

Fundamentación teológica de la dignidad humana

Theological Basis for Human Dignity

JULIO L. MARTÍNEZ

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

julioimm@comillas.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3108-4502>

Recibido: 16 de diciembre de 2025

Aceptado: 6 de febrero de 2026

RESUMEN

Este artículo ofrece un desarrollo de fundamentación teológica de la dignidad humana como pilar donde se asientan los derechos humanos. Si el punto de partida es el magisterio social de la Iglesia católica, la palanca que lo impulsa es la obra de Francisco de Vitoria, sobre todo su impresionante *Relectio de Indis*, en el quinto centenario de su llegada a Salamanca, que muestra la gran actualidad de su pensamiento. El afrontó desde la teología de la creación (el ser humano creado a imagen de Dios) los problemas del profundo cambio de época que comportó la planetización del “descubrimiento” de nuevas tierras y de la primera circunnavegación completa de la Tierra, proponiendo el *ius gentium*, que combina el principio personalista y el comunitario. También hoy la teología moral está llamada a afrontar la peliaguda cuestión del control ético y legal del poder, desde el diálogo entre la revelación y la razón, en un mundo tecnológico donde las posibilidades para construir y destruir andan desbocadas.

Palabras clave: Dignidad, derechos humanos, Francisco de Vitoria, doctrina social de la Iglesia, imagen de Dios, *ius gentium*, personalismo.

ABSTRACT

This article offers a theological foundation for human dignity as the pillar on which human rights are based. While the starting point is the social teaching of the Catholic Church, the driving force behind it is the work of Francisco de Vitoria, especially his impressive *Relectio de Indis*, on the fifth centenary of his arrival in Salamanca, which shows how relevant his thinking is today. He addressed the problems of the profound change of era brought about by the globalisation of the “discovery” of new lands and the first complete circumnavigation of the Earth from the perspective of the theology of creation (human beings created in the image of God), proposing the *ius gentium*, which combines the personalist and communitarian principles. Today, moral theology is also called upon to address the thorny issue of the ethical and legal control of power, through dialogue between revelation and reason, in a technological world where the possibilities for construction and destruction are running wild.

Keywords: Dignity, human rights, Francisco de Vitoria, Catholic social teaching, image of God, *ius gentium*, personalism.

INTRODUCCIÓN

Al papa Francisco le ha preocupado muchísimo durante sus doce años de pontificado la “nueva sensibilidad” de la cultura posmoderna y tecnológica hacia los más débiles y menos dotados de poder. Tras las huellas de sus predecesores, de esa preocupación han nacido muchas de sus enseñanzas en materia moral. Su última encíclica *Fratelli tutti* (FT) llamando a la fraternidad y la amistad social es un gran aldabonazo sobre el primado de la persona humana y la defensa de su dignidad. Después de FT vino la declaración *Dignitas infinita* (DI) del Dicasterio para la Doctrina de la fe que llama a FT “*Carta Magna* de las tareas actuales para salvaguardar y promover la dignidad humana” (DI 6), como *Carta Magna* católica de los derechos y deberes humanos en el orden universal fue en 1963 la encíclica *Pacem in terris* (PT) de san Juan XXIII, en la que se reflejan enunciados de Francisco de Vitoria casi transcritos literalmente¹. La afirmación capital de esos documentos es que todo ser humano tiene derecho a vivir con dignidad y a desarrollarse integralmente, “aunque sea poco eficiente, aunque haya nacido o crecido con limitaciones. Porque eso no menoscaba su inmensa dignidad como persona humana, que no se fundamenta en las circunstancias sino en el valor de su ser. Cuando este principio elemental no queda a salvo, no hay futuro ni para la fraternidad ni para la sobrevivencia de la humanidad” (FT 107).

Utilizaré en este artículo la declaración DI como enmarque de la fundamentación teológica de la dignidad que haremos a la luz de la revelación y la razón, partiendo de la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria y del magisterio social de los últimos pontífices. DI es documento oportuno y certero que presenta con claridad el fundamento en el que se sostiene el sentido de la vida humana y su valor sin igual, sin dejar de tratar las violaciones más graves que contra ella se cometen. La oportunidad está en sus pronunciamientos, que, sin ser novedosos, se hacen en tiempos donde un nuevo nihilismo va transmutando valores y difuminando referencias morales; y también en que ha sido publicada en el 75º aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos humanos* de 1948. El acierto en la ejecución está en que, tras una parte dedicada a los fundamentos, pasa a recoger los asuntos principales del magisterio moral del papa Francisco, dejando patente la ética coherente de la vida que defiende la Iglesia, sin polarizaciones ni tergiversaciones. DI sirve aquí para darle marco en homenaje al gran maestro dominico cuando se cumplen cinco siglos desde que llegó como profesor a Salamanca para

1 Teófilo Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis* o *Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), XLIII.

explicar la *Suma teológica* de Santo Tomás, en esa bella ciudad se desempeñará durante veinte años y creará una escuela teológica que es reconocida como una de las cimas del pensamiento universal.

1. EL PLANTEAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA: EL DOMINIO HUMANO FUNDADO EN SER IMAGEN DE DIOS

La categoría “dignidad”, medular en la moral cristiana, es ya perfectamente reconocible, aunque no con ese nombre, en los escritos de Vitoria, quien en la *Relectio de Indis*, sintiéndose profundamente solidario con la tradición², propone la cuestión fundamental de si los indígenas tenían *dominio* —si eran dueños (*domini*) antes de la llegada de los españoles— como asunto preliminar a la discusión de los títulos legítimos o ilegítimos de la conquista de América. Interroga así sobre la capacidad jurídico-moral de ser dueños y señores tanto de bienes materiales como de gobernarse a sí mismos y a otros, o, en lenguaje más cercano a la actualidad, si eran titulares de derechos y deberes. En el comienzo de su argumentación, Vitoria trae a colación la afirmación de Aristóteles en la *Política*: “hay quienes por naturaleza son esclavos, o sea, para quienes es mejor servir que mandar”³. Como resulta que los indígenas no eran esclavos y estaban en pacífica posesión de las cosas, deben ser tenidos por verdaderos señores y respetar su dominio, a no ser que se les pueda privar por otros motivos: por ser pecadores, por ser infieles, por ser amentes o idiotas. A continuación, sienta la base de que “todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todas las cosas y nadie puede tener dominio, sino aquel a quien Él se lo diere”⁴. Y, citando el libro del Génesis 1,26 (“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza para que domine los peces del mar...”), ve claro que el dominio tiene su fundamento en ser imagen de Dios. Sentado que el dominio se funda en ser creado a imagen de Dios, dará un paso más: “el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales, luego no lo pierde por el pecado mortal”⁵. Y en los

2 Tras estudiar exhaustivamente las fuentes de la *Relectio de Indis*, afirma Luciano Pereña que “en realidad dos autores [santo Tomás de Aquino y el cardenal Cayetano] constituyen las dos únicas fuentes vitorianas en el auténtico sentido de la palabra”. Luciano Pereña, “El texto de la *Relectio de Indis*”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), CLXXXVIII.

3 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 1º, 1. Me refiero a la obra según la ordenación interna de *Relectio de Indis* que hace la edición crítica de Pereña y Pérez. Cf. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967).

4 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap.1º, 2.

5 Francisco de Vitoria, *De indis*, I, cap. 1º, 3.

números siguientes de este mismo capítulo 1º irá aquilatando que tampoco por ser infieles, niños (antes del uso de razón), idiotas, dementes o brutos los seres humanos pierden lo que Dios ha puesto en la naturaleza racional del ser humano.

El fundamento de esa capacidad reside en la dignidad del ser humano, como ser racional, inteligente y libre, y en ella está la fuente de todos los derechos. Frente a los animales que no tienen dominio por carecer de razón y voluntad, el ser humano: “se constituye en persona moral y sujeto capaz de derechos y deberes por su racionalidad, ya que por el uso de su facultad racional y consiguiente libertad tiene dominio de sus propios actos y es por ende dueño de elegir libremente sus destinos y usar de las cosas y criaturas inferiores para sus propios fines”⁶. La dignidad de todos los seres humanos en virtud de su naturaleza les hace dueños o señores (*domini*) tanto pública como privadamente, pero no en el sentido de la dominación realizada por la fuerza, sino de la capacidad moral y jurídica que reside en el misterioso esplendor humano del ser “imagen de Dios” como creatura que no sólo tiene su origen en Dios, sino que es creada a su imagen.

Con sólidos argumentos de razón natural⁷, Vitoria recorre los casos extremos en los que se podría dar la pérdida de dignidad y derechos, mostrando con razones que no se pierden porque son naturales al ser humano por creación, y de paso combatiendo las teorías sobre el dominio teocrático universal del papa como fuente de todo poder, espiritual y temporal, que condujeron a negarle todo derecho y legítima posesión a los infieles y a todos los que estaban en grave pecado. Pero también combate la aplicación que algunos hacían a los naturales de las Indias de la idea aristotélica de que hay hombres que nacen esclavos por naturaleza. La conclusión de Vitoria es que los nativos de América son dueños y señores de sí mismos y de sus bienes, y tienen la dignidad humana con todos sus derechos y deberes fundamentales, inherentes a todo ser humano, independientemente de su pertenencia a la religión cristiana⁸, y nadie posee legitimidad para negárselos, ni con potestad eclesiástica ni secular. En virtud de ese principio personalista, el genial dominico va desmontando los títulos ilegítimos⁹ que en la conquista se utilizaban para el sometimiento y la desposesión de los naturales de los pueblos americanos, y luego los títulos legítimos¹⁰, para preguntar qué potestad tienen los

6 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXVIII.

7 Teófilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (BAC, 1960), 218ss; 518ss. El maestro dominico no alude a los títulos sobrenaturales que elevan la dignidad de la persona del cristiano, aunque le sean conocidos, pues se mueve en el plano del orden natural.

