas han sido dominados por la modernidad en su vertiente de racionalidad instrumental. Con otras palabras, destrucción del medio ambiente y dominación del hombre por el hombre constituyen dos aspectos o síntomas de la misma enfermedad humana, a saber: el desarrollo de una subjetividad cerrada en sí misma, que niega el otro como otro (seres humanos, Dios...), que reduce las relaciones a una mera funcionalidad, que sólo es capaz de aceptar del otro aquello que corresponde a lo que se espera de él. Esta enfermedad se manifiesta igualmente en las relaciones con la Naturaleza: ésta no pasa de un objeto que está ahí para ser utilizada y nada más. La arrogancia del hombre moderno en esta orientación racionalista instrumental está en la raíz tanto de la dominación del otro (personas concretas, pueblos, culturas, religiones, etc.)

como de la destrucción del medio ambiente. La crisis ecológica nos revela una grave enfermedad del ser humano. Según la visión cristiana, se trata de una situación de pecado. Con la crisis ecológica deparamos en un grave problema humano, y por eso constituye una interrogación para la fe cristiana y para la acción pastoral de la Iglesia.

Veremos seguidamente cómo la revelación bíblico-cristiana ilumina este problema. Aparecerán, concomitantemente, las razones de peso que tiene el cristiano y la Iglesia en su conjunto para comprometerse con la defensa y con la preservación de medio ambiente.

2. LA FE BÍBLICA Y LA CRISIS AMBIENTAL

2. 1. El proyecto del Dios de la vida sobre el ser humano incluye la relación responsable con la Naturaleza

La Teología de la Creación en el Antiguo Testamento nos presenta el proyecto de Dios sobre la humanización del ser humano resumido en lo que podemos llamar las cuatro relaciones fundamentales. Esto aparece claro en el relato de Gn 2, 4b-25: el ser humano se humaniza realmente cuando va desarrollando la relación dialógica con el Dios de la vida, cuando progresa en el camino de la madurez en las relaciones entre el hombre y la mujer y, por extensión, en el conjunto de las relaciones inter-humanas, en diversos niveles. Pero no bastan estas dos relaciones básicas. Para la humanización del ser humano es necesario desarrollar la relación responsable con el mundo creado por el amor de Dios. No se trata de una relación periférica. Saber relacionarse con el mundo de la Natura-

leza, percibiendo su valor simbólico-sacramental y asumiendo la responsabilidad de defenderlo y guardarlo, es parte constitutiva de la humanización (1). Y, finalmente, una cuarta relación fundamental se encuentra presente en todo el conjunto de la revelación bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Se trata de la relación verdadera y sincera consigo mismo, con el propio ser interior; superando la tentación de la mentira, del fingimiento y de la utilización de máscaras.

Lo que aquí importa resaltar es que la relación responsable entre el ser humano y el medio ambiente es indispensable para la humanización del hombre y de la mujer. El medio ambiente viene representado en el texto que nos ocupa por los animales (Gn 2, 19-20), por la tierra del campo de la cual el hombre es creado (Gn 2, 7) así como por el jardín del Edén que el hombre es llamado a cultivar y guardar (Gn 2, 15) (2).

2. 2. El ser humano y el mundo de la Naturaleza: comunión y responsabilidad

La palabra *responsabilidad* resume muy bien lo que debería ser, según el relato de Gn 1, 26 ss., la actitud del ser humano para con el mundo creado por Dios. Creado a imagen de

(1) Sobre estas relaciones básicas del ser humano, seguir el relato de Gn 2, 4b-25, ver H. W. WOLF, *Antropología do Antigo Testamento*, Loyola, São Paulo, 1975, 130-131.

(2) Para la exégesis de Gn 2, 4b-25, ver, entre otros, G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, 87-103; C. WESTERMANN, *Génesis I*, in: *Biblischer Kommentar, Altes Testament III*, Neukirchen-Vluyn, 1974, 245-321. Para un resumen del contenido teológico del relato en cuestión, ver A. GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fe e da reflexão cristã*, Paulus, São Paulo, 2. 1992, 128-132.

Dios, el ser humano, hombre y mujer, posee una estructura dialógica, dado que es llamado a escuchar y a responder a la interpelación de Dios y de los otros seres humanos. Pero este escuchar y este responder a Dios y a los otros humanos no agotan el carácter dialógico propio del ser humano. Es llamado también, aunque de manera diferente (puesto que aquí no se puede hablar propiamente de diálogo), a responder a la interpelación proveniente del mundo creado por Dios y confiado al cuidado del ser humano. Colaboradores de Dios, administradores del mundo creado por el amor de Dios, se les pide al hombre y a la mujer que asuman su responsabilidad para con ese mundo (3).

En Gn 1, 26 ss. y Gn 2, 7, encontramos dos indicaciones importantísimas que nos orientan para la cualidad de la relación que debería ser desarrollada entre el ser humano y el mundo de la Naturaleza. Por un lado, el ser humano es terrestre creado del polvo de la tierra —Gn 2, 7— (imagen mítica que nos recuerda que el ser humano es una criatura, no es divino, ni emanación de lo divino, sencillamente es una criatura) y no tiene motivo para vivir una relación orgullosa y destructora de las otras criaturas. Precisamente, por ser criatura, el ser humano es llamado a vivir una profunda comunión con los otros seres creados, pues todos encuentran su último origen en el amor creador de Dios. Es verdad que el ser humano es divinizado por la gracia de Dios mediante Jesucristo, pero se trata de un *don*, no de una conquista realizada por el ser humano a partir de sus propias fuerzas.

(3) Cf. H. W. WOLF, ob. cit., 212-214; A. GARCÍA RUBIO, ob. cit., 132-134. Para la exégesis y el comentario del relato de Gn 1, 1 ss., ver G. VON RAD, ob. cit., 54-80; C. WESTERMANN, ob. cit., 104-124.

Veamos ahora la segunda indicación: sí, el ser humano es terrestre, criatura entre las otras, pero diferente, creada a imagen de Dios (Gn I, 26 ss.), o sea, capaz de diálogo y llamado a colaborar en la obra de la Creación asumiendo su responsabilidad para con la historia y para con la Naturaleza. El ser humano, dado que es imagen de Dios, posee una responsabilidad propia en relación a las otras criaturas. En efecto, dado que Dios es el Señor del mundo creado, es fácil concluir que el ser humano, imagen de Dios, participa de este señorío. Pero importa dejar bien claro que se trata de un señorío que debe traducirse en servicio a la vida y no en la destrucción y en la muerte. La figura del administrador responsable se encaja bien en el significado de la responsabilidad humana en relación al mundo creado.

En este contexto es muy importante entender bien el significado de las expresiones «someter la tierra» y «dominar los animales» (Gn I, 28). Ciertamente no apuntan a una explotación arbitraria ni a una relación destructora de especies animales o vegetales (4). Infelizmente, estas expresiones, sacadas de su contexto, han servido a veces para justificar el dominio arbitrario y abusivo del hombre moderno sobre la Naturaleza.

Así pues, criatura entre la criaturas, el ser humano es llamado a experimentar una profunda *comuni3n* con los otros seres creados. San Francisco no estaba engañado cuando procuraba vivir una hermandad básica con las criaturas. Pero, dado que es una criatura especial —imagen de Dios—, el ser humano es llamado a asumir una *responsabilidad*, que es exclusiva de él, en favor de los otros seres creados. Comuni3n y

(4) Sobre la interpretaci3n correcta de estas expresiones, cf. A. G. RUBIO, *op. cit.*, 451-453.

responsabilidad, dos palabras que resumen bien la compleja actitud que el ser humano es llamado a desarrollar en sus relaciones con la Naturaleza.

2. 3. Salvación: ¿responsabilidad histórica o inserción en el mundo de la Naturaleza?

Tiene razón J. BUCHANAN (5) cuando señala la existencia en el Antiguo Testamento de dos tradiciones hermenéuticas respecto de la fe en Dios Creador y del ser humano, su criatura: una tradición antropocéntrica —la tradición *proclamativa*— y otra, la tradición cosmocéntrica o *manifestativa*. Es verdad que el antropocentrismo de la primera y el cosmocentrismo de la segunda son siempre presentados de manera relativa, pues el centro mismo de la revelación bíblica es Dios, no un Dios considerado en sí mismo, sino un Dios relacionado con el ser humano y con la Creación entera.

En la tradición proclamativa la preocupación central no es el mundo creado, sino el ser humano. Pero el ser humano que vive una situación de no salvación y es llamado por Dios a vivir la salvación que Él ofrece. La fe en Dios Creador se desarrolla al servicio de la experiencia del Dios que salva. Recordemos que la salvación-libertación del Éxodo ocupa el lugar central y originario de esta experiencia.

El grandioso capítulo I del Génesis nos muestra cómo la explicitación de la fe en Dios creador está al servicio de la fundamentación de la fe en el Dios Salvador. Se trata de un texto

(5) Cf. J. BUCHANAN, «Creación y cosmos. Simbología de la proclamación y la participación», *Concilium* 186 (1983), 361-371.

redactado en el tiempo del exilio, cuando los desterrados viven la fuerte tentación de abandonar la fe en Yahveh para dar culto al dios babilónico Marduk. Éste parece más fuerte que el Dios de Israel, el Dios del pueblo derrotado y exilado. La respuesta a esta fuerte tentación es muy firme: no, Marduk no es más poderoso que Yahveh. Marduk no pasa de ser un ídolo, no es nada, en realidad. El Dios poderoso sólo puede ser Yahveh, pues sólo *Él* es el creador de todo cuanto existe. La Creación es colocada al servicio de la experiencia de la salvación. Yahveh, que libertó Israel de la esclavitud de Egipto, puede liberarlo nuevamente, ahora del destierro babilónico. Es poderoso para realizar esta liberación, pues es el Creador de todo lo que existe. Para que se realice esta liberación, es necesario vivir el significado de la alianza y practicar el culto verdadero.

Resumiendo, la salvación, según la tradición proclamativa, se vive, preferentemente, en la Historia, vista como historia de la salvación.

La segunda tradición da prioridad a la relación del ser humano con el cosmos. La salvación se sitúa sobre todo en la relación equilibrada con el mundo creado. No es el ser humano ni la historia de la salvación el centro de interés de esta tradición. El lugar central está ocupado por el cosmos. Aquí la salvación aparece relacionada con el conocimiento del mundo creado y no propiamente con la Historia. Se acentúa la importancia de la inserción y de la participación del hombre en el mundo de la Naturaleza. La salvación del hombre no puede separarse de la salvación del mundo creado. Tanto la Literatura Sapiencial como la Apocalíptica orientan en este sentido. Lo que puede tener de excesivo antropocentrismo la primera tradición es corregido por la segunda. Entre las dos tradiciones interpretativas no hay oposición, sino mutua corrección y complementariedad.

2. 4. El mundo creado es anterior al ser humano: la Creación como don

El mundo creado por Dios *antecede* al ser humano y posee un valor y una bondad que no se agotan con la perspectiva antropológica y salvífica. Esto ya viene resaltado en el relato de Gn 1. El mundo, creado por Dios, es anterior a la aparición del ser humano. Lo primero y más fundamental que el ser humano debería hacer es recibir con gratitud y alegría ese mundo que es un don ofrecido por el amor de Dios.

Sin duda es fundamental la actitud transformadora del mundo en cultura. Pero, más radical aún, si cabe, debería ser la actitud de *receptividad* en relación a ese don. No es algo fortuito que la creación del mundo anteceda a la creación del ser humano. Al contrario, tiene un profundo sentido teológico. El ser humano tiene como una vocación fundamental responder a la interpelación de Dios Creador-Salvador, como vimos antes al tratar del tema de la creación del hombre y de la mujer a imagen de Dios. El ser humano es llamado a responder y, así, a asumir la propia responsabilidad en relación a ese mundo, porque éste ya había sido «nombrado» y constituido por la palabra creadora divina. Palabra que habló y dio nombre a las cosas creadas (6).

La responsabilidad con la transformación del mundo en cultura nunca debería ocultar la importancia tan fundamental de la actitud de *receptividad* en relación a ese mundo, visto como un *don*. En esta perspectiva, saber recibir es más fundamental que saber transformar. O mejor, saber recibir constituye la base sóli-

(6) Cf. P. GISEL, *La Création*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu, Labor et Fides, Ginebra, 1980, 74 ss.

da que fundamenta una transformación del mundo creado que respete el significado del don, en el extremo opuesto de la irresponsabilidad, que destruye, contamina y mata.

En conformidad con esta visión bíblica, el mundo creado posee un profundo significado que la racionalidad meramente instrumental no es capaz de percibir; a saber: que las cosas que integran el mundo de la Naturaleza no deben ser reducidas a meros objetos manipulables, que no son neutras, una vez que están penetradas por la palabra creadora divina. Es verdad que, en cierto sentido, son objetos en confrontación con la subjetividad humana. Pero, en otro sentido, dado que apuntan hacia la presencia y la actuación amorosa de Dios, son portadoras de un significado simbólico-sacramental (7).

El descanso sabático, tal como viene presentado en el relato sacerdotal (Gn 2, 1-4 a), es otro ejemplo que nos muestra que la visión simbólica del mundo creado no es exclusiva de la tradición manifestativa. Este texto nos transmite el mensaje de que el ser humano es imagen de Dios no solamente cuando trabaja, produce y desarrolla su creatividad, pero también cuando aprende a descansar, agradecer y celebrar. El sábado no es apenas bendecido por Yahveh, sino también santificado. Es un tiempo todo especial, cargado de simbolismo. En realidad, la Creación encuentra su término en el sábado, en el séptimo día, y no con la creación del hombre, en el sexto día.

El simbolismo sabático nos convida, también a nosotros que celebramos el domingo como día del Señor; a vivir un descanso en el que tenemos la posibilidad de desarrollar más intensa y profundamente las cuatro relaciones básicas a las

(7) Cf. A. GARCÍA RUBIO, *ob. cit.*, 486.

que nos referíamos anteriormente. Recordemos que una de las relaciones fundamentales es precisamente la vinculación con el mundo creado por Dios. En el descanso sabático, junto con las otras tres relaciones básicas constitutivas de la humanización del ser humano, somos convidados a expresar sentimientos de gratitud, de acción de gracias, de reverencia, de alegría y de celebración festiva, contemplando el don que significa el mundo creado.

La celebración cristiana del domingo no elimina la importancia teológica y sacramental del descanso sabático. En el domingo celebramos la resurrección de Jesucristo, que es el principio de la «nueva creación». Pero ésta supone la realidad de la «primera creación», que nunca debería ser olvidada y que bien podría ser asumida en la celebración del domingo. Lo que importa aquí resaltar es que el significado del sábado es importantísimo también para los cristianos: en relación al don del mundo creado, nos convida a vivir una actitud más contemplativa y agradecida, más allá de la manipulación y del mero utilitarismo (8).

En esta perspectiva, asumiendo el rico contenido del tema de la imagen, percibimos cómo el ser humano, precisamente en su calidad de imagen de Dios, es llamado a saber articular la utilización responsable de los recursos naturales con una actitud contemplativa, pues se valora la dimensión simbólica presente en la realidad creada. Transformar y utilizar la Naturaleza, de manera responsable, es un aspecto relacional que el ser humano es llamado a desarrollar delante del mundo creado por Dios. Pero se trata de un aspecto que debe ser corregido

(8) Sobre este tema, cf. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, 1986, 318-341.

y complementado por la actitud contemplativa, reverente y agradecida.

2. 5. La dimensión crística del mundo creado

La perspectiva de la imagen de Dios se profundiza en el Nuevo Testamento cuando se atribuye a Jesucristo una importantísima función en la Creación. En efecto, Jesucristo, verdadera imagen de Dios, el Hombre Nuevo y Cabeza de la nueva Humanidad, es el mediador de la salvación y de la Creación, inseparablemente unidas. En Cristo, la Humanidad toda y el cosmos encuentran su recapitulación, su unidad profunda y su armonía. Así, el mundo creado, y no sólo el ser humano, posee una dimensión que podemos llamar crística. De forma alguna se trata de un mundo anónimo o neutro. Jesucristo, recapitulador universal al final de los tiempos, está presente también en el inicio «porque en él fueron creadas todas las cosas..., todo fue creado por él y para él»(Col 1, 15-16). Más aún, «todo subsiste en él» (Col 1, 17).

En Jesucristo resucitado encuentran su último fundamento no sólo el mundo reconciliado —la «segunda Creación»— de que trata Col 1, 18-20, sino también el mundo de la «primera Creación». Para el Nuevo Testamento, no hay duda de que el mundo creado tiene una significación cósmica. Además del himno de Col 1, 15-20, podemos citar también otros textos en los que aparece afirmada esta significación cósmica de Jesucristo: Jo 1, 1-4; Hb 1, 1-4; Ef 1, 1-10, entre otros (9).

Nuevamente, aparece el tema ya abordado en el Antiguo Testamento: el mundo creado no puede ser neutro ni debe

(9) Cf. A. G. RUBIO, *op. cit.*, cap. 4.

ser reducido a un mero instrumento manipulable. El significado crístico del cosmos nos coloca delante de una profunda visión simbólico-sacramental del mundo.

2. 6. La salvación cristiana tiene una dimensión ecológica

La afirmación de que la salvación tiene algo que ver con la Ecología suena extraña para aquellos cristianos que han sido educados en una visión antropológica dualista, e, infelizmente, por un motivo u otro, no han sabido o no han podido superar esta visión que mutila gravemente la riqueza de dimensiones propias del ser humano y de la salvación cristiana.

Pues bien, para una visión dualista del ser humano y de la realidad no hay como articular satisfactoriamente la subjetividad humana con la corporalidad y, por extensión, con el mundo de la Naturaleza. O será desarrollada una subjetividad cerrada en sí misma en detrimento del cuerpo (visto sólo como un objeto o máquina, al estilo de Descartes) y del mundo de la Naturaleza (visto como pura exterioridad) o, al contrario, será valorado el cuerpo y el esfuerzo transformador de la Naturaleza en detrimento de la espiritualidad y de una actitud contemplativa. En los dos casos, es fácil percibir cómo se da un grave desequilibrio en las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente. Y conviene añadir que si ha sido frecuentemente dualista la actitud de los cristianos en relación al mundo creado (espiritualismo), no es menos dualista la actitud predominante en la modernidad: la arrogancia que reduce las cosas a pura instrumentalización objetivante y devastadora.

En ambientes cristianos es harto conocido el hecho de que en nombre de la salvación del alma y de la vida eterna ha sido

descuidada la realidad del cuerpo, las realidades sociales, políticas, económicas, etc., bien como el mundo de la creación, despreciado como transitorio, caduco, temporal, etc. (10). Claro está que la superación de este dualismo no se consigue mediante una reversión dialéctica, como es el caso de la actitud predominante en muchos ambientes hoy.

