

PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO Y DERECHOS DE LA PERSONA¹

Pasquale Gianniti

Consigliere della Corte di Cassazione (Italia)

pasquale.gianniti@gmail.com

Recibido: 06/01/2024

Aceptado: 04/03/2024

Resumen

La categoría de derecho subjetivo es ajena a las culturas de las que procede la tradición jurídica europea occidental (es decir, la cultura judía, así como la griega y la latina), del mismo modo que es ajena a otras tradiciones jurídicas (como la china, la india y la islámica). Sólo se puede empezar a hablar de la elaboración de una categoría de derechos subjetivos a partir del siglo XVIII, cuando, en el contexto cultural europeo de la época, la concepción realista del derecho (la de Aristóteles, los juristas romanos y Tomás de Aquino, para entendernos) fue progresivamente sustituida por una concepción subjetivista e individualista, basada en la idea del poder del individuo.

El particular trasfondo individualista, en el que nació la teoría de los derechos subjetivos, explica la posición inicialmente adoptada por el magisterio de la Iglesia católica, que no aceptó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789, y posteriormente, durante cerca de un siglo, mantuvo una posición cerrada con respecto a estos derechos.

La cuestión es que, como ha puesto de manifiesto el magisterio social de los papas del siglo pasado, la perspectiva antropológica cristiana excluye la posibilidad de considerar a la persona en su individualidad absoluta y solitaria, construida por sí misma y sólo sobre sí misma, una entidad anómica indiferente a los demás. Del mismo modo, excluye que se pueda definir a la persona como un elemento de un engranaje o como una célula de un organismo cuya función vendría dada por el fin (que, respectivamente, persigue la máquina o el organismo).

Según el pensamiento social cristiano, el individualismo tiende a promover la anomia, mientras que el funcionalismo y el organicismo se resuelven en el corporativismo, por tanto, ninguna de estas soluciones al problema del orden social parece suficientemente sólida para contrarrestar la deriva totalitaria.

1 El presente artículo ha sido traducido al español del original en italiano por el profesor Dr. Cristian Altavilla (Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Siglo 21, Argentina).

Sobre el tema de los derechos de la persona humana, el pensamiento social cristiano saca a la luz un enfoque original basado en la noción de dignidad de la persona humana: creada a imagen de Dios, inserta en las relaciones con los demás, en interacción con los bienes del universo. Por tanto, la tradición de los derechos, que inspira el pensamiento social cristiano, no es la tradición libertaria-individualista, ni siquiera la colectivista, sino la tradición dignitaria. El pensamiento social cristiano puede aportar una valiosa contribución en la búsqueda de soluciones a algunos problemas espinosos que siempre han acompañado a la doctrina de los derechos de la persona humana, en particular el problema de la determinación de los derechos individuales, así como de su fundamento y universalidad.

Palabras clave: pensamiento, social, cristiano, derechos, persona.

Christian Social Thought and Human Rights

Abstract

The category of subjective right is foreign to the cultures from which the Western European legal tradition originates (namely, Jewish culture, as well as Greek and Latin cultures), just as it is foreign to other legal traditions (such as Chinese, Indian and Islamic). The creation of a category of subjective rights emerges as late as the 18th century, when in the European cultural context of the time the realist conception of law (that of Aristotle, the Roman jurists and Thomas Aquinas, just to name a few) was gradually replaced by a subjectivist and individualist conception, based on the idea of the power of the individual.

The particular individualist background in which the theory of subjective rights was born explains the position, initially taken by the Magisterium of the Catholic Church, which did not accept the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, proclaimed by the French National Assembly on August 26, 1789; and, thereafter, for about a century, maintained a closed position with respect to said rights.

The point is that, as the social Magisterium of the Popes of the last century has made clear, the Christian anthropological perspective excludes the possibility of considering the person in his absolute and solitary individuality, built by himself and only on himself, an anomic entity indifferent to others. Similarly, it excludes that one can define the person as an element of a gear or as a cell of an organism whose function would be given by the end (which, respectively, the machine or the organism aims at).

According to Christian social thought, individualism tends to promote anomie, while functionalism and organicism are resolved in corporativism; therefore, neither of these solutions to the problem of social order appears sufficiently solid to counter the totalitarian drift.

On the subject of the rights of the human person, Christian social thought brings to light an original approach based on the notion of the dignity of the human person: created in the image of God; embedded in relationships with others; in interaction with the goods of the universe. Therefore, the tradition of rights, which inspires Christian social thought, is not the libertarian-individualistic or even the collectivist tradition, but the dignitary tradition.

Christian social thought can make a valuable contribution in the search for solutions to some

thorny problems that have always accompanied the doctrine of the rights of the human person: in particular, the problem of determining individual rights, as well as their foundation and universality.

Key words: thought, social, Christian, rights, person.

1. El problema del derecho subjetivo

Un aspecto fundamental de la función del derecho, como sabemos, consiste en evitar que surjan conflictos de intereses en el seno de una comunidad de personas en relación con algún bien o resolver los conflictos que puedan surgir. Obviamente, la posibilidad de un contraste es tanto mayor cuanto más escasos son los recursos y mayor el número de sujetos que aspiran a ellos. En este sentido, el derecho está llamado a desempeñar una función atributiva indispensable, es decir, a establecer las condiciones en las que tal o cual sujeto puede apropiarse de un determinado bien (y en qué medida puede hacerlo). La existencia de una norma no basta por sí sola para excluir la posibilidad de conflicto, pero al menos circunscribe su alcance, en el sentido de que, si surge un conflicto, sólo se referirá a la interpretación y aplicación al caso concreto de la norma prevista para la identificación del sujeto al que se debe la propiedad.

En una primera aproximación, por tanto, el derecho subjetivo es la posición de ventaja concedida a un sujeto para la realización de uno de sus intereses, pero el concepto relativo —conviene precisarlo inmediatamente— es el resultado de una abstracción conceptual,² expresable en los siguientes pasos: existe un bien potencialmente apto para satisfacer un interés específico de uno o varios sujetos; el ordenamiento jurídico, reconociendo ese interés como digno de protección, establece las condiciones en presencia de las cuales ese bien debe ser atribuido a una persona; como consecuencia de esa atribución, el sujeto adquiere una serie de prerrogativas en relación con el bien, es decir, tiene la facultad de colocar sobre él determinadas actividades, funcionales a la realización de ese interés; dichas prerrogativas constituyen el contenido del derecho atribuido,³ es decir, las actividades que el titular del derecho puede realizar sobre el bien para obtener sus beneficios (y, por tanto, satisfacer el interés del que es titular).

2 El derecho subjetivo no es un objeto material cuyos elementos constitutivos puedan ser identificados y descritos, sino que es un concepto abstracto elaborado con la finalidad de describir, identificando los aspectos comunes, las diversas hipótesis en las que, en el conflicto entre dos intereses, el ordenamiento jurídico favorece a uno y le atribuye al sujeto, que es su titular, una serie de requisitos previos que son funcionales a su satisfacción.

3 El derecho subjetivo tiene como contenido facultades, pretensiones y poderes de diversa índole. En

Además de los intereses cuya satisfacción pasa por las utilidades obtenibles de un bien, existen intereses que sólo pueden realizarse mediante la cooperación de un tercero. La diferencia es notable. En el caso del derecho a un bien, el sujeto realiza el interés por sí mismo, sin necesidad de la cooperación de otros; le basta con realizar las actividades necesarias para apropiarse de las utilidades obtenibles del bien. En cambio, en el caso de un derecho de prestación, la cooperación de terceros es necesaria porque sólo la prestación del tercero le permite a la persona —titular del derecho— realizar el interés perseguido.

Esta diferencia es la base de la distinción tradicional entre derechos absolutos (como los de propiedad y otros derechos reales y los derechos sobre bienes inmateriales) y derechos relativos (como los de crédito, que forman parte de cualquier relación obligatoria). Estos últimos, conviene reiterarlo, tienen por objeto la conducta ajena, que el titular del derecho puede exigirle a un tercero (obligado a realizarla en interés del titular).⁴ La diferencia entre derechos absolutos y relativos sólo puede captarse en la estructura interna del derecho, es decir, en la independencia o dependencia de la cooperación de otros en la realización de un interés reconocido por el ordenamiento jurídico.⁵

Diferentes consideraciones parecen aplicarse a esa categoría particular de derechos absolutos, que está constituida por los derechos relativos a los diver-

cualquier caso, sus aspectos fundamentales son la voluntad (destacada sobre todo en el pensamiento de Savigny y Windsheid) y el interés (destacado sobre todo en el pensamiento de Jhering).

4 Tradicionalmente, se acostumbra a decir que los derechos absolutos pueden afirmarse *erga omnes* (en el sentido de que corresponden a un deber que incumbe a todo miembro de abstenerse de cualquier conducta lesiva), mientras que los derechos relativos sólo se dirigen a un sujeto determinado, que está obligado a asumir una conducta determinada.

A favor del abandono de este criterio discrecional, sin embargo, debe observarse que la prohibición general de perjudicar a terceros y la obligación que incumbe al deudor en el marco de una relación obligatoria desempeñan un papel diferente en la dinámica del derecho subjetivo: el deber de abstenerse de conductas perjudiciales es funcional a la protección de los derechos absolutos frente a agresiones externas (por tanto, concierne al perfil externo de la protección del derecho), mientras que el cumplimiento de la prestación debida realiza el interés del acreedor (por tanto, concierne a la propia realización del derecho).

De hecho, no hay que confundir el nivel de realización del interés con el nivel de su protección: los derechos absolutos no tienen propiamente un destinatario pasivo, ya que la realización del interés que los subyace no requiere en sentido estricto la cooperación de terceros; por otra parte, los derechos de crédito proyectan también en torno a ellos el deber general de abstenerse de realizar conductas que puedan perjudicar la satisfacción del interés del acreedor (es la llamada “protección aquiliana de los derechos de crédito”).