8 Luciano Pereña, “El texto de la Relectio de Indis”, CLXXXIX.

9 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 2º.

10 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 3º.

reyes de España sobre los nativos en lo temporal y en lo civil (o si es lícito hacer la guerra a los indios) en la parte segunda, y qué potestad tiene la Iglesia sobre ellos en lo que pertenece a la conciencia y a las creencias religiosas en la parte tercera. En el desarrollo de la *Relectio* irán apareciendo los derechos fundamentales de los seres humanos y de los pueblos, tanto en su convivencia interna como en sus relaciones internacionales. No olvidemos que estamos en las primeras décadas del siglo XVI.

2. RAZÓN CON CATEGORÍAS DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

La *Relectio de Indis* marcó época en el pensamiento de la humanidad y la Iglesia en aquel momento histórico intensamente globalizador de ensanchamiento geográfico por los viajes de descubrimiento de un Nuevo Mundo y de circunnavegación de todo el orbe, y en aquel momento crítico por el tránsito de la *res publica christiana* medieval al moderno sistema de los Estados nacientes en Europa. Sólidamente apoyado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, del cual recibía confianza en la razón y arraigo en las fuentes de la revelación cristiana, Vitoria dio la base teólogo-jurídica para que el papa Paulo III promulgase, sobre el testimonio de vida aportado por los informes de misioneros, el breve *Pastorale officium* y la bula *Sublimis Deus* de 1537: lo que se ha considerado “la primera *Carta magna* de los derechos humanos y cristianos de los indios, su libertad nativa, capacidad de salvación e igualdad de derechos básicos con los demás hombres”¹¹. DI cita unas frases de *Pastorale officium* donde se establece, bajo pena de excomunión, que los nativos “incluso si se encuentran fuera del seno de la Iglesia no estén privados (...) de su libertad y dominio sobre sus bienes, puesto que son hombres y por esto capaces de fe y salvación” (DH 1495; cf. DI, nota 77). La resonancia del texto vitoriano es total.

Con convencimiento afirma el profesor Truyol que “Vitoria se opuso a identificar pura y simplemente a la cristiandad con la humanidad, y más todavía, a ver en ésta un mero objeto de dominación *de iure* por parte de aquella (...) Cabe considerar su doctrina como uno de los momentos decisivos en la elaboración de una noción del género humano plenamente humana”¹². Ahora bien, en rigor hay que añadir que eso lo hizo en una “relección teológica”, expresada en categorías de la

11 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXXIII.

12 Antonio Truyol, “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), CXLVI.

razón natural y enraizada en la teología cristiana de la dignidad humana. Otro salmanticense, Melchor Cano, mostró en su *De locis theologicis* que para hacer teología no bastaba con tener en cuenta los lugares propiamente teológicos, sino que había que tomar en consideración también los *loci alieni*, a saber, los argumentos de la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana¹³. Esa epistemología la reconocemos cabalmente en Vitoria.

Desde una teología cristiana de la creación, lanzó un firme alegato sobre el valor intrínseco de cada vida humana y sobre la importancia de cuidar las condiciones sociales para que esa dignidad no quede en un puro brindis al sol cargado de retórica y abstracción. En efecto, esa teología buscaba a la filosofía porque necesitaba utilizar las categorías y razonamientos de la razón natural, pero no podía dejar de ser teológica porque no quería ser una razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino una razón configurada por la fe. Tal había sido el modo de proceder de santo Tomás de Aquino, en cuya obra siempre se encuentra una profunda convicción en la razón como norma del actuar humano: nunca vaciló en considerar que la tensión hacia la felicidad plena como fin —eudemonismo sobrenatural— no podía sustituir al ejercicio de la razón como fuente, guía y canon de ese caminar hacia la bienaventuranza divina ni se oponía a dicho ejercicio. De ahí que con todo derecho se hable de un “eudemonismo racional”, “en el que la razón está llamada a descubrir y perseguir la realidad del bien que encarna la felicidad suprema”¹⁴. La razón humana es capaz de conocer lo bueno y buscarlo, y Dios quiere lo bueno por ser bueno, siendo conforme a la razón humana libre y recta. Y eso mismo reconocemos en la obra de Vitoria, que se abrió con todas las fuerzas de su inteligencia y su voluntad a los grandes desafíos de su tiempo —la experiencia humana de un cambio de época— buscando la luz del Evangelio (divina Revelación) y dando frutos de base teológica en un universalismo ético, político y jurídico de alcance planetario.

3. DIGNIDAD INFINITA DEL SER HUMANO VULNERABLE

Si la razón humana se cierra al Misterio se vuelve una razón cercenada, puesto que la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los

¹³ Melchor Cano, *De locis theologicis* (BAC, 2006), 493ss.

¹⁴ Rafael Larrañeta, “Tratado de la bienaventuranza”, en Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 2: Parte I-II (BAC, 1997), 31.

estudios¹⁵. En ese sentido, es un acierto calificar la dignidad de “infinita”, como hizo el papa Wojtyła¹⁶ y hace el DI al ponerlo en el título mismo, como queriendo que el calificativo resuene para que la defensa de la dignidad sea más rotunda. El carácter infinito de la dignidad tiene que venir de Dios y no del propio hombre, pues la finitud y la vulnerabilidad humana forman parte de la palabra latina *homo*, que se ha querido ver etimológicamente proveniente de la raíz *humus*, tierra. El hombre, *Adam*, habría sido tomado de la tierra, *adama*, reconociéndose a sí mismo en su no divinidad, en su inferioridad y su gravidez terrena, pero, al tiempo, llamado a la plenitud. Así el Salmo 8 reza: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?”. Dios es “quien le descubre (al hombre) su carácter de libre, ratifica su índole personal y responsable: Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un *objeto* de su voluntad”¹⁷. Ser imagen de Dios da un carácter especial a la existencia humana: el carácter de un tú al que Dios se dirige y de un yo responsable ante sí mismo y los demás, porque lo es ante Dios.

Así, la dignidad del ser humano requiere que éste busque su realización no en lo que él posee, sino en lo que es (cf. GS 35). Y tal realización pide darse en libertad: “Sólo en libertad el hombre puede dirigirse hacia el bien” (GS 14.16); esa libertad es signo patente de que es imagen a Dios. La dignidad humana incluye la libre autodeterminación o autonomía, que no se opone ni contradice el carácter de dependencia creatural del ser humano respecto de su Creador. Dios y el ser humano no son competidores; al contrario, la libertad del ser humano como criatura se sostiene y potencia por la libertad creativa de Dios. Esa dignidad “casi divina” con vocación de infinitud está basada en la idea de creación que hace posible y comprensible la universalización del mensaje cristiano de salvación¹⁸. Aún más, por estar el hombre completamente referido a Dios al tiempo que ser libre para esta referencia, el mensaje cristiano de salvación no es para la persona algo ajeno y heterónomo, sino expresión de la autonomía uncida a la creación¹⁹.

La sentencia del Concilio Lateranense IV da en la diana sobre la tensión bipolar entre infinitud y vulnerabilidad: “no se puede señalar entre el Creador y criatura una semejanza tan grande que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor” (DH 806). Sabemos que todavía en la Edad Media, “la palabra *humanitas* no aludía a la grandeza del hombre frente a la naturaleza, sino a

15 Cf. Juan Pablo II, *Encíclica Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), 106.

16 Juan Pablo II, *Ángelus con los discapacitados en la Catedral de Osnabrück* (16 de noviembre de 1980).

17 Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Sal Terrae, 1988), 34.

18 Entre los pensadores antiguos precedentes del sentido del universalismo cristiano DI cita a Cicerón y su tratado *De Officiis*, tan afín y cercano al pensamiento estoico que fue el primero en proponerlo (DI 10).

19 Walter Kasper, *Teología e Iglesia* (Herder, 1989), 247.

su pequeñez, capacidad de errar y caducidad frente a la eternidad de Dios”²⁰. Será el humanismo renacentista de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico de la Mirandola el que transfiera la dignidad humana de la (des) semejanza con Dios creador a las condiciones inmanentes de existencia del sujeto mismo, poniendo las bases para que el autorcerioramiento del sujeto acabara siendo lugar inmune incluso a la intervención divina. De ello Descartes sacará las consecuencias.

4. LA FILOSOFÍA MODERNA INVIERTE LOS TÉRMINOS DE SANTO TOMÁS Y FRANCISCO DE VITORIA

Ahondar en la dignidad llama al diálogo fructífero entre teología y filosofía, diálogo que dispone a la relación –también necesaria– de la teología con las otras ciencias. En efecto, la filosofía pretende alcanzar una comprensión global y universal de la realidad, que trasciende la inmediatez de lo empírico y se sitúa así en la misma longitud de onda que la teología, reclamando totalidad y universalidad. Las fuentes epistemológicas de teología y filosofía son diferentes, pero similar su pretensión de ser ciencia fundamental²¹. Ese diálogo requiere un planteamiento “circular” en tensión constructiva y en relación de mutuo respeto a la autonomía de cada una, sin degenerar en indiferencia, conflicto abierto o anulación mutua²².

Así, sobre la base de la antropología teológica donde sustenta la comprensión de la dignidad, se incorporan los datos de la razón filosófica plural haciendo que entren en diálogo con la revelación. En expresión de PT: “Todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre” y “si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna”²³. Conectamos el dato de conciencia del valor absoluto de todo ser nacido de personas con el dato de la revelación que nos dice que el ser humano es un valor en sí mismo por ser “creado a imagen y semejanza de Dios y redimido en Cristo Jesús” (DI 1), no por alguna característica que tenga o por alguna facultad especial que pueda perderse,

20 Jürgen Moltmann, “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo”, en *La obra del amor: La creación como kénosis*, ed. por John Polkinghorne (Verbo divino, 2008), 29.

