

PAPELES DE PAZ 
Y DERECHOS HUMANOS

**DERECHO NATURAL
Y FUNDAMENTOS
MORALES DE LOS
DERECHOS HUMANOS**

Versión bilingüe castellano-inglés

JOHN J. MONTROYA-RIVERA, S. J.

PAPELES DE PAZ **2**
Y DERECHOS HUMANOS

DERECHO NATURAL Y FUNDAMENTOS MORALES DE LOS DERECHOS HUMANOS

Versión bilingüe castellano-inglés

JOHN J. MONTOYA-RIVERA, S. J.



Instituto de Derechos Humanos
y Construcción de Paz

Alfredo Vázquez Carrizosa



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

e
editorial
Pontificia Universidad
JAVERIANA



Instituto de Derechos Humanos
y Construcción de Paz
Alfredo Vázquez Carrizosa

Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© John J. Montoya-Rivera, S. J.

Primera edición, octubre de 2019
Bogotá, D. C.
ISBN (impreso): 978-958-781-413-2
ISBN (digital): 978-958-781-414-9
doi: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587814149>
Número de ejemplares: 200
Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales
Instituto de Derechos Humanos y Construcción de Paz
Alfredo Vázquez Carrizosa
Calle 40 n.º 6-23, edificio Gabriel Giraldo S. J., séptimo piso
Teléfono 3208320 ext. 2471

Facultad de Teología
Cra. 5 No. 39-00, edificio Pedro Arrupe S. J.
Teléfono 320 8320 ext. 5654

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7 n.º 37-25, oficina 1301
Teléfono 3208320 ext. 4752
www.javeriana.edu.co/editorial
Bogotá, Colombia

Director de la colección:
José Manuel Ernesto Salamanca Rangel

Diseño y diagramación:
Kilka Diseño Gráfico

Corrección de estilo en castellano:
Camilo Andrés Sierra Sepúlveda

Corrección de estilo en inglés:
Rosa Isabel González Moreno

Impresión:
Javegraf

La publicación de la colección Papeles de paz y derechos humanos es posible gracias a la generosa donación de la familia Vázquez Carrizosa-Holguín Pardo.

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin la autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana. Las opiniones expresadas son responsabilidad exclusiva de los autores y no comprometen a la Pontificia Universidad Javeriana.

Pontificia Universidad Javeriana | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno.

*Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación*

Montoya Rivera, John Jairo, S.J., autor

Derecho natural y fundamentos morales de los derechos humanos = Natural law & the moral foundations of human rights / John Jairo Montoya Rivera, S.J. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Derechos Humanos y Construcción de Paz Alfredo Vázquez Carrizosa, 2019. (Papeles de paz y derechos humanos, no.2)

46 páginas ; 28 cm
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN : 978-958-781-413-2

1. Derecho natural 2. Derechos humanos 3. Teología I. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Instituto de Derechos Humanos y Relaciones Internacionales Alfredo Vázquez Carrizosa II. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología
CDD 340.11 edición 15

CONTENIDO

Derecho natural y fundamentos morales de los derechos humanos 11

Introducción 11

El derecho natural como fundamento racional
de los derechos humanos 11

El lenguaje de los derechos humanos:
choque o flexibilidad 17

La dimensión teológica de los derechos humanos:
imago dei y dignidad humana 22

Conclusión 23

Referencias 25

Natural Law & the Moral Foundations of Human Rights 33

Introduction 33

Natural Law as the Rational Foundation
of Human Rights 33

The Language of Human Rights. Clash or Flexibility 38

The Theological Dimension of Human Rights:
Imago Dei and Human Dignity 43

Conclusion 44

References 46



Estampilla conmemorativa alemana de los 400 años del nacimiento del padre Friedrich Spee von Langenfeld, 1991

A la memoria del jesuita alemán Friedrich Spee (1591-1635), quien se opuso rotundamente a los juicios de la Inquisición y a sus métodos de tortura. En su libro Cautio Criminalis reclama la asistencia de un abogado para aquellas personas que fueron procesadas por la Inquisición; considera que guardar silencio durante el juicio no debería tenerse como la aceptación tácita de los hechos. El padre Spee desestimó totalmente los juicios por tener pactos con el diablo, dado que esto, en la práctica, no se podía probar.

DERECHO NATURAL Y FUNDAMENTOS MORALES DE LOS DERECHOS HUMANOS*

Introducción

El discurso fundamental de los derechos humanos —en su forma más secular— emergió, a partir de la Ilustración, conectado con el reconocimiento de la subjetividad y la libertad del individuo en relación con el Estado. Ello implicó cierta ruptura con los fundamentos morales de los derechos humanos y la negación de su raigambre en el derecho natural.

Este escrito pone en evidencia las limitaciones de un enfoque puramente secular de los derechos humanos e intenta demostrar qué fuentes del conocimiento moral contribuyeron de manera decisiva a la construcción de una noción de *derecho natural*, la cual, posteriormente, contribuyó al surgimiento de los derechos humanos como los conocemos hoy en día.

El objetivo de este ensayo es, en primer lugar, identificar el fundamento racional del derecho natural en la tradición occidental como fuente de los derechos humanos. En segundo lugar, se considerarán las dificultades conceptuales del uso del lenguaje del derecho en la tradición católica. En tercer lugar, se explorará el enfoque teológico de los derechos humanos, enraizado en conceptos como la *dignidad humana* y la *imagen de Dios*, los cuales bien podrían, al mismo tiempo, desafiar y enriquecer la visión secular de los derechos humanos.

El derecho natural como fundamento racional de los derechos humanos

Uno de los aspectos conceptuales más controvertidos del discurso que le da fundamento a los derechos humanos, especialmente a partir del siglo XX, es si estos son de orden jurídico o moral y si pertenecen al derecho natural.

Cuando hablamos de derechos humanos, puede parecer *prima facie* que nos referimos a situaciones normativas generadas por salvedades de los sistemas jurídicos nacionales e internacionales. Bajo esta interpretación, los derechos humanos serían fundamentalmente derechos legales; sin embargo, cuando hablamos de derechos humanos para medir la libertad y dignidad de los ciudadanos, evaluar leyes, instituciones, acciones de los Gobiernos, entre otros, estos derechos no son identificados con

* Ensayo para obtener el título de *bachelor* en Teología, Heythrop College, University of London, 2007. Especial agradecimiento al profesor Anthony Carroll, PhD, quien con diligencia y entusiasmo me acompañó en la escritura de este texto.

normas de derecho positivo, a pesar de ser reconocidas por las normas jurídicas. De esta forma, se exige el respeto de los derechos humanos aun cuando no sean admitidos por los sistemas legales o las instituciones políticas.

Esto ha llevado a que muchos pensadores durante siglos hayan defendido la tesis de que los derechos humanos no tienen su origen en el orden jurídico positivo, sino en el derecho natural. En este sentido, los derechos humanos han sido considerados parte del desarrollo espiritual de la humanidad; así, su reconocimiento tiene una justificación intrínseca que no depende de ningún sistema jurídico.

El objetivo de esta sección es mostrar cómo la concepción moderna de los derechos humanos surgió de una concepción secularizada del derecho natural. Varios pensadores modernos han encontrado que, pese a que el discurso del derecho natural estuvo bajo la luz del enfoque teológico desde la temprana Edad Media hasta los siglos XVII y XVIII, tanto en el pensamiento de la antigua Grecia como en el concepto romano del derecho natural, la base de los derechos naturales y los derechos humanos se entendían como derechos subjetivos. El concepto de *justicia*, tan presente en el concepto antiguo de derecho natural, proporciona la fuente más significativa para la comprensión del derecho natural como la base de los derechos naturales, reconocidos como precursores históricos de los derechos humanos (Mahoney, 2007, p. 2).

El derecho natural en el mundo de las antiguas Grecia y Roma

El desarrollo del establecimiento del derecho natural se basa en la filosofía de la antigua Grecia y en la tradición romana del derecho. Las escuelas sofistas y estoicas empezaron a crear una noción de la ley natural al conectar la *naturaleza* con una conducta moral. Para estas escuelas, el mundo tiene un orden interior que debe ser descubierto y obedecido por los humanos, mientras avanzamos hacia la perfección natural mediante el ejercicio de la virtud; ambas escuelas realizaban la distinción entre la naturaleza humana y su facultad de vivir según la esencia de aquello que ha sido instituido por la sociedad como legalmente justo (Gula, 1989, pp. 221-222).

Aristóteles llegó a este desarrollo al marcar la distinción entre la justicia natural, poseedora de una mayor profundidad, de lo que es legalmente justo. Para él, existen dos clases de leyes: una que regula las relaciones entre los ciudadanos, cuya validez depende de su promulgación y de las normas convencionales o legales, y otra que corresponde a normas naturales, las cuales poseen la misma validez en cualquier lugar y no dependen de un acuerdo privado o de reglas convencionales. Según Aristóteles (2004, V, vii, [1134b-1135a]), existe un conjunto de normas jurídicas que se ajustan a la naturaleza y reflejan una idea universal de justicia natural. Dado que la justicia natural, como expresión más elevada de la moral natural, se atribuye al Estado, este se constituye en el lugar indicado para que el hombre encuentre, por medio de la vida de la comunidad, la armoniosa integración de su vida individual (D'Entreves, 1951, p. 42).

Mientras que los griegos hacían énfasis en la *naturaleza*, los romanos resaltaban la *ley* del orden natural; en efecto, juristas destacados como Cicerón, Gaius y Ulpiano elaboraron en el curso de dos siglos una doctrina del derecho relacionada con el poder innato de la razón y sus efectos sobre la acción. Esta doctrina se halla ampliamente expuesta en el *Digest*, el código que define la ley como “arte y ciencia, todo en una” (*Dig. Liber I, titulo I, De Iustia et Iure*); como ciencia trata acerca del conocimiento de las cosas humanas y divinas, mientras que como arte es un juicio sobre lo correcto y lo incorrecto (D'Entreves, 1951, p. 19). Lo que Ulpiano hizo en el siglo III fue separar el derecho natural de la ley propia de los humanos (*ius civile* e *ius gentium*), ya que en su concepto el derecho natural se acercaba a la idea del instinto animal, pues a la naturaleza se le identificaba con las estructuras y los comportamientos animales.

Esto alteró el primer acercamiento de los juristas romanos a la noción del derecho natural. Mientras que para juristas anteriores todos los sistemas jurídicos se configuraban como una unidad y proporcionaban un estándar absoluto de justicia, para Ulpiano y la ley romana clásica posterior, *ius nature* no apela a ningún origen trascendental; esto implicó que *ius naturale*, *naturalis* y *natura* tomaran una apariencia fisicalista, la que indicaba únicamente la condición “normal” de los hombres y las cosas (D’Entreves, 1951, p. 30). De este modo, las obligaciones morales fueron separadas de las estructuras físicas de los seres humanos, en tanto que las obligaciones legales emanan del derecho civil y el derecho internacional (derecho positivo).

En resumen, en la tradición grecorromana se entiende al derecho natural (*lex naturalis*) como la sustancia común de la humanidad que ayuda a realizar el bien. Para Aristóteles, hacer el bien es vivir de acuerdo con la naturaleza, la que contiene una noción universal de justicia para efectos prácticos; para la tradición romana del derecho natural, este puede reconocerse como una fuente del derecho positivo, en la medida en que debe ser justo y moralmente bueno, siendo legal pero no distinto de la justicia, aunque tampoco idéntico a esta.

Teologización del derecho natural

Tomás de Aquino

Podría decirse que Tomás de Aquino resumió de manera sistemática toda la teoría del derecho natural de Grecia y Roma hasta los padres de la Iglesia e incluso hasta algunos teólogos del siglo XII. La tradición romana del derecho natural tuvo su impacto en el Medioevo a través de la obra de Tomás de Aquino, quien a su vez estuvo influenciado por la teoría del derecho natural de Ulpiano.

Tomás de Aquino reconoce que los seres humanos comparten su instinto con los animales; la diferencia entre los seres humanos y los animales radica en que estos últimos son impulsados por el instinto, mientras que la humanidad tiene la capacidad de entender su finalidad y la relación que guarda con los medios para lograrlo. En la *Summa Theologiae* (1966, I-II, q 94), el derecho natural se sitúa como principio teológico: todas las cosas vienen de Dios y regresan a Él. Dios es la ley eterna y los humanos toman parte de esta a través de la razón. Al seguir a Aristóteles, Tomás de Aquino admite que la razón puede modificar algunas tendencias instintivas del hombre; de esta forma, Tomás de Aquino sigue el pensamiento de los padres de la Iglesia, así como el de san Ambrosio y san Agustín, para quienes los hombres tienen la capacidad de discernir la bondad o maldad de las acciones por medio de la razón (D’Entreves, 1951, p. 36).

