
OFRECIMIENTO

El anuncio del viaje a España de Su Santidad Juan Pablo II hizo brotar en el seno de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el deseo de ofrecerle un testimonio corporativo de nuestra admiración y devoción a su obra y su Persona.

Son muchos los motivos de esa admiración y devoción. Admiramos en Juan Pablo II al teólogo y filósofo, autor, entre otras obras de ese hermoso libro «La fe según San Juan de la Cruz» (Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce) en que seguimos la vivencia espiritual de la fe en San Juan de la Cruz, se nos muestran los supuestos teológicos de su visión y se nos orienta sobre la significación de la fe en el mundo actual y el entender y vivir la fe del hombre de hoy.

Admiramos también en Juan Pablo II su amplia visión de los problemas sociales, su viviente penetración en los mismos, su honda concepción del trabajo, su defensa perseverante de la justicia y los derechos humanos, su eficiente acción y su ejemplar actitud en los diversos foros internacionales. Todo ello reflejado en encíclicas, pastorales, cartas, alocuciones, discursos y escritos que son manantial continuo de enseñanzas.

Finalmente, y aún más si cabe, admiramos al Pastor de la Iglesia, al nuevo Apóstol de las gentes, que con ardiente caridad ofrece cada día su vida por esas multitudes inmensas de todo el mundo, para quienes su voz es el llamamiento a la paz de todos los hombres en el amor de Dios.

Podemos decir con verdad, así de cuantas hemos mencionado como de cuantas hayamos omitido, que ninguna de cuantas actividades desarrolla Juan Pablo II es ajena al interés cultural y científico de nuestra Corporación. Basta repasar nuestros «Anales» para comprobar lo mucho que nuestra Academia se ha ocupado de cuestiones sociales y ha investigado en las teorías de la sociedad o en la filosofía de las ciencias humanas o en los problemas candentes de las crisis sociales de nuestro tiempo. Más aún, la Academia, en la persona de muy destacados miembros suyos se ha interesado vivamente por la doctrina social de la Iglesia cuyos textos ha hecho objeto de reiterados trabajos.

A lo cual hay que agregar que nuestra Academia, abierta a cuentas tendencias y doctrinas aspiren a cumplir su lema; verum, iustum; pulchrum, se ha visto honrada siempre con la presencia estimada y laboriosa

entre el número de sus miembros de eminentes prelados, sacerdotes o religiosos que precisamente consagraron su atención a temas y problemas que están cerca de la obra de Juan Pablo II. Debo recordar a Fray Ceferino González, O. P., que renovó y reactualizó en España el tomismo; Asín y Palacios del que basta citar «El Islam cristianizado», «El averroísmo teológico de Santo Tomás», «La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano»; García Morente que partió del neokantismo, siguió con la filosofía de los valores y desembocó en el problema de Dios y en planteamientos que enlazaban con la filosofía escolástica; Zaragüeta, neotomista que con orientación «vital» y método fenomenológico llega a la «reflexión especulativa» que coordina en sistema los datos obtenidos. La obra ingente de Don Juan Zaragüeta se desarrolló puede decirse que casi por entero dentro de nuestra Corporación. Fue académico de número durante cincuenta y cinco años y los últimos treinta y cinco, hasta su fallecimiento en 1974, Secretario de la misma. Aún podría citar varios nombres ilustres; por razón de brevedad me limito a los dos que son actualmente académicos: el cardenal arzobispo de Toledo Don Marcelo González Martín y el presbítero Don José Ignacio de Alcorta, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona.

En 1958 la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas rindió un homenaje póstumo a Su Santidad Pío XII, acordando por aclamación nombrarle Académico honorario y encomendar unos estudios que aparecieron más tarde en los «Anales» de la Corporación.

El homenaje que por unanimidad acordó nuestra Academia ante la anunciada visita de Su Santidad Juan Pablo II ha tomado la forma del presente volumen en que diversos académicos aportan trabajos relacionados con la personalidad de Juan Pablo II, o con alguna de sus obras o con temas que ha tratado.

Debo hacer constar que todos los académicos han prestado su ayuda a este homenaje, aunque no pudiera haber contribución escrita de todos. Deseo agregar que en los trabajos publicados hemos contado con la entusiasta colaboración, esencial para la correcta presentación de los textos, del personal auxiliar cuyos nombres por ser de justicia, se hacen constar en el lugar correspondiente de este volumen.

Constituye para mí un honor excepcional el presentar como Presidente de la Corporación a Su Santidad el conjunto de trabajos valiosos e importantes con los que mis compañeros de Academia contribuyen a rendir a Juan Pablo II su devoto filial homenaje. Confío en que cuando sean conocidos por el Santo Padre, alcanzarán su benévola aprobación, tan confortadora para futuras tareas.

En cuanto al ensayo con que me he sumado a los trabajos de mis compañeros, confieso que habría necesitado más tiempo y mucho más saber para desarrollarlo como el tema y la ocasión exigían. Excusándome por sus defectos, he de confiarlo también, en el estado en que se encuentra, a la benevolencia del Santo Padre, al que, finalmente, también querría rogar que haga extensiva para todos nosotros la plegaria que formuló en Colonia, ante la tumba de San Alberto Magno:

«Acompaña e ilumina con tu santo Espíritu el servicio de los investigadores y profesores, presévalos del orgullo y la vanidad y da responsabilidad a los estudiosos en el contacto con los dones de la creación.»

ALFONSO GARCIA VALDECASAS

Presidente de la Real Academia
de Ciencias Morales y Políticas

Madrid, octubre de 1982.

LA SIGNIFICACION
CRISTIANA DE LOS
DERECHOS HUMANOS
Y DEL TRABAJO

ALFONSO GARCIA VALDECASAS
Presidente de la Real Academia de
Ciencias Morales y Políticas

LA SIGNIFICACION CRISTIANA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DEL TRABAJO

Es un hecho de primera magnitud en el horizonte del mundo actual el gran desarrollo de la doctrina de los derechos humanos y su efectiva consagración en preceptos jurídicos, contenidos en acuerdos de derecho internacional o en declaraciones de organismos supranacionales, que aspiran a establecer normas de carácter mundial y a conseguir para ellas la adhesión y acatamiento de todos los estados y pueblos de la tierra. El florecimiento doctrinal de los derechos humanos, su expansión en la normativa jurídica y su mayor importancia respecto del pasado, es un rasgo distintivo de la historia universal contemporánea.

