

# NOTAS EN TORNO A LA SITUACIÓN DEL DEBATE ACERCA DE LAS RAÍCES CRISTIANAS PERCEPTIBLES EN EL MOVIMIENTO A FAVOR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES Y DE LA ACTITUD DE LAS IGLESIAS HACIA LOS MISMOS

Luis Villacorta Mancebo

*Profesor titular de Derecho Constitucional  
Universidad de Cantabria*



A Alta Edad Media no conoció en realidad derechos fundamentales sino privilegios estamentales, fueros y libertades corporativas <sup>1</sup> –particularizadas–, pero sí se esgrimieron ya lemas o fórmulas como: *quod omnes tangit ab omnibus debet tractari et comprobari* o *ab omnibus approbetur* <sup>2</sup> –lo que atañe a todos, debe ser tratado y com-

<sup>1</sup> Hans-Peter Schneider, *Democracia y Constitución*, Madrid, 1991, pág. 120; en el mismo sentido Gregorio Peces-Barba Martínez, «Concepto y problemas actuales de los Derechos Fundamentales», en *Derechos y Libertades*, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, núm. 1, 1993, págs. 81-82.

<sup>2</sup> Según testimonio del profesor don Dionisio Llamazares Fernández que agradezco, la incorporación a las Decretales de Bonifacio VIII implicó su punto de irradiación al Derecho occidental, si bien la formulación originaria data del Derecho privado romano y se alude a la misma en Alemania con ocasión de la convocatoria de la Dieta del Imperio (1274).

probado por todos— o *Nihil novi sine nobis*<sup>3</sup>. Son los enunciados teóricos de la potestad del pueblo —entonces integrado únicamente por los estamentos— equivalente a un derecho innato de participación en las decisiones del soberano —término que sin embargo no se acuña sino durante la época posterior de las Monarquías absolutas o *Ancien Régime*<sup>4</sup>— sin el cual la legitimidad de este último era cuestionada<sup>5</sup>, respondiendo, por otro lado, al planteamiento general de la época en el que se detecta una indisimulada aproximación entre creación e interpretación del Derecho<sup>6</sup>.

La plasmación práctica del principio tiene sus manifestaciones más concretas<sup>7</sup> en los logros británicos posteriores fundamentalmente a la revolución

<sup>3</sup> Si de acuerdo con el gran historiador del Derecho británico Maitland —citado por Walter Ullmann, *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*, Madrid, 1971, pág. 23— en la Edad Media es el Derecho don de lo Alto y comunicación entre un ámbito superior y otro participado, aunque también es cierto que se dan pasos adelante significativos hacia la valoración del Derecho positivo histórico-concreto.

<sup>4</sup> En efecto, como reconoce Mario de la Cueva, la Alta Edad Media «no acuñó la palabra soberanía, porque los términos: derecho divino, derecho revelado y mandamientos de Dios, poseen una fuerza mayor», «Estudio preliminar» a la obra de Hermann Heller, *La soberanía. Contribución a la Teoría del Derecho Estatal y del Derecho Internacional*, México, 1965, pág. 11.

<sup>5</sup> La idea de la limitación del poder había calado en la Europa medieval por influencia fundamentalmente del cristianismo, en concreto, de las tesis acerca de la personalidad individual y la trascendencia del alma. Como expone Pedro de Vega, ya en el abigarrado mundo del pluralismo medieval «los grandes pactos entre el Rex y el Regnum, donde cabe situar los precedentes más claros del constitucionalismo moderno, y donde se establecen las primeras limitaciones al poder y las primeras garantías de la libertad, solían firmarse *in perpetuum rei memoriam*», *La reforma constitucional y la problemática del poder constituyente*, Madrid, 1985, págs. 53-54. Es de hacer notar la importante pérdida de poder de la Iglesia que se produce a finales de la Edad Media; el paso siguiente es el absolutismo desarrollado en la Europa continental occidental —con la excepción de los Países Bajos y los Países Nórdicos que siguen una evolución similar a la inglesa— y la obra emblemática el *Leviathan* (1651), del que interesa ahora especialmente el capítulo XXIX en el que se denuncia el carácter nocivo resultante de la concurrencia y oposición de dos poderes, el poder civil y un pretendido poder espiritual; a partir de ahí es bien conocida la revolución puritana y la historia de la Iglesia anglicana como ejemplo de Iglesia-Estado y de referencia obligada la obra del teólogo Richard Hooker *The Laws of ecclesiastical polity* (1594). En efecto, una vez que al universo de la conciencia medieval, religiosa y política, haya sucedido el mundo de las monarquías absolutas, la conciencia de los reyes, si la tenían, o la tenebrosa *ragione di Stato* —desarrollada fundamentalmente, no obstante, en el marco de la Contrarreforma— se habrá enseñoreado del campo abandonado por la antigua fe. En fin, no es menos cierto, asimismo, para expresarlo en términos de Hermann Heller, que uno «de los medios más poderosos de dominación que tuvo el absolutismo fue la Iglesia», *Las ideas políticas contemporáneas*, Barcelona, 1930, pág. 31.

<sup>6</sup> En realidad, las ideas centrales del mundo medieval son la universalidad y la unidad del orden moral objetivo. A partir de este *principium unitatis* la totalidad emana de una unidad trascendental y todo debe ser reconducido a esa unidad; el mundo moral es un cosmos dominado por leyes preestablecidas por el Creador.

<sup>7</sup> Prescindimos de la *Magna Charta Libertatum* (1215), documento que si bien sirve para la vinculación del rey al Derecho y en la que a cambio de prestaciones de tipo económico se expresan una serie de derechos subjetivos y libertades de los Estamentos entre las que se encuentran las libertades de la Iglesia, en realidad supone el otorgamiento a los estamentos de ciertos derechos de libertad y protección de carácter corporativo. No obstante, el artículo 39 de la *Charta* suele considerarse en ocasiones el antecedente

de Cromwell y en el movimiento fundacional de los colonos de «Nueva Inglaterra». Supone la ruptura con los viejos vínculos de vasallaje y el inicio de la consolidación del principio del pacto entre todos los individuos participantes en la fundación de la Comunidad política. Y es, más en concreto, el momento histórico del que arranca la génesis del movimiento de los derechos fundamentales –humanos o del hombre–<sup>8</sup>.

La *Petition of Rights* (1628) inspirada en sus formulaciones por Edward Coke (1552-1634), con su protección frente a las detenciones arbitrarias –Derecho que precisamente era infringido habitualmente por motivos confesionales– y, sobre todo, desde las *Fundamental Orders of Connecticut* de enero de 1639, el *Body of Liberties of Massachusetts* de diciembre de 1641, el *Agreement of the People* de 1647<sup>9</sup>, el *Instrument of Government* (1653)<sup>10</sup>, el *Habeas Corpus Amendment Act* (1679), el *Bill of Rights* (1689)<sup>11</sup>, el *Toleration Act* (1689), el *Act*

---

te remoto de los Derechos Fundamentales. Ha de verse forzosamente al respecto Georg Jellinek, «La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano», ahora en *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ed. de Jesús González Amuchástegui, Madrid, 1984, pág. 91. Es preciso tener en cuenta de todos modos que en Inglaterra el feudalismo nunca arraiga firmemente desde el punto de vista político, llegándose de forma gradual al sistema constitucional como resultado de las experiencias prácticas, así reconocido, por ejemplo, en Gustav Radbruch: «en Inglaterra, a diferencia de los países del continente, la Edad Media no se ha separado de la Edad Moderna por un profundo corte», *El espíritu del Derecho inglés*, Madrid, 1958, pág. 13. El carácter de documento feudal predicable de la *Magna Charta* asimismo en Manuel García-Pelayo, *Derecho Constitucional Comparado*, 3.ª ed., Madrid, 1953, pág. 250. Por otra parte, tampoco consideramos otros precedentes remotos como son por citar algunos ejemplos la *Bula de Oro* (1222), las *Bayerische Freiheitsbriefe und Landesfreitserklarungen* desde 1311, la *Joyeuse Entrée de Brabante* (1356), el *Acuerdo de Tübingen* (1514), la *Paz religiosa de Augsburgo* (1555), las cláusulas de la *Paz de Westfalia* (1648), o entre nosotros las *Leyes o Pactos* acordados por las Cortes de León en 1188 entre Alfonso IX y el Reino, el celebrado en las Cortes de Burgos (1301), el *Acuerdo* de las Cortes de Valladolid (1322), la *Confirmatio fororum et libertatum* (1283) y los *Privilegios de la Unión* (1286) en Aragón, documentos todos ellos que concedían libertades y franquicias tan sólo a los integrantes de un determinado Estamento.

<sup>8</sup> Junto a la individualización de los privilegios estamentales y, entrelazada con ella, se señala habitualmente la línea proveniente de la secularización del Derecho natural, confluencia que permite la formación de las garantías modernas de los Derechos Fundamentales, cfr. HANS-PETER SCHNEIDER, *Democracia...*, op. cit., pág. 121.

