

El fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia¹

Roberto Aspe, L.C.

Doctor en Derecho Canónico, Licenciado en Filosofía, Licenciado en Administración de Empresas.

La auténtica libertad de conciencia solo puede existir en un ordenamiento jurídico que asuma todas las consecuencias jurídicas de considerar el valor de la dignidad humana en aquello que dice relación con el bien de la persona. Esto supone la apertura del campo jurídico a un orden objetivo de valores y la posibilidad de que sea influenciado por la dimensión axiológica y ontológica de la persona humana.

Lamentablemente muchos sistemas jurídicos actuales no consideran dicha apertura debido a que son contruidos con los principios de un positivismo jurídico que excluye cualquier referencia con el derecho natural y, por consiguiente, olvida la centralidad de la persona en el ordenamiento jurídico². Descartan que un elemento del plano axiológico pueda servir como fundamento de una ley positiva y, por lo mismo, carecen de un principio que garantice la auténtica libertad de conciencia en el ordenamiento positivo. Por esta razón, es necesario que exista una armónica y dinámica relación entre los planos ontológico, axiológico y jurídico para asegurar que la libertad de

¹ El presente artículo ha sido publicado anteriormente en *Sacerdos*, enero-marzo 2022, 60-75. Agradecemos el que se haya concedido el permiso de publicarlo también en *Ecclesia* (Nota del Editor).

² El esfuerzo por romper la unidad de las esferas del hombre ha sido un proceso histórico que se observaba ya en las teorías de Pufendorf y Thomasius, quienes consideraban que no existía conexión alguna entre la moral, el derecho y la religión, destruyendo de raíz la unidad de la acción de la persona. Posteriormente Kant y Kelsen niegan la relación de estas tres esferas al proclamar la supremacía de la voluntad subjetiva, fundando un derecho carente de contenido que fuese una simple forma de organización política regulada por la autoridad estatal y usando de la coacción para exigir su cumplimiento. De igual forma, Filangieri sostendrá que la ley es para regir y controlar, dando carta de supremacía al derecho para que controle todos los ámbitos de la vida humana y olvidando que la experiencia del hombre trasciende el derecho. Todas estas teorías desembocan en las teorías jurídicas actuales, donde se da una confusión total respecto a que la bondad o maldad de las acciones pertenecen a la esfera moral, mientras que la legalidad o ilegalidad a la del derecho.

conciencia no es el fruto de una mera concesión legislativa, sino el ejercicio de una auténtica facultad de autodeterminación frente a la ley positiva.

En este artículo vamos a afrontar el fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia desde la perspectiva de la relación que existe del plano ontológico y axiológico en el campo jurídico. Esto significa que la consideración del valor de la persona humana y la búsqueda de su bien último son la referencia para el establecimiento de la ley positiva canónica, lo que también determina la amplia facultad de autodeterminarse de que goza el fiel cristiano frente a la ley positiva.

Sin embargo, para analizar correctamente nuestro problema sería equivocado usar conceptos o términos acuñados por la cultura o el derecho secular sin la debida distinción, porque sería un riesgo transferir categorías jurídicas con un significado distinto de un sistema a otro. La diferencia de significado en el derecho eclesial se debe no solo a la especificidad del método canónico³, sino, sobre todo, a la diferencia del concepto de «persona» que se encuentre en su base, lo que determina no solo su contenido específico, sino también el contenido de sus «derechos»⁴.

Esta es la razón por la que sería un error entender los «derechos» del fiel cristiano como una prolongación de los derechos del hombre, olvidando que son unos nuevos derechos que surgen por la válida recepción del bautismo (cf. c. 96). La participación en la vida divina que el Espíritu Santo opera por medio del sacramento del bautismo es la causa ontológica que diferencia objetivamente los derechos del fiel cristiano y los hacen distintos de los derechos del hombre, determinando también su prioridad en algunas situaciones concretas⁵.