No ha sido sólo un aumento cuantitativo de la extensión o de la importancia de los derechos humanos: hemos asistido a una reforma conceptual y doctrinal que ha afectado igualmente a la estructura y al contenido de los mismos.

Empecemos por señalar algunas novedades de forma o de terminología que presentan las actuales declaraciones de derechos respecto de las clásicas.

La primera novedad verbal que apreciamos es como una tendencia en el uso lingüístico a sustituir la expresión derechos *del hombre* por la de derechos *humanos*. Vista en su perspectiva histórica, es evidente que la noción de «el hombre» o «el ciudadano» en la declaración francesa de 1789, por más que nombrara el género, designaba al *individuo* en el género. Que aquellas declaraciones fueron la expresión

política del individualismo liberal, es una verdad sobradamente conocida. La sociedad se justificaba como pacto social de los individuos que la constituían. Cuando la primera Declaración soviética formula «los derechos del pueblo trabajador y explotado» de 4 de enero de 1918, lo hace en contraste consciente con aquélla. No es para la soviética titular de derechos el hombre individual sino el ente cualificado por una función social colectiva: el proletariado. Ciertamente en esta antítesis si algo se supera, algo se ignora y se niega: lo humano. La doctrina (que persiste en la Constitución soviética de 1936) de la lucha de clases y de la «dictadura (en nombre) del proletariado» cierra el horizonte a la idea de lo humano en su integridad.

Se ha podido decir por ello que la expresión hoy prevalente de «derechos humanos», sortea el escollo individualista de la Revolución francesa y el clasista de la soviética y permite superar ambos. Pero esa interpretación no agota el alcance y significado de la expresión «derechos humanos». Conviene, pues, recordar su origen y desarrollo histórico para precisar su contenido y alcance.

En la famosa Declaración francesa se hablaba de «droits de l'homme» («et du citoyen») y se decía de ellos que eran «droits naturels». La terminología se difundió en las diversas lenguas. Así en inglés: «rights of man» y «natural rights». Pero alguna vez al inglés se tradujo «droits de l'homme» por «human rights» y la expresión acabó por prevalecer sobre la de *rights of man* y la de *natural rights*. La deliberada sustitución de *natural rights* por *human rights* fue cambio sugerido por Eleanor Roosevelt en 1947 y consagrado en el texto inglés de la Declaración Universal de derechos de 1948. Pero ese cambio no consistió simplemente en la desaparición del término «naturales» ni menos en su absorción dentro del término «humanos». Se trata de una nueva concepción de la Naturaleza, de la Sociedad y de la Historia, que había venido madurando y que acaba sobreponiéndose suavemente a la anterior.

La vieja terminología de la Revolución francesa atribuía a los derechos del hombre y del ciudadano el carácter de derechos *naturales* que, por serlo, se declaraban inalienables, imprescriptibles y en algún caso, como en el derecho de

propiedad, sagrados e inviolables, con expresiones más propias de una fe religiosa que de una constatación jurídica.

En contraste con esa noción de unos «derechos de la naturaleza», la Declaración Universal de Derechos Humanos de París, de 10 de diciembre de 1948, emplea las siguientes palabras en la proclamación de la Asamblea General: «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*... su reconocimiento y aplicación universales y efectivos...»

No nos demoremos ahora en comentar este texto: por lo pronto es claro que en él la *naturaleza* ha sido sustituida por el *ideal*. Los derechos humanos no aparecen ya como algo que le naturaleza nos dio y alguien nos quiere quitar, sino como una meta a alcanzar en un camino de perfección.

Esta nueva actitud ante los derechos humanos, a la vez más realista y más idealista que la anterior, no deja de suscitar cuestiones. Una nos viene planteada desde una vieja doctrina: ¿Es que esos derechos del hombre no serían, en lo esencial al menos, de *derecho natural*? La cuestión nos llevaría al examen de posiciones contrapuestas en la determinación de lo que es derecho natural. Hemos de limitarnos a las puntualizaciones imprescindibles para avanzar en la presente exposición.

Han existido dos nociones fundamentales de «naturaleza» en la historia de nuestra cultura.

La que ha prevalecido durante los últimos siglos (hasta el pasado) y ha sido fundamento de la ciencia natural, es la noción de naturaleza como sistema de leyes necesarias por las que se rige la realidad. Esa noción invade la teoría de la sociedad a fines del siglo XVIII, como consecuencia de su espectacular triunfo en el mundo de la física, y es uno de los motores de la Revolución Francesa, que se propone acabar con lo que considera deformaciones de la tradición y la historia para restablecer un «orden natural» que se revela a la Razón, nueva y única diosa a quien la Naturaleza revela sus leyes.

Pero había otra noción de naturaleza, de *physis*, vieja

herencia que había desarrollado Aristóteles y que inspiró una larga corriente de pensamiento, que viene a confluír y asociarse con el pensamiento cristiano. Según ella, todo cuanto es tiene su naturaleza. La naturaleza de un ser es aquello *para que* el ser ha nacido. Su naturaleza encuentra en el cumplimiento de su fin su perfección. La naturaleza propia puede alcanzarse o frustrarse, pero el sentido del despliegue del ser en el tiempo es alcanzar el fin para el que vino a ser, en definitiva, su Bien.

Desde esta visión teleológica de la naturaleza, los «derechos naturales» serían algo muy distinto de los «derechos naturales» del *naturalismo* de la Revolución; pues serían derechos conformes a una naturaleza humana que debemos cumplir para la consecución de nuestro fin como seres creados.

Pero volvamos a la historia «moderna» de las leyes *naturales*, y su aplicación a la vida social.