En consecuencia, bajo el punto de vista de Tomás de Aquino, el derecho natural tiene implicaciones para la moralidad, en la medida en que es una fuente de obligaciones morales, lo que nos lleva a pensar que la comprensión de los seres humanos de Tomás de Aquino resulta más amplia que la de Ulpiano. Si el derecho natural es, como Tomás de Aquino describe, la calidad humana del *recta ratio* (1966, I-II, q. 91, a. 2; y q. 93), entonces la naturaleza humana es más que una realidad física: la naturaleza humana es también un asunto moral por cuenta de la razón. Así, Tomás no niega el orden natural; por el contrario, constituye la naturaleza como la principal fuente de moralidad (normas morales y obligaciones morales) que debe cumplir la finalidad escrita por Dios en la naturaleza (Gula, 1989, p. 228).

La definición de *naturaleza humana* dada por Tomás es teleológica, está ordenada respecto a Dios y es perfeccionada por Él. El ser humano siempre se encuentra en un estado de carencia y necesita de Dios y de otros. Para Tomás, no existe la posibilidad de una autosuficiencia del hombre o de una

perfección inherente, como proclama el racionalismo moderno; él entiende la vida humana en una relación cristiana con la comunidad y conectada al Estado en el sentido político. Mientras que la vida en comunidad le proporciona al hombre una integración armoniosa de su vida individual, el Estado representa para él la más grande expresión de la moral natural; por lo tanto, no hay reivindicación de los derechos abstractos e individuales en la teoría del derecho natural de Tomás, aunque la justicia, como precepto predominante del derecho natural, debe ser la base de la vida política y en comunidad de los hombres (D'Entreves, 1951, pp. 42-45).

Baja Edad Media

Posterior a la síntesis de Tomás de Aquino de la tradición del derecho natural, a finales de la Edad Media, con el preprotestantismo y la introducción del protestantismo, teólogos como Duns Scotus, Guillermo de Ockham, Martín Lutero, Juan Calvino y Richard Hooker (los tres últimos son protestantes) continuaron las premisas tomistas del derecho natural al introducir algunos cambios. Scotus y Ockham desarrollaron una idea del derecho natural como expresión de la voluntad divina; para ellos, el derecho natural ya no es el puente entre Dios y el hombre (D'Entreves, 1951, p. 69). Mientras que para Tomás la razón es la fuente del juicio moral para discernir el bien del mal, con el fin de cumplir la voluntad divina, para Scotus y Ockham, particularmente para este último, el derecho natural y la razón correcta son lo mismo, de ahí que las obligaciones del hombre dependen de la voluntad divina de Dios. En esta etapa de desarrollo teológico todas las leyes morales perdieron su naturaleza humana y se llevaron a la inescrutabilidad y arbitrariedad de la voluntad de Dios (Pope, 2001, p. 82).

Martín Lutero y los primeros teólogos protestantes tomaron de Scotus y Ockham la noción de derecho natural; sin embargo, introdujeron un nuevo método para comprender y aclarar los principios y preceptos del derecho natural, mediante el uso de la conciencia. Según ellos, únicamente Dios gobierna la conciencia de la humanidad; por ende, la conciencia del individuo se convirtió en la fuente de la responsabilidad moral personal y en la medida de la verdad en todo aquello que involucra lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal. Así, los escolásticos consideraban la razón como una facultad intelectual superior y el uso de la conciencia una habilidad práctica inferior; por el contrario, para Lutero la razón se halla subordinada a la conciencia. Fuchs (1965, p. 144) señala que los escritores protestantes no confiaban en el conocimiento racional como elemento humano del derecho natural, porque la razón del hombre se ve afectada por sus debilidades. De esta forma, por una parte, el derecho natural únicamente está libre de la corrupción humana en la Revelación y las Sagradas Escrituras, donde se expresa la voluntad de Dios, y por otra, en el poder soberano del Estado (D'Entreves, 1951, p. 70).

La conciencia, según Lutero, abarca todas las actividades de la persona, incluida su relación con Dios, y se torna en una fuente para la comprensión de los principios morales. En consecuencia, el derecho natural es ordenado por Dios únicamente para el reino terrenal, con el propósito de ayudar a que el hombre alcance la salvación (Berman, 2003, p. 75). De esta manera, el derecho natural se refiere principalmente al dominio práctico moral.

Grotius y la hipótesis impía: hacia la secularización del derecho natural

Grotius, teólogo protestante nacido en el siglo XVI, hizo su aparición en las páginas de la historia y trajo consigo nuevas ideas al debate sobre el concepto del derecho natural, desafiando las doctrinas nominalistas y voluntaristas que hacían énfasis en el derecho natural como manifestación de la omnipotencia de Dios, donde la naturaleza humana está excluida. También desafió la ética y teología protestantes, las cuales ubicaban la fuente principal de moralidad en la subjetividad del individuo (Berman, 2003, p. 69). Él volvió a la noción dada por Tomás de Aquino del derecho natural, recuperó

la idea escolástica del derecho natural e introdujo un elemento subjetivo; al hacerlo, Grotius constituyó al ser humano como un sujeto moral, con el poder de realizar ciertas reclamaciones sobre los demás. Según su teoría, el derecho natural radica en la naturaleza humana y se expresa de modo racional por medio de la ley; por lo tanto, una ley de la naturaleza necesita del respeto de los derechos de los otros.

Como expresión del derecho natural, los derechos naturales tienen la posibilidad de ser reconocidos socialmente y protegidos por el Estado mediante el uso de la fuerza, de ser necesario; esto explica por qué la teoría de Grotius ha sido interpretada por los académicos como secular y como un enfoque racionalista del concepto de derecho natural (Berman, 2003, p. 50). Su famoso aforismo, conocido comúnmente como la *hipótesis impía*, afirma que “el derecho natural conservaría su validez incluso si Dios no existiera” (Berman, 2003, p. 51) y comúnmente es interpretado como evidencia de su secularización; sin embargo, como argumenta Brian Tierney (1997), Grotius añadió a su tratado estas reconocidas líneas para dar cuenta de que el libre albedrío de Dios era “otra fuente de ley además de aquella encontrada en la naturaleza” (p. 321).

En resumen, la teoría del derecho natural de Grotius abrió la puerta a una nueva comprensión del derecho natural y de los derechos naturales, en la que es posible reclamar para toda persona las necesidades de la naturaleza humana, las cuales deben ser protegidas por el Estado; en este sentido, prosiguió con el desarrollo de la moral medieval de la autoconservación, que implica derechos correspondientes a la autodefensa y a la satisfacción de mínimos vitales (Tierney, 1997, p. 322). En todo caso, la idea de Grotius del derecho natural podría leerse estrictamente como una ley positiva.

La modernidad y la secularización del derecho natural

La teoría de Grotius del derecho natural inspiró su posterior comprensión liberal. Algunos filósofos se refirieron al derecho natural en forma secularizada en dos documentos políticos clásicos durante el siglo XVIII: la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en Francia.

Al adoptar diferentes premisas, filósofos notables como Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, así como Kant, Hegel y Stuart Mill, elaboraron una teoría del derecho natural asociada con el funcionamiento de la razón natural, la dignidad y el poder del hombre. Así, en esta etapa de la historia el derecho natural sigue presente, aunque bajo una apariencia diferente: se abandonó a Dios como legislador y la ley eterna ya no se considera una fuente de obligación, en el sentido entendido por Tomás de Aquino (1966, I-II, qq. 90-108). Es entonces cuando se renueva la doctrina del derecho natural con un concepto básico de justicia, la cual es posible descubrirla por medio de la razón y resulta concordante con la naturaleza humana. En la base del derecho natural se encuentra un orden básico de la justicia que tiene dos funciones fundamentales: en primer lugar, es la fuente y autorización de la ley positiva; en segundo lugar, sirve como norma para evaluar y juzgar los derechos morales de los individuos (Gordis, 1963, p. 240).

Los filósofos modernos buscaron en el antiguo pensamiento griego y romano a la justicia como fuente básica del derecho natural. De hecho, y como se ilustró anteriormente, la idea aristotélica de justicia natural que rige sobre la ley, se constituye en la moralidad más elevada y es atribuida al Estado, de alguna manera está presente en la reivindicación de los derechos individuales en la modernidad. Por otro lado, aunque para los romanos el derecho natural no tenía nada que ver con los derechos humanos, el *Corpus Iuris* lo consideró el criterio que se debía seguir para la interpretación de la ley en casos de conflicto. Por lo tanto, al igual que los romanos, los pensadores modernos buscaron en el concepto de justicia, materializado en el derecho natural, la función de medir la sociedad y sus instituciones en términos de equidad y justicia (D’Entreves, 1951, p. 30).

En la modernidad, el ser humano aparece como sujeto de derecho indiscutible, que tiene el potencial de lograr su destino final: “la felicidad” (preámbulo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos). Por ello, es posible decir que uno de los principales productos de las revoluciones del siglo XVIII, y de sus partidarios intelectuales directos o indirectos, fue convertir la teoría del derecho natural en una teoría de derechos (D’Entreves, 1951, p. 30). Los derechos del hombre son vistos como una parte de la naturaleza humana considerada eminentemente cognoscible por la razón humana; en consecuencia, se entiende la naturaleza del hombre en su estado primitivo, es decir, antes o sin la formulación del contrato social que lo establece en la sociedad. Así, los derechos naturales son la expresión del llamado *estado de la naturaleza*, que cuenta con un atributo principal: la libertad. En este sentido, la libertad se convierte en el valor supremo de la naturaleza humana, la cual incluye a su vez todos los derechos naturales. La libertad es un concepto significativo en los derechos morales de los seres humanos, ya que se basa en la idea de justicia, en la medida en que implica la posibilidad de tomar decisiones por medio del ejercicio de la razón. La justicia desempeña un doble papel en el concepto de libertad: en primer lugar, la posibilidad de elegir el bien o el mal; en segundo lugar, el hecho de que toda persona posee la capacidad de reclamar ante otros su derecho moral de elegir (Mahoney, 2007, p. 31).

Por medio de la razón el hombre conoce su naturaleza y por medio de la libertad la expresa. En el Estado, el hombre vive su libertad natural; y el Estado, como institución, es el máximo símbolo moral de la justicia, en la medida en que permite la expresión de la libertad individual (Mahoney, 2007, p. 56). Por lo tanto, en esta etapa el concepto universal de justicia en el que se basa el derecho natural abarca derechos subjetivos, por cuanto causa efectos sobre el derecho positivo, con el fin de protegerlos y garantizarlos bajo el poder del Estado.

Durante el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, el elemento teológico del derecho natural y, en consecuencia, el derecho natural en sí mismo fueron relegados al dominio de la Iglesia católica; sin embargo, su origen grecorromano fue bien apreciado por filósofos y abogados. Fue en ese momento cuando el derecho natural llegó a su mayor declive, por dos razones: en primer lugar, debido a la noción de que el Estado se consolida de manera completamente independiente de la religión; en segundo lugar, debido a la insistencia de la modernidad en que la religión y la teología se limiten a la esfera privada. Así, el derecho positivo fue totalmente disociado de cualquier comprensión del derecho natural, ligado a la moral del bien o el mal. La tensión entre filósofos y científicos, y aquellos que insistían en la primacía de la revelación y la teología como fundamentos del derecho natural, llevaron a que ambas partes se encontraran en una posición irreconciliable. Por un lado, los filósofos y los científicos creían que la ciencia natural solo podía entenderse por medio de métodos racionales, los que podrían aplicarse a la moral; mientras que, por el otro, la Iglesia se resistía a reconocer que el conocimiento racional era un elemento transformador para la creencia de los cristianos (Hughes, 1998, p. 51).

En resumen, desde la Ilustración, el concepto de derecho natural se dividió en dos enfoques. En primera instancia, hay una interpretación secularizada que se remonta a los conceptos precristianos de este; así, se entiende por *naturaleza* a la sustancia común de la humanidad en su etapa original y la *ley* es, de alguna manera, una comprensión ética de esa naturaleza; la ley que permea la naturaleza humana es eminentemente conocida por medio de la razón y tiene su origen en una noción universal de justicia. Esta noción de justicia, enriquecida por el concepto de los derechos naturales de la tardía Edad Media, dio un giro hacia una concepción de los derechos humanos que ayuda a los seres humanos a vivir una vida plena, en libertad e igualdad de condiciones para toda la raza humana.