³ Sin duda es importante entender el método del derecho de la Iglesia para poder interpretar los derechos del fiel cristiano y no dejarse influenciar fácilmente por los métodos de otras ciencias. No se puede olvidar que la norma canónica se interpreta siempre en relación con la imagen de la Iglesia descrita en el Vaticano II, lo que le da una especificidad propia que ninguna ciencia secular contempla en sus métodos (cf. JUAN PABLO II, Const. apost. *Sacrae disciplinae leges*, 25 enero 1983, in *AAS* 75 (1983), pars II, XII). En este mismo sentido: «Nevertheless, as the history of your science demonstrates, canonical theory and practice always need to be informed by a sound ecclesiological understanding, and efforts must always be made to avoid any undue accommodation of ecclesial norms and structures to the prevailing ethos of civil society» (Id., *Discurso a la «Canon Law Society»*, 22 mayo 1992, n. 2, in *Insegnamenti* XV/1 (1992), 1504).

⁴ El significado que asume el término «derecho» dependerá del sistema político en el que se encuentre (cf. J. PROVOST, «Promoting and Protecting the Rights of Christians: Some Implications for Church Structure», *The Jurist* 46 (1986), 296).

⁵ El caso del martirio nos puede servir de ejemplo, pues nos encontramos de frente a un bautizado que renuncia a la defensa de su vida para testimoniar su fe. El fiel cristiano, hom-

Por esta razón, si no se considera esta distinción se cae en equívocos al considerar la extensión y las limitaciones de los «derechos» del fiel cristiano. Por ello, muchas veces se han reivindicado derechos que realmente no lo son, como ocurre cuando se reclama un «derecho al desacuerdo o al disenso» en contra del Magisterio de la Iglesia, amparándose en el derecho natural del hombre a la libertad de conciencia⁶. Si se justificase un derecho de este género se estaría en abierta contraposición con la misma verdad del fiel cristiano y su obligación primaria de mantener íntegra la fe tal y como Cristo Jesús la ha confiado a su Iglesia (cf. cc. 747 §1; 760).

1. El concepto de «libertad de conciencia»

Faltan estudios sistemáticos para establecer los límites del término «dignidad humana» en el campo jurídico-positivo, porque se trata de un concepto filosófico que hace referencia a la dimensión ontológica de la persona⁷. Por lo mismo, no puede ser traducido adecuadamente al lenguaje jurídico y solo en el plano filosófico puede establecerse su verdadero significado, ya que depende de su relación con la verdad, con el deber-ser del hombre y con los medios que necesita para alcanzar su fin último. Esto mismo ocurre con el término «libertad de conciencia», puesto que se trata de una especificación más de la dignidad de hombre que, por las mismas razones, su significado jurídico no alcanza a reflejar su verdadera acepción en el campo axiológico.

Esta es la razón por la que no basta que se coloque la «persona» en el centro del ordenamiento jurídico, ni tampoco es suficiente que se reconozca

bre nuevo, renuncia voluntariamente al ejercicio de un derecho humano primordial por el valor de la fe (cf. G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus christifidelium in comunione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio», *Periodica* 73 (1984), 333-334).

⁶ Algunos autores citan la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* (=DH) para justificar esta postura. Hay que considerar que el objetivo de dicha Declaración es la protección del derecho de la libertad religiosa en la sociedad civil y no la afirmación de la primacía del derecho natural en la Iglesia. La DH no promueve el derecho al disenso contra el Magisterio de la Iglesia como manifestación de los derechos naturales del hombre (cf. G. GHIRLANDA, «Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale», *La Civiltà Cattolica* 136/1 (1985), 30).