El pensamiento filosófico ya en el siglo XVII comenzó a percatarse de que la idea de naturaleza consagrada en la física (y que valía *entonces* para esa realidad física) operaba con categorías y métodos que no eran aplicables a los fenómenos humanos, los cuales no se podían interpretar, ni menos dirigir, con dichas categorías y métodos.

Las lenguas y las leyes, las creencias y las costumbres, la vida y la historia... ¡cuánto objeto de conocimiento ajeno a la realidad «natural» y sus leyes! Ajeno, no por estar *fuera* de tal realidad, pues está en ella, sino por constituir una realidad *ulterior* más compleja y sobrepuesta a aquella.

Durante generaciones el esfuerzo del pensamiento filosófico proyecta la teoría de esa otra realidad humana y desarrolla las categorías de esos saberes que quieren constituirse como ciencias; se las llamará ciencias del *espíritu* o ciencias de la *cultura*, ciencias *humanas* o ciencia de la *sociedad y de la historia*. El resultado último de ese proceso ha sido que el sistema de las ciencias ha vuelto a encontrar su unidad, pero no bajo el imperio de la ciencia «natural» sino situando ésta en el contexto de la ciencia humana. Ya Comte hizo culminar el sistema de las ciencias en la sociología como ciencia fundamental. O bien, por citar un ejemplo que ha tenido más influencia en España, cuando Dilthey con su

excepcional penetración filosófica logra una fundamentación de las ciencias del espíritu contrapuestas a las de la naturaleza, en esa fundamentación está ya implícita la asunción de estas en una unidad omnicomprensiva. Y es lo cierto que la física contemporánea, un Heisenberg, por ejemplo, no sólo constituye su ciencia con principios, como el de indeterminación, que es la negación del mítico modelo de las leyes «necesarias», sino que proclama, con toda razón, que toda teoría de ciencia natural, como concepción que aparece y se desenvuelve en la historia, es ella misma histórica.

El hombre, decía Ortega y Gasset, no tiene naturaleza sino historia. En esa línea y tratando de precisar los deberes del Estado respecto del tema de los derechos del hombre escribíamos en 1941:

«No creemos, como pretendía la Declaración de la Revolución francesa que haya unos derechos naturales del hombre; creemos por el contrario que hay unos derechos del espíritu, labrados por una cultura dos veces milenaria, obra del cristianismo... El Estado ha de salvaguardarlos. Están por encima del Estado, del que existe o de cualquiera otro que pueda existir... Para justificarse positivamente el Estado habrá de actuar de instrumento para la consecución de ulteriores valores morales. Es riguroso deber del Estado respetar y hacer respetar la libertad, la integridad y la dignidad del hombre.»

Parece innecesario insistir en que este tránsito de la idea de Naturaleza a la idea de la Historia, que es el proceso a que me refiero, es en definitiva el de toda la cultura occidental proyectada además en el horizonte mundial. Y es un fenómeno perfectamente congruente con esa evolución del pensamiento filosófico y científico que la terminología de los derechos «naturales» tienda a desaparecer al mismo tiempo que aparecen una serie de nociones relativas a los derechos «humanos» que son fruto del desarrollo de esas ciencias llamadas de la cultura, del espíritu, de la sociedad, etc.

Es así cómo a la idea regulativa de la naturaleza ha venido a sustituirla la idea de la cultura. Con una profundidad y claridad incomparables ha expresado Juan Pablo II esta significación y función radical de la cultura, en su alocución a la Unesco de 2 de junio de 1980:

«La cultura es el modo específico del *existir* y del *ser* del hombre. En la cultura el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, *es* 'más', accede más al *ser*. Es capital en el hombre la distinción entre ser y tener. Todo 'tener' del hombre sólo importa a la cultura y sólo es factor de cultura en la medida en que, por ello, él *es* más plenamente como hombre, llega a ser más plenamente *hombre* en todas las dimensiones de su existencia.»

En Hiroshima, en febrero de 1981, repite Juan Pablo II: «¡Sí! ¡El futuro del hombre depende de la cultura! ¡Sí! ¡La paz del mundo depende de la primacía del espíritu! ¡Sí! ¡El porvenir de la humanidad depende del amor!»

Veamos algunos textos demostrativos de la proyección de ese nuevo horizonte en la formulación de los derechos humanos. Son textos conocidísimos en los que, en general, nos limitamos a subrayar los conceptos que señalan ese nuevo horizonte.

Ya en la Carta de las Naciones Unidas de 1945, preámbulo, apartado II, se proclama «la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la *dignidad* y en el *valor de la persona humana*, en la igualdad de derechos de *hombres y mujeres*». (Superando con este último enunciado una desigualdad tradicional y en parte aún persistente.) Pero el hito fundamental en este proceso lo marca la ya citada Declaración Universal de Derechos Humanos de París, de 10 de diciembre de 1948, de la Asamblea General de las Naciones Unidas en la que se recogen las anteriores palabras. Sin duda, en ciertos puntos, en la nueva Declaración se percibe el eco, acaso deliberadamente mantenido, de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789. Se percibe así en el preámbulo y en el tenor en parte individualista de los primeros 15 artículos y, en cierto modo, los 17 a 21. Pero, en cambio, desaparece la expresión de derechos «naturales». Y en el artículo 16 nos encontramos la afirmación: «*La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad* y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.»

El artículo 22 reconoce a toda persona el derecho a «la satisfacción de los *derechos económicos, sociales y culturales* indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su *personalidad*».

El artículo 26 proclama: 1) «Toda persona tiene derecho a la educación...» 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...»

Citemos todavía:

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...»

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 29, 1) «Toda persona tiene *deberes respecto a la comunidad*, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.»

El 16 de diciembre del 66 se aprueba el Pacto Internacional de *derechos económicos, sociales y culturales*. En el mismo día se aprueba otro Pacto Internacional de *derechos civiles y políticos*. Con este desdoblamiento se ha querido, sin duda, subrayar el nuevo horizonte, la ampliación cualitativa que traen consigo estos derechos sociales, económicos y culturales. En todo caso, los Estados partes se cuidaron de que en el artículo primero del Pacto Internacional de *derechos civiles y políticos* constara también que en virtud del derecho de libre determinación, los pueblos establecen su condición política y *proveen asimismo a su desarrollo social, político y cultural*.