<sup>9</sup> Acerca del *Agreement of the People* (Convenio del pueblo) como pacto o *Convenat* mediante el que se pretende la realización de la democracia en el Estado a imitación del pacto en el que se fundaba la organización religiosa, cfr. Jesús González Amuchástegui, «Introducción» a la obra *Orígenes históricos de la Declaración...*, op. cit., pág. 27.

<sup>10</sup> Entre otros aspectos el *Instrument of Government* preveía la libertad de conciencia en materia de religión. No obstante, bien es sabido que el texto propuesto y hecho aceptar por Cromwell es esencialmente un instrumento al servicio de su poder, por todos en este sentido Wilhelm Hennis, «Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches Problem», en *Verfassung. Beiträge zur Verfassungstheorie*, ed. de Manfred Friedrich, Darmstadt, 1978, pág. 243.

<sup>11</sup> No obstante sostener que los derechos fundamentales nacen con las constituciones, Pedro Cruz Villalón admite que a partir de los «grandes documentos ingleses del siglo XVII... ya puede hablarse de unos derechos en el sentido moderno de la palabra, aunque en la forma de *common law* de los ingleses», «Forma-

of Settlement (1701), las *Leyes de indulgencia* (1769) y el *Bill o Declaration of Rights* del Estado de Virginia de 12 de junio de 1776<sup>12</sup>, son las manifestaciones más concretas y básicamente primeras de la historia de los derechos fundamentales<sup>13</sup>. Además, en este último documento, considerado por Georg Jellinek la primera declaración modelo, al individuo se le reconocen una serie de derechos en cuanto «ser humano» y no, o al menos no tanto, en virtud de su inserción en una Comunidad Política<sup>14</sup>. De inmediato, la *Declaration of Indepen-*

---

ción y evolución de los derechos fundamentales», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 25, 1989, pág. 41. Por otro lado, aunque Inglaterra no conoce en realidad una declaración general de Derechos Fundamentales hasta nuestros días, dado que, en Gran Bretaña, tal como señala Konrad Hesse, los Derechos Fundamentales se han estructurado y asegurado jurídicamente de una forma mucho menos acabada que en Alemania e incluso el resto de la Europa continental, no por ello son menos efectivos; según este último autor, han obrado «allí la tradición y la cultura política los mismos efectos que aquí alcanzan formas institucionales de asegurarlos cuidadosamente elaboradas», y añade: «esto indica que la efectividad real de los derechos fundamentales no depende sin más del grado de su configuración y aseguramiento jurídicos, sino que para cumplir esa tarea hay vías diversas, de las que todas acreditan ventajas o adolecen de inconvenientes. Qué camino haya de tomar o de proseguir una comunidad estatal es algo que depende por mucho de su propia historia, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», en *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, ed. de Ernst Benda, Werner Maihofer, Hans-Jochen Vogel, Berlin-New York, 1983, pág. 80.

<sup>12</sup> El antecedente inmediato se produce el 14 de octubre de 1774, cuando el Congreso reunido en Filadelfia, en representación de doce Colonias, votó una Declaración por la que a los habitantes de las Colonias les correspondían una serie de derechos «en virtud del derecho inmutable de la Naturaleza, de la Constitución inglesa y de sus propias Constituciones»; no obstante, como señala Georg Jellinek, «hay un mundo entre ambos documentos. La Declaración de Filadelfia es una protesta; la de Virginia es una ley», «La Declaración de los Derechos...», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 112. Bien es cierto que previamente se habían producido en las Colonias Declaraciones de Derechos, aunque no de carácter general sino más concreto o particular, en línea con los precedentes ingleses, recogiendo algunas garantías concretas protectoras de libertades aisladas, tal es el caso de Virginia (1624 y 1676), Pennsylvania (1682), Maryland (1639 y 1650) o New Jersey (1664). Sumamente útil la lectura del trabajo de Gregorio Peces-Barba Martínez, «Los Derechos del Hombre en 1789. Reflexiones en el segundo centenario de la Declaración Francesa», ahora en su libro *Derecho y Deberes Fundamentales*, Madrid, 1993, págs. 21 a 117; asimismo su libro con la colaboración de Rafael de Asís y Angel Llamas Cascón, *Curso de Derechos Fundamentales (I). Teoría general*, Madrid, 1991, págs. 126 y ss. De indudable interés la consulta del trabajo de Rafael de Asís Roig, «El modelo americano de derechos fundamentales» en *Anuario de Derechos Humanos*, 1990, págs. 39 a 70.

<sup>13</sup> Las siguientes declaraciones expresas se formulan en las Constituciones de Pennsylvania —28 de septiembre de 1776—; Maryland —11 de noviembre de 1776—; North Carolina —18 de diciembre de 1776—; Vermont —8 de julio de 1777—; Massachusetts —2 de marzo de 1780—; New Hampshire —31 de octubre de 1784—. Los colonos tienen como principales referencias doctrinales europeas las tesis acerca de los derechos naturales, el contrato social y la soberanía popular desarrolladas en las obras de Milton, Lydney, Harrington, Blackstone y Locke, la teoría del Derecho natural de Grotius, Pufendorf y Vattel, así como los estudios de Montesquieu sobre la Constitución inglesa. Entre sus propios autores citan argumentos contenidos en las obras, entre otras, de John Adams, Samuel Adams, Richard Bland, John Dickinson, Thomas Jefferson, James Otis, Patrick Henry, Steplem Hopkins, Thomas Paine o James Wilson.

<sup>14</sup> A juicio de Georg Jellinek las declaraciones inglesas tienen una influencia muy limitada en las declaraciones americanas; en concreto señala: «hay un abismo entre las Declaraciones americanas y las citadas leyes inglesas», y encuentra su origen «en las concepciones del Derecho natural de la época», complementadas eso sí por «las fuerzas de la vida histórica», «La Declaración de los Derechos...», *loc. cit. en op. cit.*, págs. 90-91.

dence redactada por Thomas Jefferson con la ayuda de John Adams y aprobada por el Congreso Continental el 4 de julio de 1776 –considerada con frecuencia la primera exposición de una serie de derechos fundamentales–, se presenta heredera de los enunciados de la doctrina del Derecho natural y asimismo de las tesis doctrinales acerca del liberalismo político<sup>15</sup>, apelando precisamente como fundamento a «las leyes naturales y de Dios», a «esas verdades evidentes en sí mismas» en virtud de las cuales conocemos que «todos los hombres han sido creados iguales y que han sido dotados por el Creador con ciertos derechos inalienables». La Constitución Federal de 17 de septiembre de 1787 no incluyó una declaración general, no obstante, las diez primeras *Amendments*, producidas entre 1789 y 1791 y ratificadas el 15 de diciembre de este último año, son frecuentemente consideradas como un auténtico *Bill of Rights* americano<sup>16</sup>. A partir de este documento los derechos naturales pasan asimismo a tener naturaleza de auténticos derechos constitucionales; y, en concreto, se prohíbe al Congreso americano producir leyes en las que se establezca una determinada religión o se impida el ejercicio de alguna.

Por lo que respecta a la Europa continental, no hace falta insistir sobre la idea de que son los tiempos nuevos inaugurados por la Revolución Francesa –la «revolución de los derechos» en expresión de Ralf Dahrendorf– los encargados de establecer la ruptura histórica a partir de la cual se inicia el fatigoso y quebrado proceso de realización de la democracia y de los derechos fundamentales hasta llegar a nuestros tiempos, en los que, precisamente, una nota muy saliente de los mismos es, en palabras de Konrad Hesse, la importancia cada vez mayor que se reconoce a los derechos fundamentales<sup>17</sup>. La *Declaración des Droits de l'Homme et du Citoyen*, aprobada por la Asamblea Nacional francesa el 26 de agosto, constituye, entre otras cuestiones, una adhesión formal a los principios del iusnaturalismo racionalista y a las ideas liberales. A partir de aquí, se entiende que los derechos «naturales» –*iura innata*<sup>18</sup>– nacen con

<sup>15</sup> Cfr. André Hauriou/Jean Giguel/Patrice Gélard, *Derecho Constitucional e Instituciones Políticas*, Barcelona, 1980, págs. 232-233; por su parte Javier Pérez Royo recuerda la clara inspiración del *Bill* de Virginia en el «patrimonio ideológico continental europeo propio de la Ilustración», *Curso de Derecho Constitucional*, Madrid, 1994, pág. 207.

<sup>16</sup> Precisa Dionisio Llamazares Fernández que la Constitución de los Estados Unidos «se limitaba a prohibir la investigación sobre las convicciones religiosas, a declarar no exigible el tener unas u otras o el no tenerlas para ocupar una función o cargo público (artículo 6, cláusula 3)», *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la Libertad de conciencia*, 2.ª ed., Madrid, 1991, pág. 95.

<sup>17</sup> «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 79.

<sup>18</sup> Maurice Hauriou reconoce «que la idea de los derechos naturales que el hombre puede oponer al Estado, limitando la soberanía de éste, fue aportada por el cristianismo», *Principios de Derecho Público y Constitucional*, Madrid, 1927, pág. 97.

el hombre, correspondiendo a la Ley su reconocimiento y declaración pero no su establecimiento por tener un origen suprapositivo o supralegal<sup>19</sup>. Su contenido, de carácter abstracto y con una evidente pretensión de racionalidad, generalidad y dogmatismo apenas percibibles en las Declaraciones americanas, pasa a formar parte, como es conocido, de la Constitución revolucionaria de 3 de septiembre de 1791, adquiriendo a partir de aquí un significado posterior para el Derecho constitucional occidental respecto del que sobran las referencias<sup>20</sup>.

