

# **los derechos humanos, confrontación y perspectivas cristianas**

La defensa de los derechos humanos viene haciéndose desde hace años un tema crucial de nuestro tiempo. La Declaración de las Naciones Unidas, de 1948, los Pactos de 1966, que las concretan, las ratificaciones subsiguientes de los mismos, los organismos y medios jurídicos arbitrados para irlos haciendo efectivos, la campaña de sensibilización, orquestada hoy por los medios de comunicación social..., todo ello ha contribuido a crear una atmósfera saturada de preocupación por este asunto. Aunque sea un tema tan cargado de ambigüedades, en la historia y en las doctrinas, no deja de ser un signo de esperanza para nuestra sociedad convulsa.

Para los cristianos es una ocasión de examen crítico y de replanteamiento serio de las exigencias del evangelio. Esta preocupación está hoy muy presente en las comunidades eclesiales y quisiera, como ayuda a la reflexión, hacer una presentación general del tema: una visión de lo que representa en conjunto, como hecho histórico, la lucha moderna por los derechos humanos, y su significado en confrontación con el Cristianismo.

## **I.-UNA CUMBRE HISTORICA: LA CONCIENCIA DE LA DIGNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS**

La defensa del hombre y sus derechos más inalienables es un fruto de la Civilización Occidental y en ello han concurrido sus tres etapas, la herencia de la cultura grecorromana, la tradición cristiana, las creaciones de la cultura moderna europeo-americana. Hoy confluyen en este frente otras culturas: nos abrimos hacia una civilización ecuménica, en la cual se acepten los mejores valores, aptos para favorecer el desarrollo de las personas dentro de una conciencia de solidaridad universal. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de las Naciones Unidas, se ha hecho notar, por ejemplo, el peso que tuvo el humanismo chino, al lado de otros humanismos occidentales, a través de varias personalidades que intervinieron en su redacción: es un humanismo

que destaca por un alto sentido de la dignidad del hombre, superior –en Confucio– al hombre mismo, como por su sentido social y pragmático<sup>1</sup>.

No pretendo exponer la historia y el desarrollo de estas tradiciones. Se trata sólo de destacar los momentos claves y su significación global: lo singular y fuerte de este fenómeno cultural complejo. Alientan detrás las tres grandes corrientes histórico-culturales antes aludidas:

1. Está el humanismo moderno, como influencia la más próxima: de soledad moderna, la interioridad que separa al hombre moderno de la naturaleza y le hace sentirse dueño de sí y de su destino. Así la soledad frente al universo, que aterraba a Pascal, la soledad pensante de Descartes..., o la soledad religiosa, el individualismo religioso de la Reforma, que tanto influirá en la conciencia de los derechos individuales, a partir de la lucha por la libertad de conciencia. El individuo, el yo, se siente autónomo, soberano frente a las cosas naturales, referidas a él como medios o instrumentos, mientras la persona sólo puede ser «fin final» (Kant). Esta valoración de la persona es paralela en la época moderna con la lucha de la burguesía por romper la rigidez de los estamentos, de herencia feudal, y contra el absolutismo monárquico, situaciones que anulaban la autonomía y las libertades políticas de los individuos.

2. Junto al humanismo moderno del yo autónomo libre, hay otro segundo componente histórico realzando el moderno sentimiento de dignidad humana, fuente de todas sus reivindicaciones: es la conciencia cristiana del hombre, su filiación divina, el carácter de imagen de Dios, que marca su existencia y toda su actividad, asociándolo a la obra creadora de Dios. En el humanismo renacentista aparece este carácter asociado al moderno sentimiento de autoafirmación subjetiva. Son expresivas a este respecto, por ejemplo, las afirmaciones que pone Pico de la Mirándola en boca de Dios al crear al hombre: «No te he dado ni lugar, ni rostro, ni bienes especiales; toma tú mismo el rostro, el lugar, los bienes que quieras. Te he colocado en el centro del universo, a fin de que puedas modelar tú mismo la forma que prefieras. Puedes degenerar al nivel de las bestias, pero puedes también regenerarte, si lo deseas, hasta la escala de los seres superiores y divinos»<sup>2</sup>.

3. El tercer componente del humanismo occidental, fuente también de las modernas exigencias y derechos naturales, es la idea misma de

---

(1) Cfr. CHAPPELLE, Ph. de la, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*. París, 1967, págs. 15, 32-33.

(2) PICI Opera. *De hominis dignitate*. Basilea, 1757, pág. 290.

«naturaleza humana» que elaboró el pensamiento grecorromano, afirmando la unidad natural de todos los hombres, elaborando las bases de la ley natural y el derecho natural, abriendo camino a una solidaridad humana universal, en la idea del cosmopolitismo, por encima de límites y fronteras.

A lo largo de estos dos últimos siglos, el fruto de estas tradiciones ha madurado en una conciencia explícita y progresiva de las exigencias y derechos que comportan el respeto al hombre. Han sido, primero, los derechos individuales: la primera proclamación es la Declaración de Derechos de Virginia, en 1776, a una con la Declaración de Independencia, en las cuales destaca un sentido optimista y futurista, señalando los derechos relativos a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». En Francia, la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano», de 1789, a la cual siguen varias otras en los años siguientes, es más rígida, se pronuncia más negativamente contra los estamentos del Antiguo Régimen, provenientes del feudalismo medieval. Estas declaraciones tienen sus precedentes en varias promulgaciones de derechos, especialmente las inglesas, pero estas son más particulares y de menos intención programática.