Este texto es igualmente el del artículo primero de la Declaración de *derechos económicos, sociales y culturales*. La equiparación pues, es completa en el orden jurídico entre los viejos derechos naturales (que ya no se llaman así) y los nuevos derechos sociales y culturales, que en cierto modo engloban o al menos impregnan socialmente el carácter individual que tenían aquellos.

En el Pacto encontramos el derecho a trabajar y consiguientemente el *deber del Estado* de encaminarse a conseguir el desarrollo *económico, social y cultural*, en condiciones que garanticen las libertades fundamentales de la *persona huma-*

na (art. 6). También se reconoce a la *familia* como elemento *natural y fundamental de la sociedad*, con la debida protección y asistencia al *matrimonio*, a la *maternidad*, a los *niños y adolescentes* (art. 10). Agréguese la protección a la *vida familiar* (art. 11), a la *salud física y mental* (art. 12). La participación en la *vida cultural*, en los beneficios del progreso científico, en el desarrollo y difusión de la ciencia y de la cultura, en los beneficios de la libertad para la investigación científica y de la cooperación internacional en cuestiones científicas y culturales.

Para cualquier familiarizado con estos temas, resulta patente que resuena como un acento nuevo en estas declaraciones de los derechos sociales y culturales, un tono muy distinto del tono constante en las otras, que traen su origen de las viejas declaraciones de derechos. Formularía la diferencia en estos términos: las viejas declaraciones de derechos se pronuncian contra situaciones establecidas y son manifestación de un poder que desplaza a otro o se enfrenta con otro. Las nuevas declaraciones, en cambio, se presentan como la aspiración común de los hombres, como empresa, por tanto, de colaboración efectiva entre todos los pueblos.

Las declaraciones de derechos «modernas», lo mismo que las cartas medievales de libertades, se enuncian, en efecto, como manifestación de un poder (señorial o burgués) que se afirma frente a otro y se impone en su afirmación. Su expresión culminante la alcanzó como afirmación de los derechos del individuo frente al Estado para limitar la ingerencia de éste en la vida social. Era la doctrina «liberal».

Las Declaraciones contemporáneas y los Pactos Internacionales de derechos humanos, que hemos examinado, se caracterizan por la agregación a los derechos de las declaraciones clásicas, llamados civiles y políticos, de otro cuerpo de derechos que son sociales, económicos y culturales, que son derechos de la persona como partícipe en grupos sociales y también derechos del grupo social mismo, como lo es la familia.

Ya hemos examinado lo que significan los derechos culturales. Y hemos visto en el artículo 22 enunciados los derechos indispensables a la dignidad y a la personalidad del hombre. Esa dignidad no es un atributo natural de la

especie. Es un atributo moral del ser humano. ¿De dónde viene, históricamente, ese atributo moral que implica un deber de cada hombre ante sí mismo y ante todo otro? ¿De dónde viene en estas Declaraciones la explícita y esencial estimación de la familia? ¿De dónde la invocación de la comunidad, y de los deberes hacia la comunidad, pues sólo en ella puede desarrollarse plenamente la personalidad humana?

Esta y otras nociones implícitas que cabría señalar, son innegablemente de bimilenaria raíz cristiana, y en gran parte de inspiración católica. El proceso histórico por el cual penetraron en el campo del derecho de gentes, en el orden internacional y en la comunidad de los pueblos, es posterior; es fruto de la doctrina desarrollada, articulada, propagada y defendida por la escuela de juristas, moralistas y teólogos españoles, con motivo del descubrimiento y población del Nuevo Mundo. Visto en la perspectiva actual ese acontecimiento significa la apertura de la era universal de la Historia, de la constitución efectiva de la unidad del Orbe y de la histórica revelación de la unidad moral del género humano.

En un texto muy conocido Arnold Toynbee nos da su interpretación histórica del magno acontecimiento: «Mientras la vanguardia portuguesa del cristianismo occidental se extendía desde la Península Ibérica en torno a Africa hasta Goa, Malaca y Macao, la vanguardia castellana cruzaba el Atlántico hasta México y a través de él, al Pacífico, hasta Manila. Estos adelantados ibéricos prestaron un servicio sin par al cristianismo occidental. Expandieron el horizonte y con ello, potencialmente el ámbito de la sociedad que representaban hasta abrazar todas las tierras habitables y todos los mares navegables del Globo. Se debe, en primer lugar, a esta energía ibérica el que el cristianismo occidental haya crecido como el grano de mostaza de la parábola, hasta convertirse en "la Gran Sociedad", un árbol en cuyas ramas todas las Naciones de la tierra pudieron posarse y anidar.»

Sin duda son hermosas palabras. Pero, diría, algo esencial falta en ellas. Sí: Abrazaron todas las tierras y mares y el grano de mostaza se hizo el gran árbol que podía cobijar a todos los pueblos; pero ello significó además una mutación histórica sin precedentes. Pues por primera vez se dan las

condiciones históricas para que el hombre adquiriera conciencia ineludible de la unidad de la tierra y de la unidad del género humano. El encuentro de dos mundos es así el acontecimiento más importante de la era cristiana. A partir de él la historia se hará realmente universal, la tierra se convertirá en un escenario único y cuanto en ella ocurra habrá de contemplarse a la nueva luz de esa unidad.

Por tanto, lo que ocurrió —el encuentro de dos mundos— no es algo que agote su sentido dentro de la «cristianidad occidental», concebida como cultura específica. La copresencia de culturas abre una nueva dimensión que trasciende a la cristiandad y a la humanidad enteras, no sólo a la «cultura» cristiana occidental.

En otro aspecto, la interpretación de Toynbee muestra, creo, una cierta deficiencia. Piensa Toynbee que aquel ímpetu español que desemboca en América arranca de la derrota de los árabes por los francos bajo el abuelo de Carlomagno y de la batalla de Tours del año 732.