21 Karl Rahner, “Filosofía y teología”, en *Escritos de Teología*, vol. 6 (Cristiandad, 2007), 83-93.

22 Juan Pablo II, *Encíclica Fides et ratio*, 73. 75.

23 Juan XXIII, *Encíclica Pacem in terris* (11 de abril de 1963), 8. 9.

sino por su misma humanidad: ahí se cruzan felizmente el significado ontológico y el teológico de la dignidad, que se abre a lo infinito en el misterio divino.

Con tino, DI enfatiza que la Iglesia insiste en el hecho de que el reconocimiento de la dignidad de toda persona, porque es intrínseca y permanente más allá de toda circunstancia (*dignidad ontológica*, que no se puede perder ni eliminar), no puede dejarse al albur del juicio sobre la capacidad para comprender y actuar libremente, ni siquiera a la posibilidad bien real de que el ser humano libre se comporte de un modo no digno de su naturaleza de criatura amada y llamada a amar (*dignidad moral* que puede perderse DI, 7; 22²⁴). La declaración desautoriza expresa y contundentemente los empeños de poner el criterio de la dignidad en la capacidad de razonar, asignándole el nombre de persona sólo al “ser capaz de razonar” (DI 24; 9) y excluyendo de ello a los más débiles y menos capacitados. Hemos visto también el intenso empeño de Vitoria en que no se pueda desposeer del ser imagen de Dios a los seres humanos.

En grandes pensadores modernos como Descartes y Kant descubrimos los ecos de la creación, sin olvidar sus cuestionamientos de algunos fundamentos de la antropología cristiana (DI 13). Pero la autoafirmación de la razón en el giro de la subjetividad cartesiana acarreó una idea de la autonomía desde el autocercioramiento del sujeto con independencia del ser o no ser de Dios. Sólo en un segundo momento se ve obligado Descartes a reintroducir la idea de Dios, aunque invirtiendo el movimiento conceptual respecto de Tomás de Aquino, para quien el movimiento humano parte de Dios y retorna a Dios, mientras que, en el francés, el movimiento arranca del hombre y retorna al hombre a través del puente que traza la idea de Dios que el sujeto pensante encuentra en sí. Aunque fue Kant el que tuvo que hacer frente a las consecuencias éticas del paradigma de la subjetividad moderna, fundando en la autonomía la dignidad humana, invirtiendo así totalmente el orden de los términos respecto al Aquinate y a Vitoria. El antropocentrismo según el cual el hombre se convierte en sujeto situado frente al resto de la realidad (objeto) es la base desde la que el filósofo de Königsberg comprende la dignidad humana de cada persona como valor incondicional, absoluto e incomparable; a diferencia de las cosas que tienen precio variable y sujeto al mercado, las personas no tienen precio sino valor que no puede comprarse ni venderse. Kant

24 DI recuerda cómo algunos Padres de la Iglesia como san Ireneo o san Juan Damasceno establecieron una distinción entre la imagen (horizonte ontológico) y la semejanza (moral y existencial), dando de ese modo una visión dinámica de la dignidad humana (DI 22). Sin restarle interés a la reflexión de los padres, hay que reconocer que esas lecturas no tienen sustento en las conclusiones de la exégesis bíblica, cf. Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme, 1977), 68.

da un paso más que Descartes: ya no necesita la idea Dios como fundamento de la certeza de sí mismo que tiene el sujeto moral, sino como horizonte que garantice la armonía del orden de lo moral con el orden natural. Dios como postulado de la razón práctica es una exigencia de la ética kantiana para que moralidad y felicidad puedan conciliarse; para Tomás de Aquino, Dios es la felicidad suprema del hombre. Vendrán después los maestros de la sospecha en el siglo XIX, hasta que Nietzsche, maestro de la sospecha nihilista, lleve a sus últimas consecuencias a la autonomía emancipada, decidiendo “la existencia de un mundo sin Dios y sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza)”²⁵. Para eso sentencia a muerte a Dios como auténtica forma de consumir la libertad humana y saltar a lo sobrehumano. Así la autonomía moderna se creía vanamente que llegaba a ser realmente autónoma, al romper todo vínculo con Dios, pero estaba abriendo el camino al abismo y la angustia. Afortunadamente, aquel punto no fue el final de la historia ni tampoco de la filosofía²⁶, ni pudo bloquear la voluntad salvífica de Dios fundada en su amor libre e incondicional.

5. DOS ÁMBITOS PRINCIPALES PARA ELABORAR LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA DIGNIDAD

Adentrémonos ahora en los dos grandes terrenos en los cuales la dignidad ha de ser trabajada teológicamente: el de la teología de la creación, donde el motivo de la imagen de Dios o iconalidad divina, tiene su papel estelar; y el de la teología de la redención, donde está la cruz asumida por la gloria del Señor resucitado, que se aparece a los discípulos dándoles paz con las señales del crucificado.

Una vertiente primera dice que en el culmen de la creación se encuentra la creación del ser humano —hombre y mujer— a imagen de Dios²⁷. Mientras que los demás seres son creados “según su especie”, el ser humano lo es “a imagen (*celem*) y semejanza (*demut*)” de Dios (Gen 1, 26)²⁸. Como tal, todo ser humano posee una dignidad inalienable que caracteriza la existencia humana antes de cualquier división en razas o naciones y antes de cualquier logro humano. Los hombres y

25 Olegario González de Cardedal, *Ratz de la esperanza* (Sígueme, 1995), 85.

26 DI cita algunos grandes pensadores cristianos —Newman, Rosmini, Maritain, Mounier, Rahner, von Balthasar y otros— que han logrado proponer una visión del hombre que puede dialogar válidamente con todas las corrientes del siglo XXI, cualquiera que sea su inspiración, incluso posmoderna (DI, 13, nota 25).

27 La idea de la creación del ser humano no está reñida con la teoría de la evolución ni con la estimación del valor de todo ser vivo.

28 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 44.

las mujeres también deben participar en la actividad creadora de Dios: ser fecundos, cuidar la tierra y tener «dominio» sobre ella (Gn 1, 28), lo que significa que deben «gobernar el mundo con santidad y justicia, y juzgar con integridad de corazón» (Sab 9, 3). La teología de la creación veterotestamentaria será asumida por el Nuevo Testamento cristológicamente (Jn 1,1-8; Col 1,15-20) con importantes consecuencias para la vida moral: “Jesús vuelve caducas las prescripciones sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,18-19), aceptando, sobre la estela del Génesis que todas las cosas son buenas”²⁹. El desarrollo neotestamentario de la iconalidad divina subraya: el carácter cristológico y trinitario de la *imago Dei*³⁰ y el papel de la mediación sacramental en la formación de la *imago Christi*³¹.

Una vertiente segunda y complementaria de la anterior encuentra en la entrega kenótica de la encarnación de Dios en Jesús, llevada al extremo del amor en la cruz, la hondura del sentido cristiano de la dignidad. La teología también ha pensado el ser de Dios desde “el mensaje de la cruz”³² como revelación suprema de la fuerza de Dios en la debilidad (1 Cor 1, 18). No se trata de convalidar una ideología del sufrimiento por el sufrimiento, o una justificación del sometimiento y la dominación en virtud del sacrificio de Cristo³³, sino de la expresión máxima del amor en la entrega y el servicio, sin reservas y hasta las últimas consecuencias, abriendo camino a la victoria escatológica de Dios que redimirá todo lo creado en los cielos nuevos y la tierra nueva. Porque “una fe en la creación desvinculada de la esperanza en la superación escatológica de la maldad y del mal ligados a la finitud, debería terminar enmudeciendo ante la cuestión de la teodicea”³⁴.

Si en la teología de la creación el programa de antropología teológica lleva a especificar que el ser humano como imagen de Dios posee racionalidad, libertad,

29 Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano* (BAC, 2009), 32.

30 «En virtud del amor sin límites, la vida íntima de la Trinidad está marcada por la *Kénosis* recíproca de las personas divinas en su mutuo relacionarse». Moltmann, “La *kénosis* divina en la creación y consumación del mundo”, 185; también Hans Urs von Balthasar, “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis*, vol. 3, dir. Johannes Feiner y Magnus Löhrer (Cristiandad, 1971), 157.

31 Cf. Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio* (BAC, 2009), 11.

32 Así se comprende la afirmación de Lutero: “*Crux sola est nostra theologia*” (WA 5, 176, 32). Cf. Ángel Cordovilla, “El misterio de Dios”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla (Universidad Pontificia Comillas, 2013), 118.

33 Moltmann criticó que en la teología de la cruz luterana no se apreciase “la fuerza liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango.... sino que resalta la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento”. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, 1975), 111.

34 Wolfgang Pannenberg, *Teología sistemática II: Creación, Antropología y Cristología* (Universidad Pontificia Comillas, 1996), 187.

capacidad de guía y es ser en relación³⁵, la comprensión cristiana de la dignidad humana como imagen de Dios desde el misterio pascual de Cristo aporta dos notas especialmente densas³⁶: la primera es la finitud: el cristianismo tiene la imagen del hombre finito, también falible, frágil, vulnerable; la segunda, la aceptación incondicional de parte de Dios: Él ama al ser humano sin reservas, más allá de las situaciones particulares, sin poner condiciones ni tasas al amor. La doctrina de la justificación dice que el hombre puede rehusar a abrirse al amor, porque es libre, pero Dios no renuncia a salirle constantemente al encuentro: eso es aceptación incondicional.

Para la fe cristiana la dignidad humana radica primariamente en el don de Dios que cada persona es en su valor incondicional. Dios nos ha creado como Él es, amor sin límites, libre y oblativo; don sobreabundante que engendra tarea: buscar a Dios, su creador y redentor, fundamento de su existencia, y corresponderle. El ser humano puede buscarle y amarle porque Dios lo ha hecho primero. Corresponderle es la gran vocación del ser humano, por eso le va tanto –la vida plena– en ello; y también la meta de la historia de Dios con el mundo –de la creación, la liberación en la historia y de la redención– pues esa correspondencia completa la verdad del ser cuyo valor llamamos dignidad y no precio. Bien viene aquí recordar la sentencia de san Ireneo: “La gloria del Dios es que el hombre viva; la gloria del hombre es ver a Dios”, y la pregunta de si “acaso puede entenderse la santidad al margen de este reconocimiento vivo de la dignidad de todo ser humano”³⁷.