Ante esta panorámica política, perfectamente se conoce la posición inicial mayoritariamente poco propicia de la jerarquía oficial católica hacia el movimiento de los derechos fundamentales. En todo caso, bien es cierto asimismo la siempre importante presencia, tanto en la Iglesia Católica como en el resto de las iglesias cristianas, de una representación de teólogos y clérigos disidentes encuadrados dentro de la minoría liberal, y la importancia de estos grupos minoritarios en el desarrollo del movimiento a favor de los derechos fundamentales.

La razón de esa actitud de la jerarquía oficial —línea que se aprecia claramente por ejemplo en la encíclica *Mirari Vos*, de 15 de agosto de 1832—, en contra de lo que con frecuencia se opina, hay que buscarla probablemente más bien en los excesos del terror de los jacobinos, que derivaría precisamente en

---

<sup>19</sup> Como expresara Leon Duguit, lo esencial de la Declaración no estribaba en saber si los ciudadanos tienen derechos subjetivos respecto del Estado sino en conocer si el poder del Estado estaba limitado y tiene un deber objetivo con respecto a los ciudadanos, *Traité de Droit Constitutionnel*, Vol. III, Paris, 1923, pág. 562. Con carácter previo las tesis racional-deductivistas del iusnaturalismo racionalista habían influido de forma decidida a su vez en las Declaraciones americanas, y aquí es forzoso referirse a los nombres de Johannes Althusius (1557-1638), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Thomasius (1655-1728), Christian Wolf (1679-1754) —por esta vía encontrará Jellinek las huellas germánicas de los Derechos— y de forma aún más directa, como se conoce, la filosofía política de John Locke (1632-1704) o Montesquieu. Incluso, con anterioridad, es preciso tener en cuenta la aportación de nuestros Juan de Mariana, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Domingo Soto y Fernando Vázquez de Menchaca, así como la del italiano Roberto Bellarmino. De este modo, en un autor alemán, como es el caso de Hans Peter Schneider, se contiene el siguiente reconocimiento: «la secularización del derecho natural fue introducida por la teoría de los valores objetivos de la escolástica española del siglo de Oro», autores que liberaron «con gran penetración intelectual, al derecho natural medieval de sus ataduras nominalistas e introdujeron en vez de la voluntad divina la “naturaleza o razón de la cosa”», *Democracia...*, *op. cit.*, pág. 121; asimismo las recientes y agudas observaciones de Angel Pelayo González-Torre, *Consentimiento, Democracia y Obligación Política*, Madrid, 1994, págs. 47 y ss.

<sup>20</sup> Sostiene Gregorio Peces-Barba Martínez que el rasgo característico de la Declaración de 1789 es «sin duda su carácter universal, su vocación de trascender», *Derecho y Derechos...*, *op. cit.*, pág. 117. La siguiente Constitución francesa (1793) incluiría ya una Declaración de Derechos recogida en 35 artículos, aunque en la misma son apreciables determinados cambios respecto de la filosofía inspiradora del texto de 1789, cfr. *ibidem*, pág. 357; no obstante, es más importante tanto para el constitucionalismo francés posterior como para el de otros países, la Declaración que se contiene en la *Carta* de 4 de junio de 1814.



el imperialismo napoleónico, que en el propio proceso revolucionario inicial y su consabida hostilidad hacia la Iglesia fruto de las ideas ilustradas, materialistas e incluso parcialmente ateas, aunque este aspecto no deba precisarse desdeñarse.

De esta suerte, aún un siglo más tarde, desde varias encíclicas dictadas bajo el pontificado del Papa León XIII, tales como la *Diuturnum*, de 29 de junio de 1881; la *Humanum Genus*, de 20 de abril de 1884, la *Inmortales Dei*, de 1 de noviembre de 1885 o la *Libertas*, de 20 de junio de 1888, se insiste en que el poder viene de Dios rechazando, en consecuencia, la doctrina del contrato o pacto social y, con carácter general, el constitucionalismo y el movimiento de los Derechos Fundamentales.

De las anteriores encíclicas, quizá sea la *Inmortales Dei* la que contenga las referencias más preventivas frente a los derechos fundamentales, exponente claro de la actitud oficial aludida <sup>21</sup>. Ahora bien, la línea argumental desde la que se rechaza la denominada «libertad desenfrenada», que se considera proveniente de la reforma protestante e incompatible con la doctrina católica, a la que conducen las ideas ínsitas en los derechos del hombre, es cuando menos y, entre otras cosas, parcialmente peregrina, sobre todo si se tiene en cuenta la actitud asimismo hostil de las iglesias evangélicas así como de la misma teología protestante hacia los derechos fundamentales, línea en buena medida quebrada por las guerras de liberación y la consiguiente génesis de los patriotismos religiosos que dan lugar a los nacionalprotestantismos.

Las corrientes culturales que confluyen en el proceso de plasmación y desarrollo de los derechos fundamentales son múltiples por lo que no es la ocasión ahora de ponerlos a seriarlas además de sobradamente conocidas. De cualquier modo, si seguimos a Georg Jellinek, Ernst Troeltsch o entre nosotros por ejemplo a Manuel García-Pelayo o Pedro de Vega <sup>22</sup>, es forzado reconocer que los ideales de libertad religiosa y tolerancia, de raíz inequívocamente cristiana, inciden de modo singular en la nueva concepción de los derechos fundamentales como patrimonio innato del ser humano por encima de todas las implicaciones empíricas, en definitiva, como individuo y fin en sí mismo. En este sentido, es perfectamente comprensible la conexión de estas ideas con la tesis de la reforma situando al hombre directamente ante el Tribunal de Dios, merced únicamente a la intermediación de la gracia, sin la presencia de insti-

<sup>21</sup> Las referencias están tomadas de Gregorio Peces-Barba Martínez con la colaboración de Rafael Asís Roig y Angel Llamas Cascón, *Curso de Derechos Fundamentales...*, op. cit., págs. 69 y ss.

<sup>22</sup> PEDRO DE VEGA, «Constitución y Democracia», en *La Constitución de la Monarquía Parlamentaria*, ed. de Antonio López Pina, Madrid, 1983, págs. 43 y ss.

tuciones mediadoras de salvación<sup>23</sup>. Al tiempo, desde la perspectiva jurídica, arrancando desde fuentes nominalistas y orientándose hacia lo sistemático, el saber y el hacer acerca del Derecho pasan a ser considerados un saber y un hacer de normas y desde las normas<sup>24</sup>, obrando con el Renacimiento esa «revolución del mundo tradicional cristiano»... «extensible también a la secularización del pensamiento que tenía por objeto al Estado y a la sociedad»<sup>25</sup>, situando, por otro lado, a la dignidad del hombre en el centro del nuevo humanismo individualista propio de la filosofía iluminista.

La influencia del principio de libertad religiosa es particularmente acusada en las columnas norteamericanas y, a pesar de la beligerancia de los revolucionarios franceses frente al fenómeno religioso, resulta imposible tapan los ojos ante la influencia norteamericana en el proceso francés 1789-91. No obstante, es preciso admitir que uno y otro proceso divergen en cuanto a la apreciación entre norma y realidad: razón histórica en Norteamérica, razón revolucionaria en Europa.

Con particularidad, ha sido Georg Jellinek el autor que ha defendido con mayor determinación la necesidad de indagar la historia jurídica de los derechos fundamentales a partir de la historia de los derechos fundamentales en Norteamérica. Según este autor, el estudio jurídico acerca del origen de los derechos fundamentales ha de buscarse, más que en la filosofía iluminista francesa del siglo XVIII y en especial la obra de Rousseau, en la tradición iusnaturalista presente en los *Bills of Rights* norteamericanos: «Sin América, sin las constituciones de los Estados tendríamos, tal vez, una filosofía de la libertad, pero jamás una legislación que garantizara la libertad»<sup>26</sup>. Su tesis más concreta, hasta ahora nunca suficientemente rebatida, sostiene que los derechos fundamentales –en la concepción del autor entendidos desde la perspectiva jurídica esencialmente como formas de autolimitación del Estado– encuentran su origen en la libertad religiosa, tomando el dato de que Roger Williams –el fundador de *Providence* y de *Rhode Island*– incorporó la libertad religiosa

<sup>23</sup> Una adecuada síntesis de las características fundamentales de la Reforma «en lo tocante a la configuración de las bases ideológicas de la modernidad», puede seguirse en el excelente libro de Francisco Javier Ansuategui Roig, *Orígenes doctrinales de la Libertad de Expresión*, Madrid, 1994, págs. 151 a 167.

<sup>24</sup> Cfr. Gustav Radbruch, *Filosofía del Derecho*, 4.ª ed., Madrid, 1959, pág. 127.

<sup>25</sup> Hermann Heller, *Las ideas políticas...* op. cit., pág. 20.