5 Los derechos relativos viven dentro de una relación jurídica, en el sentido de que la satisfacción del interés del acreedor pasa por el cumplimiento de la obligación que incumbe al deudor. Los derechos absolutos también viven dentro de una relación jurídica, pero sólo en un sentido amplio: el deber de abstenerse de una conducta perjudicial para los intereses de otro está, de hecho, preordenado (no

sos atributos de la personalidad humana: si —en el caso de los derechos sobre bienes (materiales o inmateriales)— el deber genérico de *neminem laedere* expresa la normal relevancia *erga omnes* de la situación jurídica, que sitúa al titular del derecho en una relación directa con la *res*, en los derechos de la personalidad, en cambio, ese deber representa el contenido relativo: lo que en otros derechos absolutos es eficacia externa, en los derechos de la personalidad representa el contenido esencial de su eficacia interna.

Si lo que se ha dicho hasta ahora es correcto, hay que observar entonces que la categoría del derecho subjetivo, por muy central que sea en el léxico jurídico y por muy consolidada que esté en el plano práctico, en el plano teórico no es susceptible de recibir una definición definitiva (como lo demuestra el hecho de que, a lo largo de los siglos, se hayan hecho diversos intentos de llegar a una definición más detallada del derecho subjetivo, pero cada uno ha encallado siempre ante la multiplicidad de respuestas dadas por la doctrina).⁶

La cuestión es que la categoría de derecho subjetivo, además de ser una abstracción conceptual, refleja el modo en el que se configura la relación entre la persona humana y el ordenamiento jurídico al que pertenece en un período histórico determinado. Esta relación varía con el tiempo, ya que está inevitablemente condicionada por múltiples factores (históricos, políticos, filosóficos, etc.). Esta es la razón por la que quizás no tenga sentido (y quizás nunca lo tenga) preguntarse cuál, entre las muchas definiciones que se han dado del derecho subjetivo, puede considerarse absolutamente correcta o errónea.⁷

a satisfacción de éste, sino sólo) a su protección.

6 Hugh Grotius definió el derecho subjetivo como “una facultad moral en virtud de la cual la persona, a la que pertenece esa facultad, puede exigir justamente una cosa o una conducta de los demás”. Más tarde, en el siglo XIX, Bernhard Windscheid propuso la famosa definición del derecho subjetivo como la “potencia de la voluntad”. A esta definición se opuso la igualmente famosa de Rudolf von Jhering, que consideraba el derecho subjetivo como “un interés jurídicamente protegido”. Una síntesis entre ambas posturas está representada por la definición de Georg Jellinek, según la cual “el derecho subjetivo es el poder de la voluntad que tiene el hombre, reconocido y protegido por el ordenamiento jurídico, en la medida en que se dirige a un bien o interés”.

La doctrina italiana también ha desarrollado diversas concepciones del derecho subjetivo a lo largo del tiempo. Según el enfoque tradicional, debe entenderse como el poder —atribuido a la voluntad de un sujeto— de realizar su propio interés, por tanto, los elementos constitutivos del derecho subjetivo serían únicamente la voluntad y el interés. Una orientación más reciente ha aceptado la definición mencionada, pero ha cambiado los elementos constitutivos: ya no voluntad e interés, sino interés y poder. Otra doctrina vincula el derecho subjetivo a la exigencia de un deber de abstención por parte de terceros. La doctrina más reciente habla de un derecho subjetivo como una síntesis de libertad y poder, ya que el sujeto es libre de ejercerlo o no, pero si lo ejerce, tiene la facultad de hacerlo de la forma que considere más adecuada para lograr su interés.

7 Por ejemplo, la definición que asumía el derecho subjetivo como la expresión del señorío de la

2. Configurabilidad de los derechos de la personalidad como derechos subjetivos

En el contexto de las concepciones imperantes en la cultura de las grandes codificaciones de los siglos XIX y XX, existía un cierto escepticismo en la doctrina del derecho civil en cuanto a la configurabilidad de los derechos de la personalidad como derechos subjetivos.

Este escepticismo se explicaba principalmente por consideraciones dogmáticas, relativas en particular a la naturaleza del derecho subjetivo (Pino, 2003)⁸ y a la noción de daño indemnizable.

voluntad del individuo estaba en la estela del individualismo de matriz ilustrada (propio del Estado absoluto), pero, cuando se afirmó el modelo del Estado liberal, prevaleció la idea de que el derecho subjetivo era la pretensión que un sujeto podía hacer frente a otro para obtener la realización de un interés, del que era portador. E incluso esta definición desapareció cuando, tras la Segunda Guerra Mundial, el modelo de Estado liberal fue sustituido por el modelo de Estado democrático. En particular, del principio personalista y del principio solidarista, consagrados en la Constitución italiana, se deriva una dimensión axiológica que comporta la centralidad de una lógica personalista, pluralista y solidarista, con la que se invierte todo el derecho civil: a la luz de esta lógica relacional, el derecho subjetivo quizá pueda entenderse hoy como la facultad de asumir un determinado comportamiento para satisfacer el propio interés, reconocido por el ordenamiento jurídico como digno de protección. Por tanto, también cabe suponer que, en nuestros días, la sustancia del derecho subjetivo consiste en un *agere licere* reconocido en cabeza de un sujeto con vistas a la satisfacción de su interés: siempre que, no obstante, se sea consciente también de la relatividad de esta definición.

- 8 En el plano de las categorías dogmáticas, se pueden encontrar al menos tres posiciones principales en la doctrina de la época. En primer lugar, estaban quienes sostenían que los derechos de la personalidad podían encuadrarse fácilmente en el esquema de los derechos subjetivos, aunque teniendo en cuenta las peculiaridades estructurales de los atributos de la personalidad respecto de otros bienes susceptibles de apropiación jurídica; en el contexto de esta orientación, se hablaba a veces de “derechos de la personalidad” y de un “derecho general de la personalidad”. Cf., entre muchos otros, Graziadei (2001, p. 3 y ss.). Luego estaban quienes preferían recurrir a una noción menos exigente que la de derecho subjetivo, como la de “interés jurídicamente relevante”; esta segunda orientación tendía a conferir relevancia jurídica a determinados bienes, pertenecientes a la esfera de la personalidad humana, con independencia de su calificación en términos de derechos subjetivos, por tanto, tendía a reconocer la protegibilidad de intereses de diversa índole, directa o indirectamente referibles a un Estado de derecho. En el contexto de esta segunda orientación, era habitual expresarlos en términos de “bienes de la personalidad” o “atributos de la personalidad” o diversos “intereses” (en la identidad personal, la intimidad, etc.). La diferencia con respecto a la postura anterior es que, para los partidarios de esta tesis (De Cupis, 1961), el “bien de la vida” constituye el objeto de una “protección objetiva” dispensada por el ordenamiento jurídico, a diferencia de la protección de los derechos subjetivos, que postularía la existencia de un título atributivo válido. Por último, una posición en cierto modo similar a la que acabamos de ver, pero más radical en sus propuestas interpretativas y reconstructivas, era la de quienes excluían que la protección jurídica de la personalidad pudiera remontarse al esquema del derecho subjetivo, inevitablemente vinculado a la esfera del tener, a la apropiación de algo externo al sujeto, así como a formas más matizadas de interés protegido; más bien, la forma esencial de la protección jurídica de la personalidad, de acuerdo a esta tercera orientación (Perlingieri, 1972). Según esta, la forma esencial de protección jurídica de la personalidad residía en un deber de abstención, cuya violación legitimaba el poder de reacción por parte del interesado; en esta orientación, era habitual expresarse no en términos de derechos de la personalidad o de bienes de la personalidad, sino en términos de “cláusula general de protección de la personalidad” o de “valor jurídico de la persona”, valor, por lo demás, directamente reconocido por el artículo 2 de la Constitución.

Esta última, según la concepción habitual en la época, ya se refería a una disminución patrimonial, que no siempre se encontraba (y se encuentra) en lesión de la personalidad humana.

Sin embargo, el encuadramiento dogmático de la categoría de los derechos de la personalidad se vio obstaculizado sobre todo por la concepción que se tenía entonces del derecho subjetivo como señorío de la voluntad sobre una entidad del mundo exterior. En otras palabras, la doctrina señalaba la imposibilidad de encuadrar los derechos de la personalidad en el esquema del derecho subjetivo, tradicionalmente modelado sobre el derecho de propiedad (y, por tanto, de tener), mientras que los derechos de la personalidad conciernen a la categoría del ser; de ahí las dificultades y paradojas puestas de manifiesto por algunos juristas para configurar un derecho subjetivo, que ve al mismo sujeto como titular y objeto del propio derecho.

Sin embargo, cuando se asentó la idea más moderna del derecho subjetivo como una posición compleja de ventaja reconocida por el ordenamiento jurídico a un determinado sujeto en relación con un determinado bien, se fue aceptando la orientación común en doctrina y jurisprudencia según la cual no existen obstáculos conceptuales para configurar un derecho subjetivo que tenga como contenido un atributo de la persona. En particular, se ha observado que nada impide considerar a la persona humana desde una doble perspectiva: una parte *subiecti* y una parte *obiecti*.

Esta orientación se ha consolidado en la doctrina italiana tras la entrada en vigor de la Constitución: la legislación constitucional, al identificar a la persona como valor vértice del sistema y al comprometer al Estado y a los individuos a actuar para la plena realización de este valor, deja claro que el valor de la persona humana no se realiza automáticamente (es decir, no se realiza con el mero hecho de vivir), sino que requiere una serie de comportamientos conformes, activos y omisivos. Comportamientos activos, en gran medida atípicos, por cuanto deben determinarse en aquellos que en cada contexto histórico y espacial, según la experiencia común, son capaces de realizar el desarrollo pleno e integral de la persona humana. Comportamientos omisivos, en la medida en que el artículo 2 de la Constitución se traduce en el deber general de abstenerse de cualquier comportamiento que pueda agravar o menoscabar las condiciones establecidas por el ordenamiento jurídico para la realización de los valores propios de la persona, tal y como se entienden en un momento histórico determinado.