Esta vocación de la persona a la comunión con Dios halla su plenitud en Jesucristo: en él se revela de forma definitiva no sólo quién es Dios, sino quién es el ser humano: el aceptado definitivamente por Dios. En él revela Dios “el hombre al hombre” porque el misterio del ser humano se revela de forma definitiva y plena en el misterio de Jesucristo (GS 22). Con buenas razones considera DI cómo “Jesús afirmó el valor y la dignidad de todos los que son portadores de la imagen de Dios (...) devolviendo la dignidad a los “descartados” o a los considerados al margen de la sociedad” (DI 12; 19-21). Adentrarse en el misterio de la encarnación de Dios hace “necesario especificar que el Señor se hace carne, carne que tiene

35 En los relatos del Génesis y en las cartas paulinas (Rom 2,15; 7, 23; 1 Cor 3, 17; Gal 5, 1.13; Ef 4, 24). Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral*, 26.

36 Dietmar Mieth, “Imagen de hombre y dignidad humana ante el progreso de la biotécnica”, en *La ética cristiana: horizontes de sentido*, ed. Miguel Rubio, Vicente Gómez Mier y Vicente García (Perpetuo Socorro, 2003), 594.

37 León XIV, *Exhortación apostólica Dillexi te* (30 de octubre de 2025), 106.

hambre, que tiene sed, que está enferma, encarcelada”: los pobres son “la misma carne de Cristo” y “nos colocan frente a la realidad de nuestra debilidad”³⁸.

Una de las cosas que la ética cristiana tiene como tesoro que aportar al mundo de hoy es la de no prescindir del sufrimiento humano, que es real bajo tantas presencias. La cruz abre nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. Acaso también sea la cruz “más de lo que los cristianos han caído en la cuenta, una parábola de toda la historia natural y cultural”³⁹, de modo que la *theologia crucis* incluiría a todo el cosmos: una comprensión kenótica o cruciforme de la creación⁴⁰. La teología sistemática tiene trabajo abundante en profundizar en esas cuestiones fundamentales. Para la moral lo esencial es que necesitamos mirar al crucificado para no pasar frívolamente del dolor y del sufrimiento, porque “como todos estamos muy concentrados en nuestras propias necesidades, ver a alguien sufriendo nos molesta, nos perturba, porque no queremos perder nuestro tiempo por culpa de los problemas ajenos (...) Miremos el modelo del buen samaritano”⁴¹.

A primera vista, darle tanto valor a la cruz de Cristo pudiera parecer quitarle a los no cristianos la posibilidad de pensar y practicar una ética marcada por la compasión, pero lejos de privarles de ello, en la cruz toda persona puede reconocer la injusticia que agrede y mata y la misericordia que perdona y da vida. Como escribió el profesor Hollenbach en un memorable artículo:

Remitir al más específico de los signos cristianos —la cruz— puede sonar a negar a los no cristianos la posibilidad de articular una ética social basada en un humanismo compasivo, pero esto no es necesariamente así, siempre que al problema del sufrimiento humano se le dé el lugar que le corresponde —el centro de la ética social— y ello no solo en la comunidad cristiana, sino también en nuestro mundo plural. El símbolo de la cruz plantea preguntas a las que todo ser humano, toda cultura y toda ética social, ya sea religiosa o secular, deben responder⁴².

38 León XIV, *Exhortación apostólica Dilexi te*, 110.109.

39 Holmes Rolston III, “Kénosis y naturaleza”, en *La obra del amor: La creación como kénosis*, ed. John Polkinghorne (Verbo divino, 2008), 91.

40 Denis Edwards, *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures* (Orbis Books, 2019).

41 León XIV, *Exhortación apostólica Dilexi te*, 107.

42 David Hollenbach, “Ética social bajo el signo de la cruz”, *Revista latinoamericana de teología* 13 (1996): 55.

6. BASE BÍBLICA DE LA ESTRUCTURA RELACIONAL DE LA PERSONA

La creación del ser humano y del mundo por Dios resuena una y otra vez a lo largo de toda la Escritura. Para su comprensión tenemos en el libro del Génesis dos relatos fundamentales, el sacerdotal donde la divinidad que crea el mundo es llamada “Dios” (*elohim*: Gen 1,1 - 2, 4a) y el yahvista, en el que se le da un doble nombre YHWH Dios (*yhwh elohim*: Gen 2, 4b - 3, 24)⁴³. El primero (P), más reciente, constituye la única cosmogonía presente en la Biblia, mientras el segundo (J), bastante más antiguo, es un relato específico sobre la creación del hombre. Entre ambos conseguimos vislumbrar una visión unitaria del ser humano⁴⁴ frente a antropologías dualistas: “el hombre: a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico”⁴⁵. La vida humana es una unidad psicósomática, dinámica y multidimensional, abierta al mundo, a los demás y a Dios.

En absoluto esto es superfluo para la comprensión de la moral, dado que implica no sólo el origen personal de las decisiones morales sino también el impacto de las mismas en la totalidad de la persona⁴⁶. Significa, además, que el ser humano no es reductible a una sola de sus dimensiones, sino que todas vertebran su específica identidad que debe ser tenida en cuenta en el momento de analizar orientaciones morales para la vida: naturaleza y cultura; sensibilidad, inteligencia y afectividad; corporalidad y espiritualidad, etc. La persona es imagen de Dios abierta al diálogo con su Señor, puesto que es un sí mismo, y es imagen de Dios que se encuentra en relación con otros seres humanos, que son también ellos imagen del único Dios; además, es imagen de Dios como representante ante el resto de los seres de la creación⁴⁷. “Ser-imagen-de-Dios significa capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre (...) un ser del movimiento hacia el otro,

43 Jean L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco* (Verbo divino, 2007), 83.

44 “Resultó que la cuestión de si la imagen de Dios se refería al aspecto físico o espiritual del ser humano era irrelevante. Génesis 1,26 solo puede referirse al ser humano en su totalidad. No sería humano si no fuera imagen de Dios”. Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 25.

45 Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 25.

46 “Rechacemos las interpretaciones que parte de una antropología extraña al AT y restringen la semejanza con la imagen de Dios unilateralmente a la entidad espiritual del hombre y la refieren a la ‘dignidad’ del hombre, a su ‘personalidad’ a su ‘capacidad de tomar decisiones morales’. En ningún caso cabe excluir la maravilla de su aspecto corporal [...] El hombre entero ha sido creado a imagen y semejanza de Dios”. Von Rad, *El libro del Génesis*, 69.

47 Antonio Autiero, “Human Dignity in an Ethical Sense: Basic Considerations”, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2020): 9-21.

destino a darse al otro, y precisamente en esta entrega se recobra a sí mismo”⁴⁸. De ahí que convenga abandonar la antropología de la substancia⁴⁹ para expresar la dignidad y elegir la antropología relacional como canal de expresión de ella.

Este modo de existir refleja una relacionalidad⁵⁰ que el pecado (sintetizado en el querer “ser como dioses”) va a alterar mediante el ejercicio de una libertad autorreferencial e individualista al margen de los vínculos constituyentes de las personas y de búsqueda objetiva del bien (DI 26). De alguna manera se puede decir que el mandato de Dios (“del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer” (Gen 2, 17; 3,3)⁵¹ es una fundamental llamada a la aceptación de la propia condición humana de “ser-en- relación”, que el propio ser humano puede truncar en el ejercicio de su libertad, sobre todo cuando deja que la tentación de autoafirmarse domine su vida. El relato de los orígenes muestra que la consecuencia es no sólo la vergüenza de estar desnudos en medio del jardín (Gen 3, 10), sino también la perturbación de todas las relaciones humanas, como sucederá con el origen de la violencia en el caso de Caín y Abel (Gn 4, 1-16) y con la incomunicación social en Babel (Gn 11,1-8).

Los relatos de la creación y la caída muestran claramente, por un lado, la gratitud amorosa de Dios hacia el ser humano para entrar en relación con él y, por el otro, la paradoja de la propia condición humana finita que siempre vive sometida a su propia condición y en donde la libertad no deja de estar en medio de la tentación al mal. De hecho, muchos de los posteriores acontecimientos de castigo narrados en el Antiguo Testamento, desde el diluvio hasta las plagas de Egipto, no son sino interpretaciones de las consecuencias de la ruptura de las relaciones provocadas por el ser humano al sustentar su vida en ídolos y tentaciones en vez de en el único Dios que le ha dado la vida y el ser. Porque la ruptura del vínculo entre el ser humano y la naturaleza no solamente causa degradación ambiental sino también degradación humana y social.

48 Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (EUNSA, 2005), 72-73.

49 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, 1975), 245.

50 “No hay verdadero ser sin comunión. Nada existe como un “individuo”, concebible por sí mismo”. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Sígueme, 2003), 12.

51 Cf. el análisis bíblico de ese pecado en Enrique Sanz Giménez-Rico, *Ya en el principio* (San Pablo 2008), 97ss.

Si el Dios que toma la decisión de crear es un plural en un singular (“Hagamos”⁵²), su imagen sobre la tierra deberá ser un singular en un plural⁵³. Así se encuentra expresada en la fundamental realidad dual y dialógica de la pareja humana (“hombre y mujer los creó”: Gen 1, 27⁵⁴), que significa y realiza en su sentido más nuclear la naturaleza social del hombre (GS 12). En efecto, “los hombres son imagen de Dios por su estructura comunitaria y por su capacidad para un verdadero amor entre sí, mediante el cual Dios mismo se hace presente en el mundo”⁵⁵. Se pueden encontrar muchos fundamentos de la fraternidad humana, pero para la teología cristiana no hay ninguno del valor que tiene el de la paternidad divina, de ella viene la filiación y fraternidad entre los hombres, hijos de Dios en el Hijo y así hermanos: “ese manantial de la dignidad humana y fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo” (FT 277). Brota imparable la interpelación de cómo invocar a Dios como Padre de todos si no aceptamos conducirnos como hermanos: “el que no ama no ha conocido a Dios” (1 Jn 4,8).