Muy diferente es la actitud de la persona que tiene una visión integrada del ser humano, en sintonía con la visión bíblica. La salvación afecta al ser humano entero, con todas sus dimensiones. De la misma manera, el pecado afecta al ser humano integralmente considerado, incluyendo, evidentemente, la dimensión ecológica. Y así el Nuevo Testamento no tiene dificultad alguna para afirmar que el mundo creado tiene, como el hombre y la mujer, necesidad de reconciliación.

La situación de no salvación, resultado del rechazo del proyecto de Dios respecto a la humanización del ser humano, consiste en la ruptura de las cuatro relaciones fundamentales. Incluye así el rechazo de la responsabilidad en relación al mundo creado. Este rechazo puede ser vivido de dos modos:

— el ser humano acaba identificado con el mundo de la Naturaleza, no asumiendo el carácter de imagen que lo hace diferente de las otras criaturas;

— el ser humano, rechazando la vinculación con el Dios de la Vida, desarrolla un señorío arbitrario y destructor del mundo creado.

La inclusión del mundo creado en el pecado y en la salvación aparece muy claramente en el Nuevo Testamento. Baste

(10) Sobre la penetración del dualismo en la Cristiandad, cf. A. GARCÍA RUBIO, *ob. cit.*, cap. 2 y 8.

citar el famoso texto de San Paulo: Rm 8, 19-22. El ofrecimiento de la salvación mediante Jesucristo incluye la liberación de la Naturaleza, agredida irresponsablemente por el ser humano. Podemos hablar de una «soteriología de la Creación» (11).

La «voluntad de poder» hace que el ser humano se aleje de la relación dialógica con el Dios de la Vida, construyendo sociedades violentas, inhumanas, injustas y devastadoras de la Naturaleza. Alienado del Dios de la creación-salvación, el ser humano construye ciudades y desarrolla civilizaciones injustas y opresoras y, cuando posee la tecnología adecuada, depredadoras del medio ambiente. Sociedad injusta y destrucción del medio ambiente constituyen hoy las dos caras de la misma moneda.

La crisis ecológica actual nos muestra cómo es de destructor el pecado. Pero notemos bien que el poder mortífero del pecado, degradando la Naturaleza, es el mismo poder que degrada la relación con Dios, las relaciones entre hombres y mujeres e, igualmente, las relaciones familiares, comunitarias, sociales, políticas y económicas.

2. 7. La aceptación del Dios Trinidad y el conocimiento participativo

Otro motivo fundamental que lleva el cristiano a percibir el valor simbólico-sacramental del mundo creado proviene de la revelación del Dios-Trinidad. En efecto, somos creados a imagen, no de un Dios solitario, sino de un Dios que es Co-

(11) A. GANOCZY, «Perspectivas ecológicas en la doctrina cristiana de la Creación», *Concilium* 236 (1991), 59-71. Aquí, 59-62.

munidad, Comunión, Relación, Amor gratuito. El Dios cristiano no es un Dios solitario, afirmaba la fórmula de fe «Fides Damasi» (cf. DS 71).

El amor intratrinitario constituye el fundamento de todo amor existente en las criaturas. Entre las personas divinas existe comunión eterna, inhabilitación y compenetración recíprocas («pericoreosis trinitaria»). En la vida trinitaria, comunión y amor recíprocos, se da la diferencia entre las personas divinas y, simultáneamente, la unión en el único Dios. Pues bien, este Amor, esta Comunión, esta Vida intratrinitaria se comunican en la Creación. Especialmente, con el ser humano, pero no exclusivamente. Dios, totalmente Otro, sin perder nada de su trascendencia, está presente en lo más íntimo de cada criatura. En la acción creadora, Dios manifiesta y comunica su vida divina. Y conviene añadir que la Creación se realiza mediante el Espíritu (Gn 1, 2) y, así, el Espíritu divino, que podemos llamar con J. MOLTMANN «Espíritu cósmico», está presente y activo en lo más profundo de cada criatura (12).

A la luz de la revelación del Dios que es Trinidad recibe su significado más profundo todo cuanto hemos presentado anteriormente sobre el proyecto de Dios respecto de la humanización del ser humano. Si Dios es Relación, Comunión y Amor se comprende fácilmente que el ser humano, creado a imagen de ese Dios, necesite, para ser realmente humano, aprender a vivir el diálogo, la experiencia comunitaria, las relaciones fundamentales indicadas arriba. Entre ellas, tal como hemos visto, están incluidas las relaciones con el medio ambiente. Si el amor creador divino está actuando en el interior de la realidad creada, se sigue que somos interpelados para

(12) Cf. J. MOLTMANN, *op. cit.*, 125.

desarrollar un tipo de conocimiento que podemos llamar *participativo*, orientado a la *integración y a la comunión con las otras criaturas*, en consonancia con la tradición bíblica manifiesta. A nadie se le oculta la importancia de este conocimiento, indispensable para contrarrestar el predominio casi absoluto del conocimiento meramente instrumental que dosifica y reduce a mero objeto el mundo creado por el amor de Dios. No tiene nada de exagerada la insistencia en resaltar la importancia que tiene hoy el desarrollar un conocimiento que busque participar y no dominar (13).

2. 8. La relación hombre-mundo creado continua más allá de la muerte

La relación entre el hombre y la Naturaleza no se limita al horizonte de nuestra vida actual. Tan íntima y tan fundamental es la relación entre el ser humano y su entorno que perdurará, transformada, en la plenitud escatológica. El cristiano espera «nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65, 17; 2 Pd 3, 13; Ap 21, 1...). El mundo creado, junto con el hombre, será transformado y no destruido. La promesa de la resurrección del ser humano entero («resurrección de la carne») se extiende a la transformación del mundo creado.

Ciertamente no sabemos cómo se realizará esa transformación. Contamos, y esto es lo que realmente importa, con la promesa del Dios de la Vida, el Dios de los vivos y no de los muertos (Mt 22, 32), que no permite que la muerte triunfe sobre la vida. Y esto se aplica, conviene repetir nuevamente, a

(13) Cf. *ibíd.*, 14-16, 26-32.

la vida del ser humano e, inseparablemente, a la existencia del mundo de las otras criaturas. La muerte no tiene la última palabra para el Dios de la vida.

Pero alguien podrá objetar: esta fe escatológica, ¿no lleva consigo alienación y despreocupación con la realidad actual? Debemos reconocer que así ha sido frecuentemente, una vez que el cristiano ha estado orientado por una antropología dualista que valorizaba la patria futura, el cielo, la bienaventuranza eterna, en detrimento de la vida y de la patria actual, reducida a una situación de *destierro y valle de lágrimas...*

No es esto lo que ocurre cuando el cristiano es guiado por una visión integrada del ser humano y de su mundo. En esta perspectiva, la fe en la transformación escatológica comporta una crítica de la situación en que se encuentra tanto el hombre como el mundo creado. Situación injusta de exclusión sufrida por la mayoría de los seres humanos condenados a condiciones inhumanas de vida. Situación lamentable del mundo creado, degradado y contaminado por la violencia destructora de los humanos. La promesa de los «cielos nuevos y tierra nueva» constituye así *denuncia profética* y, simultáneamente, llamada urgente a la conversión (14). La promesa lleva consigo una interpelación para asumir el compromiso por la liberación del cosmos, unida inseparablemente a la liberación de las relaciones y de las situaciones de dominación y de exclusión entre los seres humanos (en los diferentes niveles). Relaciones de justicia y de solidaridad entre los humanos y relaciones responsables entre éstos y el medio ambiente.

(14) Cf. R. BURGGRAEVE. «Responsable ante un nuevo cielo y una nueva tierra», *Concilium*, 236 (1991), 139-153.

Tenemos así una serie de importantes razones teológicas que pueden fundamentar los compromisos de la Iglesia y de cada cristiano en el dominio ecológico. Veamos ahora algunas consecuencias que se desprenden de esta fundamentación teológica en el momento actual.

3. CRISIS AMBIENTAL Y SUPERACIÓN DEL «EVANGELIO DEL CONSUMISMO». PARA UNA NUEVA ÉTICA Y UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

Nos referíamos antes a la enfermedad del hombre de la Civilización Industrial: cerrado en sí mismo, autosuficiente, racionalista, luchador constante contra los otros individuos, pueblos, culturas, religiones... y contra la Naturaleza, dominado por la «voluntad de poder». Un hombre guiado por la ideología del progreso y del crecimiento económico ilimitados. Hoy tenemos conciencia de lo disparatada que resulta tal ideología: ¿cómo realizar un progreso ilimitado y cómo satisfacer las exigencias ilimitadas del consumo cuando disponemos de recursos limitados?

Pero no es sólo lo tremendamente equivocado que resulta este proyecto suicida de progreso. Se trata, además, de un progreso que ha difundido lo que algunos llaman el «evangelio del consumismo» (15). En este evangelio encontramos sus bienaventurados que, naturalmente, son aquellos que pueden consumir, satisfaciendo todas sus necesidades. Para ser feliz es

(15) Cf. S. SPINSANTI - F. D'AGOSTINO, «Ecología», in S. De Fiore - T. Goffi (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid, 1989, 377-392. Aquí, 387b-389b.

necesario consumir. Y, claro está, para poder consumir hace falta tener, poseer. Será más bienaventurado aquel que puede consumir más y mejor. Para eso es necesario trabajar más con el objetivo de tener más a fin de consumir más, satisfaciendo sus necesidades y siendo así más feliz. Pero, como las necesidades creadas por el mercado no tienen fin, los seres humanos son llevados a trabajar más y más para poder consumir más. O a buscar por otros medios, que no el trabajo, ese dinero que posibilita el consumo.

El consumismo lleva consigo un círculo infernal que aprisiona hoy millones de hombres, mujeres y niños, en todo el mundo.

Ahora bien, sabemos que la mayoría de los habitantes de la tierra tiene poco o ningún poder para consumir. Son los excluidos del mercado, de la dorada bienaventuranza del consumo. Son los condenados. Pero no totalmente, pues son invitados a contemplar los anuncios televisivos y los escaparates de los «Shoppings». Así pueden, por lo menos, soñar con el consumo... Amarga resulta la afirmación del sociólogo portugués B. de SOUSA SANTOS: «Peor que reducir el deseo al consumo es reducir el consumo al deseo de consumo» (16).

Alguien podrá objetar que los excluidos son una pequeña minoría en el Primer Mundo. Puede ser, pero no olvidemos que existen otros mundos en los cuales aquellos que son dejados de lado del consumo constituyen la mayoría de la población.

Surge aquí claramente una exigencia ética: el compromiso para la transformación de la sociedad e, inseparablemente,

(16) B. DE SOUSA SANTOS, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Ed. Cortez, São Paulo, 1995, 313.

para un cambio radical en la relación con el medio ambiente. El compromiso por la justicia y por la solidaridad en el ámbito social es una exigencia ética. Lo es igualmente el compromiso por el desarrollo de relaciones responsables con el medio ambiente y a favor de la comunión y de la articulación vital entre el ser humano y la Naturaleza.

Junto con la ética, también la espiritualidad está implicada en el desafío ecológico. Es necesario revalorizar, en la espiritualidad cristiana, la comunión con el mundo de la Naturaleza. Recuperamos así aspectos básicos de la tradición franciscana, benedictina, etc. Importa mucho saber *contemplar* la Creación, fruto del amor cariñoso de Dios. Importa, igualmente, enfrentando la poderosa voz publicitaria orquestada por los agentes del consumismo, vivir una espiritualidad cristiana orientada por una actitud *ascética*: hace falta asumir libremente, de verdad, una auto-limitación del consumo. Interpelación ética y espiritual, especialmente, para los cristianos del Primer Mundo y también para aquellos que forman parte de las minorías ricas en el Tercer Mundo. Recordemos que no resulta nada responsable intentar alcanzar todas las metas posibles cuando se agrede gravemente el medio ambiente.

4. CRISIS AMBIENTAL Y SOCIEDADES DEL TERCER MUNDO

La estrecha vinculación entre la injusticia social y la degradación del medio ambiente muestra su cara tremendamente inhumana en países como el Brasil, donde vivo desde hace cerca de 40 años. El proceso de desarrollo aquí, como en los otros países de la región, implantado rigurosamente por la tecnocracia, consigue ser simultáneamente *injusto*, dado que

hasta el presente ha ido concentrando la riqueza en un número cada vez menor de personas, y *devastador* del medio ambiente (17).

Existe una circularidad entre la sociedad injusta y la degradación ambiental. Una lleva a la otra. Dan muestras así de grave miopía tanto aquellos que ven el problema social desvinculado de lo ecológico cuanto aquellos que quieren enfrentar el desafío ecológico separado de la problemática social. En América Latina, incluso la teología de la Liberación, que ha sabido colocar lo social y lo político en el corazón mismo de la reflexión teológica, ha tardado mucho en percibir que la degradación del medio ambiente es inseparable de la injusticia social, pues la raíz de ambas es la misma. En otra oportunidad he defendido la necesidad urgente de complementar la teología de lo Político con una teología del Cosmos (18).

Delante de la injusticia social, en países como el Brasil, resultaría de gran cinismo para la mayoría de la población la recomendación de vivir una vida más austera, limitando el consumo. ¿Limitar más?, preguntarían los excluidos del consumo, ellos que no tienen cómo satisfacer las necesidades más primarias de alimentación, habitación, salud, educación... Lo que falta para millones de seres humanos son las condiciones mínimas para poder vivir una vida humana.

El desarrollo, en el Tercer Mundo, continúa siendo una imperiosa necesidad, como lo es la investigación científica y sus aplicaciones técnicas, a fin de poder proporcionar al pueblo excluido esas condiciones mínimas de vida.

(17) Cf. A. GARCÍA RUBIO, *op. cit.*, 457-459.

(18) Cf. *Ibid.*, 454-456.

Infelizmente, no se ve cómo el neoliberalismo triunfante puede responder al clamor de los excluidos. Sabemos que el costo social de la globalización de la economía es altísimo. Todos no tienen acceso al mercado. En realidad, sólo una minoría tiene esa posibilidad concreta. El consumo de los países del Primer Mundo no puede ser ampliado para toda la población mundial, pues nuestro ecosistema no lo permite. En este final de siglo y de milenio nos encontramos con la exclusión y la marginación sistemáticas (19).

De este modo, una vez que injusticia social e injusticia ecológica andan juntas, es indispensable una reorientación profunda del proceso de desarrollo y de las prioridades científico-técnicas.

5. CRISIS ECOLÓGICA Y CARIDAD

Espero que, por lo que ha sido expuesto hasta ahora, resulte fácil percibir que existe una íntima relación entre la apremiante necesidad de vivir la solidaridad, el amor-servicio y la necesidad de modificar las relaciones con la Naturaleza. No hay duda de que el amor cristiano se dirige a las personas concretas. La conversión, con su rico dinamismo, hace que vayamos pasando de la existencia propia del hombre «viejo» hacia la existencia del hombre «nuevo», de un estar cerrados en nosotros mismos a la apertura comunitaria, al servicio al otro respetado como otro. Pero sabemos que el amor no se agota en las relaciones persona-persona, sino que tiene también una dimensión estructural. Es necesario que el amor perciba y enfrente los obstáculos es-

(19) Cf. A. GARCÍA RUBIO, «Prática da teologia em novos paradigmas» in: Márcio fabri dos Anjos (ed.), *Teología aberta ao futuro*, SOTER-Loyola, São Paulo, 1997, 223-261. Aquí, 227-228.

estructurales que impiden o dificultan la vida humana de las personas concretas. En buena hora la teología de la Liberación nos ha ayudado a ver esta dimensión de la caridad, presente también en el mundo de lo macrosocial. La caridad se vive en el ámbito de las relaciones interpersonales y en el campo de lo político, así como en el mundo de las estructuras económicas, sociales y políticas. La caridad se vive también en el dominio de la Ecología, pues la salud del mundo creado es indispensable para la vida humana y para toda especie de vida.

No es exagerado afirmar que la caridad tiene una dimensión cósmica. Desde el punto de vista de la cristología del Nuevo Testamento, esto nada tiene de extraño. Jesucristo es Señor universal, de cada ser humano, de la Humanidad como un todo y del Cosmos en su totalidad. El amor de Dios Padre mediante Jesucristo, en el Espíritu, está íntimamente presente en toda la realidad creada. Seguir el camino de Jesucristo comporta esta apertura hacia el amor. Amor a Dios, sin duda, pero, inseparablemente, amor a cada ser humano concreto, a la comunidad humana y al mundo de la creación indispensable para la vida, para que el amor pueda existir.

6. ¿LA NATURALEZA TIENE DERECHOS?

Antes de la existencia del hombre, claro está que no se puede hablar de derechos de la Naturaleza. Es la presencia del hombre, con su necesidad de ordenamientos jurídicos, que hace necesaria también la determinación de los derechos de la Naturaleza.

¿De qué derechos se trata? Fundamentalmente, del derecho de la Naturaleza a existir, a su conservación y evolución,

así como a la protección de sus ecosistemas y de sus especies. Derechos que el ser humano, la ciencia, la tecnología, etc., deben respetar:

Los derechos de la Naturaleza deberían ser incorporados al derecho en el ámbito comunal, en el dominio del Estado y en el ámbito internacional (20). No puede ser justificado éticamente cualquier tipo de intervención sobre la Naturaleza. Aquí no bastan citas bíblicas o de otros textos sagrados de otras religiones. Claro que la concientización es muy necesaria, pero, junto con ella, es indispensable que la jurisprudencia integre los ordenamientos exigidos para la preservación de las especies (ninguna debe ser considerada superflua) y para la regulación del uso que el hombre hace de los animales y plantas (21). La nueva comunicación entre los humanos y el mundo de la Naturaleza exige, para ser efectiva, un ordenamiento jurídico. Sin duda, se trata de algo difícil y complejo, pero que exige urgencia en su elaboración y ejecución.

Ahora bien, puede alguien preguntar: acentuar la necesidad de un ética ecológica y de un ordenamiento jurídico que pueda defender los derechos de la Naturaleza, ¿no redundará en la disminución del empeño en favor de condiciones humanas de vida para todos los seres humanos?

En una visión integrada del ser humano no hay el peligro de desarrollar lo cosmológico en detrimento de lo humano. En la perspectiva bíblica, teocentrismo y antropocentrismo no son excluyentes. Lo mismo debe ser afirmado del antropo-

(20) Cf. G. ALTNER, «La comunidad de la Creación como comunidad de derechos. El nuevo pacto entre las generaciones», *Concilium* 236 (1991), 73-86. Aquí, 85.

(21) Cf. *ibíd.*, 79-80.

centrismo y del cosmocentrismo. No son opuestos o excluyentes, sino complementarios. Como hemos resaltado anteriormente, el ser humano es diferente de las otras criaturas —es una persona, creada a imagen de Dios—, pero es una diferencia que se da en el interior de una profunda comunión: es una criatura entre las otras criaturas. Acentuar la importancia de lo humano no debería llevar nunca a desvalorizar la unidad profunda existente con las otras criaturas. Y viceversa. Existe una comunidad humana, sí, pero también existe una comunidad de toda la Creación. Es lo que la teología bíblica de la Creación nos enseña.