Pero no hay raíz histórica común entre la gesta hispánica en América y aquellos francos que hicieron frente a la última, amortiguada onda de expansión árabe. El pueblo que fue a América tenía tras sí siglos de cristianismo adelantado al del norte europeo, una cultura más antigua y más rica, y siglos también de lucha, pero de convivencia e intercambio, con culturas orientales y pueblos semíticos.

No puedo extenderme aquí en mostrar lo que fue la convivencia y tolerancia medieval española durante siglos de Reconquista y bajo monarcas como Fernando el Santo, Alfonso el Sabio o tantos otros, en contraste con la intolerancia europea de la época. En los albores de la Edad Moderna el pueblo español tenía ciertamente una «apertura» al entendimiento con otras gentes y culturas, un temple «humano», que iba a dar sus frutos en la evangelización del Nuevo Mundo.

Y no cabe ignorar que ese temple fue el que animó a Isabel la Católica. En su testamento, cuando se refiere a las nuevas tierras descubiertas y por descubrir, declara que fue su «principal intención» la de «convertir los pueblos de ellas a nuestra santa Fe católica y enviar a dichas islas y tierra firme, prelados, religiosos y otras personas doctas para

instruir los vecinos y moradores en la Fe católica, y los enseñar y dotar de buenas costumbres». «Por ende —sigue diciendo—, suplico al Rey mi Señor y mando a mi hija que así lo hagan y que éste sea su principal fin y en ello pongan mucha diligencia y no consientan que los indios y moradores de dichas islas y tierra reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados.»

La voluntad de Isabel fue obedecida por quienes regían las tierras nuevas y secundada por religiosos, juristas y teólogos. El cuerpo de doctrina y el cuerpo de leyes que crearon son un monumento que testimonia la defensa de los derechos de los indios americanos. El respeto a los indios, como buenos súbditos, el respeto a sus bienes, el derecho al salario justo aparecen en la instrucción de 16 de septiembre de 1501. El derecho de contraer matrimonio con españoles o españolas, la entera libertad para casarse con quien quisieren, en cédula de 19 de octubre de 1514. La prohibición de hacer esclavos a los indios, «incluso por guerra aunque sea justa y hayan dado causa a ella...» y ni siquiera de indios que fueran esclavos de otros indios... «quien captive alguno pierda todos sus bienes» (Decreto de 9 de noviembre de 1526). La prohibición de trabajos que costaban muchas vidas, como las pesquerías de perlas (Ley de 20 de noviembre de 1592)*.

Ciertamente, todo ello no impidió grandes abusos y malos tratos de que estuvo plagada la conquista. Pero impidió muchos y desde luego las obras admirables que se realizaron superan y desbordan ampliamente aquellos males. Desde el primer momento, con vigor y conciencia, hubo muchos españoles que se hicieron cargo de sus deberes hacia los hombres que encontraban en las nuevas tierras. En ese punto se hizo patente la creencia hispánica en la unidad del

* (Digamos de paso que también se encuentran en las leyes de Indias manifestaciones de reconocimiento de derechos civiles y políticos. Así, abrir o secuestrar la correspondencia es «violencia y inurbanidad que no se permite entre gente que vive en cristiana policía». «Os mando que hagáis pregonar en todas las ciudades y pueblos de españoles de ese distrito que ninguna justicia ni persona... se atreva a abrir ni detener las dichas cartas.» Real Cédula al Virrey del Perú de 14 de septiembre de 1592.)

género humano. Creencia que iba a dar origen a una nueva y renovadora visión del derecho.

Recuérdese el famoso sermón de Fray Antonio de Montesinos en el cuarto domingo de adviento del año 1511 en la isla de Santo Domingo. Lo relata, entre otros, el Padre Las Casas en su «Historia de las Indias», diciéndonos de paso, que Fray Antonio «era aspérrimo en reprender vicios». El sermón, empero, no expresaba su parecer personal. Lo «llevaba escrito y firmado de los demás».

He aquí algunas de sus palabras: «¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel servidumbre a estos indios? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados... de excesivos trabajos? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y creador...? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?» (Las Casas. «Historia de las Indias.» I.II. 176.)

Se puede, pues, afirmar que en la legislación de Indias y en las realizaciones que la motivan o la reflejan está la raíz de esos derechos sociales, económicos y culturales que hemos visto adquirir en nuestro tiempo rango e importancia equivalentes a los derechos políticos de viejo cuño, y, que tienen en cierto modo, mayor riqueza de contenido y mayor adecuación a los tiempos actuales.

Por no extenderme me limito a mencionar en este punto dos libros que muestran la extensa e intensa regulación de los derechos humanos en la legislación española protectora de los moradores de América. El primero de estos libros, un clásico de nuestra lengua, es la «Política Indiana», del gran jurista Juan de Solórzano y Pereira, publicado en 1647 (la edición latina es de 1629). El segundo, trescientos años posterior, es el gran libro de Joseph Höffner (del que existe traducción española) «La ética colonial española del Siglo de Oro»; libro que tiene por subtítulo «Cristianismo y dignidad humana» (ese fue el título de la edición alemana) y que se publicó en homenaje a la memoria de Francisco de Vitoria, «paladín de la dignidad humana, fundador de la ciencia del Derecho Internacional», en el cuarto Centenario de su muerte.

De su abundante documentación espiguemos, brevemente-

te. En 1512 se constituyó en Burgos una Junta de cuatro juristas y cuatro teólogos, todos presididos por el obispo Fonseca. La Junta aprobó siete proposiciones que son, por su tenor, como una Declaración de derechos. Primera: Los indios son libres. Segunda: Deben ser instruidos en la Fe. Tercera: Es lícito exigirles trabajos útiles pero sin daño de la Evangelización. Cuarta: El trabajo ha de ser tolerable, con descansos, tanto durante el día como en períodos del año. Quinta: Los indios deben tener casa y hacienda propia. Sexta: Se debe convivir en estrecha comunidad con ellos para lograr su pronta y auténtica conversión. Séptima: Deben percibir salario por su trabajo.

Sobre esta Declaración se promulgaron las Ordenanzas del mismo año.