El s.xix extiende el proceso revolucionario liberal por Europa y América, despertando la lucha por las libertades y por la supresión de la esclavitud, a la vez que se abren paso los movimientos socialistas con la urgencia de los derechos sociales.

Al terminar la primera guerra mundial, la Sociedad de Naciones, aunque de poca vida y menos efectividad, pretendió ser portadora de estas exigencias. La Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.), nacida de ella, fue la mejor continuadora de esta obra: el campo laboral y el de la emancipación de la mujer fueron los frentes de acción principales.

Al final de la segunda guerra mundial, el recuerdo de las grandes conculcaciones de derechos que siguieron a la primera guerra, con el auge posterior de los autoritarismos y totalitarismos, hizo más acuciante la necesidad de un frente mundial en la protección de los derechos. De esta preocupación brota, en la Conferencia de San Francisco de 1945 la «Carta de la Organización de las Naciones Unidas». Es el primer documento de reconocimiento internacional de los derechos humanos. La Carta, con todo, no desciende a una enumeración de derechos ni a una normativa concreta. La ONU creó, por ello, una Comisión de derechos humanos para preparar el proyecto de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos», aprobada el año 1948. A pesar de la amplitud y alcance de esta declaración, la obligatoriedad jurídica de esta afirmación de principios era más bien débil. Para reforzar la obligatoriedad, la Comisión quedó

encargada de elaborar una definición posterior. A ello responden los dos pactos de 1966: el «Pacto internacional de derechos civiles y políticos» y el «Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales». Son convenios jurídicos que, ratificados por los Estados, tienen vinculación de Derecho. Han entrado en vigor unos diez años más tarde, al llegar a treinta y cinco el número de los Estados que los han suscrito. Es lo más efectivo que se ha logrado hasta ahora a nivel universal. En ellos ven algunos<sup>3</sup> el germen de lo que pudiera ser una futura «Constitución mundial».

La preocupación creciente por ir creando los instrumentos jurídicos cada vez más efectivos y cercanos, como son, para nosotros, la «Convención de Europa de los derechos humanos» firmada en 1950 por los miembros del Consejo de Europa, y la «Carta social de Europa» de 1961, la «Comisión europea...» y el «Tribunal europeo de derechos humanos», ofrecen un camino abierto de logros y esperanzas fundadas. La Convención de Roma, por ofrecer un ejemplo de valoración, —escribe Truyol y Serra— «representa el mayor avance realizado desde la aparición del Estado moderno para tutelar los derechos humanos en el plano internacional»<sup>4</sup>.

Dos siglos de intensa lucha en este orden nos hacen soñar con una humanidad equilibrada, en un espíritu de respeto universal, diálogo y participación. Es el sueño de grandes espíritus de nuestro siglo, como Huxley o Teilard de Chardin. «Es necesaria una ultrahumanización, —dice éste último— porque cada matiz de la humanidad tiene necesidad de todos los otros para llegar a la madurez»<sup>5</sup>. Las realizaciones progresivas nos hacen pensar que es posible la utopía, que es posible «el fin de la utopía» (Marcuse), haciéndose efectivo el sueño que antes parecía irrealizable.

## II.—OSCURIDADES Y SOMBRAS EN LA REIVINDICACION MODERNA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Con lo expuesto tenemos a la vista un cuadro espléndido, una perspectiva de gran altura en la conciencia de lo que comporta ser hombre, ser persona. Hay en ello una serie de logros espectaculares —apenas tan sólo apuntados— en la consecución de las libertades y en la lucha contra los abusos deshumanizadores: un frente cada vez más universal y compacto para lograr la implantación de estos logros en todas las latitudes, y la consecución de nuevas metas todavía necesarias.

(3) Cfr. HUBER, W., Derechos humanos: historia de un concepto: *Concilium* 144 (1979) 10.

(4) TRUYOL Y SERRA, A., Los derechos humanos. Madrid, 1968, pág. 54.

(5) Cfr. ARANGUREN, J. L. y otros, Los derechos humanos. Madrid, 1968, pág. 24.

Sin embargo, no hay cuadro de luz sin sombras: unas veces hacen resaltar más la luminosidad, otras veces la atenúan. Se han observado, en efecto, varias debilidades muy en la base del planteamiento. Es muy notorio el carácter individualista de las primeras Declaraciones y se ha seguido muy de cerca la historia interna de esta concepción, desde un planteamiento objetivo de los derechos como «res justa», «cosa justa», en la tradición del pensamiento medieval, hasta el planteamiento del jus como «facultas», como propiedad del sujeto que hay que exigir y conseguir<sup>6</sup>. Esto se presta, llevado al extremo, al «que yo me salve, aunque el mundo se hunda». De hecho, ahí están los enormes abusos del liberalismo individualista, el liberalismo económico sobre todo, de fines del s.xviii y a lo largo del s.xix. La salvaguarda de los derechos de la burguesía terminó dejando en la cuneta de la miseria más inhumana a las masas del proletariado industrial del s.xix.