7. EL DOMINIO CONCEDIDO AL SER HUMANO, IMAGEN DE DIOS

Más que una preocupación ontológica, los relatos bíblicos tienen un gran interés axiológico de llamada a la responsabilidad humana con respecto a los demás seres y especies. El dominio humano sobre la tierra debe corresponder a la voluntad y al mandato del Creador que ama a su creación (Gen 1,28), sólo así el hombre realiza su imagen divina. El hombre debe cultivar y cuidar la tierra (Gen 2,15) y disfrutar de ella. La rapiña, el expolio y la destrucción de la naturaleza se oponen a su derecho y a su dignidad. Por eso, al dominio del hombre sobre la tierra corresponde también su comunión con ella.

Voces críticas culpan a la imagen bíblica del hombre de la desconsiderada explotación de la naturaleza y la consiguiente crisis ecológica causada por la

52 Distintas interpretaciones se han dado al plural “Hagamos”: *plural mayestático*, Elohim; o una alusión al misterio de la Trinidad como dicen algunos Padres. La exégesis bíblica no refrenda tales lecturas y considera que el relato sacerdotal utiliza el plural para representar que “Dios se junta a los seres celestiales que le rodean y se esconde en esa pluralidad”. Von Rad, *El libro del Génesis*, 169-70. Westermann ve ahí un plural de deliberación de Dios con su propio corazón. Cf. Claus Westermann, *Genesis*, en *Biblicher Kommentar*, vol. I/1 (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974), 199-201.

53 La teología de la Iglesia primitiva vio en este cambio consciente de singular a plural y de éste a singular una revelación de la Trinidad. Este texto es una de las raíces de la posterior comprensión de Dios como el uno y trino a la luz del Evangelio de Jesucristo.

54 “Sexual differentiation is a particularly clear example of our fundamental relationality and interdependence as human beings”. J. Randal Sachs, *The Christian Vision of Humanity* (The Liturgical Press, 1991), 19.

55 Emilio J. Justo, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (Sígueme, 2022), 26.

técnica moderna y por la sociedad industrial. El principio tecnológico de que todo lo que sea posible hacer, hay que hacerlo, so pena de ir en contra del progreso de la humanidad, estaría en la misma entraña de la imagen bíblica de dominio humano sobre la naturaleza. Ante esas críticas, bien podemos responder que “el secularismo moderno no puede gloriarse de su emancipación de las ligaduras religiosas y al mismo tiempo cargar la responsabilidad de las consecuencias de su absolutización sobre esos orígenes religiosos de cuyas limitaciones se ha liberado. Ciertamente la fe en el Dios uno y trascendente de la Biblia ha desdivinizado de hecho el mundo natural declarándolo ámbito de dominio del hombre. Sin embargo, el mundo natural sigue siendo propiedad del Creador, y la voluntad creadora de Dios sigue siendo criterio del dominio concedido al hombre como imagen de Dios”⁵⁶. Ese dominio no incluye, de ningún modo, el derecho a una utilización arbitraria

Descubrimos la vulnerabilidad común de la condición humana y al tiempo las heridas de una gran parte de la humanidad por la desigualdad y la inequidad en la distribución de la riqueza y el uso del poder, junto a la vulnerabilidad de la naturaleza y los daños, algunos de ellos irreparables, que el ser humano le ha causado. Descubrir la vulnerabilidad de la biosfera entera y del planeta mismo nos enseña cosas nuevas sobre Dios y también sobre la acción humana: ésta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que nos remite también a la esfera de lo no humano. Lleva a la cuestión de la justicia social unida a la ecológica, situando el horizonte de la sostenibilidad en primer plano sin dejarnos que miremos frívolamente hacia otro lado: la “cuestión social” de León XIII es hoy, por pura necesidad, la “cuestión socio-ambiental” o “eco-social” en un contexto de posmodernismo tecnológico. Ahí están las “cosas nuevas” que se ve llamado a afrontar León XIV.

Laudato si' (LS) asume la ampliación del marco espacio-temporal y del sujeto/objeto del acto humano que ha tenido que ir haciendo la ética en las últimas décadas por las transformaciones de la experiencia humana. Hemos ido aprendiendo a golpe de resistencias y fracasos que no solamente tienen relevancia ética las relaciones interpersonales sino también el trato con el mundo externo, durante siglos considerado moralmente neutro. Hoy tenemos claro que la tecnología no es neutral, pues adopta “ciertas elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar” (LS 107) y también sabemos que no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (LS 139).

56 Pannenberg, *Teología sistemática II*, 220-221.

Tanto por la vía del poder de la tecnología como de la conciencia del vínculo fundamental del ser humano con la naturaleza no humana, el ámbito de la moralidad se ensancha, haciendo más inclusiva la consideración de lo que afecta a la dignidad humana. Asimismo, el ensanchamiento de la ética que viene de la interdependencia mundial exige hoy pensar las categorías sociales, políticas y económicas no sólo dentro de los Estados nacionales o de las relaciones interestatales, sino de todo el planeta. En ese sentido, constatamos la carencia de instrumentos eficaces de gobernanza mundial en las demandas de la equidad y en la protección y promoción de los bienes públicos globales. Por eso volver al *ius gentium* se vuelve obligación más que devoción conmemorativa.

8. ANTROPOCENTRISMO SITUADO: LA SUBLIME COMUNIÓN

DI propone reservar al ser humano el concepto de dignidad y asignar el término de bondad creatural para del resto del cosmos (DI 26). Así aplica coherentemente las reflexiones de *Laudato si'* y *Laudate Deum*, donde se pone en circulación la expresión “antropocentrismo situado”, como alternativa tanto al antropocentrismo como al biocentrismo:

La cosmovisión judeocristiana defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un “antropocentrismo situado”. Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque “todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión⁵⁷ que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde”⁵⁸.

Así, pues, la corrección del antropocentrismo desviado no se da con el “biocentrismo” igualmente desviado, sino con una antropología que mantenga en primer plano “el valor de las relaciones entre las personas” (LS 119) y la custodia y el cuidado de toda vida humana como condición *sine qua non* para cuidar toda la creación. LS le da un gran impulso a la categoría ética del “cuidado”, muy importante en las tradiciones éticas griega y cristiana de los primeros siglos, pero que luego

57 Edwards propone que en la “sublime comunión” de LS se incorpore una teología de la redención que incluya el sufrimiento y muerte en el mundo natural. Cf. Denis Edwards, “Sublime Communion and the Costs of Evolution”, *Irish Theological Quarterly* 84,1 (2019): 22-38. Corresponde a la teología sistemática ahondar en esta cuestión.

58 Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), 67, incluyendo una cita de LS 89.

quedó tapada y prácticamente desaparecida, siendo recuperada en la ética contemporánea por el feminismo, pero necesitada de una recuperación más integral⁵⁹. El cuidado de toda vida humana no es compatible con la “cultura del descarte”, tanto descarte de personas consideradas prescindibles o innecesarias como descarte de cosas, que deberemos contrarrestar con modelos de producción basados en la reutilización y el reciclaje (cf. LS 22). Ni tampoco con la justificación del aborto⁶⁰.

Descubrir y respetar el valor de “cosas buenas” de la creación (hasta siete veces se repite la frase: “Y vio Dios que era bueno” Gen 1,4.10.12.18.21.25.31) es un desafío maravilloso para la inteligencia humana, que la eleva hacia la contemplación de la verdad de todas las criaturas en lo que Dios ve de bueno en ellas. Precisamente la moral tiene como objetivo que la libertad pueda discernir adecuadamente el bien del que sólo Dios es su causa, liberando el corazón de la “traza de pensamientos continuos al mal” (Gn 6, 5), es decir, recobrar la alianza primigenia que Dios ha establecido con cada uno de sus hijos.

Al darles nombre a las cosas (Gen 1,19-20), se reconocen las cosas por lo que son y se establece con cada una de ellas una relación de responsabilidad (CIC, 373), haciendo un uso ordenado de todas las criaturas en el respeto y la promoción de la bondad propia de cada una ellas. El ser humano corresponde a esta dignidad suya a través de su responsabilidad en el presente abierto radicalmente al futuro, preparando un mundo habitable para las futuras generaciones (la clave de la sostenibilidad).

Una moral de la responsabilidad es aquella que restaura vínculos y convoca a las personas a responder transformando su propia vida y el mundo donde viven estableciendo “una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza” (LS 67). El acto moral debe concentrarse en crear vínculos, para reparar brechas y fracturas existentes entre generaciones, entre diferentes pueblos y culturas, entre los cada vez más ricos y los cada vez más pobres, entre hombres y mujeres, entre economía y ética, entre la humanidad y el planeta Tierra.... La cultura de la inclusión integral es la que genera y activa vínculos de pertenencia que se fortalecen cuando las personas con limitaciones y fragilidades especiales “no son receptores pasivos, sino que participan en la vida social como protagonistas del cambio. Subsidiariedad y participación son los dos pilares de una inclusión efectiva”⁶¹.