Una nueva Junta reunida en Valladolid en 1513 agregó y puntualizó: Primero: Que las mujeres indias casadas no sean obligadas a ir ni servir con sus maridos a las minas ni a otra parte, mas debían quedar para cuidar sus propias haciendas. Segundo: Que niños y niñas menores de catorce años no sean obligados a servir en cosas de trabajo. Tercero: Que el trabajo en las Encomiendas no debía de durar más de nueve meses al año (Ordenanzas de 28 de julio de 1513).

Es hoy sabido y aceptado, no sólo por la ciencia y la historia sino por la opinión general, que los creadores del nuevo derecho internacional, fundado en la unidad del género humano, fueron los españoles que se enfrentaron con los temas planteados por el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Como testimonio reciente de esta opinión general, en el Congreso LXIII de la Unión Interparlamentaria, celebrado en Madrid en 1976, nos dice, por ejemplo, el informe presentado por el Secretario General: «L'Espagne présente un certain type de libéralisme issu d'une conception *morale* de rapports humains.» (Es en efecto una concepción de la libertad fundada en el respeto al valor moral de la persona humana.) El informe del Secretario General continúa diciendo que: «La notion de l'unité du genre humain et de la nécessité d'un droit international de caractere universel fût une conquête de la philosophie sociale espagnole, que nous

pouvons personnifier dans les deux grands noms de Vitoria et Suárez.»

Pero este reconocimiento, hoy unánime, se circunscribe generalmente al ámbito de la comunidad internacional del derecho de gentes y del derecho de la humanidad. Sin duda un ámbito de primera importancia, y de largo alcance en la Historia universal. Pero se puede afirmar igualmente que por obra de aquellos teólogos y juristas recibieron un impulso decisivo el reconocimiento y la regulación jurídica de los derechos humanos. Y esa realidad ha sido mucho menos conocida y reconocida que aquella otra. Y los derechos que proclamaron y defendieron teólogos y juristas fueron aquellos mismos que hemos visto reaparecer mucho más tarde en la Declaración de los derechos sociales, económicos y culturales. Fueron los derechos de la persona humana y de su dignidad, los derechos de la familia y del trabajo, de la mujer y del niño, los que en las Leyes de Indias se declaraban y protegían, cuando nada análogo existía en otras legislaciones.

Para reconocer que ello es así basta tener presentes los textos de las Leyes de Indias que hemos reproducido y recordar, como Höffner nos recuerda en su citada obra, que fue en 1839 cuando en Prusia se prohibió el trabajo en las fábricas a niños menores de nueve años; siendo importante motivo de la prohibición que muchos quedaban inutilizables para la recluta militar.

Análogamente, si volvemos la vista a lo que ocurría en Inglaterra nos encontramos con las condiciones espantosas en que durante el siglo XIX trabajaban, *incluso niños*, en los *dark satanic mills* y en las lóbregas minas de carbón.

Y podríamos seguir con ejemplos de otros países y completar un panorama sombrío, pero en el que encontraríamos que en la lucha contra las injusticias y en el esfuerzo por remediarlas y en la campaña por el reconocimiento y respeto de los derechos humanos siempre estuvo presente la activa participación de inspiración cristiana y en particular católica.

Se trata de una constante histórica de la Iglesia, que nace con ella y con ella se desarrolla y se propaga. Vistos en esta perspectiva histórica, hay que decir que los principios que

proclamaron teólogos y moralistas y que recogen y desarrollan nuestras Leyes de Indias no son un fenómeno aislado, sino una floración en una coyuntura histórica de una doctrina, una moral y una fe que era la cristiana.

Por lo mismo, esos principios no quedan como un hecho peculiar de nuestra historia americana, sino que se propagan y dan nuevos frutos conformes al espíritu que les hizo nacer y a las exigencias de los tiempos y lugares.

Baste pensar lo que han representado en la Edad Moderna hasta el presente las actividades doctrinales y las obras sociales animadas o asumidas por la Iglesia católica. Piénsese que la actividad misionera en todo el mundo se ha hecho bajo el signo de la unidad del género humano en su dignidad y en su redención; y que la actividad de órdenes y comunidades religiosas ha sobresalido siempre en el servicio de los necesitados y de los impedidos, en la protección de los pobres, de los enfermos y desvalidos, de la mujer y de la infancia.

Junto a toda esta labor religiosa se desenvuelve otra de elaboración doctrinal en universidades, colegios y centros de formación profesional o laboral, y la actividad en movimientos políticos y sociales de sentido católico de gran trascendencia en tantos países del mundo.

Finalmente la constante y renovada doctrina pontificia a lo largo del último siglo ha orientado el pensamiento católico y ha estimulado todas las tendencias afines y humanitarias en la preocupación por los problemas sociales, y ha elaborado una doctrina del trabajo, que responde a la visión más profunda y de más raíces humanas que del mismo existe. Me refiero a la doctrina que arranca de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII y culmina en la *Laborem exercens* de Juan Pablo II. Esa doctrina que viene, claro es, del Génesis, de los Evangelios y de la tradición de la Iglesia y que aborda el tema del trabajo en su conexión con la esencia del hombre, implica a mi ver que el trabajo adquiera una significación decisiva para el conjunto de los derechos humanos. Aun a conciencia de que son deficientes y provisionales he de hacer unas breves consideraciones sobre la cuestión.

El trabajo, todo trabajo del hombre, es un hacer. Un hacer en que el hombre se enfrenta con lo real, en que tiene

que habérselas con cosas o entes que no son él. Esas cosas pueden ser físicas o no serlo. Pero el trabajo ha de habérselas con las que sean, porque el trabajo tiene un objeto intencional que ha de *realizar*. El *sentido* del trabajo es hacer real el objeto *propuesto*. La atención a ese objeto intencional, su *proyecto* es ya un fenómeno *vital* pero no físico, que podemos llamar «espiritual».

Todo trabajo humano trabaja *con* algo, *sobre* algo, *para* algo. Trabaja, de una parte, *con* la inteligencia, con la atención y la voluntad; de otra con las manos o con utensilios o instrumentos o con fuerzas o con puros conceptos matemáticos o cadenas de razonamientos. Trabaja *sobre* algo que está dado y que transforma o sobre algo de que hará surgir una realidad nueva. *Para* esa realidad nueva trabaja. El objeto intencional se hace objeto real; el proyecto se realiza.