Somos parte de la historia de la Naturaleza. La historia de la vida nos une íntimamente con el mundo de las otras criaturas. Somos conscientes de la evolución y responsables de la misma. Responsabilidad que lleva consigo el respeto y la preservación de la vida (22). ¡Basta de arrogancia estúpida y suicida!

Así pues, no se trata de disminuir los derechos del ser humano. No vamos a dedicarnos a preservar especies amenazadas de extinción, dejando que seres humanos vivan en condiciones infrahumanas. Es verdad que algunos tipos de compromisos ecológicos se han orientado en este sentido. Pero de forma alguna es lo que intentamos aquí afirmar. Se trata, al contrario, de defender el ser humano y su mundo, mundo del cual forma parte.

CONCLUSIÓN

El cristiano y la Iglesia tienen, en los fundamentos mismos de su fe, motivaciones suficientes para comprometerse con el

(22) Cf. *Ibid.*, 76-77.

desarrollo de las relaciones equilibradas y responsables con el medio ambiente. En este trabajo hemos procurado indicarlos. Esta concientización es muy importante. Pero no es suficiente. Es indispensable una praxis correspondiente que lleve consigo la obediencia a orientaciones éticas en el trato con la Naturaleza y la necesidad de contribuir a un ordenamiento jurídico indispensable para que esa relación pueda ser concretada. Y todo esto en íntima vinculación con el desarrollo de una nueva espiritualidad y con la vivencia de la caridad cristiana, llamada a ampliar su horizonte a fin de incluir también la preocupación y el cuidado a los otros seres de la Creación, pues ellos son también revelación del amor creador del Dios de la Vida y del Amor.

En un primer momento, es el cuidado y la preocupación por el ser humano la que nos lleva al alargamiento de las exigencias éticas y a la necesidad de ordenamientos jurídicos en relación a la Naturaleza. Se trata de «una profundización de las garantías de los derechos de todas las facetas de la vida humana (vida humana en gestación, vida humana enferma, vida humana moribunda)» (23). El ensanchamiento del horizonte de la caridad nos lleva al cuidado con la preservación de la vida en la tierra, por causa del ser humano, para hacer posible su humanización integral.

En un segundo momento, hemos percibido que los derechos de la Naturaleza no son una mera extensión de los derechos humanos. La teología de la Creación nos enseña que el mundo creado, con anterioridad a la presencia del hombre sobre la tierra, tiene un valor y un significado propios no reducibles a su utilización por los humanos. Este mundo es expre-

(23) *Ibid.*, 78-79

sión del amor creador de Dios, un don que tiene sentido y valor en sí mismo, don que debería suscitar en el hombre y en la mujer admiración, encantamiento y acción de gracias.

La utilidad que tiene el mundo creado para la vida humana es por un lado real. Necesitamos de la Naturaleza para vivir. La necesidad de una ética ecológica y de una jurisprudencia que respete los derechos de la Naturaleza es cada vez más apremiante, al servicio del ser humano.

Pero hay otro lado, que por ser menos práctico fácilmente puede ser descuidado. Se trata de la actitud de gratitud, de acción de gracias, de celebración, que suscita en nosotros el amor de Dios expresado en el mundo creado. Necesitamos recuperar el sentido profundo del sábado, con su rico significado. Tan necesaria como la relación responsable con el mundo de la Naturaleza es el descanso sabático. En la articulación entre la tarea de transformar el mundo en cultura, respetando los derechos de la Naturaleza, y la actitud contemplativa, se encuentra la respuesta cristiana al desafío de la crisis ambiental.

DERECHOS HUMANOS, MIGRACIONES Y RACISMO

TOMÁS CALVO BUEZAS

Representante de España en la Comisión Europea
de la Lucha Contra el Racismo del Consejo de Europa

El 10 de diciembre de 1948 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó y proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, estableciendo en el primer *Considerando* de su Preámbulo «que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana», proponiendo los Derechos Humanos como «el *ideal común* por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse», y declarando en su artículo 1 que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

El respeto a los derechos humanos debe constituir el horizonte de toda sociedad democrática y libre, y en consecuencia el horizonte y la filosofía política de toda acción de gobierno y proyecto comunitario de la sociedad civil. Esos ideales y principios de los derechos humanos vienen definidos en los Estados democráticos por sus Constituciones políticas, que

forman el fundamento legitimador e imperativo de toda política social y de la convivencia en proyecto común de toda sociedad democrática.

Nuestra Constitución (1978), de la que celebramos su vigésimo aniversario, establece solemnemente el respeto a los derechos fundamentales de toda persona humana, proclamando en su artículo 1 que *«España se constituye en un Estado Social y Democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político»*. Nuestra Constitución es tajante y clara en su condena de la discriminación y en la afirmación radical de la igualdad humana, estableciendo en su artículo 14 que *«los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social»*. Es además obligación de la Administración, por su mandato constitucional, el *«promover las condiciones para que la libertad e igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivos y remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, cultural y social»* (Artículo 9.2. Constitución Española, 1978).

En la sociedad actual española parecen entrecruzarse dos coordenadas, aparentemente contradictorias, que explotan a la vez o sucesivamente en hechos y discursos, saltando a las primeras páginas de los periódicos y noticiarios de TV, a la vez que nos conmocionan y despiertan de nuestra habitual rutina. La coordenada repelente y sucia la componen los crímenes terroristas, la agresión a los otros diferentes o indefensos, el rastrero racismo o fatua xenofobia, que puede llegar hasta el asesinato de una inmigrante dominicana por el solo delito de

ser pobre, negra y extranjera. Pero a la par, o inmediatamente después de estos crímenes terroristas o asesinatos racistas, surge —como un gigante dormido— todo un pueblo unido y compacto, de las más diversas ideologías y estratos sociales, que en miles de gestos, palabras, acciones y rituales comunitarios de rebelión, grita, exige y clama por una España pacífica, solidaria y tolerante, o que se vuelca en una catarata de gestos y acciones solidarias y humanitarias, como está sucediendo con la ayuda a Centroamérica.

LOS DERECHOS HUMANOS Y LA LUCHA CONTRA EL RACISMO

En la defensa de los Derechos Humanos debe ocupar un papel relevante la lucha contra el racismo. Por eso que haya resultado pedagógicamente tan útil que tras el Año Europeo contra el Racismo (1997), haya sido declarado este año el de los Derechos Humanos (1998).

No olvidemos que la democracia es el triunfo de las mayorías, pero la piedra de toque de una verdadera y auténtica democracia es el respeto a la minorías, sean éstas políticas, étnicas, ideológicas o religiosas. Y tengamos siempre en cuenta que la democracia es siempre el marco necesario y previo para el desarrollo de los Derechos Humanos en cualquier sistema político. El día 4 de diciembre de 1992, víspera del Día de la Constitución, ante la lectura de unos datos de un libro mío, *El racismo que viene* (Tomás CALVO BUEZAS, 1990), que mostraba el alto porcentaje de escolares que creían fatuamente en la superioridad de la raza humana y que expresaban prejuicios preocupantes de xenofobia, el Senado, por unanimidad de todos los partidos políticos, aprobó una *Moción Contra el Racis-*

mo para instar al Gobierno y a las Comunidades Autónomas a que «promuevan dentro de los Centros escolares (...) actitudes de reflexión sobre los problemas de discriminación», tratando de «erradicar de la sociedad actitudes de racismo, insolidaridad, rechazo y discriminación hacia colectivos o personas por motivos étnicos» (*Boletín del Senado*, 5-XII-1992).

Nuestra Constitución, en su afirmación radical de la igualdad humana y en su condena tajante del racismo y de la discriminación, cobra aún mayor relevancia y actualidad en esta conmemoración de los Derechos Humanos Universales, extensible a las minorías étnicas y a los inmigrantes, en su radicalidad iguales y sujetos de Derechos Humanos inalienables.

La Declaración del Consejo de Representantes de los Gobiernos de los Estados miembros de la *Unión Europea*, al declarar 1997 como Año Europeo contra el Racismo, enfatizaron dos puntos principalmente: «que el racismo, la xenofobia y el antisemitismo constituye una amenaza para el respeto de los derechos fundamentales y la cohesión económica y social de la Comunidad», y el segundo punto es que «las sociedades europeas son multiculturales y multiétnicas, y su diversidad, reflejada en la variedad de las distintas culturas y tradiciones, es un factor positivo y enriquecedor». Y en su Plan de Acción contra el Racismo (1998) se reafirma que «el racismo se opone diametralmente a todo lo que Europa significa en términos de dignidad humana, respeto y cooperación mutuas y ciudadanía en el más amplio sentido de la palabra».

En la constitución del *Comité Español para el Año Europeo contra el Racismo* en la ciudad tricultural de Toledo, Su Majestad la Reina afirmó que «nuestra historia y nuestra cultura son el resultado de muy diversas contribuciones, no sólo

europas, sino del mundo islámico y hebreo, y nuestra civilización hispanoamericana está cuajada de ejemplos de voluntad de integración tanto de los pueblos indígenas como del pueblo español». Y el Ministro de Trabajo y Asuntos Sociales proclamó el lema del Año, «Todos somos humanos», en hebreo, árabe, romano-gitano y castellano: «Najnu Yamian Bachan» (árabe); «Culann Basar Vadam» (hebreo); «Saro sinelamos Punrem» (kaló), concluyendo su discurso con unos versos de un poeta alemán sevillano, *Az-Zubidi*, que vivió hace un milenio: «la tierra entera, en su diversidad, es una sola y todos sus habitantes, hermanos y vecinos».

¡Seguir el ideal de los Derechos Humanos y el espíritu de nuestra Constitución es apostar sin miedos por la igualdad y solidaridad humana en una lucha constante contra el racismo, la xenofobia y la marginación!

LA EUROPA SOLIDARIA: DERECHOS HUMANOS PARA LOS INMIGRANTES

El 26 de agosto de 1989, bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), se reunían en París jóvenes de todo el mundo, en su mayoría europeos, para proclamar una nueva versión de los Derechos Humanos, que recogieran no sólo los derechos individuales, sino también la exigencia del respeto a las diferencias particulares y étnicas. Este acto simbólico recoge una tradición europea, que es el valor de la igualdad humana, la libertad, la fraternidad y la solidaridad. Esta axiología se nutre de muy diversas fuentes, pero todas confluyen en un paradigma común que es el del universalismo humanitario. Sus raíces son tanto filo-

sóficas grecorromanas, como judeo-cristianas: la igualdad de la naturaleza humana en unidad de ser y de destino, la igualdad de todos los hombres como hijos de Dios, la caridad universal cristiana, etc. También las ideologías laicas de la era moderna, incluso de signo contrario, afirman por senderos argumentales muy diversos el mismo código y principio axiomático de la igualdad: tanto liberalismo como marxismo y socialismo. A nivel de pauta ideal y de principio abstracto, la igualdad es una premisa incuestionable en el discurso público. Por todo ello, la tradición cultural europea de la igualdad, hospitalidad, solidaridad y tolerancia, debe ser también enfatizada y sopesada a la hora de un análisis de la postura de Europa con respecto a los extranjeros, refugiados o minorías étnicas. La axiología cultural cristiana, los principios de «igualdad-libertad-fraternidad» de las dos veces centenaria Revolución Francesa con su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, las Constituciones democráticas de todos los Estados europeos (incluida la de España), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), todos ellos son jalones de eficacia simbólica en la arena política y social de la Europa moderna.

Una muestra significativa de esta tradición de igualdad humanitaria es la posición firme y contundente del *Parlamento Europeo*. Ya en 1986 un documento declaraba que los Estados miembros: 1. Condenan enérgicamente cualquier manifestación de intolerancia, de hostilidad y de uso de la fuerza contra una persona o grupo de personas por motivos de diferencia racial, religiosa, cultural, social o nacional. 2. Afirman su voluntad de salvaguardar la personalidad y dignidad de cada miembro de la sociedad y de rechazar cualquier forma de segregación hacia los extranjeros. Y ya hemos mostrado las reiteradas Declaraciones de la Unión Europea contra el Racismo.

Las Organizaciones no Gubernamentales (ONG's) de Europa, en su Asamblea General de Bruselas (21-4-89) han advertido que la construcción de la nueva Europa debe hacerse, sin que signifique «un prejuicio a la tradición europea de ser tierra de acogida para quienes sufren persecución o vienen en busca de mejores condiciones de vida aportando su esfuerzo a nuestro propio desarrollo».

Las Iglesias han incrementado sus servicios y denuncias contra el auge de xenofobia emitiendo una tajante condena, reforzada por el discursos institucional del Papa Juan Pablo II, quien expresamente apostilló la frase «el racismo es pecado» (12-9-88). La posición firme en Italia de la Iglesia (agosto 89) a favor de los vendedores ambulantes negros, enfrentándose con el Partido de la Democracia Cristiana y postulando la tradición europea de la cultura de la hospitalidad es un gesto digno de ser señalado. Juan Pablo II, en su discurso de Año Nuevo de 1990 ante los embajadores acreditados en el Vaticano, volvió a condenar el racismo y a advertir del recrudecimiento y exacerbación de los nacionalismos.

Y hay un campo crucial en el problema de la emigración hoy, donde estimo que los teólogos y moralistas tienen mucho que decir: se trata de terminar la relación entre el derecho primario de todo hombre a emigrar en busca de sustento («Los bienes de la tierra son para todos los hombre») y el derecho particular de un grupo a establecer fronteras. Es el viejo problema de la legitimidad de la propiedad privada, que debe estar sometida a los derechos básicos de todo ser humano a alimentarse. Y esto, aplicado a la emigración, lleva a otro caso a estudiar: si la Doctrina Social de la Iglesia siempre enfatizó la distinción entre salario «legal» y salario «justo», ¿no habría que insistir en que un inmigrante, y si se quiere «ilegal», no quiere

decir que esté «injustamente» en otro territorio? ¿No está antes el derecho natural a la vida, al sustento propio y de la familia que el derecho político-histórico del territorio?

No se puede seguir «criminalizando» la inmigración «ilegal» como semidelincuente, y, en frase de un ex ministro francés, «no podemos defender eternamente un islote de p... en un océano de miseria», y menos en España, que sufrimos de amnesia histórica ¿Cómo olvidar los cinco millones de españoles que salieron de 1850 a 1960 para América?, ¿o los tres millones de españoles en Europa en las últimas décadas? Aún hay el doble de ciudadanos españoles fuera de nuestras fronteras que inmigrantes residentes en nuestro país.

¡Qué hermoso el pasaje bíblico, Lev. 19, 33-34!:

«Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros le miraréis como a uno de vuestro pueblo y le amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto...»

Y los textos pontificios son tajantes y esclarecedores:

«Todo hombre tiene el derecho de emigrar a otros países y fijar allí su domicilio cuando así lo aconsejen justos motivos (...) es un deber de las autoridades públicas admitir a los extranjeros que llegan y, en cuanto lo permita el verdadero bien de la comunidad, favorecer los propósitos de quienes pretenden incorporarse a ella como nuevos miembros» (Juan XXIII, *Pacem in Terris*).

Y otra cita pontificia:

«Los países ricos no pueden desinteresarse del problema migratorio y aún menos cerrar las fronteras y hacer leyes más

restrictivas, sobre todo porque la diferencia entre los países pobres y ricos, de donde las migraciones traen su origen, aumenta. Se impone por el contrario una reflexión y una búsqueda de criterios más rigurosos de justicia distributiva que puedan aplicarse a escala mundial, incluso para la tutela del bien universal de la paz» (Juan Pablo II, *Carta en el Día de las Migraciones*, 1987).

Era este el mensaje que nos recordaban los obispos españoles el Día de las Migraciones (27 de septiembre de 1998). El documento constata que la creciente ola migratoria crea dificultades para la acogida y la convivencia de los emigrantes en los países de destino y provoca «un preocupante crecimiento de manifestaciones del racismo y la xenofobia». Aunque reconoce la necesidad de un «control y unos cupos» para la entrada de emigrantes, el documento señala que el criterio para establecerlos «no debe basarse sólo en la simple defensa del propio bienestar, sin tener en cuenta las necesidades de quien se ve obligado dramáticamente a pedir hospitalidad. Los países ricos no pueden desinteresarse del problema migratorio y aún menos cerrar las fronteras y hacer leyes más restrictivas».

Otro campo de acción crucial de la Iglesia es el necesario diálogo con las culturas y religiones de los inmigrantes, particularmente con el *Islam*.

Se dice en la Constitución Apostólica sobre las Universidades Católicas, de Juan Pablo II, de 1990: «El diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final de siglo xx.» Y en este sentido, el diálogo necesario e inevitable de estos tiempos en Europa, incluida España, debe ser el *Islam*. 1.200 millones de musulmanes en el mundo, seis millo-

nes en Europa, la mitad en Francia; en España son nuestros vecinos, y muchos ya conviven con nosotros. El diálogo es difícil, muy difícil, porque la tolerancia es un camino de doble vía. Nuestros imaginarios culturales mutuos —el suyo y el nuestro— están llenos de fantasmas, prejuicios y estereotipos negativos petrificados. En mi estudio sobre actitudes de escolares y maestros, los «moros» pegados a los gitanos ocupan, con notable diferencia de los otros, el primer lugar del «ranking» de grupos despreciados. Y no olvidaremos que hoy en Europa, desaparecido el comunismo, el fantasma del miedo y del prejuicio es la creciente ola de *islamofobia*, ligando acriticamente la saludable religión musulmana con su versión perversa del fundamentalismo criminal.

LOS JÓVENES ESPAÑOLES ANTE UN MUNDO PLURICULTURAL Y MULTIÉTNICO

La Europa del futuro será cada vez más un mosaico pluricultural y multiétnico, nutrida con emigrantes y etnias del Tercer Mundo, con modos de vida muy diferenciados de la cultura occidental. Si los niños y jóvenes de ahora —ciudadanos europeos del mañana— no aprenden a convivir juntos en la diferencia, es previsible el auge del racismo y de la xenofobia con el recrudecimiento de los conflictos étnicos. También España camina por ese camino de la multiculturalidad y del pluralismo étnico-racial, siendo necesaria la *educación en los derechos humanos* y en el respeto a la diferencia.

Una sociedad, cuando es verdaderamente *democrática*, ha de creer con firmeza, no sólo en los valores de la igualdad y de la libertad, sino en que es posible *construir*, a pesar de las

dificultades, una convivencia social comunitaria, en que esos valores de los derechos humanos se plasmen en la realidad, trascendiendo la mera proclamación verbal. Y esa esperanza en una sociedad igualitaria ha de ser aún más fuerte y viva en las *instituciones educativas*, y particularmente en los jóvenes, que deben ser por excelencia abiertos al futuro, a los otros, al mundo, a la aventura de la vida. Ellos —más que nadie— han de apostar sin miedos por una España y una Europa pluriétnica, multirracial y mestiza. Ese será el desafío del próximo milenio, en que los niños y jóvenes de hoy serán los protagonistas y actores principales del cercano siglo XXI. De ahí la radical importancia de educar a los jóvenes en la tolerancia y en el respeto a la diferencia.

