



DERECHOS NATURALES Y RELIGIÓN

Ralph McInerny

“El veneno de la doctrina ‘idénticos derechos para todos’ — es el Cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical”.

Nietzsche, *El Anticristo*, 43

En este artículo trataré de forma un tanto impresionista un amplio surtido de asuntos, pero mi preocupación primordial deriva de la cita de Nietzsche. ¿Están los derechos naturales entre aquellos beneficios que el Cristianismo ha otorgado a la humanidad, como el reconocimiento de la dignidad de la mujer y la maldad de la esclavitud? O, por el contrario, ¿son los derechos naturales el vehículo de una concepción del hombre que es antitética al Cristianismo, tanto como a una filosofía sensata? Las respuestas que se podrían haber dado a estas preguntas más o menos hace un siglo son exactamente el reverso de las que probablemente se den hoy en día. Esta inversión no parece haber ocurrido únicamente entre los historiadores. La Iglesia en su Magisterio parece hablar muy diferentemente hoy de como lo hizo en el siglo diecinueve, y así las Encíclicas de León XIII parecen apenas compatibles con el Vaticano II y los escritos de Juan Pablo II. Hay quienes reafirman esta diferencia y encuentran en ella un ejemplo de cambio de la doctrina de la Iglesia que, es su vana ilusión, puede ser utilizado

para socavar la doctrina de la *Humanae Vitae*. Sin embargo, ¿hay algo más familiar que la afirmación de que la *Declaración sobre la Libertad Religiosa* del Vaticano II representa la adopción por la Iglesia de opiniones políticas que fueron previamente condenadas? Los teólogos americanos ven en este supuesto cambio la influencia de los escritos de John Courtenay Murray, S.J. Se adopta este giro para sugerir una inversión de la actitud frente al “Americanismo”, así lo que una vez fue mirado con cinismo hoy es visto como totalmente compatible con la doctrina de la Iglesia.

Entre los historiadores del Derecho existe una disputa no muy diferente. Por un lado, los teóricos legales han sostenido que la concepción de los derechos naturales es una innovación moderna sin una sombra de lo que puede encontrarse en el Derecho romano o medieval. Por otro lado, los estudiosos mantienen que el discurso de los derechos naturales puede encontrarse antes o después: la gran diferencia es la centralidad de los derechos en la teoría legal y política moderna.

En el Derecho romano, derecho (“right”) o *ius* era principalmente la propiedad de cosas, su relación adecuada, no una demanda que reside en agentes individuales debido a su *status* como seres humanos. Esto hunde sus raíces en la concepción aristotélica del derecho (“right”) o la cosa justa, *to dikaion*. En los últimos siglos la noción de derecho ha llegado a ser casi un sinónimo de derecho-petición (reclamación) que es inherente a las personas como tales y que los acuerdos políticos deben tener en cuenta. Todo el mundo está de acuerdo en que este es un cambio digno de mención. Cómo llegó a suceder es una intrigante cuestión histórica. Nadie ha iluminado más esta cuestión que el profesor Brian Tierney. *The Idea of Natural Rights* agrupa ensayos hasta ahora diseminados, muchos de ellos bastante recientes¹. Los estudiosos de Tierney estarán agradecidos sólo por el hecho de tener

1. Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights, Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997.

un acceso más fácil a “Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights”, de tal manera que la otra docena de estudios hacen de este libro un verdadero festín. Tierney y Villey ocupan posiciones opuestas en el desacuerdo histórico antes mencionado.

