

LIBERTAD Y DIGNIDAD: LOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

POR

MIGUEL AYUSO^(*)

SUMARIO: 1. Introducción.—2. Persona y libertad entre clásicidad y modernidad.—3. El equívoco de los derechos fundamentales.

1. Introducción

El título de la ponencia que se me ha confiado esconde un grave equívoco. En efecto, la referencia a la dignidad y a la libertad como orígenes religiosos de los derechos fundamentales admite dos explicaciones no sólo diferentes sino opuestas.

2. Persona y libertad entre clásicidad y modernidad

En un primer momento, en el seno de la filosofía que podríamos llamar clásica, esto es, perenne, hallamos que el descubrimiento de la dignidad y la valorización de la libertad de la persona van ligados a una depuración cristiana de la especulación grecolatina. A continuación, en cambio, dentro de la ideología moderna, entendida en un sentido axiológico y no cronológico,

(*) Se trata de la versión castellana de la ponencia desarrollada en francés por el autor en el Congreso Europeo de los Juristas Católicos, celebrado en Montecarlo el pasado mes de noviembre y sobre el que se informa en otro lugar de este número (Nota de la redacción).

dignidad y libertad aparecen recubiertas de un significado totalmente otro. Lo que incide intensamente en la conceptualización de los derechos fundamentales.

Tanto el término de "persona" como el concepto que expresa, no tienen su origen en la modernidad sino que presentan raíces muy profundas y antiguas en el tiempo. Si bien la filosofía antigua no permaneció ajena al tema del hombre y su dignidad, de modo que sus antropologías más representativas —las de Platón y Aristóteles— contienen estudios muy profundos sobre el hombre, sus constitutivos, sus características, sus acciones y su finalidad, silencian por contra su dimensión personal. Habrá que esperar a la revelación cristiana y a la especulación que la asumió para encontrarnos en todo su rigor con el problema de la esencia metafísica o constitutivo formal de la persona. La definición clásica de Boecio —sustancia individual de naturaleza racional— permite a Santo Tomás indicar que la persona es un ente concreto y singular, un individuo, lo que metafísicamente se expresa con los términos de sustancia primera, hipóstasis y supuesto: la persona es una unidad individual sustantiva subyacente a una naturaleza racional (1).

El antropocentrismo renacentista, paradójicamente, supondrá un retroceso, extensible a todo el pensamiento moderno, al ponerse el acento no en la persona sino en el hombre. Sólo en la primera mitad de nuestro siglo, finalmente, aparecerá un llamado "personalismo" con la pretensión de entroncar con la tradición cristiana, al considerar que el hombre es persona y exaltar —frente a todo lo demás, que es impersonal— el valor de ésta. Sin embargo, la doctrina personalista, incluso en su versión sedicentemente comunitaria, aparece como totalmente distinta de la de la filosofía cristiana, tal y como puede hallarse, por ejemplo, en la versión tomista. En efecto, entienden los personalistas que el constitutivo formal de la persona reside en la libertad de elección y una actividad autocreadora: la persona, lejos de ser

(1) Cfr., para la glosa autorizada de la doctrina tomista, EUDALDO FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, 1983; Id., *Persona y modo de ser sustancial*, Barcelona, 1984; VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P., *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid, 1984.

—como para los escolásticos— un principio o constitutivo esencial, raíz de todas las propiedades personales, es el fin de una actividad autocreadora; ser persona, lejos de la posesión de unas características esenciales propias que permiten al hombre actuar libremente de un modo personal, significa obrar de tal manera que mediante sus obras o actos el individuo conquiste esa personalidad (2).

Son varios los errores teóricos —con sus consiguientes derivaciones prácticas— que se advierten en el personalismo. Primeramente, en el terreno puramente teológico, resulta del todo incoherente su proclamado cristianismo con una exposición de la persona como autocreación y libertad que no puede acertar a justificar racionalmente los misterios de la Trinidad y la Encarnación (3).