Siguieron las reivindicaciones de los derechos sociales, con logros también sorprendentes. Y, sin embargo, los regímenes que más directamente representan la defensa de una «planificación social» están —por el otro extremo— lejos de respetar los derechos de las personas, sin lo cual no cabe hablar de bien social. Hay que tener en cuenta también cómo los logros conseguidos en estos campos, personal y social, han sido lentos y muy trabajosos, pese a estar tan altamente proclamados muchas veces. La abolición de la esclavitud y la trata de negros no llega a desaparecer en el occidente hasta finales del s.xix. En los demás derechos, mucho menos fundamentales que éste, puede suponerse —es notorio, por otra parte— que los logros andan más escasos.

Otra gran ambigüedad pesa sobre la promoción de los derechos humanos en nuestro tiempo: es el doble papel que pueden jugar: *el papel crítico y defensivo* de los oprimidos, frente a los despotismos y absolutismos del poder. Y, de otra parte, *el papel legitimador* que juegan para los poderes. Hoy todos los Estados, aun los totalitarios, se proclaman defensores de los derechos humanos.

Estas ambigüedades y limitaciones hacen hoy muy difícil precisar el concepto y el sentido, el alcance preciso de lo que comprende eso que llamamos derechos humanos. La terminología misma empleada en estos siglos es muy variada y aumenta la dificultad: «Denominaciones tales como «derechos fundamentales», «libertades públicas», «derechos públicos subjetivos», «derechos naturales», «derechos humanos» etc., suelen usarse aparentemente, para designar una misma realidad»<sup>7</sup>. Estas diferencias de terminología encierran notables variaciones en la interpretación doctrinal, presupuestos filosóficos de diverso

(6) VIGO, R. L., Versión subjetivista y realista de los llamados derechos subjetivos de la personalidad o esenciales del hombre: *Sapientia* 135 (1980) 47-62.

(7) ATIENZA, M., Derechos naturales o derechos humanos: un problema semántico. En: VARIOS, Política y derechos humanos. Valencia, 1976, pág. 19.

género, que sería largo discutir. Para esquivar estas dificultades prevalecen hoy las denominaciones de «derechos humanos», «derechos del hombre» o «derechos de la persona», que pueden tomarse como equivalentes<sup>8</sup>. La mayor simplicidad de esta terminología no disimula, sin embargo, la vaguedad y la ambigüedad del significado, a la hora de querer precisarlo: los derechos del hombre ¿son aspiraciones ideales, formulación de valores humanos, o tienen alcance jurídico de por sí? ¿son universales y constantes, para toda la humanidad, o son variables histórica y socialmente, relativos a situaciones y tipos de sociedad diferentes? ¿se fundan en la naturaleza humana como tal (yusnaturalismo) o sólo en las normas concretas o positivas (positivismo jurídico)?<sup>9</sup>.

En estas oscilaciones hay dos polos de referencia, de los cuales no puede prescindirse, y que se necesitan, ofreciéndose así un carácter tensional en la configuración de los derechos del hombre: el lado universal, el horizonte de valor, las exigencias más hondas que brotan de lo que es ser hombre, ser persona, y, de otra parte, el lado de las concreciones, de la normativa concreta, de las formulaciones variables, de las realizaciones históricas. Ambos lados son solidarios.

El mismo carácter tensional aparece entre las dos dimensiones personal y social de los derechos fundamentales, como tensión entre ser u tener, entre derechos individuales y derechos sociales, entre libertad y socialización<sup>10</sup>: es la tensión más fuerte hoy entre regímenes liberales y regímenes socialistas, que amenaza con quebrar todas las conversaciones e intentos de acercamiento entre ambos bloques, haciendo de los derechos humanos una expresión equívoca, de significado diferente e incompatible según la empleen unos u otros. Pese a estas dificultades, la unidad de significación y el acercamiento real debe buscarse por complementariedad y convergencia, siquiera mínima. En la complementariedad de las diversas dimensiones apuntadas debe buscarse la naturaleza estructural de los derechos, y sobre esta base pueden y deben organizarse la enumeración y la ordenación de los diversos derechos concretos, cuestión en la cual ya no podemos entrar.

### III.-LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CONCIENCIA CRISTIANA

Era obligado dar esta visión global de los derechos del hombre, de su significado histórico, positivo y negativo, para poder establecer una adecuada confrontación con el Cristianismo. Lo más importante en este careo es recoger el estímulo que para la conciencia cristiana puede representar la urgencia cre-

(8) Ibidem.

(9) PECES BARBA, G., *Derechos fundamentales*. Madrid, 2.<sup>a</sup> edic., 1976, especialmente las pp. 23ss., 33ss.

(10) GARCÍA, M., Concepto tensional de los derechos: *Mundo social* 14 (1968) 28-32. PECES BARBA, G., o.c., pp. 33ss. HUBER, W., art. cit., págs. 17-21.

ciente de los derechos fundamentales y, de otra parte, el impulso y, a la vez, los correctivos críticos que el cristiano puede aportar para la realización siempre más perfecta y amplia de estas aspiraciones humanas.