59 Marta López, *El cuidado: un imperativo para la bioética* (Universidad Pontificia Comillas, 2011).

60 Cf. Francisco, *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2025), 120.

61 Francisco, *Discurso en la Academia Alfonsiana de Roma* (9 de febrero de 2019).

9. VÍNCULOS COMUNITARIOS QUE HACEN PERSONAS

El papa Bergoglio ha realizado una hermenéutica antropológica que permite ubicar adecuadamente la dimensión comunitaria de la existencia personal, superando cualquier intento de atomismo social para el cual la sociedad es un agregado de individuos aislados, orientados por objetivos individualistas. Cree que la definición “negativa” de la libertad del liberalismo surge del “absolutismo del individuo”, justo lo contrario que ocurre si concebimos al ser humano como “esencialmente referido a su semejante y a su comunidad”, tal como el carácter relacional del lenguaje humano muestra⁶². Ser humano es persona, esto es, individualidad e interioridad irreductible y relación constitutiva, y esto reclama estar situado en una comunidad concreta en la que existen unos valores comunes compartidos entre todos hacia un proyecto de bien común, a la vez que se da la interiorización y personalización del proyecto de vida buena que libremente se quiere realizar. Frente a este hondo sentido comunitario, interesa considerar, por ejemplo, cómo el transhumanismo ningunea la dimensión comunitaria del ser humano al preferir centrarse en un sujeto aislado más preocupado por sus ganancias y pérdidas que por el desarrollo humano inclusivo. La ideología posthumana es un producto de élites que se permiten imaginar un futuro sin preocupación por las desigualdades ni por las necesidades básicas de la mayor parte de la humanidad⁶³.

Es en el ámbito comunitario donde se toma conciencia del valor de los otros en la propia autorrealización. Este sentido de comunidad acentúa que, además de derechos, se tienen deberes con respecto a los otros (“obligaciones”, vínculos o lazos con los otros). Al acentuar el carácter comunitario, lejos de postergar los derechos inalienables de los individuos, estamos recordando que, antes que individuos, somos seres sociales, que nos hemos ido haciendo gracias a la interacción con los otros; somos un portentoso tejido de relaciones: “Cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona La buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social, en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes” (FT 182).

Frente al individualismo radical y el elitismo transhumanista, se alza una antropología relacional cimentada en una “lectura de la encarnación, que incluye en

62 Jorge M. Bergoglio, *Educación: exigencia y pasión* (Ed. Claretianas, 2013), 167.

63 Andrea Vicini, “El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso”, *Concilium* 391 (2021): 379.

su propio concepto tanto el *homo capax Dei* como el *Deus capax hominis*, definiendo así, en Cristo, tanto la radical vocación humana a la divinización como la condescendencia misericordiosa y amorosa de toda la economía divina en la que Dios expresa y expone su propio ser”⁶⁴. Se abre a la esperanza de la plenitud humana “quien permite que Dios sea Dios”, es decir “quien reconoce la medida infinita sobre cada hombre, sin pretenderla para sí mismo”⁶⁵. Pues Dios crea al ser humano a su imagen de uno y trino, consiguientemente, para la comunión en la diversidad, y, a pesar de la resistencia desobediente de éste, no renuncia a ofrecerle un camino de reconciliación hacia la fraternidad de toda la familia humana, en la historia de la salvación que acontece en la historia humana:

La historia de la salvación ve, por tanto, un *nosotros* al inicio y un *nosotros* al final, y en el centro, el misterio de Cristo, muerto y resucitado para “que todos sean uno” (*Jn* 17,21). El tiempo presente, sin embargo, nos muestra que el *nosotros* querido por Dios está roto y fragmentado, herido y desfigurado [...] Los nacionalismos cerrados y agresivos y el individualismo radical resquebrajan o dividen el *nosotros*, tanto en el mundo como dentro de la Iglesia. Y el precio más elevado lo pagan quienes más fácilmente pueden convertirse en los *otros*: los extranjeros, los migrantes, los marginados, que habitan las periferias existenciales⁶⁶.

10. EL PENSAMIENTO DE VITORIA COMBINA EL PRINCIPIO PERSONALISTA Y COMUNITARIO

Vitoria es el primero en haber defendido que los sujetos propios que integran y actúan en las relaciones internacionales son los “pueblos” o “naciones” (*gens/gentes*⁶⁷ no se identifica con Estado)⁶⁸, pero sin dejar de considerar que los individuos particulares son también verdaderos sujetos del derecho internacional en tanto que sujetos últimos de la comunidad humana y, consiguientemente, de

64 Gabino Urbarri, “Cristología-soteriología-mariología”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla (Universidad Pontificia Comillas, 2013), 357.

65 Kasper, *Teología e Iglesia*, 225.

66 Francisco, *Discurso en la Jornada del Migrante y Refugiado* (3 de mayo de 2021).

67 Vitoria inserta la frase que procede de *Institutiones* de Gayo: “*Quod rationalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*” donde la expresión *omnes homines* ha sido sustituida por *omnes gentes*. Los exégetas han intentado explicar esta variación desde distintas tesis, incluida la del error humano en la transcripción. Parece definitivo el argumento de que con anterioridad el burgalés ya había empleado esta terminología en el comentario a la *Sth* II-II q. 57.3.3. José de Ledesma, “Vitoria, forjador del Derecho de Gentes, De Gayo a Vitoria”, *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* 8 (1976): 332.

68 Luciano Pereña, “El concepto de derechos de gentes en Vitoria”, *Revista Española de Derechos Internacional* 5 (1952): 603-628.

las mismas relaciones internacionales⁶⁹. En la autorizada opinión del profesor Urdanoz, el pensamiento de Vitoria se sitúa “en la línea de la dialéctica armónica, personalista y comunitaria”⁷⁰.

Me parece útil señalar que en esta doble cualificación del sujeto comunitario (pueblo) e individual (persona) hay un contraste sustancial con una de las más influyentes teorías de la justicia de nuestro tiempo, la de John Rawls, que sólo considera el sujeto *peoples* (*gentes*) en las relaciones del *ius gentium*. En *The Law of Peoples* (1999), el filósofo de Harvard presenta la “posición original global” como reunión de los representantes de los diversos pueblos preocupados por conseguir una sociedad justa, pero ignorantes del contenido particular de su concepción, así como del tamaño, riqueza, localización y otras características particulares de sus respectivos pueblos. A diferencia de Vitoria, Rawls no considera que el *ius gentium* sea *ius inter gentes* y también derecho humano común. En esa línea, no pocos autores contemporáneos han criticado el enfoque rawlsiano. Señalo a los profesores Moellendorf⁷¹, Beitz⁷², Nagel⁷³, Hollenbach⁷⁴ o Fraser⁷⁵, con los cuales descubro posibilidades de diálogo fructífero tanto con el *ius gentium* vitoriano como con la posterior acogida que hizo el jesuita Francisco Suárez en *De legibus* de las nociones vitorianas de la comunidad universal de los pueblos y del derecho de gentes en versión más “sociológica” y menos “metafísica”.

Siguiendo a Vitoria, vemos la necesidad de conjugar el principio personalista con el principio comunitario, ya que la dignidad de la persona está inextricablemente unida a su sociabilidad natural y sobre ambas se apoya el pensamiento político e internacionalista del gran maestro salmanticense. Así lo ha entendido la DSI: desde *Pacem in Terris* que actualizó *ius communicationis* vitoriano (PT 25; 100-108) y proclamó como función primordial de las naciones y de su autoridad internacional la tutela y eficaz protección de los derechos de la persona (PT 139, 140), hacia el bien común de toda la humanidad (“el fin y bien de todo el orbe”⁷⁶), como “principio

69 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, CXIV. Las normas jurídicas que rigen las relaciones entre las naciones son de derecho internacional público y a las que rigen las relaciones entre individuos de derecho internacional privado.

70 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXXIV.

71 Darrell Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Routledge, 2002).

72 Charles R. Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics* 110 (2000): 669–696.

73 Thomas Nagel, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 33, 2 (2005): 113-147.

74 David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 2002), 212ss.

75 Nancy Fraser, *Escalas de justicia*. Herder, 2008), 105ss.

76 “Se haría del todo imposible el mantenimiento de la tranquilidad en la tierra e incluso la situación general del orbe sería caótica si los tiranos, los ladrones y los secuestradores pudiesen impunemente cometer sus crímenes y oprimir a los buenos e inocentes...”. Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*. *Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560* (CSIC, 1981), 109: I, 2, séptima prueba.

de dinamismo constructivo, imponiendo una ley de cooperación leal a todos los miembros”⁷⁷. Y llegando hasta *Fratelli tutti* 170-175 que ha vuelto a insistir en esas mismas demandas considerando el bien de todas las personas y los pueblos. Porque, en efecto, la Doctrina social de la Iglesia (DSI) levanta acta de que el campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y las naciones, toda vez que “lo que es verdad para el hombre lo es también para los pueblos”⁷⁸. Creo que esa proposición sobre la titularidad de los “derechos humanos” ha de interpretarse en un sentido analógico: la asignación de un significado a unos y otros sujetos debe contener, a la vez, un significado común y diferente: lo común es que ambos sujetos –individuo y pueblo—son titulares de derechos; la diferencia parece obvia cuando se reconoce que no hay el mismo grado de acuerdo internacional en los derechos de las naciones que en los de los individuos⁷⁹.

En realidad, la DSI ve la necesidad de afirmar derechos de los pueblos y las naciones en tanto que derechos humanos considerados al específico nivel de la vida comunitaria. Esa razón permite hacer una hermenéutica antropológica desde la que se puede ubicar adecuadamente la dimensión comunitaria de la existencia personal, sin incurrir en un atomismo social, ni en un colectivismo que destruye su singularidad para convertirla en un número dentro de un colectivo. E igualmente permite una lectura teológica, toda vez que el mismo Dios comunidad de personas es el modelo y arquetipo de la sociabilidad, lo cual lleva a que, haciendo las correspondientes transposiciones, los derechos comunitarios deban ser considerados tan irrenunciables como los individuales para la defensa y promoción de la dignidad.

11. DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES FUNDADOS EN LA DIGNIDAD HUMANA

La dignidad humana no es derecho en sí, sino condición esencial para la elaboración y construcción de los derechos humanos, que, a su vez, no son creados arbitrariamente por la sociedad, sino inherentes a la condición humana, fundados en la naturaleza y dignidad de las personas, por eso la sociedad tiene el deber insoslayable de asegurarlos y protegerlos. Tampoco son capacidades reconocidas socialmente para expresar y realizar preferencias individuales y deseos

77 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, CXVI.