Hace unos años en Roma, descubrí *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique* de Michel Villey². Era un libro nuevo y el autor también era nuevo para mí. Lo leí en el avión de vuelta a casa y fue cautivador. El libro es principalmente una meditación sobre los artículos claves del Tratado de la Ley del Aquinate. La aproximación de Villey era fresca, inusual y me pareció que estaba relacionada con cosas escritas previamente por él, modificándolas. En los meses siguientes me familiaricé con entusiasmo con algunos aspectos de la vasta producción investigadora de Villey. ¿Le conocían los demás? En 1988 yo era profesor visitante en la Universidad de Cornell y en un banquete me encontré sentado cerca de Brian Tierney. El nombre era legendario, pero en ese momento yo conocía su obra apenas mejor de lo que conocía la de Villey. En un momento dado de la conversación, se me ocurrió preguntarle a Tierney si conocía los escritos de Michel Villey. No diré que Tierney levitó de gusto, pero sin duda yo había planteado la cuestión adecuada. Hasta ese momento, Tierney había sido ingenioso y entretenido; a partir de entonces, habló con autoridad y brillantez. Unos días después me dió una copia del estudio sobre Villey que figura en el capítulo primero de esta colección.

Si uno busca un modelo de objetividad comprometida en un académico, este ensayo serviría. Villey murió en 1988 y es dudoso que fuera tratado más justamente por San Pedro que como lo había sido por Brian Tierney. Es posible, y de hecho tentador, separar las frases más llamativas de Villey e intentar leer todo lo que escribió a su luz. Tierney rindió a Villey el enorme cumplido de apreciar que el pensamiento del estudioso francés había cambiado, que algunas veces se expresó más apodícticamente que otras, que

2. Presse Universitaires de France, 1987.

su obra representa una preciada y complicada realización, aunque errónea. Villey tenía la tendencia de ver la historia del Derecho como una declinación de la claridad del Derecho romano. Las cosas empiezan a ir mal en la Edad Media, realmente mal en la segunda Escolástica, y en los tiempos modernos han llevado a divertidas declaraciones de derechos que parecen ser poco más que caprichosas listas de deseos. Hay algo detrás de esta valoración —y ciertamente la crítica culminante está bien fundada.

Es en el periodo histórico en el que Brian Tierney se ha hecho conocido donde Villey ha situado el principio de la disolución. Las lecturas del Aquinate le llevan a Villey a insistir en la distinción entre *ius* y *lex* que, sin embargo, no permite el uso de *natura humana mutabilis est* que a Villey le gusta hacer. Tierney resume correctamente, “parece, entonces, que los argumentos de Villey a favor de una distinción consistente entre *droit naturel* y *loi naturelle* en Tomás no pueden sostenerse”. Si Villey tuviera una apreciación más penetrante de la utilización analógica de los términos en Tomás, exhibida en el uso que éste hace de ambos términos, *lex* y *ius*, podría haber maniobrado más efectivamente por los textos. Es esta tendencia disyuntiva (“either/or”) de Villey la que lo expone a las críticas y ensombrece lo que indudablemente es una gran contribución académica.

Se podría suponer que los admiradores de la modernidad están preparados para aceptar la visión de que sólo recientemente hemos conseguido rectificar acerca de los seres humanos y sus relaciones políticas y sociales. Las declaraciones de derechos inherentes a los seres humanos en cuanto tales son un punto de partida que realza a lo moderno de lo premoderno. Por su parte, los críticos de la modernidad pueden estar de acuerdo en el contraste pero insistiendo en que el movimiento moderno está abierto a objeciones devastadoras. Villey, como resalta Tierney, fue un estructuralista antes de que estuviera de moda, e insistió en la necesidad de un contexto, una red de costumbres, para proveer el hábitat de lo que es derecho. De forma un tanto similar, Alisdair MacIntyre fue capaz

de descartar el concepto mismo de derechos argumentando que el portador de derechos es el individuo sin estorbos; pero no existen individuos sin estorbos; por lo tanto, no existen derechos porque no hay quien los porte. Los conceptos morales, insiste MacIntyre, requieren de tradiciones y costumbres para alcanzar su sentido exacto.