En todo trabajo, para que lo sea, ha de haber energía «espiritual» (mental y de voluntad). Y la *utilización* de la energía *física* es también fenómeno «espiritual». Todo instrumento desde el punzón de sílex al ordenador electrónico es *pensamiento* materializado, objetivado.

Para Marx, como para sus maestros los economistas ingleses del individualismo «liberal», trabajo era el puro esfuerzo físico del trabajo manual, una mercancía cuyo único factor cuantificable eran las horas de duración, su valor en cambio.

Pero lo que hace trabajo el esfuerzo corporal de un hombre, a diferencia de la furia destructora a que, con no menos esfuerzo a veces se entrega, es su sentido: en un caso la producción de una *obra*, la consecución de un *valor*; en otro, el contrasentido de una destrucción perniciosa.

De ello resulta que en todo trabajo humano hay «espíritu» y que lo «físico» no es nunca la esencia del trabajo. Pero si lo que hay de humano en el trabajo es espíritu no podrá exigirse del hombre un trabajo que niegue esa condición. El hombre ha de rendir su trabajo *desde sí* y no como simple medio de ajena voluntad. Ha de quedar siempre una instancia de libertad en el trabajo del hombre para que siga siendo humano. Toda dignidad y satisfacción del trabajo se disipa si se cumple con voluntad forzada. Pues, hemos dicho, en el

trabajo interviene la voluntad; es esfuerzo, muchas veces doloroso, de voluntad. El trabajo exige esfuerzo, empeño, dación, vigilia continua de la voluntad que trabaja. El trabajo *de veras* reclama e implica todo nuestro ser.

Estas últimas reflexiones nos enfrentan con un problema más hondo. Partiendo de que el trabajo tenga los caracteres que hemos descrito, ¿qué significa como tal para el hombre? ¿Qué tiene que ver con su esencia? ¿Y cómo se ha enjuiciado y valorado, en relación con la esencia del hombre a lo largo de su historia?

El dolor, la dureza, las penalidades del trabajo resuenan con frecuencia en el sentido originario de las palabras que lo designan. El *labor* latino significa sufrimiento y esfuerzo penoso. *Tripalium* en latín vulgar designaba las tres estacas a que se ataban los caballos para herrarlos. *Tripaliare* era una forma de tortura, como en el latín clásico lo era *cruciare*, y *trabajo* aparece en nuestra lengua como un postverbal de *tripaliare*. (El cristianismo que hizo de la cruz —hasta entonces instrumento de tortura— símbolo de redención hará también del trabajo título de la dignidad humana.) La raíz del germánico *Arbeit* es la misma que la de *orphanus* (huérfano), con su acento menesteroso. Ciertamente la Antigüedad veía en el trabajo una inferioridad, ligada a situaciones serviles y una pesada carga que sufrir.

Sobre el menosprecio de la Antigüedad hacia el trabajo habría que matizar, pero ahora hemos de ceñirnos al tema de la interpretación bíblica del trabajo. Es sabido que la expulsión del Paraíso y el «comerás el pan con el sudor de tu rostro» se entendió desde antiguo y muy extensamente como si el trabajo hubiera sido el castigo impuesto al hombre por su pecado. Nada, sin embargo, más ajeno al cristianismo que esa interpretación, aunque haya subsistido tenazmente en medios cristianos.

Por lo pronto, el hombre tenía su trabajo *antes del pecado*: «Tomó Dios al hombre y lo puso en el Edén para que lo cultivase y cuidase...» (Génesis 2,15.) El de trabajar era, pues, un poder, un bien recibido de Dios. Castigo del pecado fue la tierra estéril o con espinas y abrojos y las penalidades para obtener el sustento. Pero aún después de incurso en el pecado, conservó el hombre el don divino del

trabajo que había recibido de su Hacedor, como conservó el estar hecho «a imagen y semejanza» suya. (Encíclica «*Laborem exercens*», 9.)

En el Poema Sagrado la Creación es concebida como trabajo de Dios, como esfuerzo divino para dar ser a su divino proyecto que, en efecto, cumplió y «halló ser bueno». Y acabada la obra toda que había hecho, «descansó el séptimo día de cuanto había hecho, y bendijo el día séptimo porque en él descansó...» (Génesis 1,31; 2,3.)

El esquema de la Creación en el Génesis es el mismo que vimos para todo trabajo. Un estado de cosas; un agente que proyecta mejorarlo o sustituirlo por un estado mejor; una acción sostenida, un esfuerzo, para lograrlo; un resultado en que el agente aprecia el bien obtenido; una complacencia en el cumplimiento y un reposo en él. Ciertamente, en Dios es Creación *ex nihilo*, en el hombre modificación o mejora de una situación real, pero esa distancia insalvable evidencia aún más la ejemplar enseñanza de la acción divina para la vida del hombre. Por ella precisamente el trabajo adquiere un valor para el propio perfeccionamiento del hombre. Y ésta, nos dirá Max Scheler (en su estudio *Arbeit und Weltanschauung*) es la profunda genuina alegría del cristiano en el trabajo; no por el trabajo en sí, sino en cuanto le purifica, le justifica o le ayuda a salvarse; es el valor ascético del trabajo que se formula del modo más hermoso en la regla de San Benito.

Y no sólo gana el hombre dignidad y perfeccionamiento con el trabajo. El cardenal Esteban Wyszynski, en su libro «El Espíritu del Trabajo» expone con elocuentes palabras cómo el hombre, al trabajar, cumple el plan divino y «somete la tierra», por disposición de Dios y *al servicio de Dios*.

Por ello «la labor humana es como la prolongación de la acción creadora divina». El hombre, a quien Dios hizo a su imagen y semejanza, es, pues, agente *colaborante* en los planes de Dios; proseguir la obra de Dios, en manos de Dios, esa es su libre misión y su deber, ese su trabajo, a semejanza del divino.