Sin embargo, decir que los derechos de la personalidad son configurables

como derechos subjetivos no es decir que los derechos de la personalidad se resuelvan en derechos subjetivos.⁹

La cuestión es que toda persona humana, para realizar el “valor persona” en sus diversos aspectos en su propia vida, necesita la cooperación de los demás y del Estado (Scalisi, 1990, pp. 85-87): piénsese en el valor de la vida, de la salud, del trabajo, de la educación, de la cultura, etc.;¹⁰ si alguien se encuentra en estado de incapacidad para valerse por sí mismo, también hay alguien que está obligado a socorrerle (art. 593 del Código Penal), etc. Pero estas disposiciones normativas no son sino una concreción de ese principio constitucional que se remonta a los “deberes inderogables” de solidaridad, por un lado, y al compromiso del Estado de remover los obstáculos económicos o sociales que impiden el desarrollo pleno e integral de la persona humana, por otro.

3. El “nacimiento” del derecho subjetivo y su relación con el derecho objetivo

Hoy en día, el término “derecho” se utiliza tanto en sentido objetivo como subjetivo. Precisamente, la expresión “derecho objetivo” se utiliza para indicar el conjunto de normas jurídicas establecidas por el Estado que regulan la acción humana y la vida colectiva en un ordenamiento jurídico, mientras que la expresión “derecho subjetivo” se utiliza para indicar la facultad de un individuo de actuar para proteger su propio interés, reconocido por el ordenamiento jurídico.

El contexto histórico en el que se desarrolló la categoría de derecho subjetivo ha sido objeto de debate durante mucho tiempo. Ciertamente, este concepto es ajeno a las culturas de las que procede la tradición occidental (es decir, las culturas hebrea, griega y latina),¹¹ al igual que es ajeno a otras tradiciones jurídicas (como la china, la india y la islámica). En particular, en la tradición

9 Hay que tener en cuenta que, en el estudio de los derechos de la personalidad, el enfoque metodológico seguido por el intérprete también puede diferir en función de la disciplina de referencia. El derecho penal basa su protección en los valores socialmente aceptados por la comunidad; el derecho constitucional basa su examen en la conexión con el artículo 2 de la Constitución; el derecho privado, por último, recuerda el dualismo entre la esfera personal y la esfera patrimonial del sujeto.

10 Muchas hipótesis son hoy objeto de disposiciones legales específicas: si alguien se encuentra en estado de necesidad y no puede procurarse su propio sustento, hay alguien que está obligado a pagarle una pensión alimenticia (art. 438 del Código Civil).

11 En particular, sobre el tema de los derechos subjetivos, puede encontrarse una vasta bibliografía y preciosas observaciones en Orestano (1959, pp. 220 y ss., 1960, p. 150). Muy importantes son los estudios de Villey (1957), recogidos en *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. En particular, sobre la distinción entre derecho —como algo debido en justicia— y derecho subjetivo, véase Villey (1986, pp. 195-224).

jurídica romana no existen elementos de una elaboración, ni siquiera en la tradición embriana, de posiciones jurídicas subjetivas bajo el perfil del “derecho subjetivo”.¹²

Sin embargo, si puede encontrarse un consenso general sobre este dato, no puede decirse lo mismo respecto a la determinación de la época en la que la categoría de derecho subjetivo fue concebida por primera vez, cuando no elaborada.

En este sentido, la controversia entre Brian Tierney y Michel Villey¹³ a finales del siglo pasado fue apasionante.

Según Villey (2001), el paso de la concepción realista del derecho (la de Aristóteles, los juristas romanos y Tomás de Aquino, para hacernos una idea) a la concepción subjetivista (el derecho nacido del poder del individuo) tuvo lugar antes de la Ilustración,¹⁴ en el contexto de la controversia franciscana sobre la pobreza y el desarrollo de la filosofía nominalista de Occam. Precisamente, según Villey (1986, p. 224), el término “derecho subjetivo” concluye y resume toda una filosofía. La aparición de esta expresión y su definición teórica no son más que pequeños detalles en la historia del lenguaje jurídico, pero suponen el abandono de una forma muy exitosa de pensamiento jurídico que se basaba en el orden natural y su sustitución por otra, basada en la idea de poder. Nos encontramos ante una auténtica revolución copernicana en la historia de la ciencia del derecho, una frontera que divide dos mundos diferentes. Nace un nuevo orden social, cuya célula elemental será el derecho individual, y que se construirá sobre la noción de potestad, elevada a la dignidad de ley. Y es a esta noción a la que se remontarán en lo sucesivo las leyes positivas, convirtiéndose en la única fuente del orden social y originándose ellas mismas en los poderes

12 Sin embargo, es indudable que la ciencia jurídica moderna ha encontrado en la tradición romana algunos puntos de apoyo técnicos útiles para construir el concepto de derecho subjetivo, entendido como poder, tan extendido en la actualidad. En efecto, los romanos solían hacer clasificaciones y distinciones jurídicas desde el punto de vista procesal, previendo acciones reales y personales para proteger determinadas situaciones subjetivas: la referencia a la noción de *actio*, con la distinción entre *actio in rem* y *actio in personam*, proporcionó la base en la elaboración que tuvo lugar a partir del siglo XVII, para la formación de la principal distinción entre derechos subjetivos personales: la existente entre derechos absolutos y relativos.

Dentro de la tradición de los estudios derivados de la experiencia jurídica romana —desde la Edad Media, al menos, hasta la Pandettística—, la distinción entre *actiones in rem* y *actiones in personam* ha asumido siempre una importancia fundamental: la referencia a esa distinción procesal ha contribuido al surgimiento del actual sistema de derechos subjetivos.

13 Para un análisis de esta polémica, véase Sol (2016, 2017).

14 En particular, reiterando la doctrina aristotélica sobre el justo medio, Villey (2001) subraya que el derecho objeto de la justicia se encuentra en las cosas y no en el sujeto: “Está en las cosas, en lo real, en la realidad exterior (*medium in re* dice Santo Tomás)”. Cf. Villey (1989, pp. 11-26, 2001, pp. 72-73).

individuales, del mismo modo que el contenido liberal individualista y utilitarista del derecho europeo occidental se remontará siempre a esta noción.

Sin embargo, según Tierney, los orígenes del derecho subjetivo se encuentran en el derecho medieval, formado antes de Occam. Los pródromos de la noción de derechos naturales (derechos) por oposición al derecho objetivo y positivo (leyes) se encontrarían en el contexto de las sociedades, estructuradas sobre la comunidad más que sobre el individuo, y en particular en el derecho canónico del siglo XII, es decir, antes del “momento Occamiano” mencionado por Villey. Occam sólo habría supuesto una concepción ya existente para su argumentación.

También se ha debatido durante mucho tiempo si es el derecho subjetivo el que precede al derecho objetivo o viceversa.

Según la escuela del derecho natural, a la que debemos las primeras definiciones del derecho subjetivo, es éste el que precede al derecho objetivo, ya que existe independientemente del ordenamiento jurídico (que se limita a reconocer situaciones subjetivas de las que el individuo ya es titular con anterioridad a este reconocimiento normativo).

Por el contrario, según la escuela jurídico-positivista, es el derecho objetivo el que precede al derecho subjetivo:¹⁵ para los jurídico-positivistas, no hay derecho en la naturaleza, razón por la cual, el derecho subjetivo no se reconoce sino que, acaso, se confiere al individuo por el ordenamiento jurídico.

No interesa aquí profundizar en estas cuestiones. Sin embargo, puede y debe decirse que el derecho objetivo —como fenómeno humano, constituido *hominum causa*, para hacer posible la convivencia de los hombres en sociedad— encuentra su legitimación “en las instancias profundas del hombre y de su personalidad” (Scalisi, 1990, p. 26) y halla su característica fundamental en la justicia.

Además, puede y debe decirse que el derecho subjetivo es sólo el derecho dotado de protección. La pretensión de un sujeto integra un derecho subjetivo sólo cuando implica una obligación correlativa por parte de los demás, con la consecuencia de que su titular está investido de un poder de acción (en el

15 Según Hans Kelsen, uno de los principales exponentes del positivismo jurídico del siglo XX, el derecho subjetivo no es un poder o interés reconocido por el ordenamiento jurídico (y, por tanto, determinado al margen de este), sino que es el mero reflejo de un deber planteado por el derecho objetivo, al que, por tanto, acaba reduciéndose: “El derecho subjetivo no es distinto del derecho objetivo; es el propio derecho objetivo el que, o bien se vuelve contra un sujeto concreto (obligación), o bien se pone a disposición de ese sujeto (autorización) en virtud de la consecuencia jurídica por él establecida”.

sentido de que puede provocar el ejercicio de la jurisdicción en caso de lesión del propio derecho): un derecho que los demás fueran libres de no respetar no sería un derecho, sino una mera pretensión anulable por la pretensión contraria. En otras palabras, una persona sólo tiene un derecho cuando no existe la libertad de eludir su ejercicio u oponerse a él por parte de otros, pero sí el deber de respetarlo y aceptar sus consecuencias. Es impensable gozar de derechos sin que los demás estén cargados con los deberes correspondientes, del mismo modo que es impensable estar sujeto a deberes si los demás no tienen el derecho correspondiente.¹⁶ Por lo tanto, en sentido estricto, sólo pueden recibir protección los derechos del sujeto.¹⁷