A continuación, en el orden metafísico, la distinción entre individuo y persona no parece feliz, ya que la personalidad es inseparable del hombre, que nunca podrá dejar de actuar como persona, ni es individuo despersonalizado en ningún campo de sus actividades (4). En el fondo, el personalismo carece de una fundamentación metafísica de la persona, resolviéndose en una mera afirmación ética de la misma, de manera que todos sus desarrollos quedan como flotando en el aire, pues no hay ética sino enraizada en la metafísica. La cuestión de la dignidad humana aparece aquí clara y paradójicamente implicada. Veamos... Hay unas palabras del poeta Antonio Machado que vienen a

(2) EMMANUEL MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme*, París, 1946; ID., *Le personnalisme*, París, 1949; JEAN LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, París, 1972. Cfr. JACQUES MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, París, 1933; ID., *Humanisme integral*, París, 1936; ID., *La personne et le bien commun*, París, 1943; ID., *Christianisme et démocratie*, París, 1943. Es cierto que el propio Maritain se ha referido en forma crítica con posterioridad a la expresión personalismo comunitario, aunque por razones —me parece— desacertadas. Cfr. JACQUES MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, París, 1966.

(3) Cfr. EUDALDO FORMENT, "El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico", *Cristiandad* (Barcelona), núm. 646-648 (1985), pág. 46.

(4) Cfr. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, 1952; TEÓFILO URDANOZ, "El bien común según Santo Tomás", apéndice II al vol. VIII de la edición de la BAC de la *Summa theologiae*, Madrid, 1956, pág. 772.

encerrar toda la filosofía del humanismo: "Por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre" (5). Pero es que el hombre es una criatura —ha señalado agudamente Leopoldo Eulogio Palacios— que puede juzgarse buena de dos maneras muy diferentes. En primer lugar, como sustancia individual es bueno por el solo hecho de ser. Es decir, el hombre absolutamente considerado —y en ello concuerda con el resto de las sustancias que como ella tienen que ser—, sin contar con las relaciones reales que con otros seres puede tener, merece ya el calificativo de bueno. Si, a continuación, comparamos unas sustancias con otras, en la gradación de perfecciones descubierta habremos de concluir que el hombre, por su naturaleza, ocupa el lugar más alto de entre las sustancias del mundo material, de manera que no sólo con razón llamaremos bueno al hombre, sino que añadiremos que es más digno o mejor que cualquier otra sustancia. Es la dignidad ontológica, que responde cabalmente a la máxima *ens et bonum convertuntur*.

Pero es que, en segundo lugar, encontramos en el hombre no sólo una sustancia individual, sino también una serie de accidentes que se le añaden al entrar en contacto, por medio de la acción, con el resto de los seres que componen la naturaleza. Y por ahí aparece un nuevo título por el cual puede a un hombre llamarse bueno. Pero título si conveniente sólo al hombre, no a todo hombre, porque esta bondad dependerá de que sus obras se dirijan al fin que Dios le ha asignado. Y como el hombre es libre —a diferencia del resto de las criaturas— de dirigirse o no a dicho fin, sólo de él es predicable, pero sólo de aquellos que conformen sus actos hacia el fin supremo de la salvación. Bondad o dignidad de orden moral, diferente de la congénita (6).

(5) ANTONIO MACHADO, *Juan de Matrena*, XLVIII.

(6) LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, "El humanismo del bien congénito", *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 110 (1960); ID., *Filosofía del saber*, Madrid, 1962, págs. 398 y sigs.; ID., "La persona humana", en el volumen colectivo *La filosofía en el B.U.P.*, Madrid, 1977. Cfr., para una glosa de la doctrina del profesor Palacios, el ensayo de JOSÉ MIGUEL GAMBRA, "Divinismo y prudencialismo. El pensamiento político y religioso de Leopoldo Eulogio Palacios", *Philosophica* (Valparaíso), núm. 6 (1983), págs. 215 y sigs.