Guillermo de Ockham proporciona a Villey el rechazo definitivo a la noción clásica de derecho. Nominalismo y derechos subjetivos están conectados lógicamente por Villey, y ésta es una conexión que Tierney cuestiona efectivamente. Haciéndolo, llega a un punto filosófico más amplio. “Podemos definir la relación de padres e hijos en términos de un orden objetivamente más correcto. O podemos definirla en términos de precepto moral –‘Honrarás a tu padre y a tu madre’. Pero también podemos definir la misma relación diciendo que los padres tienen un derecho al respeto de sus hijos”. (p. 33) Michel Villey, –como algunos discípulos de Leo Strauss, añade Tierney– está sencillamente equivocado cuando dice que la noción de derecho subjetivo es lógicamente incompatible con el Derecho natural clásico. Como prueba de su compatibilidad, cita la obra de Jacques Maritain y John Finnis.

Si el parecer de Villey es que la Edad Media conoció el comienzo de la desintegración conducente al caos de la teoría legal moderna, Tierney tiene una visión decididamente diferente. Rebate la oposición de Villey a que los pensadores no-nominalistas adoptaron los derechos subjetivos y dice de éstos que “fueron un producto característico de la gran época de la ciencia del Derecho creativa que, en los siglos doce y trece, estableció los fundamentos de la tradición legal occidental”. (p. 42) A pesar de todo, concede a Villey que ha habido abusos en el lenguaje de los derechos por parte de muchos teóricos modernos, pero invoca en su contra el principio tomista de que *abusus non tollit usum*.

Uno de los grandes méritos y atractivos de Brian Tierney como académico es que, mientras insiste en los defectos de la posición global de su oponente, le otorga el respeto de tener un fundamento

para lo que dice y de este modo, deja sitio al final para un Willey que ha modificado su propio enfoque. ¿Qué sucede con la propia posición de Tierney?

El pasaje citado más arriba podría transmitir la idea de que hay diferentes lenguajes con los que podemos expresar la misma verdad legal –aquellos del derecho objetivo, de los preceptos morales o de los derechos subjetivos. Tierney está claramente impresionado con la obra de Jacques Maritain ya que muestra la compatibilidad fundamental entre el Derecho natural y los derechos naturales. Como sucede con la obra de John Finnis, esto sugiere un tipo de equivalencia conceptual o lógica entre lo moderno y lo pre-moderno. Por supuesto, si los derechos subjetivos estaban presentes incluso en el Derecho romano, esta contraposición entre lo moderno y lo pre-moderno puede parecer tendenciosa hasta el punto en que está definida en términos de derechos subjetivos. Pero ¿hay alguien que quisiera afirmar que "estaban" no es una diferencia de énfasis entre Aristóteles y el Derecho romano, por un lado, y aquellos que redactan declaraciones universales de derechos humanos, por otro? Seguramente no. La reivindicación de equivalencia conceptual –es decir, la reivindicación de que uno pueda expresar derechos en el lenguaje del Derecho natural– es una cuestión lógica no histórica. La presencia aquí y allá en la Antigüedad y en los primeros tiempos de la Edad Media de una apelación a los derechos subjetivos debe ser siempre conectada con la visión más fundamental que se encierra en la teoría del Derecho natural. No es una alternativa a él, sino un rasgo del mismo. El logro de Jacques Maritain en *Man and the State*, argumentando que Derecho natural y derecho natural son compatibles, es sin duda impresionante, y el capítulo octavo del *Natural Law and Natural Rights* de Finnis es quizás la mejor afirmación disponible de las implicaciones mutuas entre derechos y deberes. ¿Pero esto qué prueba?