⁷ Cf. G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, 28. Esta dificultad no solo la encontramos en el ámbito jurídico, sino en otros muchos campos. El significado de la «dignidad del hombre» se considera evidente en el ambiente semántico judío-cristiano, pero en otros se percibe diversamente según la cultura, la religión, la filosofía o la ideología de la que se trate (cf. S. COTTA, «Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto», en S. COTTA - J.M. TRIGEAUD - A. OLLERO (ed.), *Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo*. Colloquio internazionale (Roma, 10-13 gennaio 1991), Roma 1993, 31).

jurídicamente el valor de su dignidad o los derechos que derivan de ella para garantizar una auténtica «libertad de conciencia». La libertad de conciencia solo puede estar garantizada cuando el ordenamiento jurídico está sostenido por un orden objetivo de valores que no sea producto ni del poder político ni de la conciencia individual⁸. Sin embargo, este aspecto no está siempre presente en el derecho secular, debido a que la dignidad del hombre y la libertad de conciencia se consideran valores heterogéneos, ajenos al ámbito jurídico, porque pertenecen al plano ontológico y axiológico respectivamente. Esto ocasiona que la noción formada en ámbito jurídico-positivo sea limitada, debido a que no permite traspasar los valores del plano axiológico al campo jurídico positivo.

Esto supone la relación de la esfera moral del hombre con la esfera jurídica en el derecho secular. Esto no es imposible, por más que la teoría jurídica actual se haya esforzado por separar ambos planos⁹. Si no existe una relación de la ley positiva con el orden objetivo de valores, por más que se coloque a la persona en el centro del derecho positivo o exista una grande sensibilidad por los derechos humanos, no será posible asegurar la auténtica libertad de conciencia.

a. La «libertad de conciencia» en el derecho secular

A partir del Iluminismo comienza un creciente interés por proteger los derechos del hombre contra los abusos del poder y de la autoridad¹⁰. Se busca reconocerlos jurídicamente para asegurar su protección y se definen, con mayor o menor detalle, compendios con las facultades o pretensiones que todo hombre necesita para vivir dignamente. Estos repertorios se colocan al inicio de las declaraciones constitucionales o internacionales, como marco jurídico del mismo ordenamiento, de modo que se otorgaban las fa-

⁸ Cf. G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità?*, 35.

⁹ La validez intrínseca que se busca en el campo jurídico-positivo puede no estar en contradicción con la validez intrínseca en sentido axiológico, pues, si bien ambos criterios no se implican recíprocamente, tampoco se excluyen, ya que pueden encontrarse en un mismo precepto o en una pluralidad de normas (cf. E. GARCÍA MÁYNEZ, *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, Fontamara, México 1993, 162). Por esta razón y con el fin de evitar esta dicotomía, se debe hacer referencia a un orden de valores que no sea producto ni del poder político ni de la conciencia individual (cf. G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità?*, 35).

¹⁰ Esto no significa que antes del Iluminismo no existiera el interés por proteger los derechos del hombre. Ejemplos de ellos lo encontramos en el cristianismo, donde se buscaron proteger desde los inicios mismos del cristianismo, y en la Carta Magna del año 1215 (cf. T.D. WILLIAMS, *Who is my neighbor?*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005, 32).

cultades de actuar «contra» la legislación en caso de que no se respetaran las libertades de los individuos. Esta acción quedaba configurada como un «derecho de defensa», amparado por la misma ley positiva, y considerado como un «derecho intocable», porque brinda la garantía de autonomía y protección necesarias contra una intromisión abusiva del Estado en la vida de las personas¹¹.

De estos derechos surgen dos grupos de libertades: (1) las libertades «negativas», que protegen al ciudadano contra una acción ilegítima del Estado, a menos que éste intervenga para proteger el bien común, en cuyo caso la misma ley debería contemplar dicha intervención; y (2) las libertades «positivas», que otorgan la facultad de participar en la vida política, social y económica de la sociedad. Estas últimas reciben comúnmente el nombre de «libertad de» y son la libertad de expresión, la libertad de voto, etc. Ambos grupos se fundamentan en la libertad personal y en la libertad de manifestar el propio pensamiento, de manera que el ciudadano puede actuar libremente mientras no lesione los intereses de terceros y no ponga en riesgo el bien común.