La conclusión es de una gran nitidez: en la vida humana, lo que en el plano ontológico vale más, es lo que en el plano moral vale menos; y lo que en el plano moral vale menos, es lo que en el plano ontológico vale más. Es, pues, un error considerar la perfección ontológica —física o metafísica— como si fuese la perfección moral, de manera que la persona humana no es en el orden moral un valor absoluto, a diferencia de lo que sucede en el plano ontológico. Y la consecuencia, de notable trascendencia, ya que la verdad anterior no parece haber sido tomada en consideración por los pensadores contemporáneos que colocan en la dignidad de la persona humana la base de sus programas jurídicos, sociales, políticos o pedagógicos. Y es que, anuladas las diferencias morales entre los hombres, cabe preguntar, ¿qué fundamento sólido habrá para el ordenamiento jurídico de la ciudad? ¿Qué justificación tendrá el gobernante que aplique un castigo o confiera un premio si la dignidad de la persona humana, de la sustancia individual y racional, es la base de los derechos humanos? (7).

Lo anterior nos ha ido conduciendo suavemente hacia el estrato de la filosofía política, donde hemos de seguir divisando los errores en que desemboca la doctrina personalista. En una primera aproximación se ha observado que el personalismo, incluso el autopresentado como comunitario, parece desvalorizar la sociedad, reducida solamente a condición necesaria para la vida personal: si existe es porque el hombre es individuo y tiene que ser persona, pero si fuese solamente persona no tendría necesidad alguna de ella y no existiría. También queda rebajado el valor de lo social por implicar que el fin último de la persona es solamente individual, de manera que aunque pueda ser común a todas las personas, lo será de una manera distributiva, pero no de una general o común, con lo que se niega la existencia de un fin último colectivo o social.

Merece la pena, sin embargo, que nos detengamos un poco más en este punto. Los personalistas —pensemos en Maritain—

(7) El profesor ÁLVARO D'ORS, "La llamada dignidad humana", *La Ley* (Buenos Aires), núm. 148 (1980), ha destacado muy pertinentemente las consecuencias jurídicas del error denunciado por Leopoldo Eulogio Palacios.

parecen centrar el debate en la superioridad del Estado o de la persona, como si fueran dos realidades absolutas que pudieran compararse en cuanto entidades físicas o metafísicas. Sin embargo, lo subrayaron tajantemente Lachance y De Koninck, el Estado —la comunidad política— ni tiene ni puede tener realidad física o metafísica: es un ser moral que supone y reclama en su constitución personas físicas y que no recibe otra existencia que la surgida de las acciones exteriores de éstas, que comunican en la consecución de un fin común. El problema está, pues, mal planteado, y sólo admite soluciones erróneas. Por el contrario, el tratamiento correcto —así aparece en Aristóteles y Santo Tomás— es en términos de bien propio y bien común (8). Así las cosas, no ha de extrañar que haya de defenderse, contra los personalistas, la primacía del bien común. Porque Dios es el bien común de la persona, al que ésta se ordena en calidad de parte; porque el universo creado constituye también un bien común intrínseco y superior al de sus partes, entre las que se encuentran las personas humanas, aunque éstas estén además destinadas directamente a Dios; porque, en fin, el bien común, entendido rectamente, no es un bien ajeno, erigido como un ser singular que domina a los restantes, sino el mejor bien de las partes que de él participan. El personalismo, pues, al falsear la noción de bien común, concluye por hacer suya la noción totalitaria del Estado: bajo los regímenes totalitarios el bien común se ha singularizado y se opone como singular más potente a unos singulares pura y simplemente sometidos; perdida su nota distintiva y tomado extraño, se subordina a ese monstruo de moderna invención que es el Estado, no —desde luego— entendido como comunidad o ciudad, sino erigido en una suerte de persona física (9).

(8) LOUIS LACHANCE, O. P., *L'humanisme politique de Saint Thomas*, París, 1939; CHARLES DE KONINCK, *La primauté du bien commun contre les personalistes*, Québec, 1943. Puede verse también el extenso estudio de JULIO MENVILLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, 1948. Como es sabido, la publicación del libro de De Koninck dio lugar a una interesante polémica. Cfr. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, "La primacía absoluta del bien común", *Arbor* (Madrid), núm. 55-56 (1950), págs. 345 y sigs., para una síntesis de la misma.