Existen nubarrones negros en el firmamento, y parece que los jóvenes racistas cada vez se hacen más visibles y agresivos, pero también hay motivos para la esperanza..., también está creciendo el número de educadores y de jóvenes que han tomado conciencia de la gravedad del problema y se han hecho militantes activistas de la solidaridad, igualdad y de *respeto a los derechos humanos*.

Los resultados de una *encuesta escolar (1997)*, patrocinada por el Ministerio de Educación y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, sobre prejuicios racistas y valores solidarios, aplicada a 6.000 alumnos de todo el Estado Español (13-19 años), dirigida por un servidor, nos revelan claramente esa radiografía de *ambivalencia y ambigüedad* en los jóvenes españoles. Los medios de comunicación social se han fijado mucho más en los aspectos negativos, que revelan la cara sucia de toda sociedad. Y así, en forma simplificada, lo revelarían los siguientes datos: uno de cada diez jóvenes se autoconfiesan racistas y votarían a un partido político como el de Le Pen,

que expulsaría de España a marroquíes y negros; un 65% opina que en España hay ya suficientes trabajadores extranjeros y hay que impedir que entren más; un 51% piensa que los inmigrantes quitan puestos de trabajo, y un 42%, que contribuyen al aumento de droga y delincuencia; un 22% cree que la inmigración sólo trae inconvenientes y un 55% que supone más inconvenientes que ventajas, frente a un 12% que ve más ventajas que inconvenientes; un 26% prefiere una España blanca, únicamente de cultura occidental, debiendo los inmigrantes dejar su cultura y asimilarse totalmente a la sociedad en la que viven. Y otros datos preocupantes, un 27% echaría a los gitanos de España, un 24% a los moros-árabes, un 13% a los negros africanos y un 15% a los judíos y a los asiáticos, siendo el más inferior los latinoamericanos blancos (8%), a los europeos (4%) y a los «blancos» (2%). Existe un 38% que está de acuerdo en que «la raza blanca occidental ha sido en la historia humana la más desarrollada, culta y superior». Algunos estudiantes escribieron en las encuestas autocumplimentadas frases como estas: «A los españolazos y a los del lazo, navajazo», «Sinceramente hay grupos de personas que no merecen vivir. Están de sobra en esta sociedad, porque no hacen más que mal para ella. ¡No gitanos!». Otro adolescente pinta un «gitano colgado de una horca», y otro escribe de su puño y letra también: «Soy un estudiante, me considero neo-nazi estoy arto (sic) de ver (sic) extranjeros (sic) los boy a matar a todos. Gracias».

Todo esto es muy preocupante, máxime teniendo en cuenta que, en mi opinión, el *neo-racismo español va a enmascararse y disimularse bajo una disimulada xenofobia hacia los inmigrantes* en un discurso ideologizado opaco, en que la inmigración es un pretexto para canalizar los prejuicios racistas

contra negros y marroquíes, pero que en el discurso formal se asocia a problemas de paro y droga, y no tanto al color, y a la étnica; porque hoy en España «lo políticamente correcto» en la ética pública, incluida la política, es *no aparecer como racistas*; por eso se focaliza la pulsión xenófoba y racista bajo la más neutra y opaca frialdad del análisis de la inmigración y de sus consecuencias problemáticas y desintegradoras.

Y la escuela, a través de su contexto como comunidad abierta y tolerantes, y particularmente a través de sus maestros y profesores, debe de ser un espacio socio-político relevante y trascendental para la formación de las actitudes de respeto a otras culturas y para la educación en valores humanitarios de igualdad y solidaridad, fundamentos de toda sociedad democrática, y de máxima importancia en el mundo del futuro, cada vez más interdependiente, pluricultural y sin fronteras.

¿Qué importancia, dedicación y tiempo emplean nuestros sistemas escolares a la educación en valores? El viejo y maniqueo dilema de si la escuela debe ser centro de información o capacitación aséptica técnica o un formador de valores es falso. Debe ser las dos cosas a la vez. Los valores democráticos, humanitarios, solidarios, pacifistas e igualitarios deben ser enseñados, por supuesto, principalmente en la familia y por otros agentes institucionales y medios de comunicación, pero también en los centros escolares, desde primaria hasta la Universidad. La UNESCO insiste constantemente en la necesidad de educar en valores, como queda patente en la Declaración y Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia (1995).

«La finalidad principal de una educación para la paz, los derechos humanos y la democracia ha de ser el fomento, en

todos los individuos, del sentido de los valores universales y los tipos de comportamiento en que se basa una cultura de paz. Incluso en contextos socioculturales diferentes es posible identificar valores que puedan ser reconocidos universalmente (...).

La educación debe desarrollar la capacidad de reconocer y aceptar los valores que existen en la diversidad de los individuos, los géneros, los pueblos y las culturas, y desarrollar la capacidad de comunicar, compartir y cooperar con los demás.

Y el Plan de Acción para la Educación de la UNESCO llama a la responsabilidad en la formación de ciudadanos que hagan suyo el fomento de la paz, los derechos humanos y la democracia de conformidad con la letra y el espíritu de la Carta de las Naciones Unidas, la Constitución de la UNESCO, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos...*, insistiendo en que la educación sobre la educación «debe fomentar conocimientos, valores, actitudes y aptitudes favorables al respeto de los derechos humanos y al compromiso activo con respecto a la defensa de tales derechos y a la construcción de una cultura de paz y democracia».

Y esta educación en valores solidarios debe reflejarse de modo especial en la *cultura de la hospitalidad* con los inmigrantes. De ahí la iluminadora reflexión de T. BEN JELLON, «¿De dónde vienen?, ¡no importa! Su rostro, sus gestos, su sonrisa, nos dicen sobradamente que no es de aquí. Tampoco es un turista. Ha llegado de otra parte, del otro lado de las montañas, del otro lado de los mares. Ha llegado de otra vivencia con la diferencia entre los...». En definitiva, como advierte G. DURRELL, «Sólo hay un mundo, nos pertenece a todos y es el único que tenemos».

HAY QUE SEGUIR CREYENDO EN LA UTOPIA HUMANITARIA

Existe una cara sucia de Europa y España racista e intolerante, pero también la cara abierta de la solidaridad y de la acogida. La Historia es la maestra de la vida y el olvido del pasado es un suicidio colectivo. Uno de los grandes desafíos del siglo XXI va a ser nuestra respuesta a los inmigrantes que continuamente llamarán a nuestras puertas con voces silenciosas, como las que expresa poéticamente René PHILOMB, poeta camerunense:

«He golpeado a tu puerta,
He llamado a tu corazón,
Para tener un lecho,
Para tener un poco de fuego,
Para calentarme:
Ábreme, hermano.
¿Por qué me preguntas
si soy de África
si soy de América
si soy de Asia
si soy europeo?
Ábreme, hermano.
No soy negro,
Ni un piel roja,
Ni un oriental,
Ni un blanco,
Sino sólo un hombre;
Ábreme, hermano.
Ábreme la puerta,
Ábreme el corazón,
Porque soy un hombre,
El hombre de todos los tiempos,
El hombre de todos los cielos,
Un hombre como tú.»

El camino de la tolerancia y del pluralismo cultural y, por ende, de una auténtica democracia, es largo, difícil y complejo. Pero las dificultades no deben impedirnos el caminar hacia una comunidad universal, solidaria y fraterna, donde puedan convivir las diversas culturas y etnias, con amor a su propia identidad, pero con respecto a la ajena. «Podrán cortar todas las flores —se decía en la Primavera de Praga—, pero no podrán impedir que llegue la primavera».

La Historia nos ha dado muestras de encuentros sangrientos de pueblos —todos podemos ser «bosnios», gitanos o judíos del holocausto—, pero también la Historia nos ha mostrado la convivencia pacífica de credos, sangres y tradiciones culturales, transformándose en un mestizaje y sincretismo más enriquecedor y humano.

Hay que apostar sin miedos por una Europa pluriétnica, multirracial y mestiza. Este es el desafío del próximo milenio. Y hay que creer en la esperanza... Hay que proclamar que es posible la utopía igualitaria y fraterna. «Cuando uno sueña —en palabras de Helder CÁMARA—, es un sueño, una fantasía, una ilusión; pero cuando varios, muchos, soñamos juntos, es ya una esperanza, una hermosa utopía.»

Hoy son muchos los hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, blancos y negros, nacionales y extranjeros, que soñamos con ese mundo solidario, acogedor, hospitalario plural y libre, donde la *utopía de los derechos humanos* sean una realidad en el siglo XXI en todos los rincones de la faz de la tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALVO BUEZAS, TOMÁS.

- *Los racistas son los otros: gitanos minorías y derechos humanos en los textos escolares*, Ed. Popular, Madrid, 1989.
- *El racismo que viene: otros pueblos y culturas vistos por profesores y alumnos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- *El crimen racista de Aravaca: crónica de una muerte anunciada*, Ed. Popular, Madrid, 1993.
- *Racismo y solidaridad en españoles, portugueses y latinoamericanos*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.
- *Los valores de los jóvenes españoles, portugueses y latinoamericanos*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.
- *La patria común iberoamericana*, Cauce Editorial, Madrid, 1998.
- *Crece el racismo, también la solidaridad (Los valores de los jóvenes en el umbral del siglo XXI)*, Tecnos, Madrid, 1995.
- CALVO BUEZAS, T., y OTROS: *Educación para la tolerancia*, Ed. Popular, Madrid, 1993.

documentos

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE 1948

ASAMBLEA GENERAL DE NACIONES UNIDAS

CONSIDERANDO que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

CONSIDERANDO que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la Humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, al advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

CONSIDERANDO esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

CONSIDERANDO también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

CONSIDERANDO que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fun-

damentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

CONSIDERANDO que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

CONSIDERANDO que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General proclama

LA PRESENTE DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2.1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción algu-

na de raza, sexo, color, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Artículo 2.2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración de soberanía.

Artículo 3. Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4. Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5. Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6. Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8. Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violan sus derechos fundamentales reconocidos por la Constitución o por la ley.

Artículo 9. Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10. Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por

un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11.1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

Artículo 11.2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13.1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

Artículo 13.2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14.1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

Artículo 14.2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15.1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

Artículo 16.1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

Artículo 16.2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

Artículo 16.3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17.1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectiva.

Artículo 17.2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la 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.

Artículo 19. Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir información y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20.1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

Artículo 20.2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21.1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

Artículo 21.2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

Artículo 21.3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22. Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23.1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

Artículo 23.2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

Artículo 23.3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

Artículo 23.4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25.1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

Artículo 25.2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26.1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

Artículo 26.2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

Artículo 26.3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27.1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

Artículo 27.2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28. Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29.1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

Artículo 29.2. En el ejercicio de sus derechos y el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Artículo 29.3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos de las Naciones Unidas.

Artículo 30. Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

DECLARACIÓN DE LA CEPS CON MOTIVO DEL 50 ANIVERSARIO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

OBISPOS DE LA COMISIÓN EPISCOPAL
DE PASTORAL SOCIAL

INTRODUCCIÓN

1. En 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas promulgó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Fue una profunda reacción de la Humanidad que, ante los horrores de la Segunda Guerra Mundial, se levantó de sus propias cenizas y rechazó los totalitarismos que no dejan a las personas y a los pueblos ser sujetos de su propia historia. De esta justificada indignación, al ver que las personas eran lesionadas en su dignidad, brotó aquella Declaración como una ética secular para salvaguardar unos imprescindibles valores humanos. La sociedad celebra con razón el 50 aniversario de este feliz acontecimiento, y los Obispos damos gracias a Dios por este logro que, según nuestra fe, también es fruto del Espíritu, que «a todos da vida y aliento» (Hch 17, 25).

2. Un amplio sector de opinión pública reconoce que la Iglesia es firme defensora de los derechos humanos. Ya Juan XXIII, en la primera parte de su encíclica *Pacem in Terris*, asume los derechos enunciados en la Declaración Universal y

destaca también «los deberes»; sólo cuando entendamos que los derechos del otro son deberes nuestros, estamos respondiendo al espíritu y a la intencionalidad profunda y al espíritu de la Declaración Universal.

Desarrollando la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la dignidad de la persona humana, los dos últimos Papas han destacado en sus encíclicas sobre las cuestiones sociales la necesidad de satisfacer no sólo los derechos individuales sino también los derechos sociales de todos los ciudadanos y de todos los grupos que integran la sociedad.

En esa línea de diálogo con el mundo moderno, el Vaticano II reconoció el derecho de las personas a ser ellas mismas, pues «Dios ha querido al hombre en manos de su propia decisión» (1). Asimismo, la Declaración «sobre la libertad religiosa» deja bien patente la preocupación y el compromiso de la Iglesia no sólo para impulsar la libertad, sino también para defender todos los derechos fundamentales de la persona humana. Sobre todo en el primer año de su pontificado, Juan Pablo II insistió en el derecho de todos a la libertad religiosa, «que está en la base de todas las otras libertades y va inseparablemente unida a éstas por razón de esa dignidad que es la persona humana» (2).

(1) CONCILIO VATICANO II: Constitución *Gaudium et spes* (GS), núm. 17, remitiendo a Ecclo. 15,14.

(2) JUAN PABLO II: *Mensaje al señor Kurt Waldheim*, Secretario General de la ONU, en ocasión del XXX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 12 de diciembre de 1978. Según la encíclica *Centesimus annus*, núm. 47, la libertad religiosa, «entendida como derecho a vivir la verdad de la propia fe y la conformidad con la dignidad trascendente de la persona», es «fuente y síntesis» de los derechos fundamentales del hombre.

En 1983 la Santa Sede publicó la Carta de los Derechos de la Familia», que parte de un supuesto: «Los derechos de la persona, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social, que halla su expresión innata y vital en la familia». Por eso la Santa Sede, tras haber consultado a las Conferencias Episcopales, presentó esa Carta «invitando a los Estados, Organizaciones internacionales y a todas las instituciones y personas interesadas para que promuevan el respeto a los derechos de la familia y aseguren su efectivo reconocimiento y observancia» (3).

3. Reconozcamos, sin embargo, que la Iglesia miró con reservas y desconfianza la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» (París, 1789) —no a la Declaración Americana de 1776— y adoptó una postura claramente defensiva e incluso contraria. Salvo algunas excepciones, el Episcopado francés y los mismos Papas durante cien años, hasta finales del siglo XIX, no acertaron a descubrir los contenidos cristianos latentes en los «derechos del hombre» y en «las libertades modernas». No fueron conscientes de que lo que entonces consideraban un «cúmulo de errores» no era en el fondo otra cosa que la quinta esencia de la sana tradición elaborada por los Santos Padres, Santo Tomás y la Escolástica —especialmente Francisco de Vitoria y la Escuela Salamantina—, y partiendo de la filosofía griega, el Derecho romano y los contenidos de la Biblia.

Es verdad que la Revolución Francesa presentaba aquel «núcleo cristiano» envuelto en actitudes y términos antirreligiosos y violentos, que hacían difícil percibir el esfuerzo sincero en favor del hombre. Pero, de hecho, no pocos de los

(3) 22 de octubre de 1983, Preámbulo, A y M.

miembros de la Iglesia —tanto la Católica como la Reformada— no acertaron a filtrar con una crítica constructiva los elementos negativos de la Revolución y a centrar su atención en los elementos positivos que la Declaración contenía (4).

Por otra parte, contemplando los postulados de aquella Declaración, con la perspectiva que nos da la distancia histórica, actualmente nos damos cuenta que estaban motivados por un egoísmo clasista que se levantaba contra el no menor egoísmo clasista de la nobleza y de una parte importante del clero, y se cimentaba en la corriente filosófica individualista liberal. Así, las declaraciones sobre derechos humanos, inspiradas, sometidas y pervertidas por los intereses bastardos de algunas minorías, fácilmente se reducían a una formalidad vacía de contenido para las mayorías carentes de poder. En el fondo estaba el individualismo de la nueva clase burguesa que aseguraba los privilegios de unos pocos a costa de la pobreza y exclusión sufrida por muchos. Ese individualismo hacía imposible una libertad para todos (5).

4. Conscientes de todas estas ambigüedades y distorsiones, al mismo tiempo que nos unimos con gozo a la sociedad

(4) Destacando el papel que han tenido en la cultura e historia de Francia «la idea de libertad, de igualdad y de fraternidad», Juan Pablo II dijo: «En el fondo estas son las ideas cristianas» (Alocución en «*Le Boruget*»), París, 1 de junio de 1980: AAS 72 (1980), pág. 720.

(5) Como el término «individualismo» y sus derivados aparecen a lo largo de este documento, conviene precisar qué entendemos con ese término: un proyecto de personas o de grupos donde lo único importante es la propia seguridad personal o grupal, desentendiéndose de todo lo que directa o indirectamente no afecta a la misma. En este proyecto individualista se absolutiza la iniciativa personal o de grupo, la competencia en el mercado y el enriquecimiento económico.

de la que formamos parte, tratamos de discernir los signos que en ella podemos descubrir desde la situación actual. Creemos que la fe cristiana puede aportar luz e impulso a los anhelos auténticos de la Humanidad que puján en las Declaraciones sobre Derechos Humanos, pues confesamos, que «la liberación y la salvación de todo hombre es Jesucristo» (6).

Sin duda son necesarios el debate cultural y el discernimiento crítico sobre algunas interpretaciones de los Derechos Humanos proclamados por la ONU en 1948. Pero ahora centramos nuestra atención en la vertiente económico-social.

I. UNA MIRADA REALISTA

5. Desde la fe cristiana no caben ni la condenación del mundo ni tampoco la ingenuidad de identificar al mundo y su progreso con el reino de Dios. En cualquier caso, sin embargo, esa mirada desde la fe ha de generar esperanza ante la posibilidad de hacer un futuro mejor.

I. Hay logros que debemos celebrar e impulsar

6. La «Declaración Universal de los Derechos Humanos» no sólo expresó aspiraciones comunes que pueden ser vistas como manifestaciones del Espíritu. Fue también un punto de partida, pues la Declaración se ha ido concretando en pactos, protocolos y convenciones que buscan hacer real, en

(6) *La construcción de Europa, un quehacer de todos.* Declaración de la LVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Presentación. EDICE, Madrid, 1993, pág. 5.

la práctica, los enunciados formulados. En las últimas décadas se ha generalizado el reconocimiento del valor y dignidad de toda persona humana, se ha despertado la conciencia de solidaridad y, al menos teóricamente, se han universalizado los derechos, superando las diferencias de raza y condición. La democracia, como forma de convivencia sociopolítica, en la que todas las personas, los distintos grupos sociales y los pueblos puedan ser ellos mismos, decir su propia palabra y participar responsablemente en la construcción de la sociedad, es hoy criterio de legitimidad política, mientras no sucumba al peligro de someter los derechos fundamentales de la persona al relativismo o a una tolerancia mal entendida y al juego de las mayorías. El Estado y las leyes civiles quedan legitimadas sólo cuando reconocen la dignidad de la persona humana y se ponen al servicio de los derechos fundamentales, respetándolos y promoviéndolos. Porque también «una declaración sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto» (7).