-
- 16 Sobre la interconexión entre derechos y deberes humanos y la prioridad lógica y ontológica de los segundos sobre los primeros, véase Scalisi (1990, pp. 14 y 23-31). El autor señala que los estudiosos “se centran en los derechos humanos o, en raras ocasiones y por separado, en los deberes humanos”. De hecho, la literatura histórica, filosófica y jurídica sobre los derechos humanos es prácticamente ilimitada, mientras que los estudios sobre los deberes humanos son relativamente escasos. Entre ellos se encuentra el poco conocido, pero original, ensayo de G. Mazzini (2011), *Dei doveri dell'uomo*, en el que el estadista del Risorgimento italiano, quizá con escaso rigor filosófico, pero sin duda con fervor social y patriótico, argumentaba precisamente a favor de la prioridad (y mayor eficacia) de los deberes sobre los derechos, también de cara a la aplicación efectiva de los propios derechos, afirmando, entre otras, cosas: “¿Y quién puede, incluso en una sociedad constituida sobre bases más justas que las actuales, convencer a un hombre fundado únicamente en la teoría de los derechos, de que tiene que mantenerse en el camino común y ocuparse de desarrollar el pensamiento social? [...] La sociedad tiene más poder, no más derechos que el individuo”, y que “con la teoría de los derechos podemos alzarnos y derribar obstáculos; pero no podemos establecer una armonía fuerte y duradera de todos los elementos que componen la nación. Con la teoría de la felicidad, del bien como primer objeto de la vida, formaremos hombres egoístas, adoradores de la materia, que introducirán las viejas pasiones en el nuevo orden y lo corromperán pocos meses después. Se trata, pues, de encontrar un principio educativo superior a tal teoría que guíe a los hombres hacia lo mejor, que les enseñe la constancia en el sacrificio, que los gane para sus hermanos sin hacerlos depender de la idea de uno o de la fuerza de todos. Y este principio es el ‘Deber’”. Tampoco Bobbio (1989) tiene dudas sobre el hecho de que “el mundo moral [...] como remedio del mal que el hombre puede procurar a otro, nace con la formulación, imposición y aplicación de mandatos o prohibiciones y, por tanto, desde el punto de vista de los destinatarios de mandatos y prohibiciones, de obligaciones. Esto significa que la figura deontológica original es el deber, no el derecho” (p. 53). Sobre el tema, véanse Weil (1990), D’Agostino (1996, p. 242), Incampo (2012) y Zagrebelsky (2017).
- 17 Algunos ordenamientos jurídicos, especialmente el *common law*, tienden a prever una acción para cada derecho subjetivo a proteger, sin por ello enunciar explícitamente este último, de modo que su existencia sólo puede deducirse del hecho de que exista una acción que lo proteja (como resume la frase *ubi remedium, ibi ius* y la máxima inglesa *remedies precedes rights*). Por el contrario, otros sistemas jurídicos, especialmente los de derecho civil, tienden a atribuir explícitamente derechos subjetivos, previendo a continuación un poder general de acción para protegerlos (como se resume en el término *ubi ius, ibi remedium*).

4. Trasfondo cultural de la teoría del derecho subjetivo

En los términos “derecho objetivo” y “derecho subjetivo” sólo varía el adjetivo, permaneciendo en ambos el sustantivo (derecho). Según el sentir común, el derecho deriva su sentido de la justicia: es obligatorio porque es justo y porque emana de la autoridad que, a su vez, es una emanación de la justicia.

Si este fuera el caso, la necesidad lógica haría que el derecho subjetivo se concibiera como un *quid* que, comparado con el derecho objetivo, es idéntico en sustancia y diferente sólo en el punto de vista (*positum subiective*, en lugar de *positum obiective*).

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla (Luhmann, 1990, 2001).

Entre el derecho objetivo y el derecho subjetivo existe, sin duda, una cierta identidad de fondo: como ya se ha señalado, tradicionalmente se denomina “derecho subjetivo” a la facultad de un sujeto de actuar para proteger su propio interés reconocido por el ordenamiento jurídico. De ahí que haya una indudable circularidad lógica entre derecho subjetivo y derecho objetivo.

Sin embargo, no sólo las atribuciones positivas (derechos subjetivos) pertenecen al derecho objetivo, sino también las atribuciones o, mejor dicho, las determinaciones negativas. En otras palabras, no sólo los poderes, facultades, libertades, disponibilidad, etc. pertenecen al derecho objetivo, sino también los límites, deberes, prohibiciones, imposiciones, etcétera.

Ahora bien, si el derecho objetivo y el derecho subjetivo fueran realmente caras de la misma moneda, las determinaciones negativas de los sujetos también tendrían que pasar a primer plano *pleno iure* al hablar de derechos subjetivos. Sin embargo, esta circunstancia no se da en el lenguaje jurídico ni en la práctica judicial.

Es cierto que, en las actuales teorías de las relaciones jurídicas,¹⁸ el propio concepto de derecho subjetivo implica la consideración del deber o deberes correspondientes a cargo de personas distintas del propio titular del derecho subjetivo.¹⁹ Sin embargo, esto no salva la diferencia —conceptual y terminológica— entre el concepto de derecho objetivo y el concepto de derecho subjetivo.

18 La doctrina del derecho civil-constitucional implica la centralidad de la relación jurídica (Perlingieri, 2020, *passim*).

19 El derecho subjetivo, entendido como pretensión, se correlaciona siempre con una correspondiente situación jurídica pasiva —de deber u obligación— perteneciente a otro sujeto o a la generalidad de los sujetos. En sentido estricto, sólo los derechos subjetivos relativos introducen una relación jurídica. Pero, en un sentido amplio, todo derecho absoluto se resuelve en un conjunto de derechos relativos, por lo que debería ser posible hablar correctamente de una relación jurídica también con respecto a los derechos subjetivos absolutos.

Las formulaciones de este último concepto, que surge claramente y se convierte en objeto de especulación expresa sólo a partir del siglo XVII, han seguido —con suerte alterna— los acontecimientos de la idea que, de manera sumaria y aproximativa, podría denominarse “individualista”: la creciente afirmación del valor social y político de los individuos va acompañada, en el ámbito de la ciencia jurídica, de un progresivo perfeccionamiento (y progresivo uso) del concepto de derecho subjetivo, entendido como atribución positiva del individuo. Decisiva en ambos planos —el jurídico y el político y social— es la influencia del pensamiento del derecho natural y, más tarde, la de la ideología liberal propiamente dicha.

El pensamiento social cristiano puede aportar una valiosa contribución en la búsqueda de una solución a algunos problemas espinosos que siempre han acompañado a la Declaración Universal de los Derechos Humanos: en particular, el problema de la universalidad de los derechos individuales y su fundamento. Por otra parte, del mismo modo que la consolidación del pensamiento social cristiano sobre los derechos humanos debe mucho a la cultura de los derechos promovida por la propia Declaración Universal,²⁰ ésta es deudora en muchos aspectos de la tradición del pensamiento social cristiano.²¹

20 Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje de la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963, n. 6): “Todo ser humano tiene derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida decoroso, especialmente en lo que atañe a la alimentación, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; y, por consiguiente, tiene derecho a los seguros en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, desempleo y en cualquier caso de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad”. No cabe duda de que en el pasaje anterior, como en otros numerosos documentos del magisterio social de la Iglesia romana, hay elementos familiares con la Declaración Universal, aunque procedan de una antropología y una interpretación de los derechos no necesariamente compartidas por todos los que firmaron esa Carta.

Por otra parte, el propio Juan Pablo II (199) reconoció en la Declaración Universal de 1948 una de las más altas expresiones de la conciencia humana de nuestro tiempo, que hizo posible que distintas tradiciones culturales y religiosas, distintas expresiones jurídicas y modelos institucionales convergieran en torno a un núcleo básico de derechos y deberes, derivada de la humanidad y dignidad comunes, “enraizada en la naturaleza de la persona, en la que se reflejan las exigencias objetivas e ineludibles de una ley moral universal”.

21 La jurista estadounidense Mary Ann Glendon (2007, p. 102) observó hace algunos años que los partidarios de la doctrina social de la Iglesia pueden encontrar muchas ideas familiares en la Declaración Universal, como, por ejemplo, el énfasis en la dignidad y el valor inherentes de la persona humana, la afirmación de que la persona está dotada de razón y conciencia, el reconocimiento de la familia como núcleo natural y fundamental de la sociedad que tiene derecho a ser protegido por la sociedad y el Estado, la insistencia en que determinados bienes económicos y sociales son indispensables para la dignidad humana, que los padres tienen derecho a elegir la educación de sus hijos que la maternidad y la infancia deben recibir cuidados y asistencia especiales.

5. Derechos subjetivos e intereses legítimos

Los intereses legítimos son también posiciones jurídicas subjetivas activas.²² A lo largo de los años, la doctrina ha desarrollado criterios heterogéneos para poner de relieve la diferencia entre derechos subjetivos e intereses legítimos.

Una primera tesis distinguía los intereses legítimos de los derechos subjetivos en función del tipo de acto realizado por la Administración pública: en el caso de un acto de autoridad de esta, existiría el interés legítimo del particular, mientras que en el caso de un acto de gestión, la posición del particular habría adquirido los contornos del derecho subjetivo. Otra teoría avalada por la doctrina basaba la discriminación en las reglas de las acciones y las reglas de las relaciones: en el caso de que la Administración pública, en su actuación concreta, infringiera una norma de actuación que regula el ejercicio del poder público, el particular tendría una posición de interés legítimo, mientras que en la hipótesis contraria (es decir, en el caso de infracción de una norma de relación destinada a regular una relación intersubjetiva de igualdad), el ciudadano tendría un derecho de acción ante el órgano jurisdiccional, tendría un derecho subjetivo, mientras que en el caso de su actividad discrecional, sólo tendría un interés legítimo.