<sup>26</sup> Ya Hermann Heller reconoce que el modelo inmediato fueron los *Bill of Rights* de los Estados americanos y que, por tanto, «es falso querer ver en ellos algo específicamente francés», *Las ideas políticas...*, op. cit., pág. 98. En el mismo sentido Manuel García-Pelayo señala que «son los *bills* de derechos de las constituciones americanas los que inspiran, sin perjuicio de su originalidad, la Declaración francesa de 1789 y, a través de ella, el Derecho Constitucional moderno», *Derecho Constitucional...*, op. cit., pág. 333.

como un derecho humano irrenunciable al código de *Rhode Island* de 1647 y luego a la *Royal Charter* para esta Colonia del año 1663<sup>27</sup>. Por su parte, la Colonia católica de *Maryland*, otorgaría en 1649 una Acta de tolerancia mediante la que se concedía a todos los creyentes en Jesucristo la libertad de práctica religiosa<sup>28</sup>.

De cualquier modo, si en principio los proyectos originarios de *Bill of Rights* de Virginia despachaban el tema de la sola mención de la tolerancia, la tenacidad hasta el final de James Madison logró la incorporación al texto definitivo del principio de libertad religiosa<sup>29</sup> y según opinión de Martin Kriele: «Los primeros siglos de la época moderna, en los cuales comenzaron a realizarse los derechos fundamentales, y los Derechos Humanos, están caracterizados por un intercambio espiritual intenso entre Inglaterra, Francia,

<sup>27</sup> Cfr. Francisco Javier Ansuategui Roig, *Orígenes doctrinales...*, op. cit., págs. 346-347.

<sup>28</sup> Según Georg Jellinek, en cuanto «a la determinación de los derechos especiales de libertad, los franceses dependen por completo de los americanos... No hay ningún derecho especial de libertad que los franceses hayan añadido a la enunciación americana», «La Declaración de los Derechos...», loc. cit. en op. cit., págs. 112-113; esta opinión parece asimismo compartirse en términos generales por Pedro Cruz Villalón, *Formación y evolución...*, loc. cit. en op. cit., pág. 43. La tesis contraria, es decir, desde la que se prima el influjo de la filosofía europea, fundamentalmente la francesa, ha tenido su más clásico exponente en Emile Boutmy, según es sabido, cfr. «La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en M. Jellinek», en *Annales des Sciences Politiques*, 1902, Vol. XVII, págs. 415 y ss. Nicolás Pérez Serrano entiende que «no es defendible la opinión de Jellinek sobre el plagio francés», pero de inmediato añade: «Cuando el hermano menor se parece al mayor, no cabe decir que lo haya imitado, más bien ha de pensarse que ambos se parecen entre sí porque tienen los mismos padres y los mismos abuelos», *Tratado de Derecho Político*, 2.ª ed., Madrid, 1984, pág. 591. Matizando a Georg Jellinek, modernamente puede verse asimismo Jurgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1971, traducción española *Teoría y praxis*, Madrid, 1987, págs. 91-92, acerca de la postura de este último véase Francisco Javier Ansuategui Roig, *Orígenes doctrinales...*, op. cit., págs. 344-345.

<sup>29</sup> Reconoce Carl Schmitt que en las primeras Declaraciones de Derechos «según la concepción dominante, basada en el trabajo de G. Jellinek: "Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechten", 4.ª ed., 1919, se desarrolló la idea de estos diversos derechos fundamentales —libertad, propiedad privada, seguridad, derecho de resistencia— a partir de la libertad de religión», *Teoría de la Constitución*, Madrid, 1982, pág. 165. Por su parte Jose Joaquin Gomes Canotilho admite que Georg Jellinek ve en la lucha por la libertad religiosa el verdadero origen de los Derechos Fundamentales, pero el constitucionalista portugués introduce un matiz de cuño propio al entender que a su juicio se trataba más bien de la idea de tolerancia religiosa para credos diferentes que propiamente del concepto de libertad religiosa y creencia, como derecho inalienable del hombre, en los términos en los que ha venido a ser proclamado por los modernos textos constitucionales, *Direito Constitucional*, 4.ª ed., Coimbra, 1987, pág. 423. En fin, Martin Kriele no duda en hacer afirmaciones del tenor de las siguientes: «La idea de Boutmy de que la Declaración de los Derechos Humanos haya sido una consecuencia de la filosofía de la Ilustración, en especial de la teoría del Estado de Rousseau, no puede sostenerse... «tampoco pudo Boutmy refutar seriamente la afirmación de Jellinek de que la Declaración de los Derechos Humanos no contenía ningún derecho que no haya figurado ya en los *Bills of Rights* norteamericanos, tampoco ha podido refutar la prueba Jellinek de que la Declaración francesa se asemeja esencialmente también en la forma a la norteamericana», *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, Buenos Aires, 1980, págs. 225 y 226, respectivamente.

Alemania, los Países Bajos y Norteamérica»<sup>30</sup>. Por consiguiente, al margen de la posición de la jerarquía oficial, es forzoso reconocer que la herencia cristiana ha ejercido una influencia múltiple en favor del desarrollo del movimiento de los derechos fundamentales desde sus inicios, si bien ese soporte religioso ha pasado por las vicisitudes propias de todo lo que tiene raíz humana.

En efecto, a partir del siglo XVIII el ciudadano se esfuerza por hacer valer sus derechos frente al Estado absolutista que desde Bodino se había elevado a la posición de un ente metafísico sustancializado, personalizando todo poder para finalmente atribuirlo en propiedad al rey<sup>31</sup>. La legitimidad del Estado se apoya de nuevo en el *pactum subjectionis*<sup>32</sup> en virtud del cual los ciu-

---

<sup>30</sup> La Fayette, que presentó ante la Asamblea Nacional un Proyecto de Declaración de Derechos en julio de 1789, había sido embajador en Norteamérica y en la redacción de la misma participaría el propio Jefferson en aquel momento desempeñando misiones diplomáticas en Francia, véase Georg Jellinek, «La Declaración de los Derechos...», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 74. Las Declaraciones americanas gozan de atención preferente en obras de autores europeos como es el caso en Inglaterra de Richard Price o Condorcet, Lally-Tolendal, Mably, Mirabeau y Turgot en Francia; por su parte Benjamín Franklin traduce y divulga en Francia la Declaración de independencia, las Constituciones de los Estados y otros documentos americanos significativos; de indudable interés sobre éstos y otros aspectos las obras de A. Aulard en las que se mantienen por lo demás tesis coincidentes con las de Jellinek acerca de la influencia americana, cfr. *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la Démocratie et de la République 1789-1804*, 5.ª ed. Paris, 1921, y *La Révolution française et la Révolution américaine. Etudes et leçons sur la Révolution française*, VIII, Paris, 1921. André Hauriou, por ejemplo, cita como fuentes de inspiración de la Declaración francesa: la filosofía de las luces y en concreto la obra de Rousseau, Montesquieu, Diderot, Voltaire y los Fisiócratas, pero también la Escuela del Derecho Natural y de gentes o la obra de autores como Locke y Blackstone, e incluso con apoyo en Gierke señala «que si se investiga más allá del siglo XVIII, se encuentra, entre los orígenes de la tradición inglesa, la filosofía escolástica de la Edad Media, y todavía antes de ella, la corriente del individualismo occidental», *Derecho Constitucional...*, *op. cit.*, págs. 232-233, la influencia de la obra de su padre en el reconocimiento de estas fuentes es evidente, cfr. *Principios...* *op. cit.*, págs. 96-97. Dionisio Llamazares Fernández, por su parte, pone de relieve que en el Continente son las cláusulas del Tratado de Paz de Westfalia (1648) las que inaguran el camino hacia la libertad religiosa y la tolerancia, «al equiparar la confesión calvinista a la luterana y a la católica, y admitir la tolerancia, dentro de cada principado, de quienes tuvieran religión distinta de la del príncipe sin imponerles la obligación de emigrar» en nombre del *ius reformandi*, *Derecho Eclesiástico del Estado...*, *op. cit.*, pág. 93.

<sup>31</sup> En efecto, las monarquías absolutas son la obra de un espíritu de unidad que, sin embargo, no logrará una *intériorisation* en el cuerpo político; todo el Reino se albergará en la persona del monarca, que aparecerá aun en efigie como una fuerza de la Naturaleza en expresión de Karl Vossler. Hobbes, por su parte, levantará el Estado hasta las alturas de «aquel Dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y nuestra defensa», pero, en su sistema mecanicista, la unidad no podrá venirle de sí mismo sino de esa fuerza exterior del monarca: el relojero que da cuerda al *magnum artificium* y la persona real en la que habrá de refugiarse la personalidad del Estado. Precisamente, la réplica religiosa y teológica de esa filosofía es el deísmo: el «Deus otiosus» de Voltaire, despreocupado de la Creación.