El mensaje bíblico cristiano ofrece perspectivas muy elevadas sobre el hombre y su dignidad. Las exigencias del Reino de Dios como fraternidad humana bajo la Paternidad de Dios son, en principio, más radicales que cualquier programa revolucionario de justicia social. Se ha criticado con frecuencia el conservadurismo social, la rémora que en no pocas ocasiones ha podido representar la Iglesia oficial o sectores destacados de una sociedad que se decía cristiana. Pero no debe olvidarse la fuerza, la influencia en profundidad del mensaje cristiano durante veinte siglos de historia. Historiadores tan destacados como Arnold Toynbee en nuestro siglo –ajeno, por otra parte, a una explícita confesión de fe cristiana– lo han subrayado con vigor y amplitud. El mensaje cristiano ha trabajado por dentro las conciencias y su llamada sigue invitando al encuentro fraterno y generoso de todos los hombres, en el respeto y la libertad.

Junto a este hecho y afirmación global, la postura de los cristianos, de las Iglesias o de los sectores sociales de más tradición cristiana en las plataformas reivindicativas no siempre ha sido de vanguardia, ni mucho menos. Hemos de reconocerlo lealmente. Pero hemos de atender también a los contextos históricos que pueden explicar –no siempre justificar– las conductas.

Hay un primer planteamiento histórico que puede explicar no poco del desfase de la acción cristiana ante las modernas reivindicaciones personales y sociales: es la afirmación de un *Humanismo cerrado*, un antropocentrismo, que hace de la autonomía humana la instancia última suficiente e inapelable. De aquí han derivado posturas antirreligiosas que, en la defensa del hombre y sus derechos, han incluido con fuerza componentes de lucha anticristiana y antieclesiástica. La Iglesia y los cristianos han tenido que defenderse y se hace muy difícil en lo concreto de la vida histórica, antes de tener un horizonte amplio, poder distinguir lo legítimo de muchos achaques críticos en lo injusto de algunos rechazos, o lo que puede haber de positivo y cristiano en posturas que se ofrecen, de entrada, como anticristianas.

Esta defensa, de cara a los frentes anticristianos y antirreligiosos, se ha presentado en la Iglesia durante estos siglos como defensa de la «civilización cristiana», de tradición occidental, en cuya configuración ha entrado consustancialmente lo cristiano. Atentar contra lo cristiano era atentar contra la Ciudad. La consecuencia negativa de esta defensa estaba en que la Iglesia podía hacerse feudo interesado de parte de la aristocracia y la monarquía –la alianza del trono y del altar– y luego de parte de la burguesía capitalista, con lo cual se deformaba ideológicamente la fuerza del mensaje cristiano.

Otro segundo planteamiento histórico que ha limitado la acción de la Iglesia ha estado en el modo tradicional de urgir las exigencias de la justicia, *en términos de deberes, no de derechos*. El cumplimiento del deber por parte de todos llevaría consigo la justicia lograda, pero lo cierto es que el urgir deberes pueden hacerlo mejor los poderosos y los que tienen; a ellos es más difícil urgírseles. «Las leyes –como escribía Rousseau– son siempre útiles a los que tienen mucho y perjudiciales a los que no tienen nada»<sup>11</sup>, o –en el decir de nuestro clásico– «las leyes /en las manos de los reyes,/ que las hacen, son de cera»<sup>12</sup>. No siempre la Iglesia y los cristianos hemos sido valientes para urgir el deber a los de arriba, tanto como a los de abajo.

Hay otra tercera faceta histórica que ha dificultado la asimilación eclesial de la nueva sensibilidad histórica. Es *el planteamiento violento de las reivindicaciones*. Una violencia justificada, además, por principio, como momento necesario: el valor positivo y necesario en la historia, de la guerra, la negación, el enfrentamiento dialéctico violento, para el avance y el logro de nuevas metas históricas.

La legitimidad de la violencia, la legitimidad de los métodos marxistas de lucha de clases es hoy una frontera difícil en el diálogo y la praxis con los frentes de lucha y reivindicación social. Explica este factor una menor expedición y eficacia –al menos inmediata–, por parte cristiana, en la defensa del hombre.

Pese a todas estas limitaciones y dificultades, inherentes a la historia humana, la tradición cristiana se ha mostrado dialogante y abierta. Podemos ver esto en varias corrientes de pensamiento y acción. Así, primero, en el llamado

–*Humanismo cristiano*, del Renacimiento a nuestros días.

Frente al humanismo paganizante no sólo se da la defensa y el ataque. Existe un gran sector del humanismo que quiere afirmar y continuar la tradición cristiana como ámbito adecuado para los mejores ideales humanistas: Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, Erasmo y Vives, Tomás Moro, Lefèvre des Etaples han ofrecido una visión moderna del hombre, su dignidad y grandeza, inspirada a la vez en el Cristianismo y en las literaturas clásicas. Han buscado con optimismo el equilibrio entre naturaleza y gracia, frente al pesimismo protestante, entre interiorismo y exterioridad, entre las facultades y fuerzas interiores del hombre, entre la autoridad y la tolerancia. Se valora la amistad, la aristocracia y finura de espíritu, se ofrece una visión amable de la vida<sup>13</sup>.

---

(11) ROUSSEAU, Contrato social, I,9.