La tesis más extendida en la actualidad es la de la falta de poder en abstracto. A la luz de esta teoría, para apreciar la existencia de un interés legítimo o de un derecho subjetivo, es necesario observar si existe o no una fuente legislativa que le atribuya una potestad pública a la Administración pública, de modo que, en los casos en que la potestad autorizatoria de esta puede identificarse en abstracto, siempre se está en presencia de un interés legítimo, a pesar de que en concreto pueda haberse ejercido incorrectamente. En el caso de que no exista una norma atributiva de potestad, siempre se está en presencia de un derecho subjetivo. Este criterio se ve confirmado por las disposiciones de los artículos 21 septies y 21 octies de la Ley 241/1990 (sobre procedimiento administrativo). El artículo 21 septies, en efecto, prevé la nulidad de un acto administrativo en caso de falta absoluta de atribución de competencia, mientras que la mera falta de competencia *in concreto* no es causa de nulidad. El artículo 21 octies añade

22 En el ordenamiento jurídico italiano no existen normas definitorias, pero la expresión “intereses legítimos” está presente en tres artículos de la Constitución: en el art. 24, donde se establece el derecho a ejercitar acciones judiciales para defender derechos (entendidos como derechos subjetivos) e intereses legítimos; en el art. 103, que establece la competencia del Consejo de Estado y de los demás órganos de la justicia administrativa para la protección de los intereses legítimos; en el artículo 113, que dispone que siempre es posible proteger esta posición subjetiva ante los tribunales contra los actos de la Administración pública.

que un acto administrativo adoptado en violación de la ley es anulable: habida cuenta del carácter general del precepto, parece obligado concluir que una norma atributiva de competencia, aunque luego se infrinja concretamente, basta para excluir un vicio absoluto de atribución.

Durante mucho tiempo se sostuvo que el interés legítimo, como posición jurídica subjetiva activa, sólo surgía como producto de un acto jurídico desfavorable y, por lo tanto, solamente después de dictado el acto administrativo; sin embargo, en la actualidad, es opinión común que el interés legítimo surge no sólo aguas abajo, sino también aguas arriba de la relación jurídica, siendo una situación que el ordenamiento jurídico atribuye también al particular que desea dirigir a su favor una medida a ser adoptada por la administración pública, con la consecuencia de que puede entrar en juego incluso antes de que se dicte dicha medida.

6. Los derechos fundamentales y el juez administrativo

En el ordenamiento jurídico italiano se creyó durante mucho tiempo que una protección adecuada de los derechos fundamentales sólo podía tener lugar ante el tribunal ordinario. De hecho, a raíz del nacimiento de la jurisdicción administrativa en Italia (mediante la Ley 5992 de 1889, por la que se creó la Sección IV del Consejo de Estado), el proceso administrativo se configuró como un proceso de recurso, que tenía por objeto un acto administrativo. El proceso administrativo fue considerado como un juicio sobre el acto, destinado a verificar su legitimidad sobre la base de los vicios denunciados, por lo tanto, la única acción administrativa admitida era la acción de anulación (y la única medida cautelar reconocida era la suspensión del acto) y el juez administrativo estaba impedido de conocer reconvenções por daños y perjuicios.

Sin embargo, tras la evolución jurisprudencial y legislativa de los últimos treinta años, el marco normativo de referencia ha cambiado profundamente. Hoy en día, es común en la doctrina y la jurisprudencia que el objeto del juicio ha pasado a ser la relación jurídica litigiosa entre la Administración pública y el particular. Es decir, se ha pasado de un enjuiciamiento del acto a un enjuiciamiento de la relación dirigido a valorar la sustantividad de la pretensión de fondo planteada ante el órgano jurisdiccional. En efecto, la actual Ley de Enjuiciamiento Civil flanquea ahora el recurso con otras acciones (en concreto, la acción de condena general o específica, la acción contra el incumplimiento, la acción de indemnización por daños y perjuicios) y reconoce expresamente la

atipicidad de las medidas cautelares (artículos 50 y 700 de la Ley de Enjuiciamiento Civil).

En resumen, el juez administrativo se ha convertido ahora en el juez del poder administrativo²³ y los temores de una protección insuficiente de los derechos fundamentales ante el juez administrativo ya no son fundados, puesto que ahora se le reconoce al juez administrativo plenos poderes, al mismo nivel que al juez ordinario (lo que, por otra parte, puede ser la causa de nomo-filachies divergentes).

7. El personalismo solidario y el magisterio social

El particular trasfondo individualista en el que nació la teoría de los derechos subjetivos explica la posición de cerrazón adoptada inicialmente por el Magisterio de la Iglesia católica.²⁴

Es un hecho que éste no aceptó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789, y posteriormente —durante cerca de un siglo— mantuvo una posición cerrada con respecto a los derechos fundamentales.

La perplejidad del Magisterio, sobre todo en el siglo XIX (se hace referencia a Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX), se debió a que estos derechos se proponían y afirmaban en contra de la libertad de la Iglesia, en una perspectiva inspirada en el liberalismo y el laicismo. El individualismo imperante hizo que la afirmación de los derechos humanos se convirtiera en una afirmación de los derechos del individuo y no de la persona, es decir, del ser humano despojado de la dimensión social y desprovisto de trascendencia. Tal es la imagen del hombre como medida de todas las cosas, creador absoluto de la ley moral, relegado a un destino de pura inmanencia.

Signos de apertura²⁵ se produjeron durante el pontificado de León XIII (1879-1903), que comenzó pocos años después de la proclamación de la Unificación de Italia (1870). León XIII, aunque desaprobaba los derechos definidos históricamente por la Revolución francesa, encontró un nuevo espacio de

23 A este respecto, no cabe remitirse a las sentencias 204/2004 y 191/2006 del Tribunal Constitucional italiano.

24 Para una reconstrucción histórica de la accidentada relación entre el pensamiento social cristiano y la teoría de los derechos humanos, véase Concetti (1982), especialmente la primera sección “I diritti umani nella Rivelazione e nel Magistero”, y, dentro de ella, los ensayos de Composta (1982, pp. 165-198) y de Biffi (1982, pp. 199-243).

25 Fuertemente crítico con la apertura contemporánea del Magisterio católico a esos frutos de la mo-

reflexión a partir del concepto de derecho natural; en particular, con la *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891), afirmó la existencia de ciertos derechos que el Estado debía proteger y promover.

Un primer punto de inflexión se produjo con el pontificado del papa Pacelli. Fue Pío XII, de hecho, quien en su radiomensaje de Navidad de 1942, hablando de la dignidad original del hombre, llegó a hacer una lista de “derechos humanos fundamentales” (Nº 21) para inspirar la reconstrucción de posguerra. Esta actitud influyó mucho en la nueva temporada cultural que llevó a la Asamblea de las Naciones Unidas en 1948 a emitir la solemne Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El papa Juan XXIII (1958-1963), con la encíclica *Pacem in terris* (1963), aunque confirmaba las reservas sobre el fundamento dado a los derechos humanos en el documento francés, consideraba a la Declaración Universal de los Derechos Fundamentales como un “paso importante en el camino hacia la organización jurídico-política de la comunidad mundial”, ya que reconocía “en la forma más solemne la dignidad de persona a todos los seres humanos” (n. 75); y proclamó la siguiente declaración de principios:

En una convivencia ordenada y fecunda, se debe poner como fundamento el principio de que todo ser humano es persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío; y, por tanto, es sujeto de derechos y deberes que se derivan inmediatamente de su misma naturaleza: derechos y deberes que son, por tanto, universales, inviolables, inalienables.

El Concilio Vaticano II retomó y profundizó el magisterio de Juan XXIII sobre los derechos de la persona humana: de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*²⁶ y de la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa se

dernidad que son los derechos humanos (Pera, 2015). Según este autor, la Iglesia, “habiendo perdido la batalla en el plano de la historia, pensó que podría volver a ganarla en el plano de la doctrina” (p. 142). Sin embargo, concluye argumentando que “por noble, apreciable, meritoria que pueda juzgarse, la doctrina de los derechos humanos pertenece más a la historia temporal de la secularización que a la historia escatológica de la salvación”. Por último, “al abrazar la doctrina de los derechos humanos en nombre del diálogo con la modernidad y sus institutos, apartándose de la deriva que ha tomado, la Iglesia puede pensar ahora en hacerse humanitaria y democrática, abierta y acogedora, tolerante y conciliadora, paternal y mansa. Muchos de sus adversarios ya la alaban por ello. Pero ¿es esto para lo que existe la Iglesia?” (p. 148).

Sobre el delicado tema, véase también, con orientaciones diferentes, Menozzi (2012), Cascavilla (2015, pp. 97 y ss.) y Puppinck (2018).

26 Leemos en *Gaudium et Spes* (n.25): “El principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, en cuanto que por su naturaleza necesita absolutamente de la vida

desprende que, en el pensamiento cristiano, la afirmación de la existencia de los derechos fundamentales debe entenderse como la expresión más significativa de la dignidad humana.²⁷ La encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967) se sitúa también en este contexto.²⁸

Más recientemente, en materia de derechos de la persona, el Magisterio conciliar se ha enriquecido con las aportaciones de Juan Pablo II,²⁹ en particular en defensa de la vida humana. En su discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas (1979), refiriéndose a los derechos afirmados en la Declaración Universal, dijo:

social. Puesto que, por tanto, la vida social no es algo externo al hombre, éste crece en todos sus dones y puede responder a su vocación mediante la relación con los demás, los deberes mutuos y el diálogo con los hermanos”.

27 Cotta (1985) observa que la palabra “dignidad” es “muy vaga y demasiado a menudo confiada a resonancias emotivas” y que, para ser precisos, “lo que confiere dignidad al hombre es lo que lo supraordina a los entes naturalistas: la capacidad reflexiva de comprenderse a sí mismo en la trascendencia de la propia onticidad fáctica” (p. 68).