En segunda instancia, el enfoque cristiano del derecho natural mantiene sus raíces grecorromanas, pero ubica la naturaleza en un orden eterno dado por Dios. Tomás de Aquino y los teólogos posteriores ubicaban la razón en la naturaleza humana como una competencia humana para el conocimiento

de su propia naturaleza (*physis*) y de su destino. Por lo tanto, la razón tiene un importante significado moral, en tanto que permite al ser humano conocer la más grande norma de la moralidad. El propósito del ser humano, tal como es entendido por Tomás de Aquino y los teólogos posteriores a este, es comportarse como una criatura de Dios; por ende, no hay lugar para los derechos como reivindicación de las necesidades individuales (que es el entendimiento de la modernidad al respecto), sino como obligaciones. La antigua noción de justicia sigue presente, pero se deriva de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, que tienen el mismo estatus de la misma forma en que pertenecen al mismo Estado, al que se considera como el lugar natural para la práctica de las virtudes; sin embargo, los teólogos de los tiempos premodernos empezaron a considerar la naturaleza humana como individual y poseedora de ciertos derechos (*ius*) y facultades morales, llamados *derechos naturales*.

A mi juicio, el núcleo de estos dos enfoques antagónicos del derecho natural radica en un concepto diferente de naturaleza humana: mientras que para la modernidad la naturaleza humana se entiende como un fin en sí mismo que necesita de la libertad y los derechos para ser alcanzada, para el pensamiento tomista la naturaleza humana tiene un fin metafísico: Dios. La naturaleza humana, en la teología tomista más pura, es únicamente objeto de deberes; en su desarrollo posterior, esta se considera sujeto de derechos naturales para alcanzar el objetivo divino. Cómo esta aparente interrupción ha pasado al siglo XX se analizará en la siguiente sección.

El lenguaje de los derechos humanos: choque o flexibilidad

En términos históricos, la ruptura en el lenguaje del derecho natural como fundamento de los derechos humanos fue reforzada por razones políticas. El Estado emergió para garantizar los derechos humanos fundamentales de los ciudadanos. La Revolución Francesa se alzó especialmente en contra de la Iglesia, ya que se le asociaba con el poder opresor del rey; la historia demuestra que muchos clérigos fueron llevados a prisión, exiliados y ejecutados en nombre de la revolución. De este modo, uno de los objetivos de la Revolución Francesa fue tomar el control total del Estado y disminuir el poder de la Iglesia en los asuntos públicos; sin embargo, el lenguaje religioso no fue excluido por completo de los documentos políticos, como la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y los Ciudadanos. De hecho, parece haber rastros de un sentimiento religioso detrás de estos documentos, en los que se invocan “derechos naturales, imprescriptibles e inalienables” en nombre de Dios, como “Ser Supremo” y protector de los derechos sagrados de los hombres y los ciudadanos; en este sentido, Jack Mahoney (2007, p. 123) sostiene que es innegable que las declaraciones respecto a los derechos humanos en la Ilustración, las que se basan en el antiguo concepto de justicia, necesariamente llegan a la modernidad a través del pensamiento teológico medieval.

El uso de este lenguaje mixto tiene que ser entendido históricamente. Hay rastros tanto de un lenguaje teológico medieval, que dominó el pensamiento occidental por más de mil años, como también de un pensamiento moderno, que quería separarse del dominio religioso al colocar al hombre en el centro del mundo.

Tal emancipación se hizo más evidente en los siglos XIX y XX, cuando la relación entre los derechos humanos y el racionalismo desarrolló una conexión entre liberalismo y creencias. Dicho vínculo implica la exclusión del dogmatismo y de los argumentos de autoridad, lo que, por ende, lleva a que todo quien sea considerado como individuo posea un atributo de autodeterminación y desarrollo; facultad que requiere de la libertad y tolerancia, ambos principios del liberalismo. En este caso, al referirse a las creencias, no se habla de un compromiso particular con alguna religión o credo; las creencias

son una cuestión subjetiva que cualquier persona con facultades intelectuales normales podría defender con argumentos. Esta facultad se concibe como un derecho humano que debe ser defendido por el Estado, en la medida en que se considera una capacidad primaria de los seres humanos (Nino, 1991, p. 38).

La ruptura de los derechos humanos modernos con sus raíces en el derecho natural fue subsanada en cierta forma cuando la Iglesia católica incorporó la doctrina de los derechos humanos en su enseñanza social. De hecho, en el *Rerum Novarum* (1891) del papa León XIII, el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* (1963), el papa Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio* (1967) y el papa Juan Pablo II en varias encíclicas, como *Redemptor Homines* (1995) y *Evangelium Vitae* (1995), así como en otros documentos, han aceptado el papel de la Iglesia en el respeto y la promoción de los derechos humanos en todo el mundo (Ruston, 2004, p. 22).

La siguiente sección considerará si la aceptación del lenguaje moderno de los derechos humanos por parte de la enseñanza de la Iglesia católica niega en cierta forma la noción tomista del derecho natural. Con base en el concepto moderno de los derechos humanos, se buscará una posible continuidad del concepto tomista del derecho natural, teniendo en cuenta algunas de las críticas realizadas por analistas católicos romanos. De esta manera, se sugiere que la tradición y teología católica ofrecen las herramientas necesarias para fundamentar el concepto y el lenguaje de los derechos humanos y, por ende, protegerlo de un individualismo excesivo, incompatible con el cristianismo.

La universalidad del lenguaje moderno de los derechos humanos y su aceptación por parte de la Iglesia católica

Tanto la Primera como la Segunda Guerra Mundial devastaron gran parte de Europa y llevaron a una crisis de la teoría y práctica de los derechos humanos. La afirmación europea de ser un continente civilizado, iluminado por la razón, la libertad y el respeto por la humanidad, pareció caer a los pies del poder destructivo de los regímenes totalitarios. Tras años de genocidio, muerte y destrucción, la cultura occidental necesitaba ofrecer un “código moral universal” válido para toda la humanidad, en el que los derechos humanos fueran valorados y respetados.

Efectivamente, en 1948, la Organización de Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la que los derechos humanos se basan en la “dignidad inherente [...] de todos los miembros de la familia humana”, lo que forma la base del artículo 1, que proclama los valores incluidos en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre, es decir, que “todos los seres humanos son nacidos libres e iguales en dignidad y derechos” (Mahoney, 2007, p. 51). Así mismo, en 1979, el papa Juan Pablo II declaró en la Asamblea de las Naciones Unidas que los derechos humanos son “un hito [...] en el camino del progreso moral de la humanidad” (Clague, 2000, p. 125).

Desde la aceptación del lenguaje moderno de los derechos humanos por parte de la Iglesia, los eruditos católicos se han visto enfrascados en una gran controversia. Por un lado, analistas como Alistair MacIntyre y Ernest Fortin no están de acuerdo con la adopción del lenguaje de los derechos humanos por parte de la Iglesia ni con cualquier afirmación respecto a su fundamento en el derecho natural. Para ellos, en primer lugar, la comprensión moderna del *jus* no guarda relación alguna con su significado grecorromano, el que se refiere a la relación entre pares; y, en segundo lugar, aunque el concepto moderno de los derechos naturales tiene su fundamento en un origen deísta, se le niega su naturaleza metafísica, lo que consecuentemente lleva a la pérdida de su único posible fundamento (Clague, 2000, p. 127).

En resumen, estos autores están seguros de que el concepto moderno de derechos humanos se ha separado del concepto premoderno del derecho natural como fundamento de los derechos naturales, en la misma medida en que el fundamento de los derechos humanos no tiene ningún vínculo con un estado trascendente o metafísico.

Por el contrario, autores como Jacques Maritain y John Finnis, por medio de un enfoque distinto, consideran que no hay choque entre el lenguaje moderno de los derechos humanos y los conceptos clásicos de la justicia y el bien común; ellos ven en la declaración moderna de los derechos humanos un discurso moral que enriquece la antropología tomista de la naturaleza humana.

Derechos humanos: choque con el derecho natural premoderno

Julie Clague examina la fuerte oposición de Alastair MacIntyre y Ernst Fortin a la integración del lenguaje moderno de los derechos humanos en las declaraciones de la Iglesia. Estas objeciones pueden resumirse de la siguiente forma:

1. Tanto MacIntyre como Fortin perciben un individualismo fuerte en el discurso moderno de los derechos humanos que se opone al derecho natural premoderno, el que principalmente se basa en el deber (Clague, 2000, p. 128). El individuo abstracto es considerado un sujeto moral con capacidad de satisfacer todos sus deseos y obtener la felicidad, según el concepto liberal de la persona, pero a su vez no tiene obligaciones para con otros; por lo tanto, el sujeto moral es más un sujeto de derechos que tiende a hacer del otro su adversario. De esta forma, el bien común es casi inexistente o moralmente neutral, mientras que el individuo no transgrede el derecho de los demás. Si el mensaje central del cristianismo es que cada uno debe subordinarse al bien común de los demás, todos los derechos necesariamente tienen que estar vinculados a cualquier marco de instituciones y prácticas socialmente establecido que represente a la comunidad (Clague, 2000, p. 127).

Para MacIntyre, el choque entre la comprensión moderna de los derechos humanos y la relación premoderna entre Dios, naturaleza y comunidad consiste en la separación radical entre individuo y comunidad. De algún modo, el concepto de *jus* se movió de una comunidad de individuos al individuo. Por lo tanto, MacIntyre menciona que, al aceptar el lenguaje secular de los derechos humanos, la perspectiva pre-moderna de la justicia se diluye en un individualismo atomizado, en el que es posible oponerse a cada derecho, catalogado según los intereses individuales (Clague, 2000, p. 127).

2. El reconocimiento de los derechos naturales inviolables según la enseñanza social católica, de acuerdo con la forma en que la filosofía de Locke afirma los derechos de propiedad individuales, puede distorsionar completamente la concepción de la naturaleza humana premoderna. Fortin considera que la Iglesia cometió un error cuando, bajo la influencia de la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII, importó conceptos de la Ilustración, relacionados con la persona humana y su correspondiente individualismo, a una ética derivada de una teología tomista pre-moderna. Esto dio paso a más confusiones en la enseñanza social católica, en el sentido de que su ética sigue arraigada en el derecho natural, el que a menudo prioriza los derechos sobre los deberes, pero que al mismo tiempo admite el derecho individual de oponerse a otros (Clague, 2000, p. 129).

La flexibilidad del tomismo: vino nuevo en odres viejos

Jacques Maritain y John Finnis consideran que existe una continuidad entre la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino y los fundamentos modernos de los derechos humanos. A diferencia de MacIntyre y Fortin, ven en el concepto de derechos humanos un complemento de la teoría de Aquino del derecho natural.

Maritain (2001) en cierta forma actualiza la idea tomista del derecho natural, al enlazarlo con el concepto contemporáneo de los derechos humanos. Este autor cree firmemente en que la mejor justificación de los derechos humanos como regla común para toda la humanidad es el derecho natural; así, considera que los derechos humanos como tal corresponden más a la razón práctica que al conocimiento abstracto e intenta explicar, a través de la idea tomista de la *inclinación*, por qué un acuerdo sobre la declaración de los derechos humanos no necesariamente requiere una explicación racional universalmente aceptable. Por lo tanto, se opone vehementemente a cualquier concepto positivo de la ley como fuente exclusiva del comportamiento humano. Según el punto de vista de Maritain, el concepto del derecho natural de Tomás de Aquino debe entenderse como un proceso dinámico, en el que la conciencia moral entiende las normas morales a través de inclinaciones —reglas básicas para, en esencia, no asumir la vida de un hombre como se asume la vida de un animal— y “connaturalidad”, es decir, por medio de la experiencia que pasa de unos a otros (pp. 8-9).

En otras palabras, según Maritain (2001), el conocimiento del derecho natural se da por medio de un proceso abierto en el que la razón y la autorreflexión sobre la experiencia se fundamentan en el entendimiento de la ley natural. En este sentido, la ley natural no se deduce de manera racional a partir de la experiencia. Si el derecho natural se entiende como algo que se materializa en una sociedad viva, entonces se debe aceptar que el concepto en evolución de derechos humanos es parte del progreso de la sociedad y afecta las inclinaciones de la naturaleza humana. Es en este recorrido que ha avanzado el crecimiento de la humanidad en el cual el derecho natural puede entenderse referido a obligaciones (como lo hizo en tiempos antiguos y el Medioevo) y también a derechos en el sentido moderno de los valores humanos.