Hay que decir que el punto de vista tradicional, llamémosle el universo del Derecho natural, puede acomodar la noción de de-

rechos subjetivos; éstos pueden incluso ser considerados como una evolución natural del mismo (Tierney) y como una gran contribución a él (Finnis), pero esto no aporta nada al hecho de que las teorías modernas de los derechos naturales fueron propuestas *como alternativas al Derecho natural*. El teórico del Derecho natural puede ser capaz de expresar sus ideas en un lenguaje de derechos, pero ¿sería capaz el defensor de los derechos de devolver el cumplido? Brian Tierney por supuesto no quiere sugerir que las elaboraciones que él más que ningún otro ha hecho para relatarlos e interpretarlos, equivalen a poco más que a la formación de un lenguaje alternativo. Habla de vez en cuando de defensores excesivos de los derechos subjetivos, y parece querer referirse a aquellos que no tienen una visión del agente humano como la fuente de esos derechos. Pero, ¿qué se puede hacer con los defensores de los derechos subjetivos que se muestran escépticos o desdeñosos con la noción misma de naturaleza o de un orden dado de las cosas? ¿Es quizás MacIntyre un lector más avezado de los signos de los tiempos cuando ve el caos conceptual de las reclamaciones de derechos que no están ancladas en la naturaleza humana?

La “Conclusión” a esta colección deja claro que no necesita instrucción acerca de los excesos y limitaciones del discurso de los derechos. Además, invocando *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII, aclara su propia interpretación. Los derechos y los deberes emanan de la percepción de los seres humanos como seres dotados de inteligencia y voluntad propia. “Los papas de nuestro tiempo, que han abrazado tan entusiastamente la idea de los derechos naturales, después de que sus predecesores los condenaran durante mucho tiempo por irreligiosos, aberración de la Ilustración, han vuelto, inconscientemente quizás, a una tradición enraizada en la ciencia del Derecho y la Filosofía cristiana de la Edad Media”. (P. 343) Pero los papas que adoptan el lenguaje de los derechos y los que lo condenaron no están en desacuerdo entre sí. Los derechos son condenados cuando remiten a las suposiciones de la Ilustración

que son hostiles e incompatibles con el Cristianismo; los derechos se invocan en la medida en que se ajustan a la percepción de la naturaleza humana, afirma Tierney. Puede sustentar su posición irenista solamente sugiriendo que fueron los epígonos de la Ilustración quienes invocaron, seguramente sin quererlo, una tradición enraizada en la ciencia del Derecho y la Filosofía cristiana. Él ve dos grandes problemas para los derechos humanos. Primero, la casi absurda inflación del discurso de los derechos que ha captado la atención de Villey, MacIntyre, Mary Anne Glendon y otros. Segundo, en muchos sitios los derechos más elementales le son denegados a los pueblos sometidos. Pero es el problema conceptual el que se mantiene como el más fundamental. Por muy cierto que pueda resultar que las raíces medievales de la teoría de los derechos, de la cual Brian Tierney ha sido el principal historiador, no son un producto del “individualismo atomístico”, por muy cierto que sea que la teoría de los derechos podía coexistir en el periodo medieval con perspectivas metafísicas bastante diferentes, la creencia común en el hombre como ser creado a imagen de Dios avala la convicción de la existencia de una naturaleza humana. Tierney ha argumentado que el nominalismo de Ockham es lógicamente independiente de su contribución a la incipiente teoría de los derechos, y viceversa. Pero la cuestión perdura en saber si la metafísica de Ockham no es radicalmente incompatible con los cimientos de su teoría moral.

La obra *Liberty, Right and nature* de la profesora Brett se centra en los derechos individuales en el último pensamiento escolástico. Nos ofrece un riguroso estudio sobre dos términos enfrentados en Tierney, *dominium e ius*, y argumenta que mientras que eran equivalentes en la literatura franciscana de la pobreza ofreciendo un nexo de unión entre propiedad y libertad, y estaban enraizados en la dignidad positiva del hombre, la equivalencia se diluyó en la literatura casuística hacia un control jurídico sobre la cosa o la persona y se expandió, más allá de seres espirituales, a toda la naturaleza. No obstante, Francisco de Vitoria ignoró esta inter-

pretación casuística diluida y retornó a la anterior dependencia de la espiritualidad, la reflexión y la libertad.