(12) RUIZ DE ALARCÓN, Los pechos privilegiados. Acto II, e.xiii,

(13) HERMANS F., Historia doctrinal del humanismo cristiano. Valencia, 1965. I, pág. 120.



Esta corriente humanista cristiana se continúa ininterrumpidamente en el humanismo de la contrarreforma, en el «humanismo devoto» del s. XVII, como reacción contra el Jansenismo, sombrío y pesimista. Al final de la Ilustración, con el clasicismo y el romanticismo alemán, llega una segunda época de gran florecimiento, sobre la cual no entramos en particularidades.

En el s. XX, entre las dos guerras mundiales, vuelve a conocerse una tercera época de esplendor para las humanidades clásicas y su versión cristiana. Vienen en esta época síntesis doctrinales amplias del humanismo cristiano. La de Jacques Maritain, –«Humanismo integral», «Democracia y Cristianismo»– tal vez sea la más lograda, al menos en ciertos aspectos.

Pero tenemos que, frente a este humanismo liberal y su versión cristiana, se levanta desde el s. XIX un frente de lucha muy radical, aun como crítica teórica: el frente socialista y marxista, como defensa de los derechos sociales que tan abusivamente había conculcado el liberalismo económico. El signo anticristiano y antireligioso es aquí todavía más fuerte. El diálogo y la asimilación de sus exigencias se ha hecho mucho más difícil y duro. El diálogo y la opción cristiana en favor de posturas socialistas y marxistas se ha formulado recatadamente como

–*Cristianos por el socialismo*, no como «socialismo cristiano». El hecho es que las exigencias de los derechos sociales del hombre vienen trabajando también la conciencia cristiana desde la *Rerum Novarum* hasta nuestros días y que el «diálogo cristiano-marxista», de quince a veinte años a esta parte, anticipado de alguna manera en autores como Mounier o Teilhard de Chardin, está sensibilizando y acuciando la conciencia de muchos sectores cristianos.

En un frente más amplio y de posturas más variadas que el de «cristianos por el socialismo», esta herencia del diálogo con las exigencias y derechos del hombre moderno lo recoge hoy el frente de pensamiento y praxis que representan las

–*Filosofías y teologías de la liberación*, con su foco principal en latinoamérica, pero de influencias muy amplias hoy en toda la Iglesia. No entro a exponerla más detalladamente, como tampoco la postura de los «cristianos por el socialismo», por ser más cercanas y conocidas. Sus urgencias trataremos de asumirlas más adelante.

En otro campo de conciencia y acción cristiana, el de las orientaciones oficiales del Magisterio, las dificultades del diálogo con los frentes de reivindicación humanista, individual y social, se han dejado sentir igualmente, incluso con más peso, por la seguridad con que la Iglesia tiene que proceder al pro-

nunciarse oficialmente. Hasta Juan XXIII, con la *Pacem in terris*, no existe, por parte de la Iglesia, un documento en el que venga a darse carta de ciudadanía al conjunto de los derechos humanos, aun cuando parcialmente existan antes muchas aportaciones anteriores. A partir de ahí, el clima ha ido variando. El Concilio Vaticano II nos presenta ya un fruto maduro<sup>14</sup>, y, a partir de él, se ha hecho frecuente en el Magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II, o por parte de los Episcopados, el afrontar los problemas humanos de cada país en perspectiva cristiana, con una intención menos defensiva, más orientadora de la praxis concreta, más centrada en los problemas y situaciones reales del hombre. A nivel de las Iglesias en conjunto, actúan de medio sensibilizador eficaz la Comisión Pontificia «Justicia et Pax», para la Iglesia Católica, y la Sodepax (Comité para la sociedad, el desarrollo y la paz), como organización del Consejo Mundial de las Iglesias y de la comisión Justicia et Pax<sup>15</sup>. El clima en que hoy nos movemos es más claro y abierto, aunque dista de ser una sensibilidad compartida en igual grado por todos los sectores eclesiales, y a pesar de que la acción, la praxis, sigue siendo difícil, con falta de criteriología concreta, poco comprometida, vacilante.

#### **IV.-LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE, COMO DESAFIO A LA CONCIENCIA Y A LA ACCION CRISTIANA**

Hasta aquí la situación y caracterización de los hechos. Ahora se hace preciso urgir la confrontación como toma de postura en vistas al futuro, en vistas a nuestra concreta acción cristiana. La causa de los derechos humanos tiene sus oscuridades y dificultades: estamos en la situación de una insuficiente clarificación de posiciones por la parte cristiana. Y, sin embargo, necesitamos reformular más claramente nuestras motivaciones, tomar actitudes más decididas y encajar en ellas mejor el conjunto de nuestra actual acción evangelizadora. De otra parte, en este momento en que se debilitan muchos frentes de acción por la defensa del hombre y se ven con pesimismo creciente las posibilidades de logros efectivos, la acción cristiana, lenta a veces y poco vistosa, como el crecer de la planta o la acción de los fermentos, pero efectiva a lo largo, son una promesa y una esperanza firme para el futuro.

Tenemos pues, una incitación mutua doble: la causa de los derechos humanos como incitación para la conciencia cristiana (este n.º IV) y la conciencia cristiana como revulsivo fuerte para la transformación del mundo presente (n.º V).