28 Pablo VI (1967): “El desarrollo no se reduce al mero crecimiento económico. Para que sea auténtico desarrollo, debe ser integral, es decir, orientado a la promoción de cada hombre y de todo el hombre”. “Si la búsqueda del desarrollo requiere un número cada vez mayor de técnicos, requiere aún más hombres de pensamiento capaces de una reflexión profunda, dedicados a la búsqueda de un nuevo humanismo, que permita al hombre moderno redescubrirse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. De este modo, el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, podrá realizarse plenamente”.

29 Juan Pablo II (1991) establece en el n. 47 la siguiente lista de derechos humanos: “El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho a crecer bajo el seno de la madre después de nacer; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la libertad en la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para aprovechar los bienes de la tierra y obtener de ella el propio sustento y el de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia y a acoger y educar a los hijos, ejerciendo responsablemente la propia sexualidad. La fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como el derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona”.

Hay que subrayar la jerarquía de derechos esbozada por Juan Pablo II. Por un lado, coloca en primer lugar el derecho a la vida, desde la concepción hasta su desenlace natural (este derecho condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y conlleva la ilicitud de todas las formas de aborto y eutanasia) y, por otro, sitúa la libertad religiosa como fuente y síntesis de todos los derechos. Respecto a esta última, la declaración conciliar *Dignitatis humanae* afirma: “Todos los hombres deben permanecer inmunes de coacción por parte de individuos, grupos sociales o cualquier autoridad humana, de modo que en materia religiosa, dentro de ciertos límites, nadie sea obligado a actuar contra su conciencia, ni impedido de actuar según su conciencia, en privado o en público, solo o asociado con otros”.

Juan Pablo II, en continuidad con la enseñanza del Concilio, afirmó en *Redemptor hominis* que el respeto de este derecho es la marca del auténtico progreso humano en cualquier régimen, sociedad, sistema o ambiente.

El conjunto de los derechos humanos corresponde a la sustancia de la dignidad del ser humano, entendida integralmente y no reducida a una sola dimensión; se refieren a la satisfacción de las necesidades esenciales del hombre, al ejercicio de sus libertades, a sus relaciones con las demás personas; pero se refieren siempre y en todas partes al hombre, a su plena dimensión humana.³⁰

Puede ser útil considerar que, en el Magisterio de Juan Pablo II, el gran relieve concedido a la cuestión de los derechos humanos no fue sólo fruto de la reflexión, sino también consecuencia de la experiencia práctica “contra la pretensión totalitaria del Estado marxista y de la ideología en que se basaba, vio en la idea de los derechos humanos el arma concreta capaz de limitar el carácter totalitario del Estado”,³¹ ofreciendo así un espacio de libertad necesario no sólo para la fe de los cristianos y los derechos de la Iglesia romana,

30 Cuando en marzo de 1995 se publicó la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II (sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana), no faltaron quienes propusieron denunciar unilateralmente el Concordato, partiendo del supuesto de que el pontífice había invadido ilegítimamente la esfera de competencias “temporales” y había hecho involuntariamente un llamamiento a la objeción de conciencia (es decir, a la desobediencia civil).

La propuesta se debe a que la encíclica subraya la doctrina tradicional según la cual el derecho positivo, cuando legitima intervenciones contrarias a la vida, deja de ser moralmente vinculante; es más, “deja, por esto mismo, de ser una verdadera ley civil” (n. 72). Más concretamente, el documento pontificio afirma que “el aborto y la eutanasia son... crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar” y añade que “leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que suscitan la grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia” (n. 73).

No es necesario detenerse aquí en la cuestión de si el pronunciamiento papal (que en sí mismo no se dirigía sólo a Italia, sino que tenía alcance universal) violó el orden propio del Estado, como se indica en la summa divisio del artículo 7, párrafo primero, de la Constitución. Ciertamente, por lo que se refiere al orden interno de la Iglesia, es un principio fundamental —que debe guiar sus relaciones con la comunidad política— el consagrado en el n. 76 de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, donde leemos: “Siempre y en todas partes es derecho de la Iglesia predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin trabas su misión entre los hombres y dar su juicio moral, incluso sobre las cosas que conciernen al orden político, cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas”. Y el derecho a la vida, por ser su presupuesto lógico, es sin dudas el primero de los derechos fundamentales.

31 En “Elementos para una discusión sobre el libro de Marcello Pera”, de Benedicto XVI, también leemos: “[...] como Papa, afirmó el reconocimiento de los derechos humanos como una fuerza reconocida por la razón universal en todo el mundo contra las dictaduras de todo tipo. Esta afirmación se refería no sólo a las dictaduras ateas, sino también a los Estados fundados sobre la base de una justificación religiosa, tal como los encontramos especialmente en el mundo islámico. La fusión de política y religión en el Islam, que necesariamente restringe la libertad de otras religiones, y por tanto también la de los cristianos, se contrarresta con la libertad de fe, que en cierta medida también considera el Estado laico como una forma justa de Estado, en la que hay lugar para esa libertad de fe que los cristianos exigieron desde el principio”. El texto puede encontrarse también en Benedicto XVI (2018).

sino también para el pensamiento de los fieles de otras religiones y para los no creyentes.

Benedicto XVI, en continuidad con el Magisterio de Juan Pablo II, recordó que los derechos humanos están fundados en última instancia en Dios Creador, fuente y garantía de todos los derechos, y enraizados en la ley natural, cuyo reconocimiento constituye “la gran base del diálogo entre creyentes de distintas religiones y entre los creyentes y los propios no creyentes” (Benedicto XVI, 2007, n. 3), afirmación que resume eficazmente el papel de la Iglesia romana: no contraria a los derechos fundamentales conformes a la dignidad humana, sino “centinela” contra las “violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos” (Benedicto XVI, 7 de diciembre de 2008).³² En 2008, año en que se celebraba el 60 aniversario de la Declaración Universal, Benedicto XVI, dirigiéndose al cuerpo diplomático, afirmó textualmente (Benedicto XVI, 7 de enero de 2008):³³ “Con razón, nuestra sociedad ha consagrado la grandeza y la dignidad de la persona humana en diversas declaraciones de derechos, formuladas a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada hace justo sesenta años”. Este acto solemne fue, en palabras del papa Pablo VI, “uno de los mayores títulos de gloria de las Naciones Unidas”.

Ese mismo año, en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York, Benedicto XVI subrayó que “los derechos humanos se

32 Es un hecho doloroso que los derechos humanos fundamentales (comenzando por el derecho a la vida) se violen a menudo hoy de manera tan dramática como hace 60 años, y que a millones de ciudadanos de todo el mundo se les niegue el respeto, la libertad, el desarrollo, la posibilidad de expresar sus opiniones, de practicar libremente la religión y de disfrutar de un nivel de vida que garantice la ausencia de hambre y sed. También es aguda la incapacidad para contrarrestar el creciente fenómeno de la trata de seres humanos, especialmente de niñas. La insalubridad del medio ambiente, el cambio climático, las desigualdades locales y globales y la incapacidad de mostrar una verdadera solidaridad con las regiones más débiles siguen envenenando el mundo contemporáneo, que es incapaz de perseguir un auténtico desarrollo integral tanto de la persona individual como de la familia humana o del planeta. El propio camino hacia la seguridad y la paz globales corre el riesgo de dar más pasos hacia atrás que hacia delante, en ausencia de un sistema de gobernanza fuerte que conduzca hacia autoridades supranacionales capaces de trabajar por fines globales.

33 La frase confirma que la Declaración Universal es un documento definitorio del derecho internacional y marca un hito en el camino de la humanidad hacia el respeto de los derechos de todo ser humano. Desde 1948, la Declaración, junto con otros instrumentos jurídicos, ha desempeñado un valioso papel en la introducción de nuevas normas y comportamientos en las relaciones nacionales e internacionales. Ha ayudado a millones de personas en su búsqueda del respeto a la dignidad humana, en su camino hacia mejores sistemas políticos y a alejar la convivencia de la amenaza de la violencia y la injusticia. Ha contribuido a establecer una cultura de los derechos humanos, que es hoy una dimensión esencial del debate ético, social y político en la mayor parte del planeta.

presentan cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales” y, por tanto, “la promoción de los derechos humanos sigue siendo la estrategia más eficaz para la eliminación de las desigualdades entre países y grupos sociales, así como para el aumento de la seguridad”.

Llegando a nuestros días, los Tribunales Supremos de todos los países del mundo tratan a diario cuestiones relacionadas con los derechos fundamentales, en los que se fundamentan las sociedades democráticas surgidas tras las trágicas experiencias de los sistemas totalitarios, y con aspectos éticamente sensibles, que hacen referencia a la concepción de la dignidad humana (que estas sociedades democráticas pretenden abrazar). Por eso, no sorprende la insistencia con la que el papa Francisco vuelve sobre el tema: desde el discurso que pronunció el 25 de noviembre de 2014 ante el Consejo de Europa,³⁴ las palabras que pronunció el 29 de noviembre de 2019 ante los miembros del Centro di Studi Rosario Livatino³⁵ hasta la encíclica *Fratelli tutti* (del 3 de octubre de 2020), en la que dedicó uno de los primeros párrafos (precisamente, el párr. 22) al tema de los “derechos humanos no suficientemente universales”, deteniéndose en: a) las “visiones antropológicas reductivas” y el “modelo económico basado en el beneficio”, que todavía hoy impiden que los derechos humanos sean verdaderamente iguales para todos; b) la igual dignidad del hombre y de la mujer, que no siempre se refleja en la “organización de las sociedades”; y c) las modernas formas de esclavitud, que afectan a “niños, hombres y mujeres de todas las edades”.