Los capítulos del libro se centran en siglos concretos, y no siguen un orden cronológico; el capítulo sobre el siglo catorce precede al capítulo del derecho objetivo en la tradición tomista, pero entonces la explicación se extiende más allá del siglo trece. Los capítulos tercero y cuarto son particularmente interesantes, aunque claro que todo el libro es interesante. Brett aplica un ojo crítico y entendido en todo lo que trata, y ofrece una nueva visión incluso sobre asuntos aparentemente bien trabajados. Sus páginas sobre los capítulos relevantes de la *Summa Theologiae* acerca del *ius* y la *lex* están repletas de frases y párrafos que podrían haberse extendido mucho más allá del espacio que ella les dedica. Esto les hace ser dignos de compasión y al mismo tiempo burlescamente tendenciosos. A menudo es así porque ella acepta sin probarlos los argumentos de otros. Por ejemplo, acepta la afirmación de Gauthier de que el Comentario de Tomás sobre las *Sentencias* está emparentado con la parte moral de la *Summa Theologiae* como *expositio* a las *quaestiones*. (p. 90, n. 5) Y, de acuerdo con John Finnis en que las inclinaciones naturales tan importantes en la *Summa Theologiae* IaIIae, q. 94, a.2 no suponen una jerarquía, ella dice que sí suponen unas “series”. Y encontramos entonces la siguiente frase: “De este modo aquellas cosas a las que tienden las naturalezas irracionales y que constituyen sus bienes son igualmente bienes a los cuales tienden las naturalezas racionales, y en ningún sentido bienes menores o subordinados”. (p. 96, n.36) Esto es un *non sequitur* que juega con el uso ambivalente de “igualmente”. Pero sería grosero dar la impresión de que la obra de Brett no es un libro donde cualquiera puede aprender y que procede con un cuidado y un gusto por la verdad del todo admirable.

Ambos, Tierney y Brett, aunque de modo distinto, suscriben la visión de que la posición en un tiempo admitida sobre los efectos devastadores del nominalismo ha sido anulada por estudios recientes. (Un ejemplo de esto puede encontrarse en *The Sources*

of *Christian Ethics* [1985], pp. 191-323, de Servais Pinkaers). Además, ambos autores se refieren respetuosamente a la obra de Michel Bastit, *La naissance de la loi moderne*, que es una enérgica reargumentación de la tesis de Michel Villey. Se podría decir que Bastit no afronta los obstáculos a su tesis. Se debe decir que toda la cuestión de la relación entre la casuística y la teología moral, entre los teólogos morales y los partidarios de la *Ética a Nicomaco*, y de la correcta comparación entre los miembros de las dos grandes órdenes mendicantes, está aún mucho más en el candelero. Del resultado de esa continuada discusión dependerá lo que justificadamente pueda decirse de la relación entre la modernidad y sus predecesores. La magnífica investigación de Brian Tierney, y ahora también la de Annabel Brett, estarán en el centro de la discusión. Con gran curiosidad estarán quienes, como el que suscribe, sostienen una preferencia quizás visceral por la postura de Michel Villey. De la señora Mooney, la encargada de la casa de huéspedes, James Joyce dijo que trataba con los problemas morales como un cuchillo trata con la carne. Por supuesto, no es así como Joyce trataba con la señora Mooney, en el sentido de que uno puede recibir de vez en cuando, en la sutil reconstrucción y replanteamiento del pasado, donde parece que entenderlo todo es fusionarlo todo, la afilada incursión del cuchillo de la señora Mooney.