<sup>32</sup> Acerca del origen medieval del *Pactum subjectionis* y la evolución histórica posterior véase la adecuada síntesis de Carlos de Cabo Martín, *Teoría Histórica del Estado y del Derecho Constitucional*, vol. I, Barcelona, 1988, págs. 192 y ss.

danos —propietarios— ceden sus derechos naturales exigiendo a cambio protección estatal para sus propiedades y, a la postre, sobre el modelo económico que entonces se instaura, pero reservan ahora un espacio jurídicamente protegido —Sociedad civil— que permite el libre desarrollo personal tratando así de poner coto a la suprema razón de Estado. La burguesía buscaba la libertad y la igualdad frente a los privilegios de los estamentos superiores y el poder de la Corona, aspirando de este modo a la consolidación de un modelo de Estado de indudable carácter oligárquico que reconociera y protegiera sus derechos. A partir de aquí quiebra la idea de los Derechos como concesiones derivadas del soberano arraigada en la concepción absolutista del Estado por todos de un Thomas Hobbes (1588-1679), a la que llega partiendo de la doctrina utilitaria del pacto social y de la ley natural —en Hobbes hay una distinción clara entre los derechos naturales y la ley o el derecho natural<sup>33</sup>—.

Consciente la burguesía liberal desde los albores de la Edad Moderna de la amenaza que el Estado absoluto entrañaba para su libre despliegue vital a consecuencia de la pretensión y de hecho logro de los monarcas absolutos de poseer el monopolio de poder —«*legibus solutus*» y única fuente de Derecho como representantes de Dios en la tierra—, esgrime la inviolabilidad de la dignidad humana y el derecho natural del individuo a ser libre como presupuestos de la libertad<sup>34</sup> e igualdad jurídica de las personas, es decir, a dejarse guiar por su propio ser, por sus propios intereses. En definitiva, el individuo dispone de derechos previos al Estado que éste se compromete a respetar una vez constituido. Como señala Dionisio Llamazares, recortada la omnipresencia del Estado, el «protagonismo les corresponde a los individuos cuyos derechos individuales de libertad se apuntan cada vez con más empuje como base de la convivencia»<sup>35</sup>.

La tradición liberal individualista pone de este modo el énfasis en tres principios mutuamente condicionados: de libertad, igualdad y fraternidad —luego solidaridad/participación con la tradición social— y, a partir de aquí, se da una continuidad lógica de progresivo afianzamiento de los derechos fun-

---

<sup>33</sup> Más precisamente, en términos de Martin Kriele: «Hobbes no fue un democrata, sino el enemigo más encarnizado de todas las instituciones que apoyaban la división de poderes, la democracia y los derechos humanos», *Liberación e ilustración*, Barcelona, 1982, pág. 117. En el polo opuesto, como se sabe, Carl Schmitt, que llegaría a afirmar: «El *Leviathan* es mi testamento», por lo que tal «entrañable» declaración ahorra cualquier comentario.

<sup>34</sup> Adecuada la postura del mismo Hermann Heller: «La idea de la libertad igual de todo lo que tiene rostro humano es una idea de origen específicamente cristiano», *Teoría del Estado*, México, 1971, pág. 134.

<sup>35</sup> *Derecho Eclesiástico del Estado...*, op. cit., págs. 91-92.

damentales hasta nuestros días, con diversas interrupciones y derivaciones claro está. Por otra parte, tales principios son el reflejo decisivo, o, según se considere, tienen como referente último, el carácter intangible de la dignidad humana y el libre desarrollo de la personalidad<sup>36</sup>, ideas con las que tan bien conectan actualmente textos constitucionales como la Ley Fundamental de Bonn de 1949 o la Constitución Española de 1978. Los artículos 1.1 y 2.1 de la Ley Fundamental de Bonn y el artículo 10.1 de la Constitución Española respectivamente, hacen visibles en un contexto global de razonamiento el compromiso del Estado con el principio fundamental de la dignidad humana: se declara a este principio presupuesto último, fundamento existencial, y el compromiso del Estado que de él se sigue objetivo supremo<sup>37</sup>. Ambos textos constitucionales son paradigmáticos, asimismo, en cuanto a su intento de fijar con la mayor firmeza posible la validez jurídica de los derechos fundamentales sometiendo su eficacia a una muy completa fiscalización judicial. Es de hacer notar que en ambos casos los nuevos órdenes democráticos suceden inmediatamente a aquellos que vieron el desprecio y las violaciones más graves de los derechos fundamentales<sup>38</sup>.

Constatadas las raíces cristianas de los derechos fundamentales, es preciso esperar a la finalización de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, para

---

<sup>36</sup> Como escribe A. von Verdros: «Del principio de la dignidad humana se desprenden algunas consecuencias jurídicas importantes: si el hombre pertenece al reino de Dios, resulta evidente que posee determinados derechos de los que no puede ser despojado por ninguna comunidad terrestre... En esta idea se encuentran, a mi entender, las raíces de la doctrina que afirma la existencia de derechos humanos incondicionados e inviolables; esos derechos no podrían existir si el orden jurídico del Estado no estuviera limitado por un orden suprapositivo», cfr. *La filosofía del Derecho del mundo Occidental (Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas)*, México, 1983; Martin Kriele reconoce que «la idea de la dignidad humana deriva... del derecho natural estoico y de la doctrina cristiana, según la cual todos los hombres son imagen de Dios», *Liberación...*, op. cit., la vinculación de la libertad religiosa y la dignidad humana puede seguirse en las páginas 49 a 52; en parecidos términos Ingo von Münch expresa que «en lo que concierne a la idea de la dignidad de la persona humana, pienso que sería falso desvincular totalmente el concepto de sus raíces cristianas iusnaturalistas», «La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 5, 1982, págs. 12-13; Christian Starck se refiere a la «chispa inicial bíblico-antigua de la dignidad humana», citado por Robert Alexy, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Madrid, 1993, pág. 23, n. 8. Entre los autores españoles que con más resolución ha defendido la necesidad o forzosidad de la fundamentación de los Derechos Humanos en la dignidad humana se debe citar sin lugar a dudas a los profesores Gregorio Peces-Barba Martínez y Eusebio Fernández en diversas publicaciones ampliamente divulgadas; las observaciones del segundo autor citado respecto de los matices que cabe apreciar a partir de la comparación entre ambas posiciones están muy finamente expuestas en su reciente artículo, «Concepto de Derechos Humanos y problemas actuales», en *Derechos y Libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, núm. 1, 1993, págs. 45 a 49.

<sup>37</sup> Werner Maihofer, «Prinzipien freiheitlicher Demokratie», en *Handbuch des Verfassungsrechts...*, op. cit., págs. 173 y ss.

<sup>38</sup> Así Konrad Hesse, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», loc. cit. en op. cit.

percibir la quiebra de la tradicional postura oficial católica beligerante frente al movimiento de los derechos humanos. Fundamentalmente, como expone Gregorio Peces-Barba, es la alocución consistorial *Misericordia Domini* de 20 de diciembre de 1926, por la que se condena el movimiento fascista de la Acción Francesa de Charles Maurras, durante el pontificado de Pío XI<sup>39</sup>, el exponente más claro del inicio de esa época de tolerancia.

No obstante, si durante el período de entre-guerras cesa la crítica de la teología oficial católica frente al movimiento de los derechos fundamentales, es con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial cuando, dentro de la Iglesia Católica y del cristianismo en general, se produce un cambio decisivo o se adopta una decidida postura militante favorable al desarrollo de los derechos fundamentales. Los mensajes de Navidad del Papa Pío XII, de 1941 y 1943, respectivamente, se enmarcan por derecho propio en el ámbito de esa nueva orientación especialmente visible<sup>40</sup>. En este sentido, el Consejo Ecuménico de las Iglesias apoya decididamente en Ginebra la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 10 de noviembre de 1948. Tales apoyos, por otra parte, se suceden con ocasión de otros Convenios y Pactos internacionales posteriores relativos a los derechos civiles y políticos, así como a los económicos, sociales y culturales, caso de la Convención Europea para la Defensa de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de 4 de noviembre de 1950, la Carta Social Europea del 8 de octubre de 1961, o la Convención Internacional acerca de los Derechos Económicos Sociales y Culturales, del 19 de diciembre de 1966. En fin, el Acta Final de Helsinki, elaborada el 1 de agosto de 1975 con ocasión de la Conferencia sobre Seguridad y Colaboración en Europa, no sólo recibe la adhesión de la Iglesia Católica sino que su difusión universal se debe en buena medida a la acción de las Iglesias.

Por tanto, a partir de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia Católica se compromete de forma ya más decidida en favor de las iniciativas tendentes a la creación de una conciencia jurídica favorable a la salvaguardia y desarrollo de los derechos fundamentales. En este sentido, es probablemente el pontificado de Juan XXIII el punto máximo de inflexión en la historia de ese compromiso católico por la instauración de órdenes jurídicos que conlleven el grado más alto posible de dignidad, certidumbre, humanidad y libertad. Ello exigiría, como es natural, un debate teológico profundo, debate intenso al que

---

<sup>39</sup> Seguramente, como expresa el propio Gregorio Peces-Barba Martínez, alentado por la obra de Jacques Maritain *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholique*, aparecida aquel mismo año, cfr. *Curso de Derechos Fundamentales...*, op. cit., pág. 79.