(14) Cfr. RUIZ JIMÉNEZ, J., *El Concilio Vaticano II y los Derechos del hombre*. Madrid, 1968.

(15) Cfr. ABRAM, G., *La collaborazione delle Chiese per la difesa dei Diritti dell'uomo*. Roma. 1975. Suprimido el SODEPAX en diciembre pasado, continúa sus trabajos una comisión mixta de católicos y protestantes.

Los derechos humanos decimos, en primer lugar, que emplazan y retan al Cristianismo. A pesar de los inconvenientes antes apuntados –asumiéndolos y criticándolos a la vez– hoy comienza a definirse más claramente el horizonte y las posibilidades del hacer cristiano en este terreno:

1. *¿Es posible un antropocentrismo cristiano?* Poner al hombre en el centro, en una visión cristiana de la realidad, no puede suponer desplazar la Soberanía absoluta de Dios. En tal sentido sería descartable, desde luego. El antropocentrismo se puede tomar, con todo, de otra forma: frente a un pensamiento que toma sus esquemas y conceptos del cosmos, y que hace al hombre una parte del cosmos –un cosmocentrismo– la cultura moderna ha ido elaborando un pensamiento acerca del hombre y su originalidad por encima del mundo, una visión de la realidad en términos de historia y cultura humana: es este modo de pensar el que puede escogerse como guía en la interpretación cristiana del mundo. Se ha hablado de «giro antropológico» en teología<sup>16</sup> y, aunque no podemos entrar en el tema, ayuda a entrever su alcance la manera preferente de enfocarse la teología católica a partir del Concilio: como Historia de la Salvación. Dios se revela en la Biblia no en un discurso teórico sobre sí mismo, sino que revela su Ser y su Soberanía interviniendo en la historia de su Pueblo, salvando por su Hijo a la Humanidad. Dios apuesta por el hombre, asumiendo su historia y su destino en su Hijo, y con ello nos marca el camino: «seguir a Dios» –Amor liberador– en su entrega al hombre, al caminante caído –como buen samaritano–, al pobre, al perseguido por la justicia. Desde aquí debe contemplarse el sentido que para el cristiano puede tener la causa de los derechos del hombre.

2. *¿Es legítimo, en cristiano, una reclamación de derechos, por delante incluso de una exigencia de deberes, sin caer en un individualismo o en intereses cerrados de grupos y clases?* De mi parte creo que sí.

En todas las Asambleas y Comisiones que prepararon Declaraciones hubo siempre voces que reclamaban la proclamación de deberes, junto a la de derechos. Hay que advertir, de hecho, que deberes y derechos se reclaman mutuamente como necesariamente implicados. Varía, no obstante, el sentido de uno u otro enfoque, según se ponga por delante los deberes o los derechos. En todos los sistemas políticos, sociales, morales y religiosos propuestos hasta el siglo XVIII se había planteado siempre las exigencias de la justicia en términos de deberes, a fin de que los hombres se sometieran siempre a las pautas marcadas por esos sistemas. En el s. XVIII se comienza a hacer fuerte la urgencia inversa, en términos de derechos, como defensa frente a los abusos de poder en todas sus formas, y tal es el sentido originario de la defensa de los derechos. Tal fue la razón por la cual no se formularon en las declaraciones francesas

---

(16) Cfr. METZ, J. B., *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca, 1972.

de 1789 y 1791. Nadie pensaba entonces en descristianizar a Francia, se suponía todavía el contexto de una tradición cristiana. En cambio, en la Declaración de 1795 aparece extrañamente también una declaración de deberes. ¿Qué había pasado? –El frente antirreligioso había crecido y se suponía ya al Cristianismo como agonizante. De otra parte se temía entonces la vuelta del Terror, no la de la Monarquía. Había que defenderse. Hizo falta entonces fundamentar unos deberes últimos, sin apoyo religioso, y salta a la vista lo endeble de tal fundamentación. Con pretextos de originalidad, se traducen máximas del evangelio laicizadas... La fundamentación de deberes ha sido siempre precaria en las modernas Declaraciones, y salta también a la vista en la de las Naciones Unidas (art. 29).

Para la tradición cristiana el embarazo es a la inversa. ¿Habrá entonces algún puente que haga posible y connatural la versión de los deberes en reclamación de derechos? Parece que sí.

En el diálogo del Cristianismo con las culturas del tiempo ha habido un fenómeno contemporáneo importante: la superación del yo como centro, la superación del subjetivismo. Y esto por varios caminos. Uno de esos caminos es la corriente de pensamiento personalista comunitario: la apertura al tú, al otro, como punto central del pensar y del vivir humano. Esta doctrina de raigambre bíblica que han puesto de relieve, entre otros, pensadores judíos como Martín Buber o Manuel Levinas, nos hace ver como urgencia moral primera la atención a los derechos, pero vistos primariamente en el «otro», en el rostro y la voz del pobre, de la viuda, del niño abandonado que me reclaman, y este es el punto de partida, el «hecho originario», del que parte sobre todo la filosofía de Levinas. Hoy se está dando una reformulación, un replanteamiento de la tradición humanista de las libertades y los derechos –en tanto que derechos, primariamente–, pero en el «otro»: «los derechos humanos son los derechos de los pobres»<sup>17</sup>. Este enfoque está siendo hoy urgente, como exigencia de la tradición bíblica más fuerte, y promete ser fecundo.