John Finnis sigue el mismo camino que Maritain al preservar los conceptos tomistas clásicos de justicia y bien común. Finnis (1980) sostiene que el lenguaje de los derechos, escrito en constituciones y documentos legales internacionales, es “una forma de esbozar el perfil del bien común, los diferentes aspectos del bienestar individual en comunidad” (p. 221).

A diferencia de MacIntyre y Fortin, Finnis (1980, p. 138) considera que el deber y la virtud no son temas dominantes en la teoría tomista del derecho natural, siendo, en cambio, la moral y la política parte fundamental de los derechos, en la medida en que comprenden deberes individuales y en la vida en comunidad.

Como Maritain, Finnis tiene un punto de partida metodológico en su teoría del derecho natural. Si el derecho natural es generado por el reconocimiento de la razón práctica de los bienes humanos evidentes, más que por cualquier afirmación teórica sobre la naturaleza humana, entonces la razón práctica no requiere ayuda de la metafísica para comprender lo que los seres humanos necesitan para prosperar. De este modo, Finnis parece más cercano a la metodología moderna que a la tomista, en la medida en que subraya la ley más que la virtud y la independencia del derecho natural de la metafísica y la teología; así mismo, Finnis intenta crear un equilibrio entre el interés individual y el bien común.

Como se ha indicado anteriormente, el respaldo del actual discurso de derechos humanos por parte de la Iglesia católica está lejos de ser aceptado por los académicos. Fortín y MacIntyre no están de acuerdo con la integración del lenguaje de los derechos humanos en las declaraciones de la Iglesia; su mayor objeción al apoyo que da la Iglesia al concepto moderno de los derechos está basado en el

argumento de que la teoría moderna de los derechos no se ajusta correctamente a las consecuencias morales de la teoría tomista del derecho natural, basado en deberes. De esta discusión surge una pregunta: ¿qué relación existe entre la teoría moderna de los derechos humanos con el concepto de Tomás de Aquino del derecho natural? La esencia de esta cuestión, como diría Clague (2000, p. 135), no está en si el lenguaje de los derechos puede ubicarse en la teoría de Aquino del derecho natural: la cuestión es si es posible encontrar el espíritu de Aquino en la teoría de los derechos humanos. Para dar una respuesta adecuada a esta pregunta, nos puede ser útil volver al panorama general del derecho natural, tal como se describe en la primera sección.

Según lo anterior, es indudable que el derecho natural se refiere a principios morales que se derivan de la naturaleza del ser humano; sin embargo, en su extenso desarrollo histórico, estos principios han surgido en diferentes facetas. En la tradición grecorromana el núcleo del derecho natural era una experiencia moral íntimamente ligada a la vida común de las personas; esta no era un mero sentimiento subjetivo, era gobernada por una noción de justicia con efectos prácticos sobre la vida comunal. De algún modo, griegos y romanos reconocían una especie de sentido natural de la justicia, común a todos, como fuente de obligaciones morales.

Con la *teologización* del derecho natural por parte de filósofos y teólogos cristianos, la obligación moral aún se encontraba presente en la teoría del derecho natural; de igual manera, la justicia se constituía como fuente principal de las obligaciones morales. Lo que realmente cambió en el enfoque de la Edad Media del derecho natural fue el origen de ese sentido de justicia común a la humanidad. El sentido de la justicia es dado por Dios, y los humanos son partícipes de la ley eterna por medio de la razón (Aquino, 1966, I-II, q. 94). Así, de acuerdo con los académicos, en particular Tomás de Aquino, el código moral tiene un origen ontológico, pero con consecuencias prácticas en la vida de las personas.

El punto central de la discusión sobre el concepto de derecho natural pos-Aquino, en mi opinión, yace en la siguiente pregunta: ¿qué necesita un ser humano para alcanzar su propósito? Para dar respuesta a esta pregunta surgió, en principio, en el concepto de los derechos naturales, la necesidad de la naturaleza humana de lograr su propósito; de hecho, el origen fundamental del derecho natural fue la reclamación del respeto a la necesidad humana más básica: la vida. Más tarde, la modernidad reforzó el concepto moral de la naturaleza haciendo énfasis en los derechos, en lugar de la relación ontológica Dios-humano en términos de deberes.

Así, mientras que MacIntyre y Fortin ven el discurso moderno de los derechos como una ruptura de la tradición eclesial respecto al derecho natural, Maritain y Finnis están convencidos de que hay razones de peso para conectar las aspiraciones seculares de los derechos humanos con el derecho natural católico tradicional.

En mi opinión, el aporte de Maritain y Finnis a la doctrina de los derechos humanos bajo la noción tomista de lo natural nos permite observar la parte del deber en los derechos, con el fin de protegerlos de un exceso de reivindicación personal. Maritain utiliza el lenguaje de los derechos para ir más allá de los límites de la Iglesia y el Estado, entre lo privado y lo público; sus declaraciones son capaces de entablar una conversación con el mundo secular moderno y, por lo tanto, estar en posición para influir en el discurso contemporáneo sobre los derechos al hablar su mismo lenguaje.

En resumen, a pesar de las deficiencias del actual discurso de los derechos humanos, la doctrina social de la Iglesia católica está en lo correcto al aprobar el uso del lenguaje del derecho. La discusión entre ambas partes evita que se hagan generalizaciones respecto a una u otra posición, tanto de quienes ven el discurso de los derechos humanos como la expresión de un liberalismo radical y un individualismo que es de algún modo incompatible con el derecho natural católico tradicional como de los que ven el lenguaje de los derechos humanos como una oportunidad para renovar dicha tradición y ponerla en comunicación con el mundo contemporáneo.

La contribución más significativa de la tradición del derecho natural católico al lenguaje secular de los derechos es, en mi opinión, que el derecho natural puede ofrecer un criterio “trascendente” para apoyar el lenguaje de los derechos humanos; es el reconocimiento de que más allá de la “lista de derechos” hay algunos valores comunes a la humanidad.

De esta manera, el respaldo de los derechos humanos por la doctrina social de la Iglesia católica, sobre todo a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, se constituye como un esfuerzo para reconocer que la tradición teológica de la Iglesia fluye a través de la historia sinuosa de la humanidad y no puede desconectarse de los más profundos deseos humanos.

La dimensión teológica de los derechos humanos: *imago dei* y dignidad humana

Como se ha visto anteriormente, desde la encíclica *Rerum Novarum* (1891), la Iglesia católica ha incorporado el lenguaje de los derechos humanos en su enseñanza social; sin embargo, ha evitado sistemáticamente la adopción de dicho lenguaje en su más pura concepción liberal, en el que la persona es objeto de derechos inalienables (a la vida, la propiedad, la libertad, a la igualdad de respeto) que son exigidos principalmente al Estado. Al integrar el lenguaje moderno de los derechos humanos en la tradición del derecho natural, la Iglesia católica busca una base sólida para los derechos del individuo en la conexión con la sociedad. En este sentido, se podría argumentar que la teoría secular de los derechos humanos se mueve en dirección individuo-sociedad, en la que la persona está sujeta a derechos y la sociedad (Estado) está sujeta a deberes. No obstante, la teoría de los derechos humanos fundamentados en el derecho natural se mueve en el sentido opuesto, es decir, los derechos humanos empiezan dentro de la comunidad, donde cada individuo tiene sus propias funciones. Así, la comunidad es el espacio donde el individuo prospera, ejerciendo sus derechos y deberes para construir el bien común.

Esta sección del ensayo sostiene que hay una justificación teológica para la integración del lenguaje de los derechos humanos con la tradición del derecho natural católico. Por naturaleza, todas las personas tienen intrínsecamente valor y dignidad, de ahí que los derechos humanos se derivan del dominio universal de esta dignidad natural. La dignidad natural fluye del acto creativo de Dios, quien hizo a los seres humanos a su imagen; en consecuencia, la reivindicación de la dignidad humana es el valor universal de los derechos humanos en el que derechos y deberes convergen en la vida en comunidad, para apoyarse unos a otros y para transformar la realidad, especialmente al traer esperanza de libertad a aquellos que viven en condiciones injustas.

En las enseñanzas de la Iglesia católica existen dos ideas principales sobre las cuales se basan los derechos humanos: la primera se refiere a cómo los seres humanos han sido creados a la imagen de Dios, por lo que los humanos son como Dios en su inteligencia, libertad y amor comunal (Juan XXIII, 1963, puntos 9 y 36); la segunda trata de cómo, al ser a la imagen de Dios, cada humano tiene dignidad y valor tales que la persona no debe simplemente ser subordinada al grupo. En este sentido, la existencia de los derechos humanos es un reflejo de esta dignidad, surgiendo así del hecho de haber sido creados a la imagen y semejanza de Dios (Allen, 1998, p. 347). En consecuencia, la imagen y, por ende, la dignidad son intrínsecas a la persona como creación divina.

La tradición del derecho natural católico sostiene que la naturaleza humana depende enteramente de Dios y está íntimamente relacionada con la familia humana, donde los seres humanos prosperan. De esta manera, como señala Cahil (1980, p. 280), el deber de la persona hacia Dios al mismo tiempo crea un deber para con su comunidad, el cual de un modo u otro está garantizado por los derechos humanos.

La comprensión de los derechos humanos en relación directa con Dios y la vida en comunidad — donde se expande para el bien común— se sobrepone a los temores de MacIntyre y Fortin respecto a que la adopción del lenguaje de los derechos podría apoyar un concepto egocéntrico de justicia.

Así, debido a la total dependencia de los seres humanos en Dios y por la subsecuente interrelación con la familia humana, la enseñanza social de la Iglesia católica no separa los derechos humanos de la dignidad humana; sin embargo, esto no quiere decir que ser humano simplemente significa tener derechos humanos. Dada la relación filial con Dios, es posible ver a las personas como agentes responsables en lugar de simples sujetos de derechos; por lo tanto, cualquier reivindicación de los derechos humanos tiene la función de cumplir con la propia responsabilidad dentro de la sociedad.

Considero que la perspectiva secular de los derechos humanos ha renovado en cierta forma la tradición del derecho natural católico, al hacer que el individuo (sujeto de derechos) sea capaz de cumplir con su obligación para construir el bien común. Las afirmaciones respecto a los derechos humanos no fueron extrañas de ninguna manera en la historia del derecho natural; de hecho, es posible encontrar huellas de los derechos humanos en la teoría del derecho natural pos-Aquino. Su elemento subjetivo, defendido por Grotius y Suárez, entre otros, enriqueció la postura tomista que planteaba a los miembros de la sociedad como partes de un todo; por lo tanto, es deber de los individuos considerar el bien común antes que el suyo propio (Aquino, 1966, I-II, q. 96, a. 4 y II-II, q. 61, a. 1; q. 64, a. 2, a. 7; q. 65, a. 1). Por otra parte, estoy convencido de que el principio de la dignidad humana —en el que el lenguaje de los derechos humanos se ha integrado en el concepto del *bien común* de la teoría del derecho natural— podría superar el agudo individualismo del lenguaje secular de los derechos humanos con el llamado de la Iglesia a vivir en “solidaridad humana” (Juan XXIII, 1963, sección IV).

Gracias al concepto de bien común, incluido en la tradición del derecho natural, la solicitud de la Iglesia por el respeto de la dignidad humana como regla moral fundamental de los derechos humanos puede considerarse universal. La solidaridad humana, como fue proclamada por la encíclica *Pacem in Terris* (Juan XXIII, 1963), no requiere la conversión del género humano al cristianismo, sino que reconoce la diversidad teológica de la humanidad, apelando a la voluntad divina y a la justicia, lo que en términos cristianos sería la práctica del amor.

Por medio del concepto teológico de la dignidad humana, dos polos aparentemente opuestos, el *bien común* y los *derechos individuales*, pueden complementarse. Ambos hacen posible a la humanidad continuar la creación de Dios para el progreso de todos, en condiciones de justicia e igualdad. Por consiguiente, la construcción del bien común mediante un equilibrio entre derechos y deberes reconoce el estado moral de la comunidad humana. Hay un bien social que debe afectar el interés personal y el deseo de proseguir con la creación de Dios.