<sup>40</sup> Gregorio Peces-Barba Martínez, *ibídem*, págs. 69 y ss.

asistimos también dentro del protestantismo desde finales del decenio de los sesenta y durante el decenio de los setenta. De este modo, existen a nuestro juicio pocas dudas a la hora de afirmar que la encíclica *Pacem in Terris*, de 11 de abril de 1963, asume el contenido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, al dar paso a la consideración de los Derechos como una parte integrante del Derecho natural, se imprime un nuevo acento al pensamiento católico sobre éste. La influencia del magisterio legado por el Concilio Vaticano II —1962-1965— es igualmente rica y, en este contexto, la vibrante declaración acerca de la libertad religiosa de 7 de diciembre de 1965 sostiene categóricamente que el fundamento de la misma se halla en la dignidad humana.

La denuncia posterior desde la Iglesia Católica Universal de la «opresión sistemática del pueblo» —si tomamos la frase de la sesión anual del comité central del Consejo Ecuménico de las Iglesias, reunido en enero de 1979 en Jamaica<sup>41</sup>—, de las trasgresiones notorias y aberrantes de los derechos fundamentales, producidas desgraciadamente en todos los continentes, sea por las dictaduras militares, sea por regímenes burocrático-autoritarios o racistas, el apoyo a movimientos de resistencia o el compromiso en la búsqueda de alternativas, se enmarcan dentro del histórico «giro o revolución copernicana» descrito. En este sentido, son o han sido numerosos puntos de Iberoamérica los lugares especialmente demostrativos de esa actitud cristiana de compromiso con el hombre oprimido y su lucha de liberación, imagen de Dios y destinado a su Reino. Incluso nombres conocidos y muchos cristianos «anónimos», en expresión de K. Rahner, han dado un paso más en su compromiso, admitiendo que «ser cristiano equivale a estar en la izquierda»<sup>42</sup> o que «ser revolucionario es ser cristiano»<sup>43</sup> en las conocidas expresiones de Martin Kriele: «la lucha política por la justicia es parte del trabajo por el Reino de Dios que nosotros no podemos desde luego implantar sobre la tierra, pero al que tenemos obligación de aproximarnos como cristianos»<sup>44</sup>.

Si nos atenemos muy brevemente a algunos de los puntos salientes del debate teológico católico sobre los derechos fundamentales anteriormente aludido, según asimismo se reconoce, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, de 7 de diciembre de 1965, desentraña la

<sup>41</sup> Citado por Martin Kriele, *Liberación...*, *op. cit.*, pág. 219.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pág. 218.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pág. 229.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pág. 228: «la obligación de trabajar por el Reino de Dios sólo la satisfacen, en cualquier caso, quienes ponen su compromiso político bajo la cautela de la conciencia y quieren orientarse por el criterio de lo justo»; una amplia panorámica en perspectiva histórica acerca del humanitarismo en Gregorio Peces-Barba Martínez, *Derecho y Derechos...* *op. cit.*, págs. 119 y ss.

concepción de una Iglesia abierta al mundo y, resumiendo el debate conciliar, presenta ahora una fundamentación de los derechos humanos en la que, sin efectuar desconexión alguna de anteriores premisas teológicas acerca de la revelación, se acentúa la idea de la dignidad de la persona humana<sup>45</sup>. El hombre en cuanto imagen de Dios, se sostiene, es sujeto de derechos inalienables que traspasan el mundo de la materia, por lo que los derechos fundamentales deben ser válidos en cualquier Estado independientemente de su ideología. Por su parte, Juan Pablo II, en la Encíclica *Redemptor hominis*, coloca en el «epicentro de la programación política la “dignidad y la libertad del hombre”» y «exige una “revisión constante de los programas y regímenes” desde el punto de vista de la puesta en práctica de los derechos humanos»<sup>46</sup>.

Desde esta perspectiva, los derechos fundamentales no sólo están presentes en la conducta responsable del hombre sino que son algo previo a la misma, por lo que su respeto y protección constituyen presupuestos inexcusables tanto para el Estado<sup>47</sup> como para la Iglesia. Ahora bien, toda vez que en la moderna democracia social se ha modificado la problemática de la libertad, ésta ya no puede entenderse del mismo modo que en la época liberal, es decir, como una esfera del individuo libre de toda injerencia por parte del Estado —libertad negativa—. Si ciertamente se persigue que la libertad sea real, tal objeto exige un «espacio vital», lo que a su vez presupone en gran medida la realización de los derechos fundamentales mediante el Estado<sup>48</sup>, derechos que, por otra parte, ya no son tan sólo los clásicos derechos liberales sino también los derechos

---

<sup>45</sup> Línea proseguida por la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI referida al desarrollo del denominado Tercer Mundo.

<sup>46</sup> Citado por Martin Kriele, *Liberación...*, op. cit., pág. 214.

<sup>47</sup> Incluso como advirtiera Rudolf Smend, al lado de la función de legitimación, los Derechos Fundamentales cumplen una función de integración, en la medida en la que resultan elementos esenciales de un orden jurídico digno para el hombre constituyen los principios en los que se fundamenta la unidad política del pueblo ya que su vigencia es el fundamento decisivo para el surgimiento y formación incesante —actualización— de esa unidad, *Constitución y Derecho Constitucional*, Madrid, 1985, págs. 225 y ss.; más moderadamente acerca de su carácter constitutivo por todos Friedrich Müller, *Die positivitat der Grundrechte. Fragen einer praktischen Grundrechtsdogmatik*, Berlin, 1969, entre otros momentos pág. 41.

<sup>48</sup> Konrad Hesse, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», loc. cit. en op. cit., pág. 87. Dionisio Llamazares Fernández al explicar la tipología de E. Wolf elaborada a partir del carácter dialéctico de la relación entre Estado e Iglesia, acertadamente señala: «desde la perspectiva del hombre creyente, su pertenencia a ambas comunidades se presenta como un hecho objetivo incuestionable. Si obligada es su pertenencia a un Estado, no menos obligada es, por razones de conciencia, a un grupo más o menos organizado, religioso, y en todo caso a un modo de creencias que en cualquier momento puede entrar en colisión con las consecuencias derivadas de su pertenencia a un Estado. De manera que, desde la perspectiva del creyente, sus creencias son irrenunciables y, por ello mismo, inseparables de su objetivamente obligada pertenencia a un Estado», *Derecho Eclesiástico del Estado...* op. cit., pág. 59. Para la ruptura del *corpus mysticum Christi* de la Edad Media a la finalización de ésta, por todos Hermann Heller, *Teoría...*, op. cit., pág. 114.

sociales. El Estado adquiere así, verdaderamente, el carácter de medio para alcanzar los objetivos de los ciudadanos, mientras de los derechos fundamentales dimana un deber de protección por parte del Estado<sup>49</sup>. Pero si de la fórmula del «Estado Social de Derecho» dimana de modo vinculante el deber de los órganos del Estado de velar por un orden social justo<sup>50</sup>, ello implica que es de todo punto insuficiente la consideración de los derechos fundamentales en términos de derechos subjetivos por lo que al mismo tiempo reciben la consideración de principios objetivos del orden constitucional<sup>51</sup> precisamente los principios objetivos supremos puestos al abrigo de toda relativización<sup>52</sup>. Lo

<sup>49</sup> Por ejemplo, al lado de la obligación negativa del Estado de no lesionar la esfera individual o institucional protegida por los derechos fundamentales, nuestro Tribunal Constitucional reconoce asimismo la obligación positiva de contribuir a la efectividad de tales derechos, entre otras la STC. 53/1985.

<sup>50</sup> Según expresión del Tribunal Constitucional Alemán citado por Konrad Hesse, «Grundrechte: Bestand und Bedeutung», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 99. Gerhard A. Ritter, quien no duda a la hora de entender que la formación del Estado Social es una aspiración universal de las modernas sociedades industriales, encuentra precisamente sus precedentes históricos más remotos en las tesis de naturaleza religiosa e iusnaturalista, de asistencia a los más necesitados que recorren Europa desde la Edad Media a la Revolución Francesa, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 2.ª ed., Munchen/Oldenburg, 1991.

<sup>51</sup> Entre nosotros, además de las referencias doctrinales, desde la STC. 25/1981, y con apoyo expreso en la formulación contenida en el artículo 10.1 de la Constitución, se consideran «elementos esenciales de un ordenamiento objetivo de la comunidad nacional, en cuanto ésta se configura como marco de una convivencia humana, justa y pacífica». En opinión de Peter Haberle la doctrina del doble carácter tiene «en Weimar su fase conceptual y preparatoria», cfr. «Recientes desarrollos sobre Derechos Fundamentales en Alemania», en *Derechos y Libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, núm. 1, 1993, pág. 153. Konrad Hesse, por su parte, reconoce que la idea de los derechos fundamentales como principios objetivos del orden jurídico total pertenece desde sus orígenes a la tradición de los derechos fundamentales desempeñando en Alemania algún papel en las deliberaciones de la Asamblea Nacional de Francfort (1848), idea que se perdió más tarde como consecuencia de la explicación formal de los derechos fundamentales predominante hasta el tiempo de la República de Weimar y según agrega el maestro alemán, estos comienzos aislados quedaron francamente superados por una interpretación surgida ya en los primeros momentos de la jurisprudencia sentada por el Tribunal Constitucional Federal y, según la cual, son los derechos fundamentales principios objetivos, no sólo del orden constitucional, sino en general de todo el orden jurídico, pues toda vez que la Ley Fundamental no quiere ser de ningún modo un orden neutral de valores, ha erigido al propio tiempo en su sección dedicada a los derechos fundamentales, un orden axiológico objetivo, y en él se expresa con valor de principio un robustecimiento en la vigencia de los derechos fundamentales, lo que supone el abandono de la noción formal y la vuelta a una noción material que abarca la dimensión de derecho objetivo insita en ellos, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», *loc. cit. en op. cit.*, págs. 93-94. En similares términos Ulrich Scheuner, «Die rechtliche Tragweite der Grundrechte in der deutschen Verfassungsentwicklung des 19. Jahrhunderts», en *Festschrift für Ernst Rudolf Huber*, Göttingen, 1973, págs. 139 y ss.