(9) CHARLES DE KONINCK, *op. cit.*, págs. 66-76.

La distinta concepción de la libertad aparece también implícita. De un lado, la *libertas maior* clásica, cristiana, única que consiente la auténtica convivencia y que resulta imposible en ausencia del verdadero orden. Una libertad que se refiere a los medios, pero que se detiene ante el orden de los fines. De otro, la libertad negativa de los modernos, esto es, la libertad no sujeta a ninguna ley, incluida la que representa la naturaleza humana actualizada.

En nuestros días —y sin que el anterior análisis haya dejado de mostrarse como correcto—, la dinámica que ha conducido de la modernidad a la postmodernidad, o si se prefiere, a la sustitución de las ideologías "fuertes" por sus derivados "débiles", permite precisar mejor las consecuencias implicadas en el personalismo contemporáneo. En efecto, exiliado del horizonte moderno el "bien común", e instaurada la contraposición entre lo público y lo privado, en una primera fase se redujo aquél a puro "bien público", virtualmente totalitario, para, en otra posterior, asignarse al "bien privado" un primado sobre éste. Se ha llegado, así, a la afirmación de lo público exclusivamente en función de lo privado y a la reducción del Estado a instrumento para alcanzar cualesquiera instancias individuales. En definitiva, a la decadencia del Estado moderno y a la volatilización de la política (10).

La conclusión, en cuanto al objeto de nuestro interés en este papel, es que el personalismo contemporáneo —a diferencia de la filosofía que podríamos apodar de clásica o perenne— no ha sabido captar la esencia de la persona humana, su intrínseca juridicidad. De ahí el recurso al empirismo o a la fenomenología, que —infundados— concluyen paradójicamente en el idealismo o la ideologización, al verse obligados legisladores e intérpretes a dar definiciones propias de la persona, mostrándose incapaces de resolver las controversias surgidas actualmente en los ordenamientos jurídicos respecto del aborto, la eutanasia, los trasplantes de órganos o la ingeniería genética. Pese a sus palabras en con-

(10) DANILO CASTELLANO (ed.), *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, Bologna, 1995, introducción; id., *L'ordine della politica*, Nápoles, 1997, págs. 43 y sigs. Cfr. MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, Madrid, 1996.

trario, lo cierto es que con frecuencia el personalismo se reduce a un individualismo disimulado, que subordina la sociedad y del Estado a la voluntad singular y pone así, de resultas, las premisas para la disolución del ordenamiento jurídico (11).

3. El equívoco de los derechos fundamentales

Llegamos, pues, a los derechos fundamentales. Los equívocos apenas apuntados sobre la dignidad de la persona humana y sobre el valor de la libertad alcanzan aquí pleno significado. Pues también puede rastrearse en ellos un origen religioso, ligado a la dignidad y a la libertad personales. Pero la gran cuestión radica precisamente en saber si su signo no se habrá vuelto, a través del iusnaturalismo racionalista, primero, y del pensamiento ilustrado y liberal, después, contra la religión y la teología de las que traen su origen. Esto es, si no suponen en realidad una metafísica immanentista bajo el disfraz de la dignidad humana; una antropología falaz y ahistórica; una filosofía social individualista y destructiva de la sociedad civil; una concepción existencial y psicológica generadora de conflictos y desagradecida, que ensoberbece al hombre haciéndole olvidar lo que debe; y una filosofía política anegadora de los fundamentos de toda vida social ordenada, pues hace imposible la convivencia al olvidar su base comunitaria (12). Signo contrario, cabalmente, del pensamiento católico.

A pesar de las virtudes que pueda presentar en su activo —residuo del derecho natural en el piélago del positivismo; baluarte siquiera débil contra el totalitarismo—, y no obstante los auténticos derechos que a veces proclama y hasta defiende, la ideología de los derechos humanos, en la práctica, se traduce en la introducción de un “derecho fundamental nuevo” (13). Ahí

(11) Cfr. DANILLO CASTELLANO, “Il problema della persona umana nell’esperienza giuridico-politica (I): profili filosofici”, *Diritto e Società* (Padua), núm. 1/1988, págs. 107 y sigs.