34 En esta ocasión, el pontífice volvió sobre la “centralidad de la persona humana” y la necesidad de “un humanismo centrado en el respeto de la dignidad humana”. Y, recordando el proyecto político de los padres fundadores de la Unión Europea, precisó que “en el corazón de este ambicioso proyecto político, estaba la confianza en el hombre, no tanto como ciudadano, ni como sujeto económico, sino en el hombre como persona dotada de una dignidad trascendente”, para concluir afirmando: “Ha llegado el momento de construir juntos la Europa que no gira en torno a la economía, sino en torno al carácter sagrado de la persona humana, de los valores inalienables; la Europa que abraza con valentía su pasado y mira con confianza al futuro para vivir plenamente y con esperanza su presente. Ha llegado el momento de abandonar la idea de una Europa atemorizada y replegada sobre sí misma, para inspirar y promover la Europa protagonista, portadora de ciencia, arte, música, valores humanos e incluso fe. La Europa que contempla el cielo y persigue ideales; la Europa que mira hacia arriba y defiende y protege a la humanidad; la Europa que camina por la tierra segura y firme, punto de referencia precioso para toda la humanidad”.

35 En aquella ocasión, el pontífice, hablando del magistrado Rosario Livatino, asesinado a la edad de 38 años cuando se dirigía a su trabajo en el tribunal, observó que su “actualidad es sorprendente, porque capta los signos de lo que emergería con mayor claridad en las décadas siguientes, no sólo en Italia, es decir, la justificación de la intromisión del juez en ámbitos que no le son propios, especialmente en los de los llamados ‘nuevos derechos’, con sentencias que parecen preocupadas por satisfacer nuevos deseos, desvinculados de cualquier límite objetivo”.

La perspectiva antropológica cristiana excluye que se pueda considerar a la persona en su individualidad absoluta y solitaria,³⁶ construida por sí misma y sólo sobre sí misma, una entidad anómica indiferente a los demás. Del mismo modo, excluye que se pueda definir a la persona como un elemento de un engranaje o como una célula de un organismo cuya función vendría dada por el fin que, respectivamente, persigue la máquina o el organismo. Según el pensamiento social cristiano, el individualismo tiende a promover la anomia,³⁷ mientras que el funcionalismo y el organicismo se resuelven en el corporativismo; por tanto, ninguna de estas soluciones al problema del orden social parece suficientemente sólida para contrarrestar la deriva totalitaria.

Sobre el tema de los derechos de la persona humana, el pensamiento social cristiano saca a la luz un planteamiento original basado en la noción de dignidad de la persona humana: creada a imagen de Dios, Padre y Creador, incluida en las relaciones con los demás, en interacción con los bienes del universo. Por tanto, la tradición de los derechos, que inspira el pensamiento social cristiano, no es la tradición libertaria-individualista, ni siquiera la colectivista, sino la tradición dignitaria.³⁸ La fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad del hombre, ni siquiera en la realidad del Estado y de los

36 Todo jurista es consciente, al menos en teoría, de que las normas, en la medida en que son establecidas por el hombre y dirigidas al hombre, tienen un presupuesto antropológico. El hecho es que existe una gran variedad de teorías antropológicas que a menudo se oponen entre sí. Van desde la antropología hobbesiana —dividida entre la instintividad del estado de naturaleza originario y la racionalidad calculadora-utilitarista que produjo la sociedad civilizada posterior— hasta la antropología racionalista de la Ilustración, especialmente la francesa, el utilitarismo benthiano y el pragmatismo actual. O de la antropología racional de Kant a la antropología dialéctica de Hegel, y de nuevo de la antropología materialista de Marx a la de Nietzsche (para quien el hombre es *naturaliter will to power*).

37 Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: “La raíz de los derechos humanos, en efecto, se encuentra en la dignidad que pertenece a todo ser humano. Esta dignidad, innata a la vida humana e igual en toda persona, es captada y comprendida sobre todo por la razón. El fundamento natural de los derechos aparece aún más sólido si, a la luz sobrenatural, se considera que la dignidad humana, después de haber sido dada por Dios y de haber sido profundamente herida por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, n. 153).

38 Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: “La raíz de los derechos humanos, en efecto, se encuentra en la dignidad que pertenece a todo ser humano. Esta dignidad, innata a la vida humana e igual en toda persona, es captada y comprendida sobre todo por la razón. El fundamento natural de los derechos aparece aún más sólido si, a la luz sobrenatural, se considera que la dignidad humana, después de haber sido dada por Dios y de haber sido profundamente herida por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, n. 153).

poderes públicos, sino en la naturaleza misma del hombre.³⁹ Y hablar de naturaleza es reconocer la existencia de un orden natural, que debe ser examinado para descubrir sus leyes. Derechos y deberes, por tanto, no pueden separarse:⁴⁰ abrigar el pleno reconocimiento de los derechos de la persona humana significa exigir respeto a quienes tienen el deber de trabajar para que ese reconocimiento sea efectivo. Y los derechos no pueden extenderse más allá de lo que revela el orden natural de las cosas.

El magisterio social de los papas más recientes ha hecho suyo el personalismo solidario, que los Padres Constituyentes pusieron en la base del Pacto Constitucional (1947), y ha reconocido en él la vía principal para superar, en nombre del bien común, algunas profundas divisiones ideológicas.

Pretendo referirme aquí a los que comúnmente se consideran los tres principales documentos sociales de los últimos cincuenta años: la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967),⁴¹ la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II

39 Según el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004), la naturaleza del hombre se manifiesta como la naturaleza de un ser que responde a sus propias necesidades a partir de una subjetividad relacional, es decir, como un ser libre y responsable que reconoce la necesidad de integrarse y colaborar con sus semejantes, siendo capaz de comunión con ellos en el orden del conocimiento y del amor.

40 En *Pacem in Terris*, Juan XXIII (1963) postuló un vínculo inseparable entre derechos y deberes (cf. n. 55): “En la convivencia humana, todo derecho natural de una persona comporta un deber correspondiente en todas las demás personas: el deber de reconocer y respetar ese derecho”; y subrayaba lo contradictoria que sería una noción de derecho que no previera una responsabilidad correlativa: “Quienes, por tanto, al reivindicar sus derechos, olvidan o no dan la debida importancia a sus respectivos deberes, corren el peligro de construir con una mano y destruir con la otra”.

En tiempos más recientes, Juan Pablo II (1991), en la *Centesimus annus*, extendiendo a los pueblos y a las naciones lo que decía para los hombres, afirmó que (cf. n. 8): “El derecho internacional es un medio privilegiado para construir un mundo más humano y más pacífico. Es el que permite proteger a los débiles contra la arbitrariedad de los fuertes. El progreso de la civilización humana se mide a menudo por el progreso del derecho, gracias al cual puede realizarse la libre asociación de las grandes potencias y de otras en la empresa común que es la cooperación entre las naciones”.

41 Los puntos más conocidos de la encíclica de Pablo VI (1967) son quizá: la consideración “cuando poblaciones enteras, privadas de lo necesario, viven en un estado de dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, e incluso toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, grande es la tentación de rechazar con violencia tales ofensas a la dignidad humana” (n. 30); la expresión “la ira de los pobres” (n. 49) y la frase “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (n. 87).

Incluso hoy, junto a los pocos que viven en la abundancia, hay muchos que luchan por sobrevivir. El llamamiento de Pablo VI a una acción común para el desarrollo integral sigue siendo actual: “El desarrollo no se reduce al mero crecimiento económico. Para ser auténtico desarrollo, debe ser integral, es decir, orientado a la promoción de cada hombre y de todo el hombre” (n. 14); “sin duda el hombre puede organizar la Tierra sin Dios, pero sin Dios al final sólo puede organizarla contra el hombre. El humanismo excluyente es un humanismo inhumano” (n. 42).

(1987)⁴² y la encíclica *Caritas in veritate*⁴³ de Benedicto XVI (2009).⁴⁴

42 Después de veinte años, Juan Pablo II (1987) renovaba el llamamiento de su predecesor, añadiendo algunas consideraciones: por una parte, constataba que el contexto social había empeorado aún más, pues a los indicadores económicos y sociales había que añadirles indicadores culturales más preocupantes. Por otra parte, constataba con esperanza la emergencia de una “plena conciencia, en un gran número de hombres y mujeres, de su propia dignidad y de la dignidad de todo ser humano”, que se expresaba “en la más viva preocupación, en todas partes, por el respeto de los derechos humanos y en el más resuelto rechazo de sus violaciones” y observaba “en un mundo dividido y sacudido por toda clase de conflictos, se abre paso la convicción de una interdependencia radical y, en consecuencia, la necesidad de una solidaridad que la asuma y traduzca en el plano moral. [...] El bien al que todos estamos llamados y la felicidad a la que aspiramos no pueden alcanzarse sin el esfuerzo y el compromiso de todos, sin excluir a nadie, y con la consiguiente renuncia al propio egoísmo” (n. 26).

Bajo este último perfil, Juan Pablo II insistió en el compromiso de superar el individualismo imperante, pasando de una concepción de la persona entendida como individuo, a la concepción de la persona entendida en sentido integral y solidario: “La obligación de comprometerse en el desarrollo de los pueblos no es sólo un deber individual, y mucho menos individualista” (n. 32); en su concepción antropológica, la solidaridad “no es un sentimiento de vaga compasión o de superficial simpatía por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Por el contrario, es la determinación firme y perseverante de comprometerse por el bien común: es decir, por el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos” (n. 38). Por eso, Juan Pablo II identificó la solidaridad como “camino para la paz y, al mismo tiempo, para el desarrollo”. En efecto, “la paz del mundo es inconcebible si los responsables no llegan a reconocer que la interdependencia exige [...] la transformación de la desconfianza recíproca en colaboración” (n. 39); pero explicó que “el ejercicio de la solidaridad dentro de cada sociedad es válido cuando sus miembros se reconocen mutuamente como personas” (n. 39).