<sup>52</sup> En este sentido Konrad Hesse, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 94. Nuestro Tribunal Constitucional ha mantenido en su jurisprudencia que los derechos fundamentales constituyen un elemento fundamental para la legitimación del sistema político y, en consecuencia, ocupan una posición preferente en el sistema constitucional español, valor reforzado que deduce del propio artículo 10.1 de la CE donde se definen como los fundamentos del orden político y de la paz social; pueden así verse entre otras las SSTC. 114/1984 y 100/1985.

cual no significa, tal y como enfatizan por ejemplo Friedrich Müller o J. Juan González Encinar, que ni en la historia ni en el presente constituyan los derechos fundamentales un sistema concluso de valores y pretensiones, habida cuenta de su estrecha comunicación funcional y normativa con las otras partes de la Constitución<sup>53</sup>.

En los actuales momentos historico-concretos, no es asimismo suficiente el reconocimiento en favor del ciudadano del Derecho a exigir prestaciones existenciales y el correlativo deber social impuesto al Estado. Para lograr la «dignidad social» estaríamos aún faltos de la tercera dimensión, acentuada adecuadamente en el planteamiento de autores como Peter Häberle, es decir, lo que este último denomina el *status activus processualis*. En el moderno Estado de Derecho material<sup>54</sup>, se trata de posibilitar la mayor participación democrática posible, con la mismos derechos, de lograr la coparticipación e intervención de los propios individuos en la realización de las prestaciones necesarias que permitan su libre desenvolvimiento —«fundamento funcional de la democracia»—<sup>55</sup>, resolviendo, por otra parte, una tensión considerada en el pasado histórico en último extremo irresoluble.

<sup>53</sup> Ante ello resulta inadmisibile la pretensión de tratarlos como un grupo propio y compacto de normas constitucionales; cfr. por lo que se refiere a Friedrich Müller, «Arbeitsmethoden des Verfassungsrechts», en *Enzyklopadie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden*, ed. de M. Thiel, 11 Lieferung: Methoden der Rechtswissenschaft, Parte I., 1972, pág. 133, y en la pág. 167 por ejemplo añade: «Con el principio de unidad de la Constitución se emparenta esa pauta, según la cual, en oposición a la idea de un "sistema de derechos fundamentales" susceptible de tomarse aisladamente, hay que partir de la conexión material y de la posibilidad de concretar los derechos fundamentales y las reglas sobre competencias observando alternativamente aquéllos y éstas»; de entre las diversas oportunidas en las que José Juan González Encinar se ha referido a esta misma cuestión puede verse por ejemplo y recientemente, «Derecho del Estado y Ciencia del Derecho del Estado», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 41, 1994, págs. 333 a 350.

<sup>54</sup> Cfr. Por todos Ulrich Scheuner, «Die neuere Entwicklung des Rechtsstaats in Deutschland», en *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, ed. de Ernst Forsthoff, Darmstadt, 1968, pág. 507.

<sup>55</sup> «Grundrechte im Leitungsstaat», en *VVDStRL*, núm. 30, 1972, pág. 81, en pugna precisamente con Ernst Forsthoff que contemplaba los Derechos orientados exclusivamente hacia los individuos y ve en el pensamiento institucional la reaparición de la idea del privilegio, Haberle los sitúa en el campo de las fuerzas sociales; asimismo puede verse su artículo «Recientes desarrollos...», *loc. cit. en op. cit.*, especialmente págs. 154 a 158. Para Konrad Hesse la mutua relación que guardan entre sí derechos fundamentales, organización y procedimiento ha sido cada vez más destacada por la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal, importancia que no es sólo genérica para la salvaguardia de los derechos fundamentales, sino que contiene asimismo elementos esenciales que permiten adaptarse a las transformaciones producidas en el conjunto de los problemas que tocan a su efectividad en el Estado moderno, en tanto que los auténticos problemas de los derechos fundamentales como derechos de participación se presentan a propósito de la cuestión de si, habida cuenta de las transformaciones producidas en las condiciones de la libertad humana, puedan o aun deban los derechos fundamentales entenderse como derechos originarios de participación, de otro modo, si se puede basar en ellos no sólo una distribución igual en el sistema existente de prestaciones, sino también derechos de participación cuando las condiciones para satisfacerlos estén aún por crear, «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 97.

La realización de los derechos fundamentales exige del Estado Constitucional Democrático la tarea de su configuración y protección jurídica evidentemente —el Derecho como tarea en expresión de Ulrich Scheuner—, pero no solamente ello sino asimismo el compromiso de una política que permita su realización efectiva. Con estas ideas conecta perfectamente bien el mandato contenido en el artículo 9.2 de nuestra Constitución dirigido a los poderes públicos al objeto de «promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivos», sea «removiendo los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud» sea logrando «la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social»<sup>56</sup>.

Trasladando de nuevo estas últimas ideas al plano teológico, desde el ámbito de la teología católica, como es obviamente conocido, se tiene la certeza de que la naturaleza humana es dañada por el pecado, pero indestructible por obra de la Redención, en cuanto el hombre es invitado a la vida de gracia y encaminado hacia la igualdad solidaria y participación de todos ante Dios —en el Reino de Dios especialmente prometido a los pobres, a los no violentos y a los perseguidos— a la luz de la verdad de la fe, pero atribuye al conocimiento natural una importante capacidad al margen de la propia fe. La teología protestante, por su parte, insiste fundamentalmente en la relación directa del hombre con Dios y en la perspectiva reparadora de la gracia: la libertad y la dignidad se conciben como un don de Dios no identificándose, por tanto, con las facultades naturales del hombre que es pecador y cuya naturaleza está, en consecuencia, profundamente trastornada<sup>57</sup>. Asimismo, desde Kant, las actitudes humanistas aceptan que el ser humano posee dignidad porque representa algo superior a él mismo en su realidad empírica<sup>58</sup>. En concreto, para este

---

<sup>56</sup> «La máxima repercusión del valor solidaridad», en expresión de Gregorio Peces-Barba Martínez, *Derecho y Derechos...*, op. cit. pág. 173, de ahí la valoración positiva que recibe por parte de Peter Häberle al calificar de modélico el contenido del artículo 9.2 de nuestra Constitución, «El legislador de los derechos fundamentales», en *La garantía constitucional...*, op. cit., pág. 123.

<sup>57</sup> El Memorandum sobre la democracia de la Iglesia Evangélica Alemana —1985— ha insistido en la necesidad de lograr la autodeterminación más amplia posible del individuo, además de otros aspectos tales como la consecución de la colaboración participativa de todos los ciudadanos en la formación de la voluntad estatal, el derecho a constituir y ejercer la oposición, el control público permanente de los gobernantes y el deber de rendir cuentas a los gobernados.

<sup>58</sup> Como sintetiza Carlos de Cabo Martín: «El individuo se eleva (a partir de la obra de Kant) al absoluto moral, a la base de la ética, en cuanto el juicio que merezca cierta acción o conducta dependerá de su comportamiento respecto del individuo, que es el supremo valor a respetar. Por consiguiente, las relaciones entre individuos implican el reconocimiento mutuo de ser cada uno de ellos fuente de valores y derechos y en este sentido son relaciones morales», *Teoría Histórica del Estado...*, op. cit., Vol. II, pág. 170.

autor citado, representa la razón ligada indisolublemente a las ideas de Dios, libertad e inmortalidad. Por otro lado, el debate teológico tiene conciencia de que el hombre ha de tener, y tiene realmente, un poder positivo y también negativo sobre la marcha de la Historia de la humanidad<sup>59</sup> —*status activus*—, de ahí que la teología de los últimos años venga a potenciar aún en superior grado la responsabilidad del individuo ante la historia más allá de las normas establecidas. De todos modos, los textos normativos sirven en forma de derechos fundamentales para mantener abiertos ciertos espacios o márgenes al objeto de que el hombre como persona inviolable pueda afrontar y salvaguardar en la libre autodeterminación su propia responsabilidad.