3. *Hay una tercera pregunta: ¿Es legítimo aceptar en cristiano una dialéctica de reivindicaciones colectivas, de estamentos, clases o pueblos oprimidos, sin caer en una espiral de violencia, o sin ceder a las presiones totalitarias del colectivismo? El Cristianismo se proyecta hoy como implicando un programa liberador para el pobre y el oprimido. Este programa no se reduce a la liberación temporal, ni la pobreza y opresión deben tomarse sólo en un sentido sociológico o económico, pero no ha de dejar de lado estas dimensiones, debe englobarlas. Al tocar estos frentes de acción, el Cristianismo se puede ver envuelto en luchas revolucionarias de todo orden. ¿Es legítima la lucha violenta? ¿Es el Cristianismo, por necesidad, un programa de no-violencia?*

(17) LIMBURG, J., Los derechos humanos en el Antiguo Testamento: *Concilium* 144 (1979) 7 y 33-40.

Este problema nos desborda aquí. De mi parte, quisiera apuntar sólo como hipótesis un camino de salida: es la visión de un Cristianismo no violento, pero sí «sacrificial». Esto requiere algo de explicación.

M. Blondel ha buscado, como investigación filosófica, la idea generadora del Cristianismo, y una exposición sintética desde ese germen. Siguiendo la generosidad de Cristo hasta el «se anonadó a sí mismo» (Fil. 2,7), «una mortificación radical del ser humano es lo que prepara el advenimiento del ser sobrenatural y divino»<sup>18</sup>. Es la antropología evangélica del grano de trigo que ha de morir para dar fruto (Jn. 12,24) o del «quien quiera salvar su vida la perderá» (Mt. 16,25). En relación con nuestra causa, esta concepción sacrificial de la persona pide arriesgarlo todo, aun la vida, en pro de la justicia, en pro de la defensa del débil y el oprimido. Cristianamente hablando es preferible, en principio, la no-violencia, o como ideal al cual tender progresivamente. Pero lo más definitivo y dificultoso, a la vez, está en exponerse y aceptar la violencia que te venga inflingida por la defensa del hombre. Y esto es lo que muchas veces puede camuflarse en un cierto pacifismo que quiere ampararse con el nombre de cristiano: evitar el riesgo que supone siempre meterse a redentor del pobre y el oprimido: salir crucificado. Y, sin embargo, es el camino del cristiano, como lo fue el de Cristo.

#### **V.—LA VISION CRISTIANA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE COMO DESAFIO OPTIMISTA, FRENTE A UNA SOCIEDAD DESILUSIONADA**

Ahora, en el momento de querer entrever los caminos actuales de la acción cristiana se hace preciso intentar descifrar el sentido de nuestra época, erizada de obstáculos para una acción en favor del hombre.

—*Una época mística*: Hace ya más de cincuenta años anunciaba Ortega el arranque de una nueva época —una época mística—, tras el ocaso de una época de revoluciones. En las épocas místicas decae la fuerza creativa, el hombre pierde la confianza, se aminora la fuerza de la afirmación individual y se busca el refugio ante una noche amenazante. Domina «el miedo a la libertad», el espíritu servil, el hombre se siente como el can que necesita un amo<sup>19</sup>. Las épocas místicas, los períodos de civilización, que llama Spengler, son amplios trayectos de decadencia y marasmo histórico —pensemos, por ejemplo, en los largos siglos que van desde el Helenismo hasta el fin del Imperio Romano. En estos períodos los derechos del hombre, sus libertades y su dignidad se ven muy comprometidos. —Tres grandes amenazas, en efecto, se ofrecen en estas épocas, en la nuestra, más en concreto, frente al hombre:

(18) BLONDEL, M., *Exigencias filosóficas del Cristianismo*. Barcelona, 1966, pág. 144.

(19) ORTEGA Y GASSET, J., *El ocaso de las revoluciones*. Obras Completas. Madrid, 6.ª edición, 1966. III, págs. 209-210, 230-233.

**1.ª amenaza:** «*la burocratización del mundo*» (Rizzi). La sociedad es muy compleja en estas épocas, y su organización ahoga la libertad de las personas. Los grandes Estados tienden a organizarse totalitariamente, aun bajo las etiquetas –sólo formales– de democracias libres. La defensa de las personas, de los pueblos y grupos oprimidos se hace muy difícil.

**2.ª amenaza:** *desilusión de las revoluciones*: decae, se pierde la esperanza de los cambios revolucionarios que pudieran liberar del estatalismo, de la burocratización, y con ello se aminoran las defensas contra los abusos. La apatía, la masificación, el pasotismo son las consecuencias que hoy observamos como dominantes en nuestra situación.

**3.ª amenaza:** *una situación de deshumanización creciente*. La técnica introduce unas condiciones de vida en el trabajo, en la vivienda y vida urbana, en el ritmo artificial de la vida, que la hace inhumana en muchos aspectos. El deterioro de las grandes tradiciones religiosas, de los valores morales, y la decadencia de todo ideal colectivo que no sea el económico y hedonista, hace más difícil todo intento de recuperación de la dignidad humana.