43 Entre la introducción y las conclusiones, la encíclica se divide en seis capítulos: el primero está dedicado al Mensaje de la *Populorum progressio* de Pablo VI; el segundo, al tema del desarrollo humano en nuestro tiempo; el tercero, a la fraternidad, el desarrollo económico y la sociedad civil; el cuarto, al desarrollo de los pueblos, los derechos y deberes y el medio ambiente; el quinto, a la colaboración de la familia humana (y, por tanto, a la solidaridad); el sexto y último capítulo está dedicado al desarrollo de los pueblos y la tecnología.

En relación con el tema de los derechos fundamentales, cabe destacar el siguiente pasaje: “Quiero recordar a todos, especialmente a los gobernantes empeñados en dar un perfil renovado al orden económico y social del mundo, que el primer capital que hay que salvaguardar y valorizar es el hombre, la persona, en su integridad (la cursiva se encuentra en el original, ed.): el hombre, en efecto, es el autor, el centro y el fin de toda la vida económica y social” (n. 25).

44 Algunos de los contenidos de la encíclica ya habían sido expuestos por Benedicto XVI en el mensaje preparado para la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 2007, titulado *La persona humana, corazón de la paz*.

En ese mensaje, Benedicto XVI retomaba el discurso social iniciado por sus predecesores, yendo a la raíz del problema: hablaba de una “gramática” trascendente inscrita en la conciencia del hombre, es decir, de un “conjunto de reglas de la acción individual y de la relación recíproca de las personas según la justicia y la solidaridad”. Se trata —explicó— de reglas no impuestas desde fuera, sino intrínsecas al ser humano; precisamente por ello, son “un gran punto de encuentro y, por tanto, un requisito fundamental para la auténtica paz” (n. 3). Sus palabras suenan como una invitación a eliminar en su origen las causas estructurales de la injusticia y la pobreza: “Por una parte, las desigualdades en el acceso a los bienes esenciales, como la alimentación, el agua, la vivienda, la salud; por otra, las persistentes desigualdades entre hombres y mujeres en el ejercicio de los derechos humanos fundamentales” (n. 6). Un crecimiento que se limitara al aspecto técnico-económico y

Se trata de tres documentos distintos, de tres papas distintos publicados en épocas distintas, que, sin embargo, vuelven a proponer y profundizar la misma tesis, que podría resumirse libremente en dos afirmaciones fundamentales:

- a. no hay paz sin desarrollo, pero no hay desarrollo sin diálogo;
- b. a paz, el desarrollo y el diálogo (y, con ellos, los derechos fundamentales de la persona humana) exigen la elaboración de un personalismo solidario.

En otras palabras, según el pensamiento social de los últimos papas, en el contexto histórico actual (multiétnico, multicultural y multirreligioso), complejo y abigarrado, en el que el respeto de la diversidad es fundamental, el diálogo entre los pueblos y entre las civilizaciones sólo puede realizarse a partir de una concepción fuerte de la persona humana, que es precisamente la concepción antropológica universalista, personalista y solidaria, que pone a la persona humana en el centro de todo ordenamiento jurídico en su dimensión relacional y trascendente y que, al mismo tiempo, abre al individuo a las relaciones con los demás y con Dios.⁴⁵

descuidara la dimensión moral-religiosa de la existencia —concluyó el Papa— no sería un desarrollo humano integral y terminaría, en cuanto unilateral, por incentivar las capacidades destructivas del hombre” (n. 9): “Una visión “débil” de la persona, que deja espacio a cualquier concepción incluso excéntrica, sólo aparentemente favorece la paz. En realidad, impide el diálogo auténtico y abre el camino a la intervención de imposiciones autoritarias, acabando así por dejar indefensa a la propia persona y, en consecuencia, presa fácil de la opresión y la violencia” (n. 11).

En extrema síntesis, también según Benedicto XVI, como para sus predecesores, no puede haber paz sin desarrollo integral. Pero la paz y el desarrollo integral deben fundarse en un renovado pensamiento personalista y solidario que, reconociendo la solidaridad como dimensión intrínseca de la persona, responda a las nuevas exigencias del bien común y acerque a los pueblos.

- 45 En esta perspectiva (parece casi una paradoja decirlo), el mayor obstáculo para la paz, el desarrollo y el diálogo es precisamente una concepción “débil” de la persona, entendida en sentido individualista, que induce al egoísmo; antepone la búsqueda del propio interés al interés común; reduce las relaciones sociales al cumplimiento puramente formal de unas normas; identifica el bienestar y la calidad de la vida humana con el consumismo; excluye a Dios del horizonte del hombre; considera y tolera la religión como un fenómeno privado o de culto, pero carente de relevancia social; niega que existan verdades y normas trascendentes, válidas siempre y para todos. Todo ello no sólo socava de raíz el concepto de persona, sino que también pone en peligro la consecución del bien común y el despliegue mismo de la vida de la persona humana en sociedad.

Bibliografía

- Benedicto XVI. (1 de enero de 2007). *La persona humana, corazón de la paz*. Mensaje para las XI Jornada Mundial de la Paz. Libreria Editrice Vaticana. <https://bit.ly/4bt4ozh>.
- Benedicto XVI. (7 de enero de 2008). *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede con motivo de las felicitaciones de Año Nuevo*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080107_diplomatic-corps.html.
- Benedicto XVI. (7 de diciembre de 2008). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20081207.html.
- Benedicto XVI. (29 de junio de 2009). *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
- Benedicto XVI. (2018). *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Biffi, F. (1982). I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II. En Concetti, G. (Ed.), *I diritti umani. Dottrina e prassi* (pp. 199-243). AVE.
- Bobbio, N. (1989). *L'età dei diritti*. Einaudi.
- Cascavilla, M. (2015). I diritti dell'uomo nella Dottrina sociale della Chiesa. En *Diritti, persona, società* (pp. 97 y ss.). Morcelliana.
- Composta, D. (1982). Diritti umani dal Medioevo all'età moderna. En Concetti, G. (Ed.), *I diritti umani. Dottrina e prassi* (pp. 165-198). AVE.
- Concetti, G. (Ed.). (1982). *I diritti umani. Dottrina e prassi*. AVE.
- Cotta, S. (1985). *Il diritto nell'esistenza*. Giuffrè.
- D'Agostino, F. (1996). I doveri dell'uomo. En *Filosofia del diritto*. Giappichelli.
- De Cupis, A. (1961). I diritti della personalità. En Cicu, A. y Messineo, F. (Dirs.), *Trattato di diritto civile e commerciale*. Giuffrè.
- Glendon, M. A. (2007). *Tradizioni in subbuglio*. Rubbettino.
- Graziadei, M. (2001). Derecho subjetivo, poder, interés. En Alpa, G., Graziadei, M., Guarnieri, A., Mattei, U., Monateri, P. G. y Sacco, R. (Eds.). *El derecho subjetivo* (pp. 3 y ss.). UTET.
- Incampo, A. (2012). *Filosofia del dovere giuridico*. Cacucci Editore.
- Juan Pablo II. (30 de diciembre de 1987). *Sollicitudo rei socialis*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- Juan Pablo II. (1 de mayo de 1991). *Centesimus annus*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Juan Pablo II. (25 de marzo de 1995). *Evangelium vitae*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Juan Pablo II. (5 de octubre de 1995). *Discurso de su santidad el Papa Juan Pablo II a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

- Juan XXIII. (11 de abril de 1963). *Pacem in Terris*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.
- Luhmann, N. (1990). Sobre la función de los “derechos subjetivos”. En *La differenziazione del diritto*. Il Mulino.
- Luhmann, N. (2001). Diritti soggettivi. Mutamenti della coscienza giuridica per la società moderna. *Sociologia e politiche sociali*, (1), 10-59.
- Mazzini, G. (2011). *Dei doveri dell'uomo*. Editori Riuniti.
- Menozi, D. (2012). *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Il Mulino.
- Orestano, R. (1959). *Il problema delle fondazioni in diritto romano*. G. Giappichelli Editore.
- Orestano, R. (1960). Diritti soggettivi e diritti senza soggetto. *Jus*, 11, 150 y ss.
- Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.
- Pera, M. (2015). *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*. Marsilio.
- Perlingieri, P. (1972). *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*. Jovene Editore.
- Perlingieri, P. (2020). *Il diritto civile nella legalità costituzionale*. Edizioni Scientifiche Italiane.
- Pino, G. (2003). Teorie e dottrine dei diritti della personalità. Uno studio di meta-giurisprudenza analitica. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 33(1), 237-274.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.
- Puppink, G. (2018). *La famiglia, i diritti umani e la vita eterna. Per comprendere la trasformazione dei diritti umani e la possibile risposta della Chiesa*. Edizioni Sant'Antonio.
- Scalisi, A. (1990). *Il valore della persona nel sistema e i nuovi diritti della personalità*. Giuffrè.
- Sol, T. (2016). La controverse Villey-Tierney sur la naissance du droit subjectif au XIIème siècle: di cultés et valeur heuristique d'un anachronisme conceptuel, en Penser l'ordre juridique médiéval et moderne. En Laurent-Bonne, N. y Prévost, X. (Dirs.), *Penser l'ordre juridique médiéval et moderne. Regards croisés sur les méthodes des juristes (I)* (pp. 209-234). LGDJ.
- Sol, T. (2017). *Droit subjectif ou droit objectif? La notion de ius en droit sacramentaire au XIIIe siècle*. Brepols.
- Villey, M. (1957). *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Dalloz.
- Villey, M. (1986). *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Jaca Book.
- Villey, M. (1989). Le droit dans les choses. En Amselek, P. y Grzegorzczuk, C. (Eds.), *Controverses autour de l'ontologie du droit* (pp. 11-26). Puf.
- Villey, M. (2001). *Philosophie du droit*. Dalloz
- Weil, S. (1990). *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Edizioni di Comunità.
- Zagrebelsky, G. (2017). *Diritti per forza*. Einaudi.