Conclusión

Se ha sostenido en este ensayo que, en lugar de un choque entre el lenguaje moderno de los derechos humanos y la tradición del derecho natural de la Iglesia católica, ambos conceptos resultan complementarios y a la vez se desafían el uno al otro. La inclusión de los derechos en la enseñanza social de la Iglesia confronta el discurso individualista y colectivista de los derechos humanos al llevarlos al centro de la construcción del bien común; de esta manera, al reforzar la moralidad del sujeto de derecho, el individuo está obligado a respetar y promover los derechos de los otros. Según esta perspectiva, la relación entre el sujeto y el Estado cambia de forma significativa, ya que el ciudadano pasa de ser un mero reclamante de derechos a un constructor activo de una sociedad justa y equitativa. En consecuencia, la responsabilidad moral del individuo respecto al respeto de los derechos humanos

supera las deficiencias del enfoque legalista de los derechos humanos, que deja toda la responsabilidad y promoción de los derechos humanos en manos del Estado.

Por un lado, hay una reivindicación secular y liberal de la paternidad de los derechos humanos, entendidos como una demanda individual al Estado para obtener todo lo necesario para su bienestar; así, para la modernidad, el individuo se entiende como un fin en sí mismo, que pide libertad y derechos para alcanzar su autorrealización. Los derechos como tal, de alguna forma, llevan al sujeto al centro de la sociedad. Al tomar la noción grecorromana del derecho natural, la Ilustración ha fundamentado el valor moral de la naturaleza humana en la justicia, a la que se reconoce por medio de la razón y tiene efectos prácticos sobre la vida social del individuo. En la relación dinámica entre el sujeto y la sociedad, cada individuo tiene el derecho moral de definir su propio concepto de existencia, así como de obtener todo lo que necesite para vivir. En la naturaleza humana yace la moral de la ley y la estructura política de la sociedad, las cuales tienen la función principal de permitir que los individuos alcancen su meta dentro del Estado.

En cambio, para la tradición cristiana del derecho natural, los derechos naturales son básicamente una cuestión de deberes en la relación entre el sujeto con su comunidad y Dios; de esta forma, el lenguaje de los derechos como tal estuvo ausente al menos hasta finales del siglo XIX, cuando fue adoptado por la enseñanza de la Iglesia católica.

Aunque el lenguaje y la perspectiva de los derechos constituyen una ruptura abrupta con la tradición del derecho natural de la Iglesia católica, estos se encuentran unidos mutuamente en dos puntos importantes: en primer lugar, están arraigados en el concepto grecorromano de *justicia*; y segundo, el concepto moderno de derechos humanos encuentra algunas huellas en el concepto de *derechos naturales*, desarrollado a principios de la era moderna.

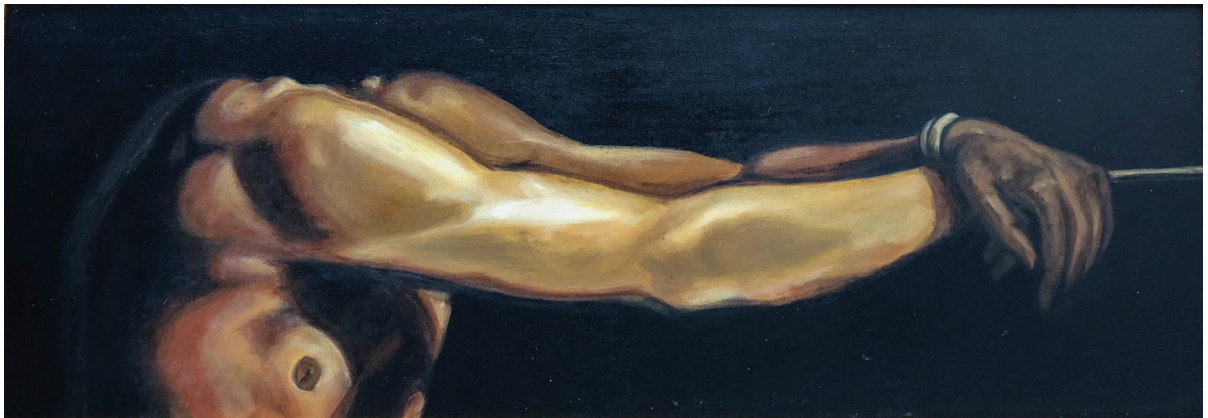
Es indudable que la teología tiene un papel importante que desempeñar como influencia para las teorías contemporáneas de los derechos humanos. La teología refuerza el código ético de los derechos humanos en la medida en que involucra implicaciones universales sobre la naturaleza humana. Si todos consideraran la dignidad del prójimo, que es creado “a la imagen de Dios”, el respeto por el otro podría pasar de una obligación al aspecto relacional para la construcción de una comunidad con su propia identidad, valores, deseos y sentido de la justicia.

Este ensayo no se refirió extensamente a la contribución del concepto moderno de derechos humanos a la tradición católica del derecho natural. En términos teóricos, se señaló que los derechos individuales permiten a los seres humanos desempeñar su función social en la sociedad; sin embargo, la visión secular de los derechos cuestiona la función de los derechos dentro de la misma Iglesia. De hecho, existe un abismo entre la eficacia de los derechos humanos en la sociedad secular si los comparamos con su eficiencia al seno de la Iglesia como estructura social. Es evidente, por ejemplo, que los derechos de la mujer han tenido éxito de manera progresiva, al menos en el mundo cristiano, mientras que la Iglesia católica sigue discriminando a las mujeres al negarles los mismos derechos que los hombres en la gobernanza y el oficio ministerial en la institución.

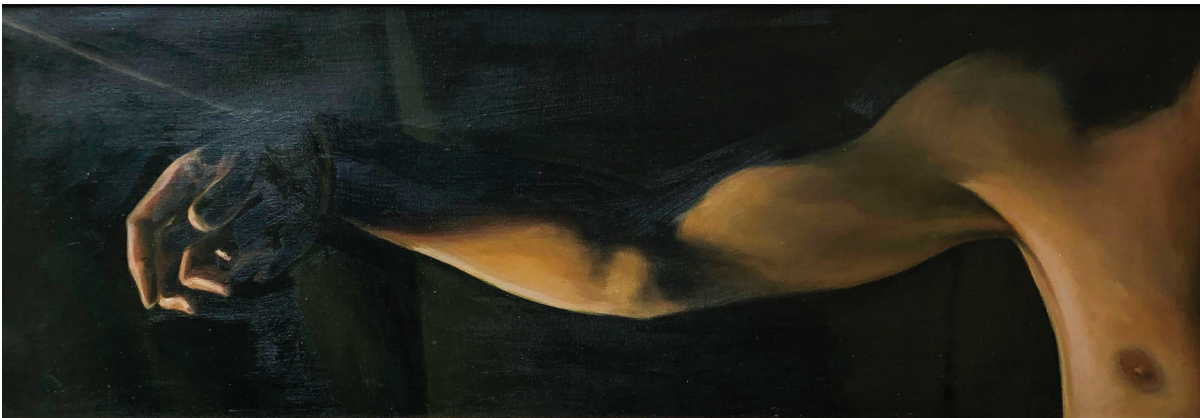
Es por esta razón que exigir activamente los derechos humanos representa un desafío para los cristianos y los hombres y mujeres de buena voluntad, para alentar un esfuerzo continuo para la práctica de la solidaridad, al abordar el cumplimiento de los derechos humanos. Aceptar que gran parte de la humanidad vive en una situación de necesidad respecto a sus derechos humanos fundamentales, a saber, el derecho a la vida, la libertad y la autodeterminación, hace que el acto de exigir sus derechos (especialmente de aquellos que se encuentran en condiciones de desigualdad en la sociedad) sea el clamor por la restauración de la dignidad de humanidad.

Referencias

- Allen, J. L. (1998). Catholic & protestant theories of human rights. *Religious Studies Review*, 14(4), 347-353.
- Aquino, T. (1966). *Summa Theologiae*. Ed. Gilby, T. Londres: Oxford University Press.
- Aristóteles. (2004). *The Nicomachean Ethics*. Translated by J. A. K. Thomsom. Londres: Penguin Group.
- Berman, J. H. (2003). *Law and revolution II. The impact of the protestant reformations on the western legal tradition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
- Cahil, L. S. (1980). Toward a Christian theory of human rights. *Journal of Religious Ethics*, 8(2), 277-301.
- Clague, J. (2000). A dubious idiom and rhetoric: How problematic is the language of human rights in catholic social thought? En J. S. Boswell, F. P. McHugh y J. Verstracten (eds.), *Catholic social thought: Twilight or renaissance?* (pp. 125-140). Lovaina, Bélgica: Leuven University Press.
- Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, julio 4 de 1776. Recuperado de <http://hmc.uchbud.es/Materiales/DeclaraUSA.pdf>
- D'Entreves, A. P. (1951). *Natural law: An introduction to legal philosophy*. Londres: Hutchinson's University Library.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Series.
- Fuchs, J. (1965). *Natural law. A theological investigation*. Dublín: Gill and Son.
- Gordis, R. (1963). Natural law and religion. En J. Cogley (ed.), *Natural law and modern society* (pp. 240-276). Cleveland: Meridian Books, The World Publishing Company.
- Gula, R. (1989). *Reason informed by faith: Foundations for a catholic morality*. Nueva York: Paulist Press.
- Hughes, G. J. (1998). Natural law. En B. Hoose (ed.), *Christian ethics: An introduction* (pp. 47-56). Londres: Cassell.
- Juan XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Mahoney, J. (2007). *The challenge of human rights. Origin, development and significance*. Londres: Blackwell Publishing.
- Maritain, J. (2001). *Natural law. Reflections on theory & practice*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Nino, C. S. (1991). *The ethics of human rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Pope, S. (2001). Natural Law and Christian ethics. En Robin Gill (ed.), *The Cambridge companion to Christian ethics* (pp. 77-95). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruston, R. (2004). *Human rights and the image of God*. Londres: SCM Press.
- Tierney, B. (1997). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and Church law 1150-1625*. Atlanta: Scholars Press for Emory University.



John Jairo Osorio Arango, *Ad braccia*, 2008. Óleo sobre lienzo. Fragmento de *Membra Jesu nostri*, inspirado en la obra homónima del compositor alemán Dietrich Buxtehude (BuxWV 75).



John Jairo Osorio Arango, *Ad braccio*, 2008. Óleo sobre lienzo. Fragmento de *Membra Jesu nostri*, inspirado en la obra homónima del compositor alemán Dietrich Buxtehude (BuxWV 75).

**NATURAL LAW
& THE MORAL
FOUNDATIONS
OF HUMAN RIGHTS**

JOHN J. MONTOYA-RIVERA, S. J.



German commemorative stamp of Father Friedrich Spee von Langenfeld's 400 years of birth, 1991.

To the memory of Friedrich Spee (1591-1635) a German Jesuit who strongly opposed to the Inquisition trials and its methods of torture. In the book Cautio Criminalis he demanded judicial assistance for the defendants. He also stated the defendants' right to keep silent during the trial and no to have it as self-incrimination. Fr. Spee entirely dismissed trials for having pacts with the devil because they are impossible to demonstrate.

NATURAL LAW & THE MORAL FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS*

Introduction

The fundamental discourse of human rights since Enlightenment emerged in its most secularized version powerfully connected to the recognition of subjectivity and freedom in relationship with the State. Such ties fractured the moral foundations of human rights by neglecting its roots on natural law.

This essay tries to reflect on the limits of a purely secular approach to human rights. It attempts to demonstrate that the main foundational sources of natural law—which are justice and human nature as the source of moral knowledge—have decisively contributed to the notion of natural law and later on to the emergence of human rights.

The aim of this essay is, firstly, to identify the rational foundation of natural law in the Western tradition, as a source of the idea of human rights. Secondly, it will consider the conceptual difficulties in using rights language within Catholicism. Thirdly, it will explore the theological approach to human rights rooted in concepts such as “human dignity” and “image of God” which might challenge and enrich the secular view of human rights.

Natural Law as the Rational Foundation of Human Rights

In the last century, the conceptual point which has generated confusion in the discourse on the foundation of human rights is whether they are of legal or of moral character and whether they belong to what has been constituted by natural law.

Prima facie it may seem that, when we speak of human rights, we refer to normative situations generated by provisos of both national and international legal systems. Under this interpretation, human rights would fundamentally be constitutional rights. But, when we speak of human rights to measure the freedom and dignity of citizens, to evaluate laws, institutions, actions of the governments, these rights are not identified with norms of positive law even though they are recognized by juridical norms. So, respect for human rights is demanded even when legal systems or political institutions do not admit them.

* Long essay to obtain a degree of Bachelor in Divinity from Heythrop College, University of London, 27th June 2007. My gratitude to Dr. Antony Carroll, PhD, who supervised this paper.