La libertad, la igualdad y la solidaridad<sup>60</sup> —participación— son modos destacados a través de los que el hombre puede poner en juego la responsabilidad que le incumbe en la realidad histórica. La tradición liberal propone la libertad y la igualdad del ciudadano como aspiraciones del individuo aislado. El tercer elemento, la participación, indica que la libertad y la igualdad sólo existen cuando el individuo mantiene unas relaciones adecuadas con sus semejantes y con las instituciones sociales, en definitiva, cuando existe una auténtica participación, porque el hombre sólo puede desarrollar su personalidad en relación dialéctica y responsable con otros —mutuamente obligado con ellos— en el seno de la Comunidad Política<sup>61</sup>.

Si el ser humano posee dignidad es un fin en sí mismo<sup>62</sup>, aunque como parte del sistema social y político no sea exclusivamente un fin en sí mismo sino que se deba a los fines colectivos. Como expresa Werner Maihofer, es una persona relacionada con la Comunidad, sujeta a ella, no es ningún individuo soberano aislado. Su dignidad se traduce en el concepto del propio valor y se designa como independencia de la persona dotada con la facultad de su propia vida responsablemente<sup>63</sup>. Ahora bien, caso de aceptarse la idea de la trascendencia, lo que el hombre no puede hacer es derivar de los fines del sistema su

<sup>59</sup> Expresa Dionisio Llamazares Fernández el aturdimiento y zozobra que «provoca caer en la cuenta de que la humanidad, por primera vez en su historia, puede decidir libremente sobre la continuidad o interrupción de su propia existencia: ha adquirido la capacidad para disponer de sí misma, pero a cambio de descubrir el aspecto aterrador de la libertad y la forzada necesidad de someterla a control», *Derecho Eclesiástico del Estado...*, *op. cit.*, pág. 18.

<sup>60</sup> La dimensión jurídica de la solidaridad como fundamento del Estado Social y Democrático de Derecho —art. 1.1 de la CE—, en Gregorio Peces-Barba Martínez, *Derecho y Derechos...*, *op. cit.*, pág. 173 y asimismo 294 y ss.

<sup>61</sup> En relación con la idea de Comunidad Política puede Horst Ehmke, "Demokratischer Sozialismus und demokratischer Staat", en *Verfassung. Beiträge zur Verfassungstheorie...*, *op. cit.*, pág. 405.

<sup>62</sup> La raíz kantiana de esta idea puede verse en Martin Kriele, *Liberación...*, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>63</sup> «Prinzipien freiheitlicher Demokratie», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 196.

propio fin, porque, aun cuando deba trascender con su proyecto vital las circunstancias naturales, no puede menos de buscar la compatibilidad de este proyecto trascendente con sus propias condiciones naturales y las de su entorno si quiere ser hombre. La responsabilidad, en efecto, siempre es algo que ha de descubrirse históricamente dentro de un horizonte de posibilidades que son un reto para el hombre. En este sentido, la teoría y la práctica de los derechos fundamentales deben abrir jurídicamente espacios donde pueda realizarse la autodeterminación del hombre desde sus propios fines —insistamos en que para el creyente el último es trascender—, es decir, desde la libertad y la responsabilidad. Sin embargo, quien no acepte la idea de la inmortalidad deberá limitarse a acoger la dignidad humana como una realidad respetable orientando conforme a ella su proyecto vital<sup>64</sup>.

El debate teológico cristiano profundiza en este ideal humanista desde la perspectiva de que la realidad humana acompañada y penetrada por la realidad de Dios —el hombre está definido por su relación con El y su naturaleza esencial creada a imagen divina de la del Creador— tiene en el postulado de la dignidad innata e intangible el presupuesto de todo derecho y toda ley en la Comunidad política. La fe cristiana tiene su propia perspectiva e intencionalidad y, en consecuencia, el creyente no puede prescindir de la misma en su actitud ante el orden jurídico mediante el que se expresan los derechos fundamentales. La dignidad humana encuentra su sentido último en la fe y, dado que vivimos en una cultura jurídica, el creyente ha de rechazar toda utilización egoísta de las regulaciones jurídicas —actitud que desde el horizonte teológico no es sino el signo de un mundo arrumbado carente de *ethos* moral— al objeto de vivir ya en este mundo a la luz de su vocación trascendente, de acuerdo con el mandato cristiano por el que se vinculan el amor al prójimo y la relación con Dios. Por otro lado, si nos saltamos de ámbito, en términos secularizados de por ejemplo un Jean Paul Sartre, vendría expresado por la estimación, contraria a otras suyas anteriores, según la cual, la cuestión más importante en una Sociedad, incluso en grado superior a la importancia de las propias transformaciones sociales, es si la relación inmediata y el comportamiento personal entre los hombres transcurren humanamente, moralmente: «Es esencial la moral de la relación con el otro»<sup>65</sup>. En fin, ya que de derechos fundamentales y de evitar la deshumanización de las relaciones humanas

---

<sup>64</sup> La dignidad humana como presupuesto de validez de la ética en Martin Kriele, *Liberación...*, *op. cit.*, pág. 36.

<sup>65</sup> Citado por Werner Maihofer, «Prinzipien freiheitlicher Demokratie», *loc. cit. en op. cit.*, pág. 230.

hablamos, tanto el creyente como el no creyente están obligados a pensar hasta el final la afirmación tantas veces dicha pero reproducida ahora por Paul Kirchhof de: «una libertad-derecho nunca brinda dominación sobre otro ser libre... la libertad nunca garantiza un derecho de dominación sobre la libertad de otros seres»<sup>66</sup>, porque, en términos de Karl Marx, es preciso «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser rebajado, avasallado, desamparado, despreciable». No obstante, afirmamos todo ello siendo conscientes de la enseñanza de Goethe en *El Fausto*, esto es, la renuncia a un período de humanidad integral y bella que ya no volverá a conocer la historia, ni ha conocido cabría añadir.

En definitiva, en este momento histórico prácticamente todos los Estados han incluido dentro de su sistema jurídico los derechos fundamentales, aunque en muchos no se protegen de modo suficiente y en otros sencillamente se pasan por alto —deficiencia práctica—<sup>67</sup>. Además, como consecuencia de la crisis del Estado social, los derechos fundamentales se encuentran en una situación de estancamiento cuando no de retroceso más que de progreso. Sin embargo, la actitud de las iglesias y grupos cristianos, determinadas asociaciones y Organizaciones internacionales es, probablemente, más decidida que nunca, de un grado de compromiso superior a favor de los derechos fundamentales. Los derechos fundamentales, como instituciones jurídicas, no escapan a la dicotomía existente entre la legalidad y la moralidad, perspectiva desde la que José Luis Cascajo Castro expresa que «las relaciones entre Derecho, Moral y Política encuentran aquí ocasión y estímulo para un permanente y abierto replanteamiento»<sup>1</sup>, habida cuenta de que no se puede reducir la cues-

<sup>66</sup> «La jurisprudencia constitucional de los Derechos Fundamentales», en *La garantía constitucional...*, op. cit., pág. 257.

<sup>67</sup> «Universalización» y «multiplicación» en términos de Norberto Bobbio, citado por Vicenzo Ferrari, «Europa ante los Derechos del Hombre», en *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 1, 1993, pág. 119. No obstante, como bien se sabe y reconoce por todos Konrad Hesse, la misma garantía puede significar algo muy diferente en el contexto de una Constitución socialista y en texto constitucional de una de las democracias occidentales, y añade, «Las Conferencias acerca de la seguridad y de la colaboración en Europa han puesto de relieve las dificultades que de ahí se desprenden», «Bestand und Bedeutung (der Grundrechte)», loc. cit. en op. cit., pág. 80. Luis Prieto Sanchís, por ejemplo, reconoce que entre los retos que hoy tienen planteados los derechos fundamentales cabe recordar «que una parte de la humanidad carece de los más básicos», «Concepto de Derechos Humanos y problemas actuales», en *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 1, 1993, pág. 95. A pesar de todo, es preciso concluir con Gregorio Peces-Barba Martínez en el sentido de que «Los derechos fundamentales siguen provocando emoción y resentimiento y siguen siendo también una importante razón, con todas sus limitaciones, de la esperanza de la humanidad», *Derecho y Derechos...*, op. cit., pág. 351, porque, como ya expresara Kant hace ahora dos siglos, la lesión de los derechos fundamentales en un lugar del planeta se sienten en todos los demás.

ción a «una confianza excesiva y un tanto ingenua en el régimen jurídico de los derechos y libertades, en detrimento de sus supuestos éticos y sociales»<sup>68</sup>, En efecto, ni la juricidad formal ni la material son suficientes por sí mismas para expresar el último fin del Derecho que rebasa por tanto las posibilidades de los juristas. La perfección de la seguridad jurídica y del procedimiento democrático no sustituyen a lo que significa la comunidad viva, sustentada por el *ethos* moral o ético, para la vida de los ciudadanos.



<sup>68</sup> «Concepto de derechos humanos y problemas actuales», en *Derechos y Libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, núm. 1, 1993, págs. 34-35. Las conexiones posibles y necesarias entre moral y Derecho, ética y política, legalidad y legitimidad, son por ejemplo bien observadas por Eusebio Fernández García, «La obligación moral y la obligación jurídica», en *XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social. Obligatoriedad y Derecho*, Oviedo, 1991, págs. 41 a 55.