7. En sintonía con esa corriente humanista, dentro y fuera de la Iglesia, han surgido y están surgiendo grupos y movimientos en consonancia con la Declaración Universal, que van más allá de la misma:

— en el clamor de los pueblos, incluso en los económicamente más pobres, que piden no sólo la supervivencia de las personas, sino también el respeto a su identidad cultural;

— la afirmación de las nacionalidades, que reclaman sus derechos colectivos en el ejercicio de la libertad y de la autodeterminación;

(7) Encíclica *Centesimus annus*, 46.

— en la conciencia universal «se afianzan los valores de la libertad, la democracia, una gran sensibilidad en los derechos humanos, la justicia, la ecología, la dignidad de la mujer, etc.» (8);

— a la vez que «se advierte la necesidad de una renovación espiritual y ética» (9).

8. Celebramos estos logros incluso en sociedades económicamente desarrolladas, lamentando, sin embargo, que funcionen dentro de un sistema mundial marcado por la lógica de los egoísmos individuales y colectivos.

2. No debemos ignorar las sombras

9. La raíz de la fragilidad en la defensa de los derechos humanos fundamentales de la persona humana está en el hecho de que muchas veces no se los apoya en cimientos metafísicos, sino en planteamientos o justificaciones de carácter historicista, relativista o contractualista, bases insuficientes para dar consistencia al valor universal de estos derechos y a una jerarquía objetiva de los mismos. Entonces resulta difícil diferenciar un derecho objetivo de una simple pretensión subjetiva. Sin perder de vista esta observación general, centremos nuestra mirada en la aplicación de los derechos humanos dentro del ámbito económico-social. Sería una ingenuidad canonizar sin más la actual situación. A pesar de las metas alcanzadas, hay dos grandes sombras en nuestro mundo. Por una parte, sigue haciendo estragos una cultura de muerte, ya denunciada

(8) *La construcción...* I, A, I, pág. 12.

(9) *Ibidem*.

por el Vaticano II. Por otro lado, los anhelos de una mayor solidaridad, que más o menos explícitamente van cundiendo, no encuentran respuesta en la organización sociopolítica. La ideología del liberalismo económico, que pone toda su confianza en el funcionamiento libre del mercado, fomenta no sólo el egoísmo de las personas, sino también de grupos que, con mecanismos sutiles, poderosos y cada vez más anónimos, hacen imposible una libertad a la que las personas, los grupos sociales y los pueblos tienen derecho.

En este desequilibrio estructural, la enseñanza de León XIII en la *Rerum novarum* conserva su validez: «el consentimiento de las partes, si están en situaciones demasiado desiguales, no basta para garantizar la justicia del contrato..., lo cual vale también respecto a los contratos internacionales» (10). En una organización social donde prevalecen los privilegios de los que tienen y de los que pueden, los derechos individuales, proclamados en la Declaración Universal de 1948 y aceptados hoy por las democracias, hay que evitar en lo posible que se reduzcan a pronunciamientos teóricos. Y la situación se agrava con el proceso de globalización de la economía, donde se fomenta la liberación del capital, la privatización de los recursos y la desregulación o flexibilización del mercado. ¡Ojalá el sistema vigente fuera, por el contrario, más liberal en algunos aspectos, por ejemplo, en el levantamiento de barreras proteccionistas frente a emigrantes del Tercer Mundo y en el olvido de la deuda externa, que sigue teniendo atenazados y dependientes a los pueblos económicamente más pobres!

(10) Lo denunciaba ya León XIII en la *Rerum novarum*, a la que remite Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, núm. 59.

Dentro de la estructura económica internacional, los países más pobres reciben préstamos en los mercados de capitales o de instituciones financieras internacionales, que tienen que devolver además de los intereses. Así quedan en manos y al arbitrio de sus acreedores y totalmente subordinados a los mismos. Mientras que los países más ricos alcanzan cotas muy elevadas en el desarrollo económico, los pueblos más pobres tienen que vivir en situación catastrófica y aceptar que otros decidan por ellos. Si realmente se quiere dar satisfacción a los derechos humanos de todos los pueblos, es necesaria la condonación de la deuda pública impagable y buscar políticas económicas adecuadas para evitar en el futuro endeudamientos insostenibles (11).

10. Los convenios o pactos de 1966, de contenido socio-político y cultural (12), tienen gran importancia jurídica y

(11) Juan Pablo II llama la atención sobre la «deuda exterior de los países pobres» como un problema «todavía sin resolver en gran parte»; «es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas; no es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevarían el hambre y a la desesperación a poblaciones enteras» (CA 35). Por ello hay que pensar «en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones» (Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 51). En este sentido, son muy positivos los esfuerzos que, tanto desde las instituciones eclesiales (Cáritas, CONFER, Justicia y Paz, Manos Unidas) como desde las ONG's comprometidas con el Tercer Mundo, se están prodigando para sensibilizar a la comunidad cristiana y a la sociedad sobre este importante problema de la deuda externa.

(12) Declaración de los principios de la cooperación cultural internacional (4 de noviembre de 1966); Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales; Pacto internacional relativo a los derechos civiles y políticos; Protocolo facultativo con relación al Pacto internacional relativo a los derechos civiles y políticos; Protocolo relativo al estatuto de los refugiados (16 de diciembre de 1966).

política. Pero la garantía real de los derechos individuales en general, y particularmente de los socioeconómicos y más aún de los sociales, que son condición necesaria para satisfacción de los primeros, deja todavía mucho que desear. Sin duda, las situaciones más escandalosas se dan en los países económicamente menos desarrollados del hemisferio Sur, donde, según el Banco Mundial, 1.116 millones de personas sobreviven con menos de un dólar diario «per cápita». Pero como ya denunciábamos en el documento *La Iglesia y los pobres*, «se confirma para España lo que ya se está detectando hace tiempo en el área de los países desarrollados, en los que se está consolidando una estructura injusta de la sociedad llamada de los dos tercios, formada por los ricos, los trabajadores con empleo estable y buenos sueldos, por un lado, y el tercio restante, condenado a una miserable supervivencia» (13).

11. Crece la conciencia de solidaridad, pero en la práctica la solidaridad es «selectiva», grupal y desfigurada por intereses egoístas. Obsesionados por el ansia de gozo inmediato, comenzamos excluyendo a muchos, impidiéndoles nacer, y no dejando que muchas mujeres se realicen como madres. El tercio de la población que no pueden competir en el mercado y los inmigrantes, a quienes no se da oportunidad alguna para aportar económicamente mediante su trabajo, quedan en el olvido, y sólo reaccionamos cuando sus justas reivindicaciones amenazan nuestra seguridad.

(13) *La Iglesia y los pobres*, núm. 6. Según el último informe de Cáritas sobre la pobreza en España —mayo de 1998— en nuestra sociedad española sigue habiendo ocho millones de pobres. El propio Parlamento Europeo, en el programa «Pobreza 3», reconoce que Europa «no sabe dónde meter a sus pobres». Cf. CÁRITAS ESPAÑOLA, *Propuestas sobre políticas sociales contra la exclusión social*, Madrid, 16 de septiembre de 1997, núm. 1.1, pág. 9.

12. En el fondo, y como base estructural del sistema, hay mecanismos de dominación que se infiltran en el ámbito internacional, en la Unión Europea y en nuestra organización sociopolítica. Refiriéndonos más en concreto a la sociedad española, en la gestión política se dan frecuentes violaciones de los derechos de las personas. En la organización económico-social faltan políticas económicas y sociales adecuadas para salvaguardar los derechos de todos contra los abusos de los más fuertes. En nombre de «la racionalidad económica», se ha creado una mentalidad en la que se justifican todo tipo de medidas políticas sin tener suficientemente en cuenta los costos humanos. La falta de control sobre las instituciones económico-sociales desencadena procesos de corrupción que minan la confianza de los ciudadanos en las instituciones del Estado. Por otra parte, los medios de comunicación que fomentan nuestra interdependencia, fácilmente aceptan la ideología del sistema dominante y no favorecen el crecimiento crítico y responsable de los ciudadanos. No apoyan suficientemente la puesta en práctica de correctivos sociales para impedir que millones de seres humanos queden excluidos de tener un mínimo bienestar personal, familiar y social.

13. Si no se pone freno a estos mecanismos con sus intereses egoístas y sus estrategias perversas, las mismas Conferencias internacionales, tales como la de El Cairo, pueden convertirse en plataformas de dominación donde se impone la ley del más fuerte arrollando los derechos de los débiles. Para evitar esa perversión, en sintonía con el «Pacto Internacional» de 1966, nuestra Constitución da prioridad a los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales; también por encima de los postulados que van surgiendo como imperativos para conseguir el ideal de una sociedad cada vez más justa

y solidaria. Siguiendo esta preocupación, debemos velar todos para que no sea así y sea posible llevar a cabo nuestro proyecto democrático. Creemos que la Iglesia puede y debe colaborar con audacia y prudencia a ensanchar los horizontes de la justicia social y a intensificar en las conciencias y en las leyes el grado de obligatoriedad. Por tanto, sin la aceptación real y práctica de los valores de la justicia, la templanza y la solidaridad, una democracia «se convierte con facilidad en un totalitarismo visible y encubierto, como muestra la Historia» (14).

3. Ejemplaridad y tentaciones de la comunidad cristiana

14. Durante las últimas décadas muchos cristianos han comprendido bien que tienen un deber ante los derechos del otro y han tratado de ser coherentes. Agentes de pastoral, personas y grupos, impulsados por su fe cristiana, se han comprometido, y se comprometen de modo eficaz, en la defensa de los derechos humanos fundamentales de los más débiles. Ayudan lo que pueden a los países más pobres de la tierra y entregan su tiempo para subsanar en lo posible tanto deterioro humano en el Cuarto Mundo. Valoramos también positivamente sus ayudas económicas y sus prestaciones voluntarias; les animamos a seguir adelante por ese camino. Pero hemos de ser conscientes de que en orden a erradicar la pobreza es también imprescindible un compromiso político ordenado a combatir las causas de la misma.

15. Se está imponiendo en el mundo el capitalismo neoliberal como sistema único, con una característica muy especial:

(14) Encíclica *Veritatis splendor* (VS), núm. 101.

sus leyes económicas son tan lógicas, impersonales e inexorables que escapan al control de los mismos gobiernos. De ahí la sensación de impotencia que puede minar el entusiasmo y el compromiso de los cristianos. La resignación o complicidad más o menos consciente con el sistema puede ser hoy, incluso, fomentada por una especie de renacimiento de lo religioso que, a veces, con una buena dosis de superstición y fanatismo, ante la intemperie busca refugio en un espiritualismo evasivo, abdicando de la responsabilidad en la transformación del mundo. La tentación de salvarse al margen de la Humanidad y de su realidad histórica, es amenaza constante para los cristianos. Si aceptamos con realismo la Encarnación, debemos concluir que dicha responsabilidad es imperativo del Evangelio (15).

4. En un horizonte de esperanza

16. Es verdad que hay reparos contra los avances ya conseguidos; pero en los últimos cincuenta años la sociedad internacional y la sociedad española no sólo han cambiado mucho, sino que, hablando en general, los cambios han sido a mejor. La misma sensibilidad reivindicativa en personas y pueblos, que hoy hace intolerable lo soportado sin protesta en otro tiempo, es un signo positivo. Desde la fe cristiana no podemos ser «profetas de calamidades», pues creemos que nuestro mundo está habitado por el Espíritu, cuyos signos descubrimos en los anhelos y logros parciales de nuestro tiempo. En esa convicción pensamos que este mundo tiene porvenir de vida, y aportamos esperanzados la luz que gratuitamente hemos recibido.

(15) Sínodo de 1971, «La justicia en el mundo», Introducción.

II. ILUMINACIÓN EVANGÉLICA

I. Sumando, no restando

17. La Declaración Universal de los Derechos Humanos responde a un movimiento secular: tiene su consistencia ética; en la búsqueda de la verdad y del bien «los cristianos no están solos», y «no pocas veces el Espíritu se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia» (16). Creemos en la presencia absoluta y salvadora de Dios en todo lo que Él ha llamado a la vida. Esa fe que descubre la verdad de lo humano y de todo lo creado en profundidad y universalidad, «manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre y orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» (17). En esa visión confesamos ahora la novedad evangélica, en orden a que los brotes ya nacidos lleguen a dar fruto maduro.

2. «Profundo estupor» ante la dignidad de la persona humana

18. Según la revelación bíblica, hombre y mujer han sido creados a imagen de Dios (Gén 1, 27). La capacidad de pensar y decidir por su cuenta confiere a las personas una dignidad y unos derechos fundamentales que tienen algo de divino; de ahí su singularidad y responsabilidad en el conjunto de la Creación. El Evangelio de Cristo sobre Dios que ama gratuitamente a todos sin discriminaciones y hace suya la causa de los más débiles, proclama que todos he-

(16) VS, núm. 94; VAT. II, Decreto. *Ad gentes*, núm. 29.

(17) GS, núm. 11.

mos nacido para vivir como hijos de Dios y, en consecuencia, para convivir como hermanos. Según esta fe, la dignidad y los derechos de las personas deben ser interpretados en toda su verdad e integridad. Ni siquiera los enemigos quedan excluidos del amor y atención a sus derechos como personas (Mt 5, 44).

Anunciamos de nuevo la buena noticia: Dios quiere la vida plena para todos; que gocen de libertad, que actúen siendo ellos mismos. Pero quiere también, a la vez, que descubramos en los demás la imagen del Creador y tratemos de vivir solidariamente procurando rehabilitar a los más indefensos. En esta fe nos unimos a Juan Pablo II, quien ya en su primera encíclica escribió: «El profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio» (18).

3. Responsables en el dinamismo creacional

19. La Creación es un dinamismo en desarrollo. El Creador acompaña siempre a su obra, pero actúa mediante la intervención libre de las personas. Creemos que en ese amor eficaz de Dios «nos movemos, existimos y actuamos», y que nuestra historia es lugar del Espíritu incluso antes de que la Iglesia llegue. Pero el auténtico desarrollo, que no es más que la creación continuada, sólo se garantiza procurando la vida de todas las criaturas. En este sentido, no sería «digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de

(18) *Redemptor hominis*, núm. 10.

las naciones y de los pueblos» (19). Claro está que para un desarrollo integral no es suficiente un desarrollo económico si no atiende a las otras dimensiones de la persona. Sólo tomando conciencia de pertenecer al universo como miembros de la única familia humana, y tratando de vivir y actuar coherentemente, nuestro desarrollo nos humaniza; pasamos de la interdependencia que hoy se impone, a la solidaridad que hoy en el fondo se anhela. Sólo desde estos sentimientos y en este clima de solidaridad tendrá lugar el desarrollo integral que promueve «a todos los hombres y a todo hombre» (20).

4. En la lógica del amor gratuito

20. La «tendencia al imperialismo» conlleva el ejercicio abusivo del poder, «impide la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano» (21). Jesús de Nazaret rechazó todo mesianismo triunfalista y actuó siempre a favor de los otros: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22, 27). En esa perspectiva, la verdadera humanización no se logra con la obsesión de asegurar la propia vida explotando a los demás, sino jugándose la propia seguridad para que los demás puedan vivir (Mc 8, 35)

(19) *Encíclica Sollicitudo rei socialis* (SRS, núm. 33).

(20) *Encíclica Populorum progressio*, núm. 42. En la *Encíclica SRS*, núm. 38.

(21) *SRS*, núm. 22. Juan Pablo II habla de «diferentes formas de imperialismo» que se oponen a «la interdependencia y a la solidaridad», *SRS*, núm. 36. Esa lógica del imperialismo encubre «verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología» (*SRS*, núm. 37).

5. La cruz prueba la verdad del amor

21. Quien ha experimentado la cercanía benevolente del «Padre misericordioso» en sí mismo y en todas las personas humanas, puede amar gratuitamente a los otros. Y ese amor implica sacrificio y muerte: «si alguno quiere venir en pos de mí, nieguese así mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8, 34). A veces queremos ser hijos de Dios y hermanos sin cruz; pero el Crucificado muestra que el verdadero amor tiene sus exigencias: el grano de trigo sólo da fruto cuando «cae en tierra y muere» (Jn 12, 24). A la ideología de dominación, que hace imposible un desarrollo integral de todas las personas y de todos los pueblos, el evangelio de Jesús propone «la civilización del amor», una locura para muchos, pero buena noticia y sabiduría para quien ha entendido que la fuerza de Dios se manifiesta en quien se dispone a compartir cuanto es y tiene con los demás (Mt 5, 3).

III. COMPROMISOS PARA LA ACCIÓN

22. Los anhelos y empeños de nuestra sociedad en favor de los derechos humanos son también anhelos y empeños de la Iglesia. Por eso nos unimos a todos los hombres de buena voluntad en proyectos y tareas que hoy deben ser comunes. Y pedimos particularmente a las comunidades cristianas que, tratando de vivir el evangelio con verdad, presten su servicio propio en la sociedad de la que forman parte.

I. Unidos al empeño universal

23. Todos los hombres y mujeres, todos los pueblos, incluidos los más débiles, tienen derecho a ser sujetos activos y

responsables en el desarrollo de sí mismos y de la Creación entera. Por eso cada vez resulta más intolerable que los pueblos pobres no puedan forjar su propia historia. Incluso en los países económicamente más desarrollados un tercio de la población cuenta solamente en el momento de dar el voto, quedando luego excluido.

24. Este derecho incluye que no sólo se proclamen los derechos individuales para todos sino que, ya en la práctica, se garanticen los derechos económicos y sociales de todas las personas y de todos los pueblos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos se formuló en el Primer Mundo para defender los derechos individuales; pero, situada en el contexto económico-social de signo individualista liberal que perdura en la economía de nuestros días, corremos el peligro de leerla o utilizarla para conseguir únicamente los propios intereses personales o de grupo, no sólo excluyendo a los más débiles sino también abusando de ellos. La llamada de atención vale también en el ámbito de las relaciones entre los pueblos y los Estados:

— La organización internacional de los pueblos debe tener como prioridad no sólo objetivos comerciales sino la defensa de los derechos humanos en todo el mundo. Si no queremos la destrucción de la Humanidad, «es necesario que a la progresiva mundialización de la economía corresponda siempre más una cultura global de la solidaridad, cuidadosa de las necesidades de los más débiles» (22). Sólo en esa cultura se podrá encontrar solución justa al apremiante problema de «la deuda externa» que a tantos países pobres impide actuar como sujetos de su propia historia.

(22) JUAN PABLO II: *Discurso a los miembros de la «Fundación Centesimus annus Pro Pontifice»*, 9 de mayo de 1998.

— Respecto a la Unión Europea y a la integración de España en la misma, merecen particular atención dos aspectos relacionados con la solidaridad:

En primer lugar, esa Unión debe tener en cuenta y abrirse a los pueblos más pobres; debe superar los intereses y egoísmos colectivos en favor de una mayor solidaridad; debe proceder «con visión planetaria», consciente de que debe estar «al servicio del mundo» (23). Queremos una Europa en que se respire y se practique la solidaridad, tanto para los que vivimos en este continente como para los que viven en el Tercer Mundo.