Si lo precedente aporta alguna indicación de cómo está siendo el debate entre los historiadores, la siguiente cuestión acerca del supuesto viraje del Magisterio católico sobre los derechos naturales se presenta más complicada de lo que en principio parece. Una interpretación simple situaría a la Iglesia poniéndose al día y conformándose con la modernidad en lo referente a los derechos naturales. Considerando que primero se opuso a ellos, ahora los abraza. Sin embargo, si los derechos naturales no son ya más inequívocamente vistos como un línea divisoria entre la teoría legal y política antigua y medieval, por un lado, y la teoría legal y política moderna, por el otro, se debe preguntar: ¿qué acepción de

derechos rechazó la Iglesia y qué acepción ha abrazado ahora? Si ahora acepta lo que antes ha despreciado, parecería lo que algunos pretenden, un cambio radical en la doctrina esencial de la Iglesia.

Sería fácil documentar el uso creciente del lenguaje de los derechos en los documentos de la Iglesia comenzando por el Vaticano II. Pero también es posible hallar el discurso de los derechos en los escritos magistrales de León XIII³. En algunos documentos, se prefiere “potestad” a “derecho”⁴. León XIII señala regularmente la fuente de los males de los tiempos modernos⁵.

3. Podría definirse aquí a la Encíclica de León XIII *Contra las sectas socialistas* como una declaración sólidamente tradicional de la igualdad humana, a la que siguen comentarios sobre una reciente y falsa visión del asunto. “Por el contrario, según las enseñanzas evangélicas, la igualdad de los hombres consiste en que todos, habiéndoles cabido en suerte la misma naturaleza, son llamados a la misma altísima dignidad de hijos de Dios; y al mismo tiempo en que, decretado para todos un mismo fin, cada uno ha de ser juzgado según la misma ley para conseguir, conforme a sus méritos, o el castigo o la recompensa. Mas la desigualdad de derecho y la potestad dimana del mismo Autor de la naturaleza, *por quien es nombrada paternidad en los cielos y en la tierra*. Mas los lazos de los príncipes y súbditos de tal manera se estrechan con sus mutuas obligaciones y derechos, según la doctrina, y preceptos católicos, que templan la ambición de mandar por un lado, y por otro la razón de obedecer se hace fácil, firme y nobilísima.” (LEÓN XIII, *Contra las sectas socialistas*, n° 8)

La traducción al castellano de las citas de las Encíclicas de León XIII se ha tomado de: *Colección completa de las Encíclicas de su Santidad León XIII*, ed. dirigida por Manuel de Castro Alonso, Editorial Cuesta, Valladolid, 1903. (Nota del Traductor)

4. “Y verdaderamente que la naturaleza, o más bien Dios, autor de la naturaleza, manda que los hombres vivan en sociedad civil: lo que demuestran muy claramente, ya la facultad de hablar, conciliadora muy grande de la sociedad, y muchísimos apetitos innatos del ánimo, ya también muchas cosas necesarias y de grande importancia que los hombres aislados no puede conseguir, y que las obtienen unidos y asociados unos con otros. Ahora bien; ni puede existir ni concebirse la sociedad, en que alguno no temple y una las voluntades de cada uno, para que de muchos se haga como uno solo, y las obligue con rectitud y orden a un bien común; quiso, pues, Dios que en la sociedad civil hubiese quienes mandasen a la multitud. Y también es una razón potentísima de esto, el que, aquellos por cuya autoridad es administrada la república, deben obligar a los ciudadanos a la obediencia de tal manera, que el

León XIII es un acérrimo opositor de lo que puede llamarse un falso humanismo⁶. Cuando habla de la “integridad de los derechos”, el sentido es claro⁷. Sólo a regañadientes permite León

no obedecerlos sea manifiestamente pecado. Y ningún hombre tiene en sí o de suyo de donde pueda sujetar la voluntad libre de los demás con los vínculos de este imperio. Únicamente tiene esta potestad Dios procurador y legislador de todas las cosas: la cual potestad los que la ejercen, es necesario que la ejerzan, como comunicada por Dios a ellos: *Uno sólo es el legislador y el juez que puede perder y salvar* (Jacob. VI, 12). Lo cual se ve asimismo en todo género de potestad.” (*Sobre el origen del poder*, nº 11)