Con esta visión podemos acercarnos a la de la Encíclica «*Laborem exercens*». En ella leemos: «el trabajo... es no sólo un bien útil... sino un bien 'digno', que corresponde a la

dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta». «El trabajo es un bien del hombre —de su humanidad— porque mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza*, adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre», es más, en un cierto sentido «se hace más hombre.»

Y más adelante: «Si se prescinde de esta consideración no se puede comprender el significado de la virtud de la laboriosidad y más en concreto porque la laboriosidad debería ser una virtud, ya que la virtud, como actitud moral es aquello por lo que el hombre llega a ser bueno como hombre.. Todo esto da testimonio en favor de la obligación moral de unir la laboriosidad como virtud con el *orden social del trabajo*, que permitirá al hombre «hacerse más hombre» en el trabajo y no degradarse a causa del trabajo...»

Hemos encontrado antes estas expresiones: «realizarse como hombre», «hacerse más hombre»; fue en boca de Juan Pablo II, hablando de la cultura (vide supra).

No hay duda de la identidad del concepto en ambas locuciones. Pero ¿cuál es la diferencia entre ellas? Cuando hablamos del trabajo de un hombre entendemos su personal *hacer*. Cuando hablamos de su cultura entendemos su personal *haber*, la *dotación* de saberes que posee. El trabajo es imputable al agente, es suyo; su cultura es en cambio participación en un *haber común*. Pero este *haber*, a su vez, es fruto del trabajo, este patrimonio, la cultura, es conjunto de *valores producidos por el trabajo* del ser humano, un trabajo que es prosequimiento de la Creación divina en el mundo histórico.

En su citado libro, el cardenal Wyszynski ha insistido en la actividad creadora incansable de Dios. No terminó, en efecto, la Creación con la sexta jornada, aunque Dios se reposara en ella. Pues ya la creación del hombre, a Su imagen, fue infundir espíritu creador en la nueva, suprema criatura; fue implantar, constituir el supuesto de la futura Encarnación. En la Biblia, en el Salmo 104, Wyszynski lo recuerda, se canta la acción creadora, renovada y renovadora de Dios. Y en el Nuevo Testamento, el texto más significativo es sin duda San Juan 5,17, «mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también» y 5,36, «las obras que mi

Padre me dio a hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, y el Padre que me ha enviado da testimonio de mí». (Véase Encíclica «*Laborem exercens*» n.º 25, El trabajo como participación en la obra del Creador.)

Cada hombre nace y se forma normalmente en una familia. Pero el trabajo, nos dice la Encíclica «*Laborem exercens*», es el fundamento sobre el que se forma la vida familiar. «El trabajo es, en cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia.» «La familia es, al mismo tiempo una comunidad hecha posible gracias al trabajo y la *primera escuela de trabajo* para todo hombre.» «En un tercer ámbito el trabajo del hombre se inserta en la sociedad mayor a que pertenece por vínculos culturales e históricos y que es también encarnación social del trabajo de todas las generaciones.» (l.c. 10.)

En definitiva el trabajo «en el múltiple sentido de esta palabra» es un deber del hombre (l.c. 16). Deber primordial hacia Dios por la específica conexión de su trabajo con el trabajo del Creador; deber, por consiguiente consigo mismo, de avanzar con su trabajo hacia la plenitud y perfección humana; deber hacia la propia familia, hacia el prójimo, hacia la sociedad y la nación a que se pertenece; hacia la progenie humana de cuyos frutos de trabajo es heredero y hacia las futuras generaciones a las que dejará los frutos del suyo.

Y porque es tal deber, el trabajo, así entendido, es un derecho del hombre. No ya un derecho entre otros, sino un derecho esencial y originario, porque es el derecho de cumplir ante Dios el deber de realizar la propia esencia.

Todo derecho tiene su fundamento último, próximo o remoto, en un deber. En el caso del trabajo esencial del hombre ese fundamento es inmediato. Por lo mismo el derecho humano del trabajo esencial es el supuesto de los demás derechos humanos. Lo es porque la cultura de la sociedad es acervo de los frutos del trabajo acumulado por las generaciones, y porque la sociedad misma en sus reglas, en sus instituciones y costumbres lo es también. Sin duda, dentro de esta condición de supuesto general de los derechos humanos en los términos explicados brotan del trabajo en su

contexto histórico derechos humanos específicos del mismo, que conciernen a su efectiva actuación y entidad social, a su organización y división, a sus diferencias y coordinación, a sus relaciones internas o con otros factores que intervengan en la producción (cfr. *Laborem exercens* 16).

Estos «derechos del trabajo» se articulan con los demás derechos humanos en la unidad del sistema a que pertenecen y del principio común que los fundamenta.

Ni que decir tiene que la estructura, el desarrollo, las necesidades, los modos de vida de una sociedad determinada configuran el ámbito de «derechos humanos» que en ella tienen razón de ser. Pero en todas las sociedades será el mismo el principio generador de los derechos humanos y entre los sistemas de derechos humanos de tales sociedades habrá elementos comunes, como hay elementos comunes en las estructuras y funciones de las distintas sociedades humanas que existen en la Tierra.

Hoy estas distintas sociedades están mutuamente presentes entre sí, en el seno de una humanidad común a la que tienen conciencia de pertenecer. La era mundial de la Historia, cuya aurora expusimos en páginas anteriores, avanza hacia su cenit y con ella la promoción y desarrollo de los derechos humanos cuyo primer gran impulso también vimos.

En la Encíclica *Laborem exercens* culmina, por hoy, esa promoción, en unidad de doctrina y vigencia con la de la comunidad internacional y su condición fundamental para la paz del mundo y con la del trabajo como deber del hombre (l.c. 16). En la parte final de la Encíclica, «Elementos para una espiritualidad del trabajo», se nos muestra la trascendencia final del mismo, el «significado que el trabajo tiene ante los ojos de Dios».

«La significación cristiana de los derechos humanos y del trabajo», título de las presentes páginas, no designa, pues, una simple nota común entre otras, sino una nota esencial de los mismos.