Esta Unión Europea también debe garantizar su orientación solidaria dentro de los mismos pueblos que la integran. Ya en 1993 la Conferencia Episcopal Española manifestó una cierta sospecha y un deseo que percibía en el pueblo: «Los ciudadanos se preguntan si poseen información suficiente para corresponsabilizarse en el proyecto; si ha sido escuchada y si predomina o no la voluntad popular en la dirección de los procedimientos de integración europea; si predominan las demandas e intereses de los grandes grupos económicos sobre las finalidades colectivas y el bien común» (24).

— Si en nuestro proceso económico-político de libertad para todos no entra la solidaridad con los más débiles, la libertad que nuestra Constitución proclama como derecho para todos los españoles nunca será realidad para un tercio de ellos.

(23) *La construcción de Europa...* III, pág. 18.

(24) COMISION PERMANENTE: *La dimensión socioeconómica de la Unión Europea. Valoración ética*, II, EDICE, Madrid, 1993, pág. 33.

25. Sin caer en una condena simplista del movimiento liberal que incluye muchas corrientes de distinto signo, sí es inquietante una acrítica y pasiva aceptación de la ideología neoliberal tal como está funcionando en nuestra sociedad española:

— Es urgente que las personas y grupos más ricos superen una visión egoístamente interesada de su actuación y desmonten su pasión obsesiva por «tener más» a costa de quien sea y de lo que sea. No sólo hay que mirar a la producción sino a la justa distribución de los beneficios producidos y a la inversión ordenada a la creación de nuevos puestos de trabajo. Si no hacemos lo posible por actuar con esa justicia, multitud de ciudadanos seguirán en una mala situación socioeconómica y no podrán satisfacer los derechos fundamentales de su dignidad humana. Si, además, no se incorporan correctivos sociales a los imperativos meramente económicos, el resultado seguirá siendo la miseria para más pobres y excluidos del bienestar social.

— También los más débiles económicamente tienen el peligro de plegarse a la ideología perversa del sistema que los esclaviza y así renunciar a ser ellos mismos sujetos de su propia historia. Deben pasar de la resignación y pasividad, a la confianza en sí mismos y a la colaboración solidaria para que las cosas cambien. El individualismo puede ser también en ellos el peor enemigo para su liberación.

— No es suficiente el juego de una democracia formal dictada por la Constitución. Se puede jugar «limpiamente» según las reglas del sistema y «ensuciarse» con oscuros intereses personales o de grupo, generando injusticia y aun corrupción en la actuación económica y en la gestión política. No es tarea

fácil para los gobiernos garantizar el debido control para evitar estos abusos, pero es ineludible si quieren «promover un sistema político y social fundado en el reconocimiento de la dignidad de todas las personas y en el respeto del ambiente» (25).

26. La Humanidad es histórica. Las personas vivimos ligadas en sucesión de generaciones; quienes vengan detrás de nosotros tienen derechos que no debemos hipotecar por nuestro deseo irresponsable de goce y de beneficios inmediatos. Las generaciones más jóvenes tienen derecho a recibir de nosotros no sólo metas de bienestar ya conseguidas, sino también a ser sujetos activos de su propia historia y a tomar sus propias decisiones, sin verse hipotecadas por las secuelas de nuestra actual conducta insolidaria.

27. Muy ligados a este «pacto generacional» van el respeto y la conservación de la Naturaleza, que es nuestro hogar y será el hogar de quienes vengan después de nosotros. La crisis ecológica se está convirtiendo en catástrofe ecológica. Las causas son casi siempre de carácter económico: el afán desmedido por aumentar los beneficios, que está en la raíz de la ideología del actual liberalismo económico.

2. «Provocación» para la Iglesia

28. La Iglesia es signo de comunión universal, «sacramento en acción» que proclama la dignidad inviolable de todas las personas, y una organización social en verdadera justicia. Como ya

(25) JUAN PABLO II: *Mensaje a la Conferencia Episcopal Italiana en un Encuentro de estudios sobre La cuestión del trabajo hoy y las nuevas fronteras de la Evangelización* (8 de mayo de 1998).

dijo el Sínodo de 1971, «la misión de la Iglesia implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana» (26). Esa tarea conlleva sus exigencias:

1.^a DISCERNIR Y ACOGER

29. Siguiendo al Vaticano II, no es suficiente pasar del dogmatismo a la tolerancia bien entendida y de la excomunión al diálogo. Conscientes de que la Palabra ilumina «a todo hombre que viene a este mundo» y que el Espíritu «renueva a la faz de la tierra», los cristianos creemos que en los esfuerzos de nuestros contemporáneos por defender los derechos de todas las personas y de todos los pueblos algo nuevo y bueno esta naciendo. Hecho el debido discernimiento, hemos de acoger los brotes que promueven los derechos humanos y hacer realidad lo que afirma el Concilio: «Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de la Iglesia (27). Teniendo bien claro que la Iglesia puede y debe colaborar a robustecer la dignidad y los derechos fundamentales de la persona humana, con las consecuencias que se siguen de la creación del hombre por Dios, de la encarnación del Verbo y del destino eterno del ser humano.

2.^a COMPROMISO HISTÓRICO

30. En los umbrales del Tercer Milenio Juan Pablo II nos plantea dos serios interrogantes: «¿Qué responsabilidad tienen

(26) *La justicia en el mundo*, II, 1.

(27) *GS*, núm. 1.

los cristianos en relación a los males de nuestro tiempo? ¿Qué parte de responsabilidad deben reconocer frente a la desbordante irreligiosidad, por no haber manifestado el genuino rostro de Dios a causa de los defectos de su vida religiosa, moral y social?» (28). Como afirmaba el Sínodo de 1971, si el mensaje cristiano de amor y de justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo (29). Cualquier espiritualismo evasivo que se despreocupe de las personas cuya existencia siempre se realiza en una sociedad concreta, nada tiene que ver con la identidad cristiana. Creemos en un «Dios del reino» que quiere la vida para todos y es defensor de los pobres. El testimonio sobre el Dios revelado en Jesucristo exige un compromiso histórico por una organización social en amor y en justicia.

3.^a SER VOZ DE LOS POBRES

31. Los países más pobres y los grupos humanos del Cuarto Mundo tienen cada vez menos audiencia en nuestra sociedad de bienestar. Parece que se va diluyendo entre nosotros el fervor por la causa de los pobres que existía hace unos años. Nos estamos acostumbrando a vivir con los pobres sin preocuparnos de ellos en tanto no pongan en peligro nuestra seguridad. Es la estrategia del sistema dominante.

Pero los cristianos debemos ser la voz de los pobres y aguijón para nuestra sociedad instalada y obcecada en falsas

(28) Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, núm. 36.

(29) *Justicia en el mundo*, II, 2.

seguridades. Y este recuerdo tiene dos versiones: 1) Hacer ver cómo nuestra libertad burguesa y nuestro consumo superfluo están en relación y son causa de la opresión y miseria en otros pueblos pobres. 2) Ofrecer en nuestra conducta un ejemplo de amor y de solidaridad eficaz, mediante una austeridad de vida que diga no al consumismo y mediante gestos elocuentes de compromiso en favor de los pobres.

4.^a COMBATIR «LOS MECANISMOS PERVERSOS»

32. Debemos ir más allá en nuestras acciones sociales y caritativas ordenadas a satisfacer derechos humanos elementales de los más pobres y desvalidos. Hemos de ser conscientes de que hay causas estructurales que mantienen la injusticia y causan el empobrecimiento. Debemos combatir políticamente esas causas, los «mecanismos perversos» y «las estructuras de pecado» que estando en la raíz de la injusticia, matan a personas y a pueblos (30).

5.^a SÓLO UNA PRÁCTICA EVANGÉLICA EVANGELIZA

33. La significatividad de la Iglesia se ve menguada si ella no practica la justicia en su interior: «Cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás» (31). En consecuencia, «por propia experiencia la Iglesia sabe que su función de fomentar los derechos humanos en el mundo exige un continuo examen y purifica-

(30) «Mecanismos perversos y estructuras de pecado», en *SRS*, núm. 40, también núms. 36-38.

(31) Sínodo de 1971. *La justicia en el mundo*, III, I.

ción de su vida, leyes, instituciones y disciplina...; al igual que otras instituciones y grupos, necesita purificarse en las prácticas y procedimientos internos» (32).

Para estimular eficazmente en el mundo el reconocimiento y la promoción de los derechos humanos, la Iglesia debe comenzar «examinándose a sí misma, investigando sin condescendencia cómo y en qué medida se observan y cumplen los derechos fundamentales dentro de la propia organización» (33).

34. Para que la Iglesia sea signo transparente, «conviene que nosotros mismos hagamos un examen sobre las maneras de actuar, las posesiones y estilos de vida que se dan dentro de la Iglesia» (34). Las instituciones eclesiales deben examinar y purificar «las relaciones con estructuras y sistemas sociales cuya violación de los derechos humanos merecen censura». Sería lamentable y contradictorio que quienes de palabra denunciarnos los atropellos cometidos contra los pueblos más pobres, invirtiéramos nuestros recursos en empresas o sociedades cuyas finalidades son de muy dudosa moralidad, oprimen a los más pobres y contradicen los grandes valores humanos, tales como la paz, la solidaridad, la justicia, la veracidad, la auténtica libertad.

IV. ABRIRNOS CONFIADAMENTE AL PORVENIR

35. Somos conscientes de que las cosas no cambian como nos gustaría y que los esfuerzos por transformar la sociedad en

(32) L.c. Introducción.

(33) Comisión pontificia Justicia y Paz. *La Iglesia y los derechos humanos*, 10 de diciembre de 1974, núm. 62.

(34) Sínodo de 1971, l. c.

justicia con frecuencia resultan estériles. Pero nuestra esperanza cristiana es «teológica»; se apoya en Dios encarnado que actúa en la evolución de la historia y en el dinamismo de nuestra realidad social. El anhelo por defender y promover los derechos humanos, así como las prácticas positivas que la Humanidad está llevando a cabo para realizar ese objetivo, son «signos del Espíritu», que mantienen viva nuestra esperanza. En todo caso el gran signo que tenemos los cristianos es la conducta de Jesús quien, totalmente comprometido en llevar a cabo el proyecto del Padre, fue capaz de vivir y morir por amor a los demás.

36. Cuanto más nos entreguemos a la causa de mejorar nuestra convivencia en amor y justicia, más confiadamente nos abrimos hacia el porvenir que ya se fragua en el tiempo y cuya plenitud seguimos anhelando: «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la Naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra con el espíritu del Señor, y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal, reino de justicia, de amor y de vida; el reino que está misteriosamente presente en nuestra tierra, cuando venga el Señor, se consumará en perfección» (35). Trabajar por la transformación de este mundo, convencidos de que todo lo que hagamos con amor ya no cae en el vacío, es hoy «dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15).

(35) *Concilio Vaticano II, GS, núm. 39.*

FORO DE DERECHOS HUMANOS. DERECHOS SOCIALES

Palabras del Presidente de Cáritas

JOSÉ SÁNCHEZ FABA
Presidente de Cáritas Española

INTRODUCCIÓN

La denominación «derechos humanos» es muy poco específica. En realidad, todos los derechos son humanos, pues es el hombre, por sí mismo o por medio de las personas jurídicas que él mismo crea, el único protagonista del Derecho. Sin embargo, se emplea hoy con un sentido muy concreto, con referencia a un grupo de derechos netamente diferenciados de los demás y que se consideran humanos por antonomasia. Son aquéllos que según las épocas han llamado los autores derechos naturales, por tener su fundamento en la propia naturaleza; innatos u originarios, en contraposición a los derechos adquiridos o derivativos, derechos individuales o, en frase acuñada por la Revolución Francesa, derechos o libertades fundamentales del hombre.

Son, en suma los derechos más íntimamente ligados con la vida del hombre, con su intimidad, con su libertad, con su seguridad jurídica, los que se han definido como «aquel mínimo indispensable de libertades sin las cuales no podríamos atribuir una específica dignidad social a nadie» (1).

(1) SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Teoría y experiencia de los derechos humanos*. Madrid, 1968, págs. 24 y ss.

Ese haz de derechos esenciales al hombre, sin cuyo disfrute no podría hablarse de libertad verdadera, son los derechos humanos. Sin ellos, como dice Goldschmidt, no puede el hombre convertirse en persona (2). Y la persona, en frase de Rosmini, es «el derecho subsistente», el verdadero ser del hombre, reflejo e imagen en la facticidad de lo humano del Valor absoluto y eterno que da un último y radical significado a la existencia.

HISTORIA

La proclamación de un haz de derechos o libertades como fundamentales e inherentes a la persona es un hecho asombrosamente reciente en la larguísima historia de la Humanidad.

El 4 de julio de 1776, a las seis de la mañana, cuarenta hombres se encontraban reunidos en un viejo caserón de Filadelfia. Eran hasta ahora los representantes de trece colonias inglesas en la América del Norte. Constituyen, a partir de este momento, el Congreso de los Estados Unidos de América. Una comunidad política que nace, poniendo, por primera vez en la Historia, como límite de sus propias leyes, el respeto a la personalidad y a los derechos inalienables del hombre, superiores y anteriores a cualquier texto constitucional.

En la Declaración de Independencia se proclaman «como evidentes» estas verdades: «que todos los hombres han sido creados iguales, que han sido dotados por su Creador de cier-

(2) Werner GOLDSCHMIDT: «La Ciencia de la Justicia», *Revista de Derecho Procesal*, 1969, n.º 1, págs. 198-199.

tos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la consecución de la felicidad. Que para la defensa de estos derechos han sido instituidos los gobiernos entre los hombres, los cuales derivan sus poderes del consentimiento de los gobernados...».

Este documento histórico anticipa en trece años lo esencial de la famosa Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, a la que Hauriou llama «el evangelio de los tiempos nuevos». En su Preámbulo, que se atribuye a Mirabeau, se afirma que «los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, ...han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre». Derechos que se condensan en diecisiete artículos casi esquemáticos que enumeran los más importantes derechos humanos: a la libertad, a la propiedad, a la seguridad, a la resistencia a la opresión.

Con la proclamación de estos textos programáticos culmina una larga y dolorosa evolución de la Humanidad en su lento caminar hacia la libertad, ese bien incomparable del que afirmará Cervantes, por boca de D. Quijote, que «la libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los Cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la Tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y se debe aventurar la vida» (3).

La evolución había empezado ya en Grecia. En la tragedia de Sófocles, Hemón pide a su padre el rey Creontes clemencia para Antígona, que ha sido condenada por dar sepultura al cuerpo de su hermano, desafiando las órdenes del rey. Y, para

(3) Miguel de CERVANTES: *Don Quijote de la Mancha*, parte 2.^a, cap. 58.

reforzar su ruego, afirma que todos los ciudadanos desean el perdón, a lo que el déspota, encolerizado, le contesta: «Una ciudad, ¿es algo más que el dominio de su jefe?». Y Hemón, con profunda amargura, termina el diálogo con una frase que puede servir de estigma a los tiranos de todos los tiempos y naciones: «Ah, padre mío, es que has nacido para mandar tú sólo en una ciudad vacía». Tras un largo paréntesis de siglos, cuando a Lenin le pregunta nuestro compatriota Fernando de los Ríos si bajo su gobierno el pueblo tiene libertad, contestará con una frase que refleja como un eco lejano del pasado aquellas palabras del tirano griego: «Libertad, ¿para qué?».

Pero aunque la Antigüedad clásica mantuvo, ciertamente, el ideal de la Ley justa frente al capricho despótico (4), no llegó a desarrollar plenamente ese ideal. Es el Cristianismo, al alumbrar una concepción de la dignidad sobrenatural del hombre, basada en la filiación divina por la gracia, el que aporta un nuevo y decisivo respeto por la persona humana. Como ha dicho bellamente Maritain, «para tener fe en la dignidad de la persona y de la humanidad común, en los derechos humanos y en la justicia..., para creer en la santidad del derecho..., para tener fe en la libertad y en la fraternidad, hace falta una inspiración heroica y una creencia que fortalezca y vivifique la razón y que nadie más que Jesús de Nazareth ha suscitado en el mundo» (5).

Es cierto que la Historia nos muestra a la Iglesia en muchos momentos aliada con el poder, y constituida ella misma en poder terrenal, defendiendo fórmulas absolutistas, pero

(4) LUCAS VERDU: *Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho*, Salamanca, 1955, págs. 8 y 9.

(5) MARITAIN: *Cristianismo y democracia*, París, 1945.

esta postura episódica no se acomoda a los postulados del Evangelio. Cuando no se ha reconocido la libertad del hombre, en realidad el Cristianismo ha sido traicionado por los cristianos, retro trayéndolo a una cosmovisión incompatible con el mensaje liberador de Jesús de Nazareth. Como dirá Berdiaeff, «en el período cristiano de la Historia, el totalitarismo es siempre un retorno al monismo pagano» (6).

A partir del Cristianismo y de su reconocimiento de la dignidad de la persona humana, la tensión o bipolaridad entre absolutismo pagano y personalismo cristiano, entre Reino del César y Reino del Espíritu, protagoniza decisivamente la Historia del pensamiento político con alternativas diversas, hasta llegar, tras un largo periplo histórico, a la actual formulación de los derechos humanos.

El primer antecedente de lo que hoy llamamos Constituciones lo encontramos en la Carta Magna de 1215. En la pradera de Runnymede, entre Staines y Windsor, los barones ingleses imponen a Juan Sin Tierra una serie de principios que limitan la autoridad real. Uno de estos principios es el siguiente: «Ningún hombre libre será encarcelado ni desterrado ni castigado de ningún modo si no es por el juicio legal de sus iguales y la ley del país». Norma que ratifica solemnemente el *Writ of Habeas Corpus* de origen inmemorial —que adoptará su forma definitiva en 1679 bajo Carlos II—, conforme al cual los jueces ingleses pueden ordenar a cualquier autoridad o funcionario en cuyo poder se encuentre un reo que lo presente ante el Tribunal para examinar la legalidad de la detención y resolver sobre la libertad del encausado.

(6) BERDIAEFF: *Reino del espíritu y Reino del César*, Madrid, 1953, páginas 114-116.

Institución de indudable parentesco con el *habeas corpus* británico es el fuero de manifestación que incumbía al Justicia Mayor de Aragón. Por la manifestación de personas, el Justicia o su lugarteniente podían emitir una orden mandando que cualquier persona o autoridad que tuviere un preso, pendiente o no de causa, lo entregase al Justiciazo, a fin de que no se ejerciera violencia alguna sobre él, y, dictada sentencia y comprobada su legalidad, el Justicia devolvía al preso a la autoridad que sobre él había sentenciado. Complemento del proceso cautelar de manifestación era el de firma, destinado a amparar en su persona y bienes a aquéllos que temieren ser molestados en el goce de sus derechos o de sus personas, amparo que se concedía contra todos los perturbadores, incluidas otras autoridades judiciales que no fueran las del Justiciazo, si la perturbación era contraria al Fuero de Aragón.