5. “Pero, desde el día en que el espíritu de los hombres, imbuido con el veneno de las nuevas doctrinas, y arrastrado por una libertad desenfrenada, comenzó por doquiera a rechazar la autoridad de la Iglesia, la corriente se precipitó hacia donde se la dirigía: porque habiendo penetrado hasta en las costumbres el virus mortal de aquellas doctrinas, poco a poco, pareció que la sociedad humana quería en gran parte separarse por completo de las instituciones cristianas. Para esparcir en Francia semejante plaga, trabajaron, sobre todo en el siglo último, aquellos filósofos, sectarios de una secta vana, que se propusieron derribar los fundamentos de la verdad cristiana, e inauguraron un sistema filosófico que inflamaba violentamente la pasión, ya enardecida por una libertad desmedida. Bien pronto se vió trabajar en esto a aquellos a quienes un odio impotente de las cosas divinas mantiene unidos entre sí por medio de asociaciones nefastas, excitándoles de continuo a oprimir el nombre católico. Nadie mejor que vosotros, Venerables Hermanos, conoce si en parte alguna se esfuerzan más que en Francia.” (*Donde se trata de la situación de la Iglesia en Francia y de los deberes de los católicos*, 1884, nº 1)

6. “Ahora bien: es principio capital de los que siguen el naturalismo, como lo declara su mismo nombre, que la naturaleza y razón humana ha de ser en todo maestra y soberana absoluta; y sentado esto, descuidan los deberes para con Dios, o tienen de ellos conceptos vagos y erróneos. Niegan, en efecto, toda divina revelación; no admiten dogma religioso ni verdad alguna que no pueda comprender la razón humana, ni maestro a quien precisamente deba creerse por la autoridad de su oficio. Y como en verdad es oficio propio de la Iglesia católica, y que a ella sola pertenece el guardar enteramente y defender en su incorrupta pureza el depósito de las doctrinas reveladas por Dios, la autoridad del Magisterio y los demás medios sobrenaturales para la salvación, de aquí el haberse vuelto contra ella toda la saña y ahinco de estos enemigos.” (*Acerca de la masonería*, nº 12)

7. “En el momento en el que el hombre deja de temer a Dios, se le priva de las más necesarias bases de la justicia, sin la cual —en opinión incluso de los filósofos Paganos— la sociedad no existe; la autoridad de los mandatarios pierde

XIII que el pueblo pueda jugar un papel en la elección de sus dirigentes, y lo hace al mismo tiempo que insiste en la fuente de la autoridad y del poder político, Dios. Los lectores actuales del Magisterio de León XIII pueden experimentar un poco el mismo impacto que produce la condena al liberalismo que el Cardenal Newman añadió a su *Apologia Pro Vita Sua*. Newman se opuso sobre todo al liberalismo en la religión, pero muchas de las proposiciones que él condena tienen relevancia política, como ponen de manifiesto las siguientes. “12. El poder civil no tiene obligación positiva alguna, en un estado normal de cosas, de mantener la verdad religiosa. 16. Es lícito levantarse en armas contra príncipes legítimos. 17. El pueblo es la fuente legítima del poder”⁸.

Antes que asumir que este lenguaje no va con nosotros, quizás deberíamos reflexionar de nuevo sobre lo que sustenta y fundamenta estas condenas. Cuando lo hacemos observamos la continuidad inequívoca del Magisterio de la Iglesia. Ha sido recientemente cuando la crítica tradicional a la modernidad se ha puesto de moda, llevando a Leszek Kolakowski a observar, en *Modernity on Endless Trial*: “parece como si de repente nos diésemos cuenta de cosas que los humildes, y no necesariamente altamente cualificados, sacerdotes han estado viendo –y previniendo– desde hace tres siglos y que han denunciado repetidamente en sus sermones