Este esfuerzo de reflexión sobre los derechos del hombre ha puesto en evidencia el carácter pre-estatal de la dignidad humana o, mejor dicho, su precedencia a cualquier legislación positiva¹². Esto significa la preexistencia de la persona como sujeto jurídico y la garantía de un espacio de autonomía. Sin embargo, no se ha llegado a establecer el contenido jurídico específico de la consideración del valor de la persona en el derecho secular, de manera que existen significados no homogéneos y muy variados de acuerdo con el sistema jurídico del que se trate. Esto se debe a la imposibilidad de establecer el valor jurídico de la persona por un acto de derecho positivo, sin hacer referencia a un orden objetivo de valores¹³.

¹¹ La protección de los derechos del hombre siempre es legítima porque busca defenderlos contra los abusos de la autoridad o de los más poderosos. Sin embargo, se corre el riesgo de caer en el otro extremo, es decir, poner atención solo en la exaltación de la autonomía individual, como ha ocurrido con muchos movimientos políticos, sociales y filosóficos. Los derechos del hombre se convierten así en derechos individuales absolutos que no pueden ser moderados por ninguna autoridad, porque no admiten ninguna limitación. Esta postura es contraria a la verdad de los derechos del hombre.

¹² Cf. G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità?*, 30.

¹³ Si la dignidad del hombre no se define adecuadamente no se verá claramente cuál es el fundamento de los derechos del hombre y dichos derechos no serán siempre reconocidos por la legislación. Esto ocurre, por ejemplo, con el embrión humano, que es un individuo humano en quien están presentes de manera inmanente todas las potencialidades para su desarrollo personal; sin embargo, se le priva de su dignidad humana y se usa como objeto de experimentación y manipulación (cf. S. CORTA, «Il diritto naturale...», 31).

El resultado de hacer de la persona un «ente» jurídico ha sido la exaltación de una autonomía y de un individualismo excesivo que desvincula al hombre del orden objetivo que lo rige y concediendo excesiva importancia a las pretensiones individuales, desligándolas de cualquier ley o autoridad¹⁴. Se otorga tanta importancia a los deseos individuales que se lesionan los derechos de los demás¹⁵, olvidando que la dignidad humana no se define aisladamente, sino en relación con los otros y con la necesaria referencia a la verdad. Este escollo no puede ser solucionado ni por la doctrina del positivismo jurídico ni por la del iusnaturalismo, puesto que ambas se basan en un criterio de arbitrariedad, sea éste producido por la voluntad general (la ley) o por la voluntad individual (autodeterminación).

Esto demuestra que la libertad de conciencia no está garantizada por el hecho de reconocer positivamente a la persona ciertos derechos. Es necesario hacer referencia a una escala objetiva de valores y buscar que exista en el derecho secular una relación más armónica entre la esfera moral y la esfera jurídica del hombre. Esto evitará caer en los dos extremos doctrinales más comunes: (1) considerar los derechos del hombre como una mera concesión de la autoridad legislativa o (2) considerarlos como la expansión ilimitada y jurídicamente protegida de los deseos individuales¹⁶. Este problema se soluciona cuando se relaciona el plano axiológico de la libertad de conciencia con el plano ontológico de la dignidad humana en el plano jurídico, buscando como objetivo garantizar la protección jurídica de aquello que «es debido» en verdad a la persona humana.

¹⁴ G. DALLA TORRE, *Europa, quale laicità?*, 43: «Il pericolo dell'arbitrarietà appare evidente nella misura in cui si assolutizza la posizione personale, astraendola dalla dimensione relazionale con gli altri e disancorandola da una verità oggettiva».

¹⁵ Los derechos personales son correlativos con los derechos de los demás, y éstos incluyen a su vez los deberes de cada uno con los demás. «El *ius suum* tal como lo entendían los juristas romanos no era un derecho subjetivo desvinculado de los derechos de otros y de los deberes propios, sino aquella parte de responsabilidad (que incluye deberes además de derechos subjetivos) que corresponde a un sujeto jurídico en una situación concreta en la que otros sujetos también tienen responsabilidades» (M. VILLORO TORANZO, *Teoría general del derecho*, Porrúa, México 1989, 148).