La desaparición de estas importantes garantías jurídicas se produjo formalmente con los Decretos de Nueva Planta de Felipe V; pero siglos antes, las facultades del Justicia habían sufrido un golpe decisivo durante el reinado de Felipe II. Cuando el secretario del Rey, Antonio Pérez, poseedor de importantes secretos de Estado, huyendo de las iras del monarca, solicitó y obtuvo el beneficio de manifestación, un ejército real entró en Aragón, apresó al Justicia y lo ejecutó sin ninguna clase de proceso. Como escribe un autor, «en un atardecer tan nebuloso y triste que parecía que el Cielo ayudaba a la misma tristeza» (7), cuatro capitanes de las tropas castellanas llevaron a hombros el féretro, con la cabeza y el cuerpo separados, de don Juan de Lanuza. Con él moría una institución que dejaría un vacío insustituible en nuestro Derecho.

(7) Marcelino ISABAL: *Enciclopedia Jurídica Seix*, Voz «Justicia Mayor de Aragón».

LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

Tras la larga etapa absolutista, las ideas de la Ilustración culminan el largo y difícil proceso hacia la libertad en las proclamaciones de las revoluciones americana y francesa, a partir de las cuales, con altibajos y retrocesos, los derechos humanos van abriéndose camino paso a paso a lo largo del siglo XIX en la letra de las Constituciones y ampliando su contenido. Vencida la última resistencia representada por los totalitarismos derrotados en la II Guerra Mundial, la definitiva consagración, al menos teórica, de los derechos humanos se produce en la Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de la O.N.U., el 10 de diciembre de 1946.

La Declaración, en sus 30 artículos, desarrolla un esquema básico comprensivo de los principales derechos fundamentales reconocidos por los modernos Estados de Derecho. Estos derechos o libertades fundamentales pueden reducirse a tres órdenes: civiles o individuales, políticos y sociales.

Como civiles o individuales se reconocen el derecho a la vida y a la integridad física, la libertad de pensamiento y la libre expresión de ese pensamiento, la libertad religiosa, la libertad de circulación y de residencia, la inviolabilidad de domicilio y de correspondencia.

Derechos políticos son los de reunión y asociación para cualesquiera fines pacíficos, el derecho a intervenir en condiciones de igualdad en la dirección de los asuntos del país, la igualdad ante la ley y el derecho a la nacionalidad.

Como derechos sociales, pueden citarse el derecho a la propiedad privada, el derecho al trabajo y a participar en sus beneficios, el derecho a la Seguridad Social y a la educación en todos sus niveles.

También constituyen derechos fundamentales las garantías judiciales y procesales: el derecho a no ser detenido o preso arbitrariamente, el de no ser condenados si no en juicio imparcial y público y la presunción de inocencia de todo acusado mientras no sea declarado legalmente culpable.

LA IGLESIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Por su parte, la Iglesia ha proclamado de forma solemne y reiterada los derechos humanos. El hombre, como persona, tiene derechos recibidos de Dios que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad que pretenda negarlos, abolirlos o limitarlos en su ejercicio. Tales pensamientos fueron ya expuestos por Pío XI en sus encíclicas *Mit brennender Sorge* y *Divini redemptoris* contra los totalitarismos nazi y comunista, reiteradas en el Mensaje de Navidad de 1942 de Pío XII; en las Encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, de Juan XXIII; la carta *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II e innumerables documentos del actual Pontífice, entre ellos la *Sollicitudo rei socialis* y la *Centessimus annus*.

La prioridad de los derechos humanos sobre cualquier ley positiva viene ya proclamada por la *Pacem in Terris*, conforme a cuyas declaraciones los derechos humanos derivan de la misma naturaleza, del orden moral creado por Dios y de la inmensa dignidad de la persona humana, dado que el hombre

«ha sido redimido por la sangre de Jesucristo, la gracia le ha hecho hijo y amigo de Dios y le ha constituido heredero de la gloria eterna» (8). Por ello concluye: «El hombre tiene por sí mismo derechos y deberes que dimanar inmediatamente de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son por ello universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto» (9). En igual sentido se pronuncia la Constitución *Gaudium et Spes*.

Por otra parte, el catálogo de los derechos fundamentales muestra un crecimiento progresivo. Desarrollando las enseñanzas del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II ha puesto el acento en sus encíclicas sociales sobre los derechos sociales de los ciudadanos y de los grupos que integran la sociedad.

El grave problema de nuestro tiempo es el de la violación de los derechos humanos, la falta de acatamiento real a esos derechos teóricamente reconocidos. Subsisten dictaduras, situaciones de opresión, desigualdades insoportables, diversas formas de esclavitud y de opresión económica, política y social. Por eso, hoy, esta conmemoración que celebramos hemos de verla, no como un mero recordatorio del pasado ni como una vana complacencia con nuestro presente, sino como la necesidad de un serio compromiso con el futuro, de un futuro en el que con la ayuda de Dios y el esfuerzo de los hombres y mujeres de buena voluntad se llegue a conseguir una plena coincidencia entre las afirmaciones contenidas en la letra de las Constituciones y el efectivo respeto en el mundo entero de los derechos fundamentales del hombre.

(8) *Pacem in Terris*, párr. 6.

(9) *Pacem in Terris*, párr. 8.

CONCLUSIÓN

Como ha dicho la Conferencia Episcopal Española en reciente documento, «desde la fe cristiana no podemos ser "profetas de calamidades", pues creemos que nuestro mundo está habitado por el Espíritu, cuyos signos descubrimos en los anhelos y logros parciales de nuestro tiempo» (10). En esa convicción, aportaremos con fe y esperanza nuestro esfuerzo a la construcción de un mundo más justo y solidario donde el respeto a los derechos humanos se convierta en gozosa realidad vivida y cotidiana.

(10) *La Declaración Universal de los Derechos Humanos, un signo del Espíritu en nuestro tiempo*. Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Madrid, 1998, pág. 13.

FORO DERECHOS HUMANOS-Derechos Sociales

Breve crónica

JUAN JOSÉ LÓPEZ JIMÉNEZ

Coordinador de la revista CORINTIOS XIII

El pasado 27 de noviembre de 1998, en la sede de la Conferencia de Religiosos/as de España, se celebró el Foro de Derechos Humanos versus Derechos Sociales organizado por la revista CORINTIOS XIII de Cáritas Española.

Concebido como un espacio abierto para la reflexión y el debate sobre los Derechos humanos en sus aspectos teóricos y prácticos más candentes, dentro de una teología y pastoral de la Caridad, el Foro ha sido una de las aportaciones de Cáritas a la celebración del cincuenta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El acto fue abierto por el Presidente de Cáritas Española, D. José Sánchez Faba; el delegado episcopal, D. Salvador Peller; y el presidente de CONFER, D. Jesús María Lecea.

El debate fue orientado temáticamente por *D. Marciano Vidal*, quien presentó una exposición estructurada sobre los temas más candentes en relación con los Derechos Humanos para facilitar una participación ordenada en el Foro.

Entre los aspectos teóricos abordados se trataron la fundamentación (positivismo jurídico, moral formal y sustantiva), la universalidad, la titularidad (individual y colectiva) y la territorial-

lidad (hacia una «ciudadanía universal»), como las cuestiones más relevantes que tienen evidentes implicaciones prácticas.

De carácter más práctico fueron los temas de los derechos emergentes —las diversas «generaciones de derechos»—, la indivisibilidad y la posible existencia de una jerarquía en los derechos, la protección y la confrontación entre derechos y deberes.

Esta división entre los aspectos teóricos y los aspectos más prácticos se hizo con el fin de favorecer la articulación del debate.

La introducción presentada por D. Marciano Vidal se estableció sobre tres núcleos temáticos: el primero es de carácter recordatorio, casi como una conmemoración del grupo a la declaración de 1948. En segundo lugar el segundo bloque se refirió a las cuestiones candentes, tanto teóricas como prácticas. En tercer lugar se puso delante de los participantes la preocupación que tiene Cáritas y CORINTIOS XIII de forma preferencial por los derechos sociales.

Por lo que respecta a la Declaración de 1948, se estuvo de acuerdo en que es un punto de llegada después de un largo proceso de dignificación humana: la filosofía griega, el Derecho Romano, el cristianismo, la cultura medieval, la reflexión del Siglo de Oro español, la Escuela de Salamanca de Francisco de Vitoria, la Ilustración, las Declaraciones de Francia y de Independencia de Estados Unidos, todo lo que supuso el siglo XIX, etc.; y de dignificación de los grupos humanos, frente a la autoridad de cualquier índole.

Pero es también un punto de partida para continuar en el proceso de dignificación humana. Después de 50 años de haber sido adoptada y proclamada, aparece ante nosotros mejor

que en 1948. La génesis de esta Declaración tiene su contexto, tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, llegando a un acuerdo fáctico sin fundamentación.

Esta será una de las grandes debilidades que tiene la Declaración de 1948. La declaración tiene un objetivo: eliminar la guerra y llegar a una convivencia pacífica de los pueblos, unos valores primarios que recuerda: la libertad, la justicia y la paz; y una estructura, con un comienzo sobre la dignidad de la persona humana y un final (artículo 30). En medio quedan dos series de artículos, unos preferentemente políticos y otros de carácter más social.

Ante la pregunta de si hay un hilo conductor en esa Declaración, se indicó la existencia de un artículo del profesor Lobo en el que se descubre un hilo conductor. Hoy en día podemos decir que la Declaración es una toma de conciencia y un auto-obligación.

Actualmente todavía podemos pensar que hay diversas lecturas y diferentes prácticas con este texto. Hay posturas minimalistas y maximalistas. Las primeras nos hablan de una Declaración que no tiene una única tradición sino que es un combinado de tradiciones, por lo que pierde consistencia y habría que pensar en una Declaración ajustada a cada tradición.

Las posturas maximalistas, como indica la delegada para la conferencia de Pekín de la Santa Sede, Mdme. Glendon, hacen de los Derechos Humanos toda una industria política.

A propuesta del ponente, nos situamos entre estas dos posturas extremas, señalando que hay una actitud generalizada de los Derechos Humanos, una declaración, obviamente teórica y en cierta medida práctica en lo conseguido. Es una conquista histórica el hecho de que haya visto la luz la catego-

ría de los Derechos Humanos, como gestación de un espíritu más plenamente humano.

Hablamos de la categoría de Derechos Humanos con múltiples vertientes, de las cuales se destacaron tres:

1. Una vertiente ética. El mínimo común de la Humanidad actual. Una ética mínima que se concreta en los Derechos Humanos.
2. Una vertiente jurídica, que aparece con fuerza para organizar un sistema jurídico válido, de acuerdo con la dignidad de la persona humana.
3. Y la vertiente política, que se aprecia en colocar a los Derechos Humanos y a las Constituciones no solamente como letra, sino como un elemento que hace que exista la comunidad política.

Posteriormente, surgió el interrogante sobre cuál ha sido la postura de la Iglesia católica frente a los Derechos Humanos. Es una cuestión histórica que está suficientemente estudiada. La propia Comisión Episcopal de Pastoral Social reconoce «que la Iglesia, a finales del siglo XVIII, quedó con reservas y desconfianza» ante las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, adoptando una postura claramente defensiva y contraria, salvo algunas excepciones.

El episcopado francés y los mismos Papas durante cien años, hasta finales del siglo XIX no acertaron a descubrir los contenidos cristianos, latentes en los derechos del hombre y las libertades modernas. Después, ya en el siglo XX, se puede hablar de una opción clara por parte de la Iglesia en relación con los Derechos Humanos. Si recordamos a Juan XXIII en *Pacem in Terris*, se nos ofrece un nuevo derecho que no aparecía: el

derecho a buscar la verdad libremente. El Concilio Vaticano II ofreció otro derecho: el derecho a la libertad de conciencia. Son dos derechos que ha ofrecido la Iglesia al denominador común de la Humanidad. Hoy en día podemos hablar de una opción clara de la Iglesia a favor de los Derechos Humanos.

Por otro lado, en el foro se explicitó la pregunta sobre la *fundamentación* de los Derechos Humanos. Siguiendo los trabajos de Vicente García, las posibles orientaciones que se ofrecieron son:

1. Una opción por el hecho de que no se pretende ningún tipo de fundamentación, sino partir del hecho del consenso fáctico.
2. Buscar una fundamentación que llaman débil: débil por constituir una pluralidad de razones, ninguna de las cuales es satisfactoria, pero que todas juntas pueden dar una fundamentación débil.
3. Ofrecer la fundamentación de la propia tradición. Cada una o cada uno ofrece la fundamentación desde su propia tradición
4. Deducir la convivencia de esas fundamentaciones. Desde este punto de vista, los católicos tenemos una fundamentación de los Derechos Humanos, expuesta claramente por Juan Pablo II en tres razones:
 - A) La dignidad de la persona humana.
 - B) La persona humana es creada a imagen y semejanza de Dios.
 - C) La persona humana está integrada en el proceso salvación cristológico.

Otra cuestión candente tratada en el foro fue *la universalidad* de unos Derechos Humanos que son para todos y de todos. Nadie lo duda, la cuestión está en qué medida son de todos y para todos, y hoy hay contestaciones y críticas muy intensas a los Derechos Humanos desde distintos frentes. El frente africano, que en la Carta de la Organización de la Unidad Africana ve en la Declaración de los Derechos Humanos intereses de grupos colonizadores, de tal manera, que nos encontramos con un bloque importante de la Humanidad que está en una aptitud de reserva ante los Derechos Humanos. La Declaración Islámica de Derechos Humanos se confronta con nuestra opción, porque juzgan que es occidental, y se oponen —al menos teóricamente— a una categoría de Derechos Humanos que esté por encima de todas las culturas.

Aceptado que de forma histórica y conceptual los Derechos Humanos de primera y segunda generación pertenecen a la cultura occidental, se hace necesario un diálogo intercultural para encontrar lo que llaman algunos «equivalencias de todas las culturas», para después ofrecer una posible articulación de un proyecto de universalización.

En el foro también se abordó un aspecto relevante desde una perspectiva histórica: *la titularidad individual o colectiva de los derechos*. Inicialmente tuvieron por titular el individuo, formulándose dentro de una tradición liberal individualista. Sin embargo, hay indicios de titularidad colectiva en la Declaración: la familia, los sindicatos del trabajo, la comunidad política, etc.

El titular de los Derechos Humanos parece que es el individuo, aunque tenga dimensión social. Más recientemente se ha propuesto que sean también titulares de Derechos Humanos las colectividades, por indicación de la Santa Sede, entre

otros. En *Centessimus Annus* (número 21) se habla de los derechos de las naciones. Pero el texto más elaborado lo ofreció el discurso de Juan Pablo II en la ONU en 1995, cuando formuló claramente los derechos de las naciones, entendidas éstas no como Estado, sino como colectividad étnico-lingüística.

Los participantes se inclinaron por pensar que existe una excesiva individualización en la formulación y en la hermenéutica de los Derechos Humanos. Se está de acuerdo en la necesidad de una titularidad social.

El problema de la *territorialidad* fue también objeto de tratamiento en el foro. La discusión está en si los Derechos Humanos están por encima de la territorialidad de un Estado. Sigue siendo una cuestión pendiente, aunque ha habido algo de evolución, ya que la sensibilidad de la comunidad humana tiende a pensar los Derechos Humanos a escala universal. Esto lleva consigo la posibilidad de gestar una ciudadanía universal que tiene después implicaciones penales, como estamos viendo recientemente con algún caso de atentado contra los Derechos Humanos en que median correctivos políticos y jurídicos. La territorialidad es, por tanto, una cuestión teórica con implicaciones de carácter práctico. En general, los asistentes se inclinaron a favor de la extraterritorialidad de los Derechos Humanos.

Las cuestiones candentes de carácter práctico se abordaron empezando con la forma de entender los Derechos Humanos en términos evolutivos y dinámicos. En el documento de Puebla de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano se distinguía entre derechos individuales y emergentes. Se habla al menos de tres o cuatro *generaciones de derechos*: la primera generación, de derechos individuales; la segunda, de derechos sociales; la tercera, de otros derechos de calidad, de

cualificación, y la cuarta sería una cualificación mayor, introduciendo también los derechos de los animales.

Lo que se puede pensar es que la categoría de Derechos Humanos es dinámica y tiene posibilidades de explicitar mucho más de lo que contiene. Como creyentes, deberíamos ir buscando cada vez más aquellas situaciones de exclusión, teniendo una cosmovisión de acuerdo con el Evangelio. Siendo cada vez más sensibles hacia formas viejas y nuevas de exclusión de los grupos y de las personas. Esta es la dinámica emergente que habría que recuperar.

Se habló también en relación con los Derechos Humanos de la *indivisibilidad* de los Derechos Humanos. Lo que se quiere afirmar es que los Derechos Humanos forman un todo, y si tomas una parte no tomas nada. La cuestión está en si esa posible indivisibilidad supone la existencia de una jerarquía de los derechos. La postura de la Iglesia es colocar, por este orden, a dos valores como los primarios: la libertad de conciencia y el valor de la vida humana. Teóricamente se pensó que se puede formar una indivisibilidad jerarquizada teóricamente, pero en la práctica se hace lo que se puede al respecto, teniendo en cuenta que toda jerarquía lleva a una práctica, por lo que es necesario que esté correctamente elaborada.

La *correlación entre los Derechos Humanos y los deberes* fue también objeto de atención por parte de los participantes. Si esta categoría se estableciera, habría que establecer un sistema de penalización ante situaciones en las que no se realicen esos deberes y se cumplan esos derechos. Exigido hasta el final, nos lleva a cuestiones como el alumbramiento de un Tribunal Penal Internacional, que ha sido un deseo expresado por parte de cerca de 120 países en 1998. No lo aprobaron

EE.UU., China, Israel, India, Sudán, Libia y todos los países árabes, una parte significativa de la Humanidad.

Hablando de los *derechos sociales*, se comentó que pueden pensarse de manera distinta según cuál sea el lugar hermenéutico desde el cual hablamos de los Derechos Humanos. De manera simplista, el mundo se presenta dividido en dos grupos: los que tienen y los que no tienen. Si pensamos los Derechos Humanos sólo desde los que tienen, entonces ya no son los Derechos Humanos un lugar hermenéutico. Por este motivo es importante pensar los derechos asimétricamente.

Los participantes opinaron que para tratar el tema de los derechos económicos y sociales hay que correlacionarlo con el modelo de sociedad, la economía, el modelo político y el estado de dignidad al que se aspira. También habrá que articularlo con el conjunto indivisible de los derechos y realizar una labor de mentalización y de búsqueda de la exigibilidad jurídica de los mismos.

Desde la práctica de estos derechos se ofrecieron algunas propuestas relativas al control de los gastos militares en favor de los gastos sociales, el descubrimiento de los derechos de los pobres, la necesidad de favorecer la participación y la coherencia entre el individuo y las instituciones, etc.