78 Juan Pablo II, *Carta apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial* (27 de agosto de 1989), 8.

79 Juan Pablo II, *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 6.

subjetivos. Cuando se desvinculan de los deberes se transforman en armas subjetivas arrojadas contra los demás (DI 25).

La DSI busca defender los derechos de la persona y por ello hemos enfatizado que no puede descuidar los derechos que tienen como sujeto a la comunidad y los vínculos sociales. Si el derecho a pertenecer a una comunidad es un bien primario de la persona, “los derechos humanos [deben ser] considerados al específico nivel de la vida comunitaria”⁸⁰. De esta manera los derechos fundamentales, tanto los individuales como los colectivos, sólo son efectivos en un horizonte comunitario, y aún más los deberes y las lealtades sin los cuales una sociedad se diluye. Pero, a su vez, la identidad ha de ser suficientemente flexible e incluir la diversidad inherente a la ciudadanía como para responder a la realidad y no tratar de sustituirla por un modelo ideal.

Los derechos humanos universales presuponen la existencia de una comunidad moral a la que todos los seres humanos pertenecen. Como mínimo, ser tratado justamente significa ser tratado como miembro de esta comunidad y de acuerdo con la dignidad humana común compartida por todas las personas. Siendo la injusticia mayor que alguna persona o grupo sea tratado activamente o pasivamente abandonado como si no fuera miembro de la humanidad. Tratar así a las personas es simple y llanamente decirles que no cuentan como seres humanos. Y esto conlleva *marginación* o *exclusión* de la vida social, la cual puede darse en la esfera política, económica o cultural. Si es injusticia ser explotado u oprimido, aún más radical es ser desechado y descartado: “con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son ‘explotados’ sino ‘desechos’, ‘sobrantes’”⁸¹. En ese sentido, la comprensión del pensamiento social cristiano llama a fundar los derechos en la dignidad y a reconocer nuestra común humanidad: el ser humano como fin en sí y no mero medio, con valor y no precio, cruce de caminos de la concepción cristiana y la kantiana.

12. DEFENDER LA DIGNIDAD EXIGE UNIVERSALIDAD Y CONCRECIÓN

Si esa sagrada expresión “dignidad” es sinónimo del valor que se le reconoce al ser humano por el hecho de serlo (y eso ciertamente pide universalidad por

80 Juan Pablo II, *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas*, 8.

81 Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 53.

encima de cualquier diferencia), pero para que no quede en un formalismo abstracto debe concretarse todo lo posible (DI 31). La DSI ha hecho y hace ese proceso de reconocimiento efectivo de la dignidad marcando tres criterios fundamentales: la satisfacción de las necesidades humanas esenciales, el ejercicio de las libertades básicas y el establecimiento de las relaciones constitutivas. Especificar las condiciones operativas de la realización de la dignidad ha sido uno de los empeños constantes de la tradición católica de los derechos humanos⁸². Expresándolo con claves de la filosofía moderna, podríamos decir que el “registro kantiano” de la dignidad debe ser completado por las condiciones históricas que la garantizan y que son, por esa misma razón, políticamente exigibles. Afinando aún más, la dignidad humana es apoyada, condicionada y limitada por las formas sociales dentro de las cuales se halla; se debe tomar en consideración el contexto social de la dignidad y la respuesta moral a la exigencia del valor de las personas habrá de ser mediada por las estructuras sociales, incluso en los aspectos más íntimos de la vida personal.

Ese modo de bajar al terreno de lo concreto pertenece al núcleo mismo del Evangelio de Jesucristo y, como no podía ser menos, también de la DSI desde *Rerum novarum* ha buscado vías de concreción social⁸³: León XIII plantea una ética económica según la cual las necesidades materiales deben recibir al menos una atención mínima si la dignidad se respeta en la sociedad. En este sentido, aparecen afirmados los derechos a la alimentación, vestido, vivienda y a un salario adecuado. Veía la propiedad privada como un medio instrumental importante para la protección de esos derechos. Su ética política buscaba defender a la persona de la dominación del Estado. Es cierto que los escritos leonianos tendían a definir las condiciones de la dignidad humana en términos de criterios negativos, así como a considerar la estructura orgánica y jerárquica de la sociedad como medio necesarios para la protección de la dignidad. El área de los derechos económicos apuntaba, sin embargo, hacia la necesidad de un nuevo tipo de orden institucional y jurídico que asumió Pío XI al introducir la valoración positiva del cambio institucional dentro del empeño por aquilatar las exigencias de la dignidad humana con su llamamiento a favor del desarrollo de instituciones sociales que protejan la dignidad de acuerdo a la norma de la justicia social introduce una visión más dinámica de las condiciones de la dignidad en la ética social católica. Hablar de

82 David Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (Paulist Press, 1979); David Hollenbach, “Global Human Rights: An Interpretation of the Contemporary Catholic Understanding”, en *Moral Theology* n. 5. *Official Catholic Social Teaching*, ed. Charles E. Curran y Richard A. McCormick (Paulist Press, 1986) 366-383.

83 Hollenbach, *Claims in Conflict*, 43-85.

desarrollo institucional trunca la noción de instituciones preestablecidas, fijas e intocables. El orden social sigue viéndose desde la óptica de una sociedad jerárquica, sin embargo, ya se juzga sujeto a cambio y necesitado de flexibilidad. La fallida propuesta de corporativismo que Pío XI hizo en *Quadragesimo anno* (1931) junto a la importancia alcanzada por el principio de subsidiariedad son señales inequívocas de ese significativo cambio que consignamos.

Pío XII derribará los últimos restos de la relación extrínseca y estática entre dignidad personal y formas institucionales que la protegen, a través de las continuas alusiones a la relación intrínseca entre orden social y moralidad. Pero el tratamiento de la complejidad social que hizo Juan XXIII, ya consciente de la interacción persona-estructura social⁸⁴, con la conciencia de historicidad y socialización de Vaticano II, fue la que realizó un completo desarrollo de la relación efectiva entre libertad personal, interacción social y estructura institucional. Roncalli dio al mundo toda una visión de los derechos humanos que, sacando la mejor sabiduría de la tradición católica, perforaba sin equidistancias ni componendas las barreras ideológicas que el Muro de Berlín se encargaba de representar con desvergüenza. Para hacerlo recurrió a la dignidad de la persona humana como valor normativo concreto que toda la tradición había buscado defender y poner como fundamento de los derechos humanos. No se olvidó de advertir que esta defensa se había ido dando en diferentes contextos, respondiendo a cambiantes situaciones históricas y modulándose a lo largo del tiempo.

A partir del Concilio, Pablo VI y el Sínodo de 1971 lo aplicaron a la noción de desarrollo integral y al significado de la justicia social, afirmando que la libertad personal es simultánea y necesariamente social e intrínsecamente dependiente de las estructuras sociales en proceso dinámico. Es decir, los modelos sociales y las relaciones institucionalizadas son en sí vistos como estructuras donde de la personalidad humana se forma y realiza. Así han seguido haciendo los papas del postconcilio. Sirva de muestra al respecto el criterio de discernimiento certero para actuar que da la última encíclica social hasta hoy: situar “la dignidad al centro y sobre ese pilar construir las estructuras sociales alternativas que necesitamos” (FT 168), es decir, las instituciones que ayudan a estructurar jurídica, civil, política y culturalmente la inclusión social.

Precisamente, esa llamada a la concreción ha sido una constante en el magisterio del papa Francisco y la ha dirigido expresamente a la teología moral:

84 Cf. Juan XXIII, *Encíclica Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), 60-66.

“siempre debemos evitar dejarnos aprisionar por postura de escuela o por juicios formulados lejos de la situación concreta y las posibilidades reales de las personas y de las familias”; “es necesario protegerse contra una idealización excesiva de la vida cristiana que no es capaz de despertar la confianza de la gracia”; “escuchando con respeto la realidad y tratando de discernir juntos los signos de la presencia del Espíritu”; y trabajar por “una teología moral que no dude en “ensuciarse las manos” con la concreción de los problemas, especialmente con la fragilidad y el sufrimiento de quienes ven más amenazado su futuro”⁸⁵. Como enseña el relato del buen samaritano, la ética llama a saltar barreras étnicas y nacionales, tendiendo a lo universal, pero no se olvida del cuidado concreto de la persona que está en necesidad, al modo de la tensión bipolar del “universal concreto”⁸⁶.

El corolario es que para ubicar adecuadamente la comprensión antropológica de la dignidad que reclama la moral cristiana hace falta un enfoque en el que las estructuras/instituciones siendo esenciales no desbanquen la primacía del sujeto primario: la persona concreta como sujeto libre y responsable de sus actos, también de los que ponen en funcionamiento y mantienen las estructuras⁸⁷.

13. LA INTERCONEXIÓN DE LOS DERECHOS: EL DERECHO AL DESARROLLO COMO “DERECHO-SÍNTESIS”

La afirmación diferenciada de los derechos que acontece al tener en cuenta las condiciones sociales de la dignidad ha sido magníficamente descrita como un proceso de doble vía⁸⁸: por una parte, la vía de la identificación de distintas áreas de la personalidad humana con las necesidades, libertades y relaciones que deben protegerse para una vida digna; así encontramos derechos corporales, políticos, de movimiento, de asociación, económicos, sexuales y familiares, religiosos y de comunicación. Por otra parte, la vía de tres niveles en círculos concéntricos en los que las diferentes necesidades, libertades y relaciones se expresan: en el primero encontramos *derechos personales*; pero, al ser la dignidad de la persona un atributo de los individuos mediada socialmente, necesitamos *derechos sociales* en tanto que obligaciones de la sociedad para con sus miembros. El tercer nivel es el de los *derechos instrumentales* que se refieren a las condiciones que deben estar

85 Francisco, *Discurso en la Academia Alfonsiana*.

86 Romano Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía del viviente-concreto* (BAC, 1996).

87 Cf. Jorge M. Bergoglio, “Necesidad de una antropología política: un problema pastoral”, *Stomata Filosofía y Teología* 45, 1-2 (1989): 173-189.