¹⁶ Los derechos del hombre no tienen valor absoluto en los ordenamientos civiles. Las limitaciones que presentan se deben a un problema estructural de tipo jurídico, pues ningún derecho individual puede ser reivindicado por un sujeto sin que venga limitado de alguna manera por los derechos de uno o de los otros sujetos (cf. F. D'AGOSTINO, *Filosofía del diritto*, Giappichelli, Torino 2000, 235).

b. El concepto de «libertad de conciencia» en la Iglesia

La doctrina de la Iglesia ha buscado subrayar el significado ontológico y axiológico del hombre para elaborar la noción de «libertad de conciencia». Este concepto se encuentra íntimamente vinculado con la «libertad religiosa»¹⁷, puesto que ella es expresión excelsa de la libertad de conciencia debido a que «la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino»¹⁸.

Por esta razón, al defender la libertad religiosa frente a la sociedad civil, la Iglesia defiende, por ende, la libertad de conciencia, ya que es el medio primordial a través del cual el hombre responde a su vocación personal¹⁹. Sin embargo, la relación de la libertad religiosa con la libertad de conciencia solo se puede apreciar analizándola en el plano ontológico y axiológico, pues de ahí surge su necesaria vinculación con la verdad y con la dignidad del hombre, como sus elementos esenciales. Si careciera de alguno de estos dos elementos, se caerían irremediabilmente en la autonomía individual, con la que se le ha querido relacionar en los últimos tiempos y que es contraria al significado que defiende y promueve la Iglesia.

Para que la conciencia sea libre debe estar en estrecha relación con la verdad, pues la verdad es aquello que la hace libre (cf. *Jn* 8,32), y solo en el reconocimiento de la verdad y de la ley moral se promueve la verdadera libertad²⁰. La creencia en una verdad universalmente válida no es fuente de intolerancia, sino condición para un diálogo auténtico entre las personas,

¹⁷ La libertad de conciencia en la doctrina eclesiástica italiana se había entendido siempre como un aspecto general del derecho de la libertad religiosa, siguiendo la enseñanza de F. Ruffini. Sin embargo, este derecho no se refiere solo al carácter religioso, sino a la actuación de la persona de acuerdo con el dictamen de la propia conciencia en cualquier campo y no circunscrito exclusivamente al ámbito religioso (cf. R. BERTOLINO, «La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 3 (1987), 41).

¹⁸ JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 19 octubre 1983, n. 2, en *Insegnamenti* VI/2 (1983), 815.

¹⁹ Analizando el texto de la *DH*, 2, se constata esta íntima relación, pues la libertad religiosa consiste en el derecho de toda persona de actuar conforme a su conciencia, sin coacción alguna, en materia religiosa. Este derecho se funda en la dignidad misma de la persona, ya que por esta misma dignidad tiene la obligación moral de buscar la verdad y adherirse a ella.

²⁰ Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye (cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana*, 22 marzo 1986, n. 19, en *AAS* 79 (1987), 561).

pues, «la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma»²¹. Si se abandona la idea de una verdad universal sobre el bien, inevitablemente se trastoca la concepción misma de la conciencia, pues ésta ya no será el acto de la inteligencia que aplica el conocimiento universal del bien a una determinada situación para expresar un juicio sobre la conducta que debe seguir, sino más bien se convertirá en el juicio de una conciencia autónoma que se concede la libertad de fijar los propios criterios del bien y del mal, aunque éstos sean contrarios a la verdad y al bien de la persona²². Si la conciencia pierde su vinculación con el orden objetivo de la moralidad, cae irremediamente en el error y lleva al hombre a actuar mal moralmente, pues, «no hay norma alguna más alta que la que, mediante la conciencia subjetiva, penetra en el hombre como una obligación moral»²³.

Por esto, la Iglesia siempre ha defendido la relación de la conciencia con la verdad y luchado contra una «libertad de conciencia» que conduzca al indiferentismo o que promueva la libertad de opinión como liberación de cualquier orden sagrado o civil o que simplemente sea fruto del naturalismo, racionalismo, idealismo o materialismo²⁴. Ante estos errores la Iglesia

²¹ JUAN PABLO II, encíclica *Fides et ratio*, 14 septiembre 1998, n. 95, en AAS 91 (1999), 79.