(12) MIGUEL AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2002.

(13) Cfr. JEAN MADIRAN, *Les droits de l’homme*, Maule, 1988.

está la novedad característica y la intención esencial de las Declaraciones de derechos de 1789 y 1948, entre otras: la proclamación del derecho —del falso derecho— a no reconocer o someterse a autoridad alguna que no derive explícitamente de la voluntad del pueblo expresada a través del sufragio universal. Su blanco no es otro que la autoridad espiritual de la Iglesia, así como las naturales de los padres sobre los hijos, etc. Aquí es donde la dimensión operativa o estratégica de los derechos humanos alcanza toda su significación y, desvestiéndose de todo ropaje, muestra sus últimos pliegues.

Por eso, también, la defensa de los derechos humanos va unida con tanta frecuencia a la exigencia de “profundizar en la democratización”: una democracia que, por designio fundacional, se aplica a sustituir sin descanso las autoridades que, nacidas y fundadas sobre el profundo orden de las cosas, son naturales y por lo mismo tienden a renacer sin cesar (14).

Podría terminar aquí mis palabras. Pero el título que rubrica esta exposición me obliga a una reflexión final. Porque la referencia a los derechos humanos se ha introducido en la predicación de la Iglesia. Y porque Su Santidad el Papa Juan Pablo II —siguiendo el camino de sus más inmediatos predecesores, pero con un estilo en cierto sentido nuevo (15)— viene afrontando una titánica labor para sanar la raíz del árbol que ha dado tantos frutos de perdición. El proceder del Papa se explica por la necesidad de defender al hombre contra el positivismo impuesto por el Estado moderno. Para ello es preciso no olvidar la necesaria fundamentación en los principios de la ley natural, la prelación de los deberes para con Dios, la consideración del hombre en su dimensión plena —creado por Dios y a El destinado— y no en abstracto, sino en concreto, su objetividad determinada por el bien común, la correlatividad de deberes en el sujeto de los dere-

(14) MIGUEL AYUSO, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000.

(15) Cfr. PHILIPPE-L. ANDRÉ VINCENT, O. P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, París, 1983; ESTANISLAO CANTERO, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid, 1990.

chos y la referencia no sólo a los bienes materiales, sino a los espirituales (16).

A nadie se le oculta la generosidad que muestra al entrar en diálogo con el mundo moderno en el terreno de éste. Pero a nadie se le ocultan tampoco los serios riesgos. Se ha aducido —por el último autor citado— el ejemplo de una caída colectiva de la sociedad en la sordomudez (17). Y se ha preguntado sobre cuál sería el deber de los pastores de la Iglesia ante tales sordos y mudos: ¿no sería continuar enseñándoles la palabra de Dios aunque con la dificultad de no poder emplear palabras? Puede ser, pero tal afirmación supondría considerar irreversible el proceso de degradación del lenguaje y del pensamiento, incluso coadyuvaría a apuntalarlo a no ser que viniera acompañado de una reacción muy honda de restauración con la que tarde o temprano se produciría un equilibrio inestable. Y en esta aventura podría quedar herido el sentido de la civilización e incluso el de la fe. Pues la predicación de la Iglesia, si bien no puede ignorar la corriente central de los acontecimientos de una época ni encerrarse en un *ghetto*, tampoco puede olvidar el "derecho" de los fieles a recibir la Buena Nueva en el seno de su civilización, de la civilización que la acogió y la hizo fructificar, que le sirvió de apoyatura teórica y práctica. ¿Serán suficientes las cautelas que Juan Pablo II introduce en su magisterio para evitar los riesgos señalados? Que Dios le ilumine y a nosotros nos ampare.

(16) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Madrid, 1988, págs. 345-346.

(17) ID., "El hombre, sujeto de la liberación: referencia a los denominados derechos humanos", *Verbo* (Madrid), núm. 253-254 (1987), pág. 121.