This has, for centuries, led many thinkers to defend the thesis that human rights have their origin not in the positive legal order but in natural law. In this sense, human rights have been considered as part of the spiritual development of humankind. Their recognition has an intrinsic justification which does not depend on any legal system.

This section aims to show how the modern notion of human rights has emerged from a secularized conception of natural law. Even though since the early Middle Ages until the seventeenth and eighteenth century, the discourse of natural law was almost exclusively enlightened by a theological approach, modern thinkers found in both ancient Greek thought and the Roman concept of natural law, the basis of natural rights and human rights understood as subjective rights. The concept of justice that is strongly present in the ancient concept of natural law provides the most significant source for an understanding of natural law as the basis of natural rights, recognized as the historical precursor of human rights (Mahoney, 2007).

Natural Law in the Ancient Greek and Roman World

The development of a natural law set up is rooted in both ancient Greek philosophy and the Roman tradition of law. Sophist and Stoic schools started to develop a notion of natural law by connecting 'nature' with moral conduct. For these schools, the world has an inner order which has to be discovered and obeyed by humans as we move toward our natural perfection through exercising virtue. Both schools distinguished the human nature and its faculty of living according to nature from what has been instituted by society as legally just (Gula, 1989).

Aristotle developed this by distinguishing the deeper natural justice from what is legally just. For this author, there are two kinds of law: one regulates relations among citizens, and its validity depends upon enactment and conventional or legal rules; the other corresponds to natural rules which have the same validity everywhere and do not depend on a private agreement or conventional rules. For Aristotle, there is a set of legal rules which are by nature and reflect a universal idea of natural justice (Nicomachean Ethics V, vii, [1134b-1135a]). As natural justice, which is the highest expression of natural morality, is attributed to the State, it is the right place where man finds —through the life of the community— the harmonious integration of his individual life (D'Entreves, 1951).

Whereas the Greeks emphasized 'nature,' the Romans stressed the 'law' of the natural order. Prominent jurists like Cicero, Gaius, and Ulpian elaborated, over two centuries, a doctrine of law related to the innate power of reason and its effects on action. It is widely expounded in the *Digest*, the code which defines Law as "an art and science all in one" (*Dig. liber I, titulus I, De Iustia et Iure*). As a science it is concerned with the knowledge of both human and divine things, and as art, it is a judgement about what is right and wrong (D'Entreves, 1951). What Ulpian did in the third century was to isolate natural law from the law proper to humans (*ius civile* and *ius gentium*). For Ulpian, natural law comes close to the idea of animal instinct. Nature is identified with animal structures and behaviour.

This notions on natural law altered the first Roman jurists' approach to the notion of natural law. Whereas for the earlier jurists, all systems of law shaped a unity and provided an absolute standard of justice, for Ulpian and the later Roman classical law, *ius nature* does not appeal to any transcendental origin. In doing so, *ius naturale*, *naturalis* and *natura* took on a physicalist appearance to indicate nothing more than the "normal" condition of men and of things (D'Entreves, 1951). In this way, moral obligations emerged as distinct from the physical structures of human beings while legal obligations emanate from the civil and international law (positive law).

In summary, natural law (*lex naturalis*) in the Greco-Roman tradition is understood as the common substance of humankind which helps to realize the good. For Aristotle, doing good is living

according to nature which contains a universal notion of justice with practical effects. And for the Roman tradition of natural law, it can be recognized as a source of the positive law since it must be just and morally right; being legal but not distinct from justice, but neither identical with it.

‘Theologisation’ of Natural Law

Thomas Aquinas

It may be said that Thomas Aquinas summarized the whole theory of natural law systematically from Greece and Rome up to the Fathers of the Church and to some theologians of the twelfth century. The Roman tradition of natural law impacted the Middle Ages through the work of Thomas Aquinas who was influenced by Ulpian’s theory of natural law.

Thomas Aquinas recognizes that human beings share their instinct with animals. The difference between human beings and animals is that the latter are driven by instinct while the former, human-kind, has the capacity of understanding its end and relationship to the means of achieving it. In the *Summa*, natural law is situated in the theological principle: all things come from God and return to God (I-II, q. 94). God is the eternal law and humans participate in the eternal law through reason. By following Aristotle, Thomas Aquinas admits that reason can modify some instinctive tendencies of men. In this way, Thomas Aquinas follows the Fathers of the Church, as well as St. Ambrose and St. Augustine’s thought for whom men can discern the goodness or wrongness of actions by using reason (D’Entreves, 1951).

Consequently, natural law, in Thomas Aquinas’ view, has implications for morality inasmuch as it is a source of moral obligations. Therefore, Thomas Aquinas’s comprehension of human beings is broader than Ulpian’s. If natural law is, as Thomas Aquinas outlines, the human quality of *recta ratio* (*Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 2; and q. 93), human nature is more than a physical reality; human nature is also a moral subject because of reason. So, Thomas does not deny the order of nature but, on the contrary, constitutes nature as the principal source of morality —moral norms and moral obligations— which has to fulfil the finality written by God into biological nature (Gula, 1989).

Thomas’s definition of human nature is teleological. It is ordered to God as well as perfected by Him. The human being is always lacking and in need of God and of others. For Thomas, there is no possibility of man’s self-sufficiency or of an inherent perfection as modern rationalism proclaims. Thomas understands human life as being in a relationship with the community in a Christian way and connected to the State in a political sense. While the communal life gives the man the harmonious integration of his individual life, the State represents for him the highest expression of natural morality. Hence there is no vindication of abstract and individual rights in Thomas’s theory of natural law, although justice, as a prevalent precept of natural law, must be the basis of both communal and political life of men (D’Entreves, 1951).

Late Middle Ages

After Thomas Aquinas’s synthesis of the natural law tradition, in the late Middle Ages pre-Protestantism and with the introduction of Protestantism, theologians such as Duns Scotus, William of Ockham, Martin Luther, John Calvin, and Richard Hooker (the latter 3 are protestant) continued the Thomist premises of natural law by introducing some changes. Scotus and Ockham developed an idea of natural law as the expression of the divine will. For them, natural law is no longer the

bridge between God and man (D'Entreves, 1951). While for Thomas, reason is the source of the moral judgment to discern good from evil to accomplish the divine will, for Scotus and in particular for Ockham, natural law and right reason are the same; hence man's obligations depend upon the divine will of God. With this stage of theological development, all moral laws lost their human nature and were turned into the inscrutability and arbitrariness of God's will (Pope, 2001).

Martin Luther and the early Protestant theologians took from Scotus and Ockham the notion of natural law. However, they introduced a new method to apprehend and elucidate the principles and precepts of natural law through the use of conscience. For them, only God rules the conscience of humankind. Hence the conscience of the individual became the source of personal moral responsibility and the measure of truth in all matters of right and wrong, good and evil. While for the Scholastics, reason was considered a superior intellectual faculty and the use of conscience an inferior practical skill, for Luther, by contrast, reason is to be subordinated to conscience. Protestant writers, as Fuchs (1965) points out, did not trust in rational knowledge as the human element of natural law because man's reason is affected by his weakness. In this way, on the one hand, natural law is found purified of human corruption only in Revelation and the Holy Scriptures where the will of God is expressed; and on the other hand, in the sovereign power of the State (D'Entreves, 1951).

Conscience, according to Luther, embraces all the activities of the person, including his or her relationship with God and is a source for the understanding of moral principles. Consequently, natural law is ordained by God only for the earthly realm in order to help man to attain salvation (Berman, 2003). In this way, natural law mainly relates to the practical moral domain.

Grotius and the 'Impious Hypothesis': Towards the Secularization of the Natural Law

Grotius, a Protestant theologian, born in the sixteenth century, appeared on the historical scene and brought new ideas to the debate about the concept of natural law. Grotius challenged both the Nominalist and Voluntarist doctrines, which emphasized natural law as the manifestation of God's omnipotence where the human nature of man is excluded. He also challenged the Protestant theology and ethics, which placed the main source of morality in the subjectivity of the individual (Berman, 2003). He returned to Thomas Aquinas' notion of natural law and retrieved the scholastic idea of natural rights and introduced a subjective element. By so doing, Grotius constitutes the human person as a moral subject with the power of making certain claims on others. Natural law, according to his theory, lies in human nature and is expressed in a rational mode by law. Hence a law of nature requires respect for the rights of the others.

As an expression of natural law, natural rights have the possibility of being socially recognized and protected by the State through the use of force, if necessary. This explains why scholars have interpreted Grotius' theory as secular and as a rationalist approach to the concept of natural law (Berman, 2003). His famous aphorism commonly known as the "impious hypothesis" claims that "natural law would retain its validity even if God did not exist," (Berman, 2003, p. 51) and is commonly interpreted as evidence of his secularized approach. Nevertheless, as Brian Tierney argues, Grotius added the famous lines to his treatise in recognition that God's free will was "another source of law besides the source in nature" (Tierney, 1997, p. 321)

In short, Grotius' theory of natural law opened the door to a new understanding of natural law and natural right within which the needs of human nature can be claimed for everyone and must be protected by State. In this sense, he continued the development of the medieval moral principle of self-preservation, which implied a corresponding right to self-defence and a right to acquire the necessities of life (Tierney, 1997). In any case, Grotius' idea of natural law might be read *stricto sensu* as positive law.

Modernity and the Secularization of Natural Law

Grotius' theory of natural law inspired its subsequent liberal understanding. This was expressed in a secularized form by philosophers in two classic eighteenth-century political documents: the American Declaration of Independence and the French Declaration of the Rights of Man.

In adopting different premises, prominent philosophers like Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau, as well as Kant, Hegel and Stuart Mill have elaborated a theory of natural law associated with the working of natural reason, dignity and the power of man. So, natural law is still present in this historical stage but with a new guise. God as Lawgiver is abandoned, and the eternal law is no longer a source of obligation in a sense Aquinas understood it (*Summa Theologica*, I-II, qq. 90-108). The doctrine of natural law was thereby refreshed with a basic concept of justice as being discoverable by human reason and concordant with human nature. What lies at the basis of natural law is a basic order of justice that has two fundamental functions: firstly, it is the source and sanction of the positive law; secondly, it serves as the standard for evaluating and judging the moral rights of individuals (Gordis, 1963).

Modern philosophers sought justice as the basic source of natural law in ancient Greek and Roman thought. In fact, and as illustrated above, the Aristotelian idea of natural justice, which rules the law and is the highest morality, attributed to the State, is somehow present in modernity's claim of individual rights. On the other hand, even though, for Romans natural law did not have anything to do with human rights, the *Corpus Juris* considered it as the criteria for interpreting the law in cases of conflict. Hence, as for the Romans, modern thinkers sought in the concept of justice embodied in natural law, the function of measuring society and its institutions regarding equity and justice (D'Entreves, 1951).

In modernity, the human person appears as an indisputable subject of rights who has the potential of accomplishing his/her final destiny: "happiness" (Preamble of the Declaration of Independence of United States). Therefore, it may be said that one of the main products of the eighteenth-century revolutions, and of their direct or indirect intellectual supporters, was to turn the theory of natural law into a theory of rights (D'Entreves, 1951). The rights of man are seen as part of human nature which is regarded as eminently knowable by human reason. Accordingly, the nature of man is understood in the primeval state, that is, before or without the formulation of the social contract that establishes him in society. Thus, natural rights are the expression of the so-called 'state of nature' it has a primary attribute: freedom. In this sense, freedom becomes the ultimate and supreme value of human nature which includes all-natural rights. Freedom is a significant concept in the moral rights of human beings. It draws upon the idea of justice since it implies the possibility of making decisions by exercising reason. In the concept of freedom, justice plays a dual role: the first lies in the possibility of choosing right or wrong; the second lies in the fact that everyone can claim from everybody his/her moral right of choosing (Mahoney, 2007).

Through reason, man knows his nature and through freedom man expresses it. The place where man lives his natural freedom is the State. So, the State, as a political institution, is the maximum moral symbol of justice in as far as it permits the expression of individual freedom (Mahoney, 2007).

At this stage, therefore, this universal concept of justice in which natural law is based embraces subjective rights by causing effects in the positive law to protect and guarantee them in from the power of the State.