su peso, y las leyes de la tierra su fuerza. El interés propio pesará más en cada hombre que los principios más altos, y la integridad de los derechos será amenazada, debido a que el temor al castigo es una mala garantía para el cumplimiento del deber; aquellos que mandan serán fácilmente llevados a superar los límites propios de su autoridad, y aquellos que obedecen seducidos hacia la sedición y la revuelta. Además, como no hay nada bueno en la naturaleza que no refiera a la bondad divina, toda sociedad humana que hace todo lo posible para excluir a Dios de sus leyes y su constitución, rechaza la ayuda de esta divina beneficencia, y merece, también, que la ayuda le sea denegada. Por lo tanto, rica y fuerte como parece, esa sociedad lleva dentro de sí las semillas de la muerte, y no puede pretender una existencia duradera.” (nº 2)

8. John Henry CARDINAL NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, ed. David J. DeLaura, Norton Critical Editions, New York: W.W. Norton, 1968, p. 224.

dominicales. No han dejado de decir a su rebaño que un mundo que ha olvidado a Dios ha olvidado la distinción misma entre bien y mal y ha privado de sentido a la vida, sumiéndola en el nihilismo”⁹.

Varios de estos sencillos sacerdotes han vestido sotanas blancas y han hecho saber sus opiniones en Encíclicas. Lo que ellos dijeron está siendo dicho hoy en día por Juan Pablo II. En la *Veritatis Splendor*, el Santo Padre apunta al cuestionable significado moderno de la libertad. Es una libertad que persigue divorciarse de la verdad. Esta Encíclica, como las demás, por ejemplo *Evangelium Vitae*, sin duda recordará a los lectores de la edad del Papa la popular obra de posguerra de Jean-Paul Sartre, *Existentialism is a Humanism*. Nunca el nexo de unión entre ateísmo y relativismo ha sido más claramente expuesto y eso por alguien que celebra la conexión.

El teísmo ve al hombre como un artefacto, dotado por su creador de una naturaleza que es la medida de lo que es bueno o malo para él. Nuestra existencia o comportamiento debe guiarse por este criterio. *La esencia precede a la existencia*. Cuando se quita a Dios del cuadro, la naturaleza del hombre también debe irse. Esto significa que no hay ninguna criterio precedente para mis decisiones y elecciones, ninguna naturaleza a la que yo deba hacer prosperar. Mi libertad es absoluta; todas los criterios los establecen mis elecciones. *La existencia precede al esencia*. Newman dijo, o el Catolicismo o el ateísmo. Sartre nos presenta una elección igualmente clara. A juicio de Juan Pablo II, el hombre moderno tiende a reclamar una libertad independiente de la verdad —la verdad sobre sí mismo, sobre Dios, sobre la naturaleza. Pretende ser una medida no medible del bien y del mal. En los Estados Unidos, una decisión de la Corte Suprema implicando al Gobernador Casey de Pennsylvania, un héroe de la verdad, sentó que todo ser humano

9. He citado esto anteriormente; cf. Ralph McINERNY, *Modernity and Religion*, editado con una introducción, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994, p. ix.



tiene el derecho de definir su existencia como elija. Ahí el lenguaje de los derechos enloquece y causa estragos.

Por consiguiente, lo que uno encuentra en el Magisterio es una utilización del lenguaje de los derechos que busca rescatarlo del nihilismo. El Santo Padre lo hace recordando la verdad acerca de la persona humana. Una persona humana es creada a imagen y semejanza de Dios. Ahí radica la fuente de su dignidad, ahí radica la fuente de sus derechos y sus deberes. El Papa sabe que es posible proyectar la doctrina moral tradicional en el lenguaje de los derechos correctamente entendido. Y eso es lo que hace. No está firmando una visión de la persona o de la acción humana que entra en conflicto con eso. Como sus predecesores, y con creciente elocuencia, condena el falso humanismo y el falso personalismo que intentan convertir al hombre en una medida no medible.