88 Hollenbach, David. *Claims in Conflict*, 89ss.

presentes en las institucionales básicas para proteger la dignidad. Mientras que el núcleo de los derechos personales ha sido defendido consistentemente a lo largo de la tradición católica, ha habido cambios mayores en los derechos sociales y sobre todo en los derechos instrumentales.

La moral social católica se da cuenta del peligro de que los derechos así diferenciados pasen a clasificarse en secciones de la vida aisladas entre sí, en compartimentos estancos. La introducción del “derecho al desarrollo integral” como “derecho-síntesis” por parte de la DSI (en lo que ésta fue pionera en el pontificado de Pablo VI y su encíclica *Populorum progressio*, de 1967) va a ser la pieza maestra para impedir tal fragmentación y articular la interconexión de los derechos. Son elocuentes las siguientes palabras de Benedicto XVI en su última encíclica *Caritas in veritate* dedicada al desarrollo: “El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral”⁸⁹.

Junto a la interdependencia de los derechos, la tradición católica también reconoce el carácter histórico de ellos, puesto que se han ido aceptando y formulando en un proceso evolutivo —“conciencia progresiva”, dice DI— sometido a tensiones y fluctuaciones donde se ha dado un desarrollo doctrinal para responder con la luz del Evangelio a los signos de los tiempos que van marcando la experiencia humana. Reconocemos ese tipo de respuesta presente en la última encíclica social del papa Francisco y, por extensión, en todas las propuestas de su magisterio social, como lo reconocemos en la gran obra de Francisco de Vitoria.

CONCLUSIÓN

Si no podemos menos que reconocer la gran influencia del *ius gentium* vitoriano y de la Escuela de Salamanca en la última encíclica de Juan XXIII, la Carta católica de los derechos y deberes humanos ante el nuevo orden internacional tras la Segunda Guerra Mundial, aún más celebramos que su impacto sigue vivo y alcance también a la última encíclica del primer papa americano de la Iglesia en la que, renovando la afirmación fundamental de la dignidad de cada persona, hace renacer un deseo universal de hermandad sin fronteras, en un mundo interdependiente, convulso y poco fraterno. La era del posmodernismo tecnológico también es tiempo de hacer valer la fuerza evangélica de las ideas del dominico burgalés

89 Benedicto XVI, *Encíclica Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 51.

nacido en pleno cambio de época. Ante la intensa sacudida en la conciencia que causaron a la Cristiandad occidental las injusticias y ambiciones humanas de la conquista del Nuevo Mundo, Vitoria respondió con determinación ética en un alarde sostenido de inteligencia y amor cristiano apoyado en la teología de la creación. Surgió así una obra intelectual cumbre en el pensamiento jurídico-moral de la humanidad que, combinando el principio personalista (persona individual) y el comunitario (pueblo), dio lugar a la afirmación de derechos universales fundados en la dignidad de toda persona creada a imagen y semejanza de Dios y redimida por Cristo Jesús. Impresiona que sea la aparentemente fuerza débil de la sinergia entre la luz de la revelación divina y la razón humana la que salió en defensa de los más débiles, reconociéndoles como seres humanos, es decir, como criaturas vulnerables y aceptadas incondicionalmente por su Creador/Redentor, al mismo tiempo que llamadas a poner en pleno rendimiento las posibilidades de su libertad, signo eminente de su dignidad. Es una defensa que sigue siendo totalmente necesaria y a la cual la teología cristiana tiene algo fundamental que aportar. La obra de Vitoria es un impulso de grandísimo valor en esa misión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Autiero, Antonio. “Human Dignity in an Ethical Sense: Basic Considerations”. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2020): 9-21.
- Balthasar, Hans Urs von. “El misterio pascual”. En *Mysterium Salutis*. Vol. 3. Dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer. Cristiandad, 1971.
- Beitz, Charles R. “Rawls’s Law of Peoples”. *Ethics* 110 (2000): 669–696.
- Benedicto XVI. *Encíclica Caritas in veritate*. 29 de junio de 2009.
- Bergoglio, Jorge M. “Necesidad de una antropología política: un problema pastoral”. *Stromata Filosofía y Teología* 45, 1-2 (1989): 173-189.
- Bergoglio, Jorge M. *Educar: exigencia y pasión*. Ed. Claretianas, 2013.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. BAC, 2006.
- Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio*. BAC, 2009.
- Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. 7 de diciembre de 1965.
- Cordovilla, Ángel. “El misterio de Dios”. En *La lógica de la fe*. Editado por Ángel Cordovilla. Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dignitas Infinita sobre la dignidad humana*. 8 de abril de 2024.
- Edwards, Denis. *Deep Incarnation. God’s Redemptive Suffering with Creatures*. Orbis Books, 2019.
- Edwards, Denis. “Sublime Communion and the Costs of Evolution”. *Irish Theological Quarterly* 84,1 (2019): 22-38.
- Francisco. *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*. 11 de abril de 2025.

- Francisco. *Discurso en la Academia Alfonsiana de Roma*. 9 de febrero de 2019.
- Francisco. *Discurso en la Jornada del Migrante y Refugiado*. 3 de mayo de 2021.
- Francisco. *Encíclica Fratelli tutti*. 3 de octubre de 2020.
- Francisco. *Encíclica Laudato si'*. 24 de mayo de 2015.
- Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. 24 de noviembre de 2013.
- Francisco. *Exhortación apostólica Laudate Deum*. 4 de octubre de 2023.
- Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*. Herder, 2008.
- González de Cardedal, Olegario. *Raíz de la esperanza*. Sígueme, 1995.
- Guardini, Romano. *El contraste. Ensayo de una filosofía del viviente-concreto*. BAC, 1996.
- Hollenbach, David. “Ética social bajo el signo de la cruz”. *Revista latinoamericana de teología* 13 (1996): 43-58.
- Hollenbach, David. “Global Human Rights: An Interpretation of the Contemporary Catholic Understanding”. En *Moral Theology n. 5. Official Catholic Social Teaching*. Editado por Charles E. Curran y Richard A. McCormick, 366-383. Paulist Press, 1986.
- Hollenbach, David. *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. Paulist Press, 1979.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2002.
- Juan Pablo II. *Ángelus con los discapacitados en la Catedral de Osnabrück*. 16 de noviembre de 1980.
- Juan Pablo II. *Carta apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial*. 27 de agosto de 1989.
- Juan Pablo II. *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas*. 5 de octubre de 1995.
- Juan Pablo II. *Encíclica Fides et ratio*. 14 de septiembre de 1998.
- Juan XXIII. *Encíclica Mater et magistra*. 15 de mayo de 1961.
- Juan XXIII. *Encíclica Pacem in terris*. 11 de abril de 1963.
- Justo, Emilio J. *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología*. Sígueme, 2022.
- Kasper, Walter. *Teología e Iglesia*. Herder, 1989.
- Larrañeta, Rafael. “Tratado de la bienaventuranza”. En Tomás de Aquino, *Suma de teología*. Vol. 2: Parte I-II. BAC, 1997.
- Ledesma, José de. “Vitoria, forjador del Derecho de Gentes, De Gayo a Vitoria”. *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* 8 (1976): 311-332.
- León XIV. *Exhortación apostólica Dilexi te*. 30 de octubre de 2025.
- López, Marta. *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Mieth, Dietmar. “Imagen de hombre y dignidad humana ante el progreso de la biotécnica”. En *La ética cristiana: horizontes de sentido*. Editado por Miguel Rubio, Vicente Gómez Mier y Vicente García, 579-597. Perpetuo Socorro, 2003.
- Moellendorf, Darrell. *Cosmopolitan Justice*. Routledge, 2002.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Sígueme, 1975.
- Moltmann, Jürgen. *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Sígueme, 1980.

- Moltmann, Jürgen. “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo”. En *La obra del amor: La creación como kénosis*. Editado por John Polkinghorne. Verbo divino, 2008.
- Nagel, Thomas. “The Problem of Global Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 33, 2 (2005): 113-147.
- Pannenberg, Wolfgang. *Teología sistemática II: Creación, Antropología y Cristología*. Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Pereña, Luciano. “El concepto de derechos de gentes en Vitoria”. *Revista Española de Derechos Internacional* 5 (1952): 603-628.
- Pereña, Luciano. “El texto de la Relectio de Indis”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, CLIX-CXCII. CSIC, 1967.
- Pontificia Comisión Bíblica. *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*. BAC, 2009.
- Rahner, Karl. “Filosofía y teología”. En *Escritos de Teología*. Vol. 6. Cristiandad, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. EUNSA, 2005.
- Rolston III, Holmes. “Kénosis y naturaleza”. En *La obra del amor: La creación como kénosis*. Editado por John Polkinghorne. Verbo divino, 2008.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios*. Sal Terrae, 1988.
- Sachs, J. Randal. *The Christian Vision of Humanity*. The Liturgical Press, 1991.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique. *Ya en el principio*. San Pablo 2008.
- Ska, Jean L. *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Verbo divino, 2007.
- Truyol, Antonio. “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, CXLIII-CLVIII. CSIC, 1967.
- Urdanoz, Teófilo. “Síntesis teológico-jurídica”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, XLIII-CXLII. CSIC, 1967.
- Urdanoz, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. BAC, 1960.
- Urbarri, Gabino. “Cristología-soteriología-mariología”. En *La lógica de la fe*. Editado por Ángel Cordovilla. Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Vicini, Andrea. “El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso”. *Concilium* 391 (2021): 371-382.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez. CSIC, 1967.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560*. CSIC, 1981.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Sígueme, 1977.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Westermann, Claus. *Genesis*. En *Biblicher Kommentar*. Vol. I/1. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Sígueme, 2003.