During the nineteenth century, and within the first decades of the twentieth century, the theological element of natural law and consequently natural law itself was relegated to the domain of the Catholic Church. Its Greco-Roman source, however, was regarded well by philosophers and lawyers. At this time natural law reached its maxim point of decline for two reasons: firstly, because of the

notion of State is consolidated completely independent of religion; and secondly, because of modernity's insistence that religion and theology be confined to the private sphere. Thus, positive law was entirely disassociated from any understanding of natural law linked to moral good or evil. The tension between philosophers and scientists and those who insist on the primacy of revelation and theology as foundations for natural law led both parties to an irreconcilable position. On the one side, philosophers and scientists believed that natural science could only be understood through rational methods which could be applied to the moral. On the other side, the Church resisted recognising that the rational knowledge was a transformative element for Christians belief (Hughes, 1998).

In summary, since the Enlightenment of the Age of Reason, the concept of natural law has split into two approaches. On the one hand, there is a secularized interpretation of natural law which went back to pre-Christians concepts of natural law. 'Nature' is understood as the common substance of humankind in its more original stage and 'law' is somehow, an ethical understanding of that nature. The law that informs human nature is eminently known by reason and originated in a universal notion of justice. This notion of justice enriched by the later Middle Age concept of natural rights switched on to a conception of human rights to help the human being to live a fulfilled life in freedom and equal conditions for all the human race.

On the other hand, the Christian approach to natural law maintains its Greco-Roman roots but situates nature in an eternal order given by God. Thomas Aquinas and subsequent theologians placed reason in human nature as a human competence to know both its nature (*physis*) and destiny. Therefore, reason holds a high moral meaning inasmuch as it allows a human being to know the ultimate norm of morality. The end of the human being, as Thomas Aquinas and post-Aquinas theologians understand it, is to behave as God's creature. Therefore, there is no place for rights as a vindication of individual needs as these were understood by modernity, but for obligations. The ancient notion of justice is still present, but it is derived from the fundamental equality of all human beings who have the same status as much as they belong to the same State, which was considered the natural place to practice virtues. However, theologians of pre-modern times started to consider human nature as individual and having certain rights (*ius*) as moral faculties, called natural rights.

The core of these two antagonistic approaches to natural law lies, in my view, in a different concept of human nature. While for modernity human nature is understood as an end itself which need freedom and rights to attain it; for the Thomistic thought, human nature has a metaphysical end: God. Human nature, in the most genuine Thomist theology, is only subject of duties; and its further development, human nature is considered subject of natural rights to attain the divine goal.

How this apparent disruption has passed to the twentieth century, it will be analysed in the next section.

The Language of Human Rights. Clash or Flexibility

Historically speaking the disruption in the language of the natural law as the foundation of human rights was reinforced by political reasons. The State emerged to guarantee the fundamental human rights of the citizens. The French Revolution was particularly against the Church as it was associated with the oppressive power of the king. Indeed, many clergies were put in prison, exiled and executed in the name of the revolution. So, one of the goals of the French Revolution was to seize total control of the State and diminish the power of the Church in public affairs. However, religious language was not completely excluded from political documents like the American Declaration of Independence and the French Declaration of the Rights of Man and the Citizen. Indeed, it seems that traces of religious

sentiments lay behind these documents in which “natural, imprescriptible and inalienable rights” are invoked in the name of God as “Supreme Being” and protector of the sacred rights of men and citizens (Mahoney, 2007).

In this sense, Jack Mahoney maintains that it is undeniable that the claims of human rights in the Enlightenment, which are based on the ancient concept of justice, necessarily reached modernity through the medieval theological thinking (Mahoney, 2007).

The use of this mixed language has to be understood historically. There are traces of both a medieval theological language which had dominated Western thought for more than a thousand years and modern thought which wanted to be emancipated from the religious dominion by placing man in the centre of the world.

Such emancipation became more evident in the nineteenth and twentieth centuries when the relationship between human rights and rationalism developed a connection between liberalism and beliefs. This linking implied the exclusion of dogmatism and of arguments from authority. Therefore, everyone considered as an individual has the attribute of self-determination and development. This faculty requires freedom and tolerance, both principles of liberalism. Beliefs here do not mean a particular commitment to any religion or credo. Beliefs are a subjective matter that any person with normal intellectual faculties might defend with arguments. This faculty is conceived as a human right to be defended by the State since it is considered a primary ability of human beings (Nino, 1991).

The rupture of the modern human rights with their roots in natural law somehow was re-established when the Catholic Church incorporated the doctrine of human rights into its social teaching. Indeed, Pope Leo XIII's *Rerum Novarum* (1891), Pope John XXIII in his encyclical *Pacem in Terris* (1963), Pope Paul VI in his encyclical *Populorum Progressio* (1967), and Pope John Paul II in various encyclical such as *Redemptor Homines* (1995), *Evangelium Vitae* (1995), and others documents, have each accepted the role of the Church in respecting and promoting global human rights (Ruston, 2004).

The next section will consider whether the assumption of the modern language of human rights by the teaching of the Catholic Church has somehow negated the Thomist notion of natural law. It will seek on the grounds of the modern concept of human rights a possible continuity of the Thomist concept of natural law by considering some criticism made by Roman Catholic commentators. It will suggest therefore that Catholic theology and tradition offer the necessary tools with which to ground the concept and language of human rights and thus to safeguard it from an excessive individualism incompatible with Christianity.

The Universality of the Modern Language of Human Rights and the Acceptance of it by the Catholic Church

Both the First and Second World Wars left Europe devastated and the human rights theory and practice in crisis. The European claim of being a civilized continent enlightened by reason, freedom, and respect for humanity, seemed to fall at the foot of the destructive power of totalitarian regimes. After years of genocides, death, and destruction Western culture needed to offer a “*universal moral code*” valid for the entire humanity in which human rights are valued and respected.

Indeed, in 1948 the United Nations proclaimed The Universal Declaration of Human Rights in which human rights “are based on the ‘inherent dignity... of all members of the human family,’” provides the basis of article 1, which proclaims the values contained in the French Declaration of the Rights of Man, that “all human beings are born free and equal in dignity and rights” (Mahoney, 2007, p. 51)

In 1979 Pope John Paul II declared at United Nations Assembly that human rights are “a milestone ... on the path of the moral progress of humanity” (Clague, 2000, p. 125).

Since the assumption of the modern language of human rights by the Church, much controversy has arisen among Catholic scholars. On the one hand, commentators such as Alasdair MacIntyre and Ernest Fortin disagree with the Church’s adoption of rights language or to any claim that they are rooted in natural law. For them, firstly, the modern understanding of *jus* does not have anything to do with its Greco-Roman meaning which concerns the relationship among equals; and secondly, even though the modern concept of natural rights is rooted in a deist origin, its metaphysical nature is denied consequently losing its only possibility of foundation (Clague, 2000).

In brief, these authors are convinced that the modern concept of human rights has broken with the pre-modern concept of natural law as the foundation of natural rights inasmuch as the foundation of human rights do not have any link with a transcendent or metaphysical status.

On the contrary, authors like Jacques Maritain and John Finnis by using a different approach consider that there is no clash between the modern language of human rights and the classical concepts of justice and the common good. They see in the modern declaration of human rights a moral discourse which enriches the Thomist anthropology of human nature.

Human Rights: Clash with the Pre-modern Natural Law

J. Clague overviews Alasdair MacIntyre and Ernst Fortin’s strong opposition to the integration of the modern language of human rights into Church statements. These objections may be summarised as follow:

1. They see in the modern discourse of human rights a strong individualism which is opposed to the pre-modern natural law based primarily on duty (Clague, 2000). The abstract individual is considered as a moral subject with the capacity of satisfying all of his/her desires and obtain happiness, according to the liberal concept of person but does not have obligations with others. Therefore, the moral subject is more a subject of rights who tends to make the other as his/her adversary. In this way, the common good is almost non-existent or morally neutral while the individual does not transgress the others right. If the central message of Christianity is that everyone has to be subordinated to the common good of others, all of the rights have to be necessarily connected with any socially established framework of institutions and practices which represent the community (Clague, 2000).

For MacIntyre, the clash between the modern understanding of human rights and the pre-modern relationship between God-nature-community consists in the radical separation between individual–community. The concept of *jus* somehow was moved from a community of individuals to an individual (Clague, 2000).

MacIntyre cites, therefore, that by accepting the secular language of human rights, the pre-modern perspective of justice would be diluted in an atomised individualism in which every catalogued right may be opposed according to individual interests (Clague, 2000).

2. The recognition of inviolable natural rights by the Catholic social teaching, in the way of the Lockean philosophy, has claimed for the individual property rights, may completely distort the conception of the pre-modern human nature.

Fortin considers that the Church made a mistake when under the influence of Pope Leo XIII’s encyclical *Rerum Novarum* the Church imported Enlightenment concepts of the human person and its corresponding individualism to ethics derived from a pre-modern Thomist theology.

It has generated further confusions in the Catholic social teaching in the sense that its ethics are still rooted in natural law—which often prioritises rights over duties—, but at the same time admits individual rights to oppose others (Clague, 2000).

The Flexibility of Thomism: New Wine in Old Wineskins

Jacques Maritain and John Finnis consider that there is a continuity between Aquinas' theory of natural law and the modern foundations of human rights. Unlike MacIntyre and Fortin, they see in the concept of human rights as a complement of Aquinas' theory of natural law.

Maritain somehow actualizes the Thomistic idea of natural law by linking it with the contemporary concept of human rights. He strongly believes that the best justification for human rights as a common rule for the whole of humanity is natural law. He finds that human rights as such corresponds more to practical reason rather than abstract knowledge. He tries to explain through the Thomistic idea of the "inclination" why an agreement about the declaration of human rights does not necessarily need a rational explanation universally acceptable. Thus, he is strongly opposed to any positive concept of law as an exclusive source of human behaviour. In Maritain's view, Aquinas' concept of natural law has to be understood as a dynamic process in which the moral conscience understands moral regulations through inclinations—basic rules namely to take a man's life is not like taking an animal's life—and "connaturality", this is, by the experience which passes from one to another (Maritain, 2001, pp. 8-9).

According to Maritain, the knowledge of natural law is given by an open process in which reason and the self-reflection about the experience are built on the understanding of natural law. In this sense, natural law is not rationally deduced from experience. If natural law is understood like something embodied into a live society, then it must accept that the evolving concept of human rights is part of the progress of the society and affects the inclinations of human nature. It is in the way of the moral growth of humanity in which natural law can speak about obligations in ancient and medieval times, and also rights as a modern concept of human values.

John Finnis follows the same path as Maritain by retaining the classical Thomistic concepts of justice and common the good. Finnis argues that the language of rights written in constitutions and international legal documents is "a way of sketching the outlines of the common good, the various aspects of individual well-being in community" (Finnis, 1980, p. 221).

Unlike MacIntyre and Fortin, Finnis considers that duty and virtue are not predominant themes in Thomas' theory of natural law, but morality and politics are a fundamental part of rights since they embrace duties, individual and the communal life (Finnis, 1980).

Like Maritain, Finnis' starting point of his natural law theory is methodological. If natural law is generated by practical reason's recognition of self-evident human goods rather than by any theoretical claims about human nature, practical reason does not need the assistance of metaphysics to understand the requirements human beings need to flourish. In doing so, Finnis seems closer to modern than to Thomistic methodology inasmuch as he stresses law rather than virtue, and the independence of natural law from metaphysics and theology. Finnis also tries to create a balance between the individual interest and the common good.

As shown above, the endorsement of the current human rights discourse by the Catholic Church is far from being accepted by scholars. Fortin and MacIntyre do not agree with the integration of the language of human rights into Church statements. Their main objection to the Church's support for the modern concept of rights is based on the argument that the modern theory or rights do not fit with the moral consequences of the Thomistic theory of natural law founded on duties.

A question arises from this discussion: what does the modern theory of human rights have to do with the Aquinas concept of natural law?

The core of this question, as Clague (2000) says, is not whether or not the language of rights can be located in Thomas Aquinas' theory of natural law. The issue is whether or not one can find the spirit of Thomas in the theory of human rights.

To provide an adequate response to this question, it may be useful to go back to the general picture of natural law as described in section one.

According to that, it is undoubtedly that natural law refers to moral principles which are derived from the nature of the human being. However, in its long historical development, these principles have emerged in different facets. In the Greco-Roman tradition, the core of natural law was a moral experience intimately connected with the common life of people. Moral experience was not a mere subjective feeling. It was governed by a notion of justice with practical effects the communal living. Greeks and Romans somehow admitted a kind of natural sense of justice, common to everyone, as a fountain of moral obligations.