Pues bien, frente a estas amenazas fuertes ¿puede el Cristianismo ofrecer una alternativa con esperanzas fundadas de recuperación del hombre, de sus derechos y valores fundamentales? Sí, ciertamente. La oferta cristiana, orientada muy en concreto a la situación descrita, podría formularse así:

### **1.º El movimiento comunitario-personalista cristiano, frente a la burocratización del mundo**

En estas épocas oscuras o místicas entendemos que la victoria sobre la burocratización social o estatal es de siglos: los proletarios de las sociedades, el pulular de pequeños grupos subterráneos que maduran el sentido de la comunidad humana hacen de fuerza germinadora que, a distancia de siglos, preparan una nueva primavera. La Iglesia recoge y madura la herencia de un mundo que termina, haciendo de trasmisora hacia una nueva cultura apenas aún en germen. Hemos visto que la Iglesia hoy asume el antropocentrismo moderno, transformándolo, como opción liberadora por el hombre y para el hombre. Las grandes aportaciones de la cultura humanista en los siglos modernos están hoy enriqueciendo el pensamiento y la acción cristiana: el respeto a las personas, el sentido del diálogo, el abrirse a la comunidad constituyen el clima en el cual tienen sentido y se recogen los mejores esfuerzos por implantar las libertades y derechos fundamentales.

## **2.º El radicalismo de la revolución cristiana, frente a la desilusión de los cambios políticos revolucionarios**

Es lo más original y propio del Cristianismo lo que puede hacer radical y revolucionario su programa: es el que toda acción y pretensión de cambio en la vida parta y vaya acompañada de un cambio del corazón que dé sentido y pueda hacer efectivos los cambios externos: el cambio radical que consiste en salir de sí, en aceptar al otro: al Otro con mayúsculas-Dios y al otro con minúsculas-el hermano, a la vez y en una pieza. Este es el cambio de orientación que hace posible asumir en cristiano –decíamos– un programa de defensa de derechos, –hasta un cambio revolucionario–, cuando se trata no tanto de nuestros derechos, cuanto de los del pobre.

## **3.º La fecundidad del sacrificio por los otros, como resorte último del humanismo cristiano, cuando todo se derrumba**

La tradición del «humanismo cristiano» nos presentaba un humanismo armónico, a veces hasta un poco dulzón. Creo que se puede aceptar esta idea de la armonía, con tal que asuma y atraviese la tragedia. Y hoy, cuando todo se derrumba, o cuando la casa se quema, como apuntaba Gabriel Marcel, no valen ya programas de medias tintas, hay que ir a remedios radicales. El remedio radical cristiano en la defensa del hombre y sus derechos es ponerlo todo –aun la misma vida– por los demás. Es heroico, por ejemplo, querer dialogar hoy en «una España que rechina», en espresión reciente de un político. Y, sin embargo, hay que intentarlo por todos los medios.

Es este ir contra corriente en la labor humanizadora hasta abrir ámbitos de encuentro en libertad, en respeto, en igualdad fraterna, lo que mejor puede definir la acción cristiana en favor de los derechos humanos. Y es esto lo que mejor puede preparar la venida acabada del Reino, de sus valores y libertades, la Parusía. Ese es el camino, a fin de cuentas, como proponía Teilard de Chardín: «unos dicen: «esperemos pacientemente que Cristo vuelva». Otros: «acabemos más bien de construir la tierra». Los terceros piensan –y por estos apostamos–: «para apresurar la Parusía, acabemos de hacer al hombre sobre la tierra»<sup>20</sup>.

**Isidro Muñoz Triguero**

(20) TEILARD DE CHARDÍN, P., *L'avenir de l'homme*. París, 1959, pág. 339.

Puede ser de interés ofrecer alguna bibliografía complementaria fácilmente asequible, a más de la citada, para quien quiera adentrarse en un tema de tanto interés en nuestro tiempo: ARIAS BONET, G., (edit.), *Derecho de ser hombre*. Salamanca, 1973 (Antología). Colectivo: *Los derechos humanos*. Publ. de la Universidad de Sevilla, 1979. MIRET MAGDALENA, E., *Los derechos humanos y el Cristianismo*. Madrid, 1976. BLAZQUEZ, N., *Los derechos del hombre*. Madrid, 1980. GARCÍA GÓMEZ, M., *Derechos humanos y Constitución española*. Textos internacionales básicos. Madrid, 1980. DUSSEL, E., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*. Méjico, 1979. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Un modelo histórico de la Iglesia liberadora: EstEcles 55 (1980) 469-508*. ÁLVAREZ BOLADOR, A., *Crear confianza en el área de Helsinki*. Perspectiva ecuménica sobre la conferencia de Madrid: *EstEcles 55 (1980) 537-558*. También, los números monográficos sobre Derechos Humanos de las revistas *Proyección*, n.º 99, enero-febrero-1976 y *Misión abierta* octubre-diciembre-1978. THILS, G., *Droits de l'homme et théologie catholique*. Queques publications en langue française: *RevThéolLouv 3 (1980) 352-361*.