En una perspectiva más cercana a esta Revista, sobre la aportación de Cáritas y de la Iglesia se señaló la oportunidad del Año de la Caridad (1999), observando su doble faceta de amor a Dios y al prójimo como la síntesis de la vida moral del creyente. La opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados cobra una gran importancia, favoreciendo la discriminación positiva por los excluidos desde el anuncio y la denuncia.

Es conveniente que Cáritas ofrezca lo que podría ser un programa de Teología de la Caridad articulando la institución con los derechos positivos para que se realicen como justicia, actualizando el sentido de la exclusión en la sociedad actual.

El grupo de participantes al foro aceptó y ponderó muy positivamente la realidad de los Derechos Humanos, vertebrándose con la tendencia habitual de la Iglesia y de la Humanidad con críticas de aceptación cordial y conjunta.

Al evento asistieron personas representativas y académicas especializadas en estos temas (1) desde la economía, la antro-

(1) Relación de participantes al Foro de Derechos Humanos-Derechos Sociales:

- D. José Sánchez Faba, Presidente de Cáritas.
- D. Jesús María Lecea, Presidente de CONFER.
- D. Salvador Pellicer, Delegado Episcopal de Cáritas.
- D. Marciano Vidal, Director del Instituto Superior de Ciencias Morales.
- D. Antonio Uribarri, Segundo Adjunto al Defensor del Pueblo.
- D. Joaquín Ruiz-Giménez, Presidente de Unicef-España.
- D. Arcadi Oliveres, Vicepresidente de Justicia y Paz-España.
- D. Antonio García Lizana, Catedrático de Política Económica de la Univ. de Málaga.
- D. Ángel Galindo, Decano de la Facultad de Teología de la Univ. P. de Salamanca.
- D. Manuel Aznar, Oficina del Defensor del Pueblo.
- D. Vicente García, Instituto Superior de Ciencias Morales.
- D. Vicente Gómez Mier, Centro Teológico de los Agustinos.
- D. Luis González Carvajal, Prof. de Doctrina Social de la Iglesia del I.S. de Pastoral.
- D. Juan María Laboa, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.
- D. José Antonio Lobo, Profesor de ética del Instituto Superior de Ciencias Morales.

pología, la sociología, la ética, la moral, la teología y la doctrina social de la Iglesia. Por parte de las Administraciones públicas, se contó con la presencia de varios representantes de la Oficina del Defensor del Pueblo, entre los que se encontraba el Segundo Adjunto, D. Antonio Uribarri. También participaron representantes de organizaciones significativas a escala mundial, como el Vicepresidente de Justicia y Paz en España, D. Arcadi Oliveres, y el presidente de Unicef en España, D. Joaquín Ruiz-Giménez.

-
- D. José Ramón López de la Osa, Facultad de Teología de la Univ. P. Comillas.
 - D. Cruz Roldán, Profesor de Deontología de la Universidad Pontificia Comillas.
 - D. Benedicto Pozas, Secretario General de Acción Social Empresarial.
 - D. Pablo Martín, Secretario General de Cáritas.
 - D. Francisco Salinas, Director del Departamento de Acción Social de Cáritas.
 - D. José García Ángel, Director del Departamento de Administración de Cáritas.
 - D. Fernando Fuente, Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII.
 - D. Víctor Renes, Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII.
 - D. Raimundo Rincón, Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII.
 - D. Fidel García, Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII.
 - D. Juan José López Jiménez, Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN CARCUEL, Manuel Ramón: «La Carta Comunitaria de Derechos Sociales fundamentales de los trabajadores y el protocolo 14 de Maastricht»: [ponencia presentada en el IV Seminario Internacional de Política Social Gumersindo de Azcárate, Madrid, 1996]. *Unión Europea y estado del bienestar*. Madrid: CSIC, 1997; pág. 169-189.
- ALDEEB ABU-SALIEH, Sami: *Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique, etude et documents*/Sami Aldeeb Abu-Salieh, Bochum: Winkler, 1994.
- ANUARIO: *Anuario CIP 1998, guerras periféricas, derechos humanos y prevención de conflictos*, Mariano Aguirre y Tamara Osorio, eds.; Pablo de Marinis, ed. adjunto, Madrid, CIP, 1998.
- AZNAR LÓPEZ, Manuel: «El Defensor del Pueblo como institución de garantía de los derechos de la Infancia», *Bienestar y Protección infantil*, núm. 2, septiembre, 1997, pág. 232-257.
- BANDRÉS, Juan María: «Derechos humanos e infancia», *Movimiento junior en marcha*, núm. 104, mayo-junio, 1994, págs. I-XII.
- BULLÓN HERNÁNDEZ, José: «Trabajo: derecho y deber», *Revista de Pastoral Juvenil*, núm. 348, junio, 1997, págs. 17-24.

- CAMACHO, Ildefonso: «La nueva situación del trabajo. De la Laborem Exercens al Tercer Milenio»: [ponencia presentada en el VIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia, celebrado en Madrid, 1997], CORINTIOS XIII, núm. 83, julio-septiembre, 1997, págs. 15-48.
- «Iglesia de derechos humanos», *Vida Nueva*, núm. 2.162, 21 de noviembre, 1998, págs. 24-30.
- COMES BALLESTER, Josp A.: «Monoteisme, Fonamentalisme i Intolerancia», *Revista de Serveis Socials*, núm. 1, enero-abril, 1995, págs. 73-77.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un signo del Espíritu en nuestro tiempo*, 26 de abril de 1998.
- COMISIÓN PONTIFICIA JUSTICIA Y PAZ: *La Iglesia y los derechos del hombre*, 1975.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *El cristiano de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*, 1-7 de diciembre, 1983.
- COMUNIDADES EUROPEAS. COMISIÓN: *Law in humanitarian crises*, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 1995.
- COMUNIDADES EUROPEAS. COMITÉ DE SABIOS: *Por una Europa de los derechos cívicos y sociales*, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 1996.
- CONFERENCIA DIPLOMÁTICA DE PLENIPOTENCIARIOS DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL ESTABLECIMIENTO DE UNA CORTE PENAL INTERNACIONAL (1998. Roma): *Proyecto de Estatuto de la Corte Penal Internacional*, Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el Estable-

cimiento de una Corte Penal Internacional, Roma 15 de junio al 17 de julio de 1998, Madrid, MPDL, 1998.

CONFERENCIA POR UNA EUROPA DE LOS DERECHOS CÍVICOS Y SOCIALES (1997, Madrid): *Conferencia por una Europa de los Derechos Cívicos y Sociales*, Madrid, 1997 [organiza] Comisión Española de Ayuda al Refugiado, Cáritas Española, Asociación Pro Derechos Humanos, Madrid, CEAR, 1997.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA PASTORAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1998, Roma): «Congreso Internacional sobre la Pastoral de los Derechos Humanos, organizado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz», *La cuestión social*, año 6, núm. 3, 1998, págs. 203-221.

CONVENCIÓN: *La convención de los derechos del niño hacia el siglo XXI, simposio internacional celebrado en Salamanca del 1 al 4 de mayo de 1996 con motivo del Cincuentenario de la creación de la UNICEF*, Miguel Ángel Verdugo y Víctor Soler Sala, eds. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

CORTINA ORTS, Adela: *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.

DELETRAZ, Hugues: «50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos», *Razón y fe*, núm. 1.201, noviembre, 1998, págs. 283-296.

DERECHO: *Derecho de extranjería, asilo y refugio*, Fernando M. Marió Menéndez y otros, Madrid, INSERSO, 1996.

— *El derecho de ser hombre*, J. Hers, editor, Salamanca, Sígueme, 1973.

DERECHOS: *Los derechos humanos en el sistema interamericano*, San José de Costa Rica, CEJIL, 1996.

- *Los derechos cívicos y sociales y la ciudadanía europea ante la reforma de Maastricht: Conclusiones*, Barcelona, 4 de abril 1994, Fundación CIDOB, con el apoyo de las Comunidades Europeas, Dirección General V Empleo, Relaciones industriales y Asuntos Sociales, Barcelona, Fundación CIDOB, 1997.
 - *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Luis Prieto Sanchís... [et al.]; [patrocinado por la Fundación ONCE], Madrid, Escuela Libre Editorial, 1994.
 - [Derechos humanos], tema central de este número, Fabriciano Ferrero ... [et al.], *Moralia*, núms. 78-79, abril-septiembre, 1998, núm. monográfico.
 - *Los derechos humanos en la Iglesia*, Salamanca, San Estebán, 1986.
- DESARROLLO: *Desarrollo en estados de guerra*, presentado por Stephen Commins, Barcelona; Madrid; Icaria; CIP; INTERMON; OXFAM, 1998.
- DÍAZ RODELAS, Juan Miguel: «Por una justicia mayor: origen y formas del amor cristiano», [ponencia presentada en las XII Jornadas de Teología de la Caridad, celebradas en Valencia, 1997], *CORINTIOS XIII*, núm. 84, octubre-diciembre, 1997, págs. 93-132.
- ECHARREN YSTURIZ, Ramón: «Justicia social y bien común»: (Pamplona, 21 de marzo de 1996), *CORINTIOS XIII*, núm. 78, abril-junio, 1996, págs. 9-50.
- ENCUENTRO DE POLÍTICOS Y LEGISLADORES DE EUROPA SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS DE FAMILIA, (2. 1999. Madrid), Madrid, Palabra, 1999.
- ÉTICA: «ÉTICA de las grandes religiones y derechos humanos», *Concilium*, núm. 228, 1990.

- EUROPA: *Por una Europa de los derechos cívicos y sociales*, informe del Comité de Sabios presidido por María de Lourdes Pintasilgo, Bruselas, [s. n.], 1996.
- EZQUERRA UBERO, José Javier: «El derecho a vivir en familia de los extranjeros en España: ensayo de valoración de la normativa aplicable». *Migraciones*, núm. 1, 1997; págs. 177-215.
- FERNÁNDEZ E.: *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate, 1984.
- FREIXES SANJUAN, Teresa; REMOTTI CARBONELL, José Carlos: «Los derechos de los extranjeros en el ámbito del Consejo de Europa: especial referencia a la jurisprudencia del Tribunal de Derechos Humanos». *Migraciones*, núm. 2, 1997; págs. 161-191.
- FUENTES, Pedro: «Hacia una cultura de la solidaridad»/Pedro Fuentes con la colaboración de Adela Cortina... [et al.]. *Documentación Social*, núm. 106, enero-marzo, 1997, págs. 181-211.
- FUNDACION PABLO VI: *Cultura de la tolerancia/coordinador*, Fernando Fuente Alcántara. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- FUNDACIÓN PRO DERECHOS DE LA FAMILIA. CONFERENCIA INTERNACIONAL: (6.ª, 1994, Madrid): *Responsabilidades y derechos de la familia como recurso para un desarrollo sostenible*: Actas de la VI Conferencia Internacional de la Fundación pro Derechos de la Familia, Madrid, 1994. Madrid: PRODEFA, 1995.
- FUNDAMENTO: *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Ed. Debate, 1989.
- GARCÍA GÓMEZ, M.: *Derechos humanos y Constitución Española*. Madrid: Alhambra, 1980.

- GONZÁLEZ CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis: *Los derechos humanos nos interpelan*. Pamplona: Cáritas Diocesana, 1996.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I.: *Derechos humanos, deberes míos. Pensamiento débil, caridad fuerte*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- GREGORY, Alfonso Felipe: «Cáritas y el jubileo del año 2000». *Cáritas*, núm. 369, suplemento núm. 224, enero, 1997; págs. 24-28.
- GUTIÉRREZ PÉREZ, Francisco; PRADO, Cruz; SIERRA, Jorge: *De la demanda a la proclama: pedagogía para la educación en derechos humanos*. Heredia: ILPEC, 1996.
- HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, Juan; FUENTE LAVIN, Mikel de la: «Iniciativa legislativa popular para una carta de derechos sociales». *Acciones e investigaciones sociales*, núm. 6, noviembre, 1997, págs. 53-66.
- IGLESIA CATÓLICA. PAPA (1958-1963: JUAN XXIII): *Encíclica Pacem in terris*, 1963.
- IGLESIA CATÓLICA. PAPA (1978- : JUAN PABLO II): «Carta de los derechos de la familia»/ [comunicado de la Santa Sede de octubre del 83]. *Boletín de la FERE*, núm. 375, enero, 1994, págs. 39-45.
- *El secreto de la Paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos: mensaje para la Jornada de la Paz del 1 de Enero de 1999*.
- IGLESIA: «La Iglesia y los derechos del hombre». *Concilium*, núm. 144, 1979; núm. monográfico.
- LÓPEZ MÉNDEZ, Irene; SOTILLO LORENZO, José Ángel: «¿Sirve la condicionalidad para promover el respeto de los derechos

- humanos?». *Tiempo de Paz*, núm. 37-38, verano, 1995, págs. 23-33.
- LUCAS, Javier de: «Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad». *Documentación social*, núm. 94, octubre-diciembre, 1994, págs. 73-90.
- MAGLI, Ida: *Sobre la dignidad de la mujer: la violencia sobre las mujeres. El Pensamiento de Wojtyła/Ida Magli*. Barcelona: Icaria, D. L. 1995.
- MARÍN IBÁÑEZ, Ricardo: «Valores y actitudes ante la naturaleza». *Documentación Social*, núm. 102, enero-marzo, 1996, págs. 177-188.
- MARTÍNEZ GIRÓN, Jesús: «El derecho humano a la reinserción (reflexiones al hilo de la regulación del trabajo penitenciario)»: [ponencia presentada en el V Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria, celebrado en La Coruña, 1995]. *Corintios XIII*, núm. 77, enero-marzo, 1966, págs. 57-74.
- MERÍN CANADÁ, Tomás: «Nueva legislación de garantías de los derechos de la infancia y la adolescencia»: [ponencia presentada en las XIII Jornadas de Estudio y Formación sobre Nuevas Políticas para la Infancia y la Adolescencia, Madrid, 1995]. *Boletín de Estudios y Documentación*, núm. 5, 1995; págs. 11-34.
- MONEREO PÉREZ, José Luis: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*. Madrid: Consejo Económico y Social, 1996.
- MONTENEGRO, Juan José; OCAÑA, Marco: «Lo que nos dicen los niños sobre sus derechos»: [ponencia del III Congreso sobre Educación, desarrollo y derechos de la infancia, Madrid, 1994]. *Infancia y Sociedad*, núm. 27-28, 1994, págs. 78-84.

- MOTA, Rosalía: «Derechos sociales y pensiones en España». *Dilemas del Estado de Bienestar*, págs. 289-319.
- NACIONES UNIDAS: *Carta Internacional de derechos humanos*. Ginebra: Centro de Derechos Humanos, oficina de las Naciones Unidas, 1996.
- *Los derechos de los trabajadores migratorios*. Ginebra: Centro de Derechos Humanos, Oficina de las Naciones Unidas, 1996.
- POLO SÁNCHEZ, María Cristina: *Derechos fundamentales y libertades públicas de los trabajadores extranjeros en España*. Madrid: CES, 1994.
- PRIETO LOBATO, Juan María; RED, Natividad de la; ROSA, Pablo de la: «Derechos sociales y trabajo social». *Revista de Trabajo Social*, núm. 142, junio, 1996; págs. 150-162.
- RELIGION Y CULTURA. EDITORIAL: «Declaración Universal de los Derechos Humanos 1948-1998». *Religión y Cultura*, núm. 205, abril-junio, 1998; págs. 249-270.
- RUIZ JIMÉNEZ, J.: *EL CONCILIO Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1968.
- SEMINARIO DE INVESTIGACIONES PARA LA PAZ: *Los derechos humanos, camino hacia la paz*/Seminario de Investigaciones para la Paz; Centro Pignatelli. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1997.
- SMITH FOSTER, Michael: «Los derechos del niño». *Movimiento junior en marcha*, núm. 119, noviembre-diciembre, 1966, separata 41, págs. I-VIII.
- TRUYOL Y SERRA, A.: *Los derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1994.
- VALENCIA VILLA, H.: *Los derechos humanos*. Acento Editorial, 1997.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	PRECIO
N.º 59/60 Nueva evangelización y solidaridad internacional (Julio-diciembre 1991)	1.600 ptas.
N.º 61 Doctrina Social de la Iglesia y Caridad..... (Enero-marzo 1992)	1.000 ptas.
N.ºs 62/64 Cien años de Doctrina Social. De la «Rerum Novarum» a la «Centesimus Annus» (Abril-septiembre 1992)	3.000 ptas.
N.º 65 El voluntariado en Cáritas y su formación..... (Enero-marzo 1993)	1.000 ptas.
N.ºs 66/67 España en la CEE a la luz de la doctrina so- cial de la Iglesia..... (Abril-septiembre 1993)	1.800 ptas.
N.º 68 Los derechos humanos en la cárcel. Un compro- miso para la Iglesia..... (Octubre-diciembre 1993)	1.000 ptas.
N.º 69 La mortalidad pública en la democracia..... (Enero-marzo 1994)	1.000 ptas.
N.º 70 Evangelización, liberación cristiana y opción por los pobres..... (Abril-junio 1994)	1.000 ptas.
N.º 71 La doctrina social de la Iglesia, hoy..... (Julio-septiembre 1994)	1.000 ptas.
N.º 72 La Iglesia y los pobres..... (Octubre-diciembre 1994)	1.400 ptas.
N.ºs 73/74 Crisis económica y Estado del Bienestar..... (Enero-junio 1995)	1.800 ptas.
N.º 75 Hacia una cultura de la solidaridad (Formación y acción desde la D.S.I.)..... (Julio-septiembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 76 Animadores en la comunidad (Escuela de For- mación Social año 1995)..... (Octubre-diciembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 77 Iglesia y sociedad por el hombre y la mujer en prisión..... (Enero-marzo 1996)	Agotado

	<u>PRECIO</u>
N.º 78 La pobreza, un reto para la Iglesia y la sociedad. (Abril-junio 1996)	1.100 ptas.
N.º 79 Participar para transformar. Acoger para compartir (Julio-septiembre 1996)	1.100 ptas.
N.º 80 Los desafíos de la pobreza a la acción evangelizadora de la Iglesia (Octubre-diciembre 1996)	2.000 ptas.
N.º 81 Preparando el Tercer Milenio. Jesucristo, centro de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1997)	1.500 ptas.
N.º 82 El hambre en el mundo (a partir del documento de «Cor Unum») (Abril-junio 1997)	1.500 ptas.
N.º 83 Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	1.500 ptas.
N.º 84 Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) (Octubre-diciembre 1997)	1.500 ptas.
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	1.590 ptas.
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado (Abril-junio 1998)	1.590 ptas.
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-septiembre 1998)	1.590 ptas.
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad (Octubre-diciembre 1998)	1.590 ptas.

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1999)	1.600 ptas.
---	-------------

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual 4.180 ptas.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección

Población

Código Postal

Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.



Cáritas



9 770210 185002



00088