With the 'theologisation' of natural law by Christian philosophers and theologians, the moral obligation was still present in the theory of natural law. Justice was also the principal source of moral obligations. What changed in the medieval approach to natural law was the origin of that sense of justice common to humankind. The sense of justice is given by God in which humans participate in the eternal law through reason (*Summa Theologica*, I-II, q.94). So, the moral code according to scholastics and especially Thomas Aquinas has an ontological origin, but with practical consequences in the life of people.

The heart of the discussion on the post-Aquinas natural law concept, in my view, lies in the following question: what does a human being need to attain its end? To answer this question, the concept of natural rights emerged first as the need for human nature to achieve its end. the seminal origin of natural right was the claim for respecting the most basic human need: life. Later on, modernity re-enforced the moral concept of nature by stressing rights rather than the ontological relationship God-human regarding duties.

While MacIntyre and Fortin see the modern discourse of rights as a rupture of the Church tradition on natural law, Maritain and Finnis are convinced that there are good reasons for connecting secular human rights aspirations with the Catholic natural law tradition natural law.

In my view, Maritain and Finnis' input to the doctrine of human rights in the light of the Thomistic notion of natural, allows us to see the duty side of rights to protect them from an excess of personal vindication. Maritain uses the language of rights to surpass the boundaries of Church and state, between private and public. His statements can engage in conversation with the modern secular world and therefore to be in the position to influence contemporary discourse on rights by speaking the same language.

To sum up, in spite of the shortcomings of current human rights discourse, the social doctrine of the Catholic Church is right to endorse the use of rights-language. On one side, those who see the discourse of human rights as the expression of radical liberalism and individualism somehow incompatible with the Catholic natural law tradition natural law; and on the other hand, those who see the language of human rights as an opportunity to renew that tradition to put it in dialogue with the contemporary world, prevent the making of generalizations about one or the other position.

The more significant contribution of the Catholic natural law tradition to the secular language of rights is in my view that natural law might offer a "transcendent" criterion to support the language of human rights. It is the recognition that beyond the "list of rights" there are some values which are common to humankind.

In this way the endorsement of human rights by the social doctrine of the Catholic Church, especially at the end of the nineteenth and throughout the twentieth century, is an effort to recognize that the theological tradition of the Church flows through the sinuous history of humanity, and it cannot be disconnected from the most deeply felt human desires.

The Theological Dimension of Human Rights: *Imago Dei* and Human Dignity

As seen above, since the encyclical letter *Rerum Novarum* (1891) the Catholic Church has incorporated the language of human rights into her social teaching. However, the Church has systematically avoided the adoption of that language in its purer liberal conception, in which the person is the subject of inalienable rights (to life, to property, to liberty, to equal respect) to be claimed mainly to the state. By integrating the modern language of human rights into the natural law tradition, the Catholic Church seeks a solid foundation of the rights of the individual in connection with society. In this sense, one might argue that while the secular theory of human rights goes in the direction of the individual – society (state) in which the person is subject to rights and society (state) is subject to obligations. However, the theory of human rights rooted in natural law goes the opposite way; that is, human rights begin within the community where each has his/her own functions. Thus, community is the space where the individual flourishes by exercising his/her rights and duties to build the common good.

This section of the essay will maintain that there is a theological justification for integrating the language of human rights with the Catholic natural law tradition. All persons have value and dignity intrinsically by nature; thus, human rights are derived from the universal rule of this natural dignity. Natural dignity flows from the creative act of God that made human beings in his image. Consequently, the claim for human dignity is the universal value for human rights in which rights and duties converge in the communal life to support one other and also to transform the reality, especially in bringing the hope of freedom to those who live in unjust conditions.

There are in the teachings of the Catholic Church two main ideas on which human rights are based. First, human beings have been created in the image of God; thus, humans are like God in their intelligence, freedom and communal loving (see *Pacem in Terris*, John XXIII, 1963, pars. 9, 36). Second, being in the image of God, every human being has dignity and worth, such that the person should not simply be subordinated to the group. In this sense, the existence of human rights reflects this dignity, arising as it does from one's being in God's image (Allen, 1998). Consequently, the image and thereby dignity are intrinsic to the person as divinely created.

Catholic natural law tradition sustains that human nature depends entirely on God and is also intimately related to the human family, the place where human beings flourishes. In this way, as Cahil (1980) points out, the person's duty to God at the same time creates a duty with his/her community, which is somehow guaranteed by human rights.

The understanding of human rights in direct relationship with both God and the communal life –where they must expand for the common good– would overcome the MacIntyre and Fortin's fears that adopting the language of human rights might support an egocentric concept of justice.

So, by the utter dependence of human beings on God, and therefore the inter-relatedness of the human family, the social teaching of the Catholic Church does not disconnect human rights from human dignity. It does not mean that being a human person simply means having human rights. By the filial relationship with God, persons are seen as responsible agents rather than mere subjects of

rights. Therefore, any vindication of human rights has the function of accomplishing one's responsibility within the society.

I believe that the secular perspective of human rights has somehow renewed the Catholic natural law tradition by making the individual –the subject of rights– able to accomplish his/her obligation, to build the common good. Human rights claims were not at all alien in the history of natural law. In fact, traces of human rights can be detected in the post-Aquinas theory of natural law. Its subjective element, defended by Grotius and Suárez among others, enriched the Aquinas position that members of society are parts of a whole, and hence it is the duty of individuals to consider the common good before their own (*Summa Theologica*, I-II, Q.96, a.4 and II-II, Q.61, a.1; Q.64, a.2 to 7; Q. 65, a.1). Conversely, I am convinced that the principle of human dignity, in which human rights language has been integrated into the concept of the common good of the natural law theory, might overcome the exacerbate individualism of the secular language of human rights by the Church's calling to live in 'human solidarity' (e.i. encyclical *Pacem in Terris*, section IV).

Thanks to the concept of common good contained in the tradition of natural law, the Church's claim for respecting human dignity as the fundamental moral rule of human rights can be universal. The human solidarity, as it is proclaimed by the encyclical *Pacem in Terris*, does not require the conversion of the whole world to Christianity. It acknowledges the theological diversity of humanity by appealing to the divine will and justice which in Christian terms would be the practice of the love.

Through the theological concept of human dignity, two apparently contradictory poles "common good" and "individual rights" can be complemented. Both enable humankind to continue God's creation for the progress of all in justice and equality. Accordingly, building the common good by making a balance between duties and rights recognizes, on the one hand, the moral status of the human community. There is a social good which must affect the personal interest and desire to carry on the God's creation.

Conclusion

It is been maintained in this essay that instead of a collision between the modern language of human rights and the Catholic Church tradition of natural law both concepts are complementary and at the same time challenge each other. The inclusion of rights in the social teaching of the Church confronts the individualistic and collectivist discourse of human rights when building up the common good. By reinforcing the morality of the subject of rights, the individual is constrained to respect and promote the human rights of the rest of human beings. With this perspective, the relationship between subject and State significantly changes because the citizen turns from being a human rights claimer into an active builder of a more equal and just society. Consequently, the moral responsibility of the individual regarding respecting human rights goes beyond its legalist approach, which leaves the main responsibility of keeping and promoting them at the hands of the State.

On the one hand, there is a secular and liberal claim for the paternity of human rights which are understood as an individual demand from the state to obtain everything that is needed for his/her well-being. For modernity, the individual is understood as an end in itself which requests freedom and rights to attain his/her self-realization. Rights as such somehow put the subject at the centre of the society. By taking the Greco-Roman notion of natural law, the Enlightenment has based the moral value of human nature on justice which is acknowledged by reason and has practical effects on the social life of the individual. In the dynamic relationship between the subject and the society, each has the moral right to define his/her own concept of existence as well as to obtain everything he/she

needs to live. In human nature lies the morality of both law and the political structure of the society which have the main function of allowing individuals to attain his/her goal within the state.

While for the Christian tradition of natural law, natural rights are a matter of duties between the subject with his/her community and God. In this sense, the language of rights as such was absent at least until the late nineteenth century when the teaching of the Catholic Church adopted it.

Even though the language and perspective of rights constitute a sharp break with the Catholic Church's tradition of natural law, they are mutually embraced in two significant points. First, they are rooted in the Greco-Roman concept of justice; and second, the modern concept of human rights finds some traces in the concept of natural rights developed in the early modern time.

I suggest that rather than a clash between the modern language of human rights and the Catholic Church tradition of natural law, they both are complementary and at the same time challenging each other. The inclusion of rights into the social teaching of the Church confronts the individualistic and collectivist discourse of human rights to put them at the heart of build-up common good. By strengthening the morality of the subject of rights, the individual is compelled to respect and promote the rights of the others. According to this perspective, the relationship between the subject and the state change significantly, the citizen passes from being a mere claimer of rights to be an active builder of a just and equal society. Consequently, the moral responsibility of the individual for respecting human rights overcomes the shortcomings of the legalistic approach to human rights which leaves the entire responsibility of respecting and promoting human rights in the hands of the state.

It is undoubtedly that theology has an important role to play in influencing contemporary theories of human rights. Theology reinforces the ethical code of human rights since these involve universal implications about human nature. If everybody considers the dignity of his/her neighbour who is "image of God," the respect for the other might move from the obligation to the relational aspect to building a community with its own identity, values, desires, and sense of justice.

This essay did not refer widely to the contribution of the modern concept of human rights to the Catholic tradition of natural law. In theoretical terms, it was pointed out that individual rights enable human beings to accomplish his/her social role within the society. However, the secular view of rights challenges the function of rights within the Church itself. There is an abyss between the effectiveness of human rights in the secular society if we compared them with their efficiency inside the Church as a social structure. It is evident for example that the rights of women progressively have succeeded at least in the Christian world, while the Catholic Church is still discriminating against women by denying them the same rights men have in the governance and the ministerial office in the Church.

Actively claiming, human rights, therefore, poses a challenge to Christians and men and women of good will to encourage a continuing effort of practicing solidarity in tackling human rights enforcement.

Accepting that the large part of humanity is living in a situation of need the most fundamental human rights namely the right to life and freedom and self-determination, claiming rights —especially from those who are in unequal conditions within the society— is none less than the cry for the restoration of the dignity of humanity.

References

- Allen, J. L. (1998). Catholic & Protestant theories of human rights. *Religious Studies Review*, 14(4), 347-353.
- Aquinas, T. (1966). *Summa Theologiae*. Ed. Gilby, T. London: Oxford University Press.
- Aristotle. *The Nicomachean ethics*. Translated by J.A.K.Thomsom (2004). England: Penguin Grup.
- Berman, J. H. (2003). *Law and revolution II: The impact of the Protestant reformations on the Western legal tradition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
- Cahil, L. S. (1980). Toward a Christian theory of human rights. *Journal of Religious Ethics*, 8(2), 277-301.
- Clague, J. (2000). A dubious idiom and rhetoric: How problematic is the language of human rights. In J. S. Boswell, F. P. McHugh & J. Verstracten (Eds.), *Catholic social thought: Twilight or renaissance?* (pp. 125-140). Leuven, Belgium: Leuven University Press.
- Declaration of Independence in Congress, July 4, 1776. Retrieved from https://www.constitution.org/us_doi.pdf
- D'Entreves, A. P. (1951). *Natural law: An introduction to legal philosophy*. London: Hutchinson's University Library.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Series.
- Fuchs, J. (1965). *Natural law: A theological investigation*. Dublin: Gill and Son.
- Gordis, R. (1963). Natural law and religion. In J. Cogley (Ed.), *Natural law and modern society* (pp. 240-276). Cleveland: Meridian Books. The World Publishing Company.
- Gula, R. (1989). *Reason informed by faith: Foundations for a Catholic morality*. New York: Paulist Press.
- Hughes, G. J. (1998). Natural law. In B. Hoose (Ed.), *Christian ethics: An introduction* (pp. 47-56). London: Cassell.
- John XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. Retrieved from http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html
- Mahoney, J. (2007). *The challenge of human rights: Origin, development and significance*. London: Blackwell Publishing.
- Maritain, J. (2001). *Natural law: Reflections on theory & practice*. W. Sweet (Ed.). South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Nino, C. (1991). *The ethics of human rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Pope, S. (2001). Natural law and Christian ethics. In Robin Gill (Ed.), *The Cambridge companion to Christian ethics* (pp. 77-95). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruston, R. (2004). *Human rights and the image of God*. London: SCM.
- Tierney, B. (1997). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and Church law 1150-1625*. Atlanta: Scholars Press for Emory University.

Derecho natural y fundamentos morales de los derechos humanos
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2019,
en los talleres de Javegraf, Bogotá, D. C., Colombia.
Fue compuesto con tipos Celeste
e impreso en papel bond blanco.