²² Este es el caso de aquellas teorías que proponen el derecho de actuar inmoralmente. Al respecto, R.P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, New York 1996, 128: «Opportunities for immoral choice inhere in the human condition. They are, in a certain sense, ineradicable. They could be eliminated only by destroying the human capacity for free choice that is a condition for practical deliberation, judgment, and choice with respect to morally permissible possibilities.... We need not embrace the idea of a moral right to do moral wrong on any strong sense to ensure that people will have available to them valuable opportunities to test their moral mettle and (further) develop their moral character».

²³ A. LAUN, *La conciencia*, EIUNSA, Barcelona 1993, 88.

²⁴ La falta de una referencia a un orden objetivo de valores hace perder de vista el valor del hombre y de su deber-ser. En este caso, la conciencia no sabe cómo actuar, pues pierde la norma de acción inscrita por el Creador en el corazón del hombre. Por eso la Iglesia ha actuado severamente contra aquellos que quieren empañar la conciencia con doctrinas erróneas. En este sentido se pueden entender mejor las intervenciones del Magisterio en esta materia (cf. DENZINGER-SCHÖNMEITZER (=DS), nn. 2730-2731) y la colección de los errores modernos o «Sílabo» publicado por Pío IX (cf. DS, nn. 2901-2980). El riesgo de una conciencia indiferente es que pierde la relación con su propio orden, es decir, con la verdad de su ser. «Una coscienza assolutamente indifferente è una coscienza delirante, perché è in contraddizione con la natura stessa di coscienza, che ha una costitutiva obbligatorietà alla legge suprema della moralità di *ricoscere praticamente ogni essere nell'ordine suo*, stabilito dalla sapienza e volontà di Dio» (C. RIVA, «Genesi storico-dottrinale sulla Dichiarazione *Dignitatis Humanae*», en A. FAVALE, ed., *La libertà religiosa nel Vaticano II*. Collana Magistero Conciliare, Torino 1967², 24). (La cursiva es nuestra).

ha actuado enérgicamente y defendido el concepto auténtico de libertad de conciencia, consciente de que en ella «el hombre se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella» (GS, 16). En esta referencia a un orden objetivo de valores es donde la persona reconoce los dictámenes de la ley divina y la obligación de seguirlos fielmente (cf. DH, 3).

Existe, por tanto, la obligación de actuar conforme con la propia conciencia porque en ella el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y evitar el mal (cf. GS, 16). Por esto, cada uno tiene el derecho de actuar de acuerdo con su propia conciencia y nadie puede ser obligado a obrar contra ella ni impedir que obre según ella (cf. DH, 3). Incluso se debe respetar la conciencia de aquellas personas que actúan con una conciencia que se equivoca con ignorancia invencible, pues el hecho de que se esfuercen por buscar la verdad, aunque fallen, es ya un signo de una actitud moral que no está cerrada a los principios rectos y, por tanto, no destruye la dignidad de la conciencia (cf. GS, 16)²⁵. Sin embargo, cada uno tiene la obligación y el derecho de buscar la verdad para formarse juicios rectos y verdaderos de conciencia (cf. DH, 3), dado que, cuanto mayor sea el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tendrá la persona para apartarse del ciego capricho y someterse a las normas objetivas de la moralidad (cf. GS, 16).

De esta manera, la «libertad de conciencia» es el juicio sobre la manera recta de actuar aquí y ahora, que tiene la verdad y la justicia como normas de acción, que se abre a un orden objetivo de valores. Se trata de una libertad para el bien, puesto que «el hombre, por su acción libre, debe tender hacia el Bien supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina»²⁶. Actuar con libertad de conciencia es liberar la conciencia de cualquier elemento subjetivo o personal para unirse íntimamente con la verdad conocida. Éste será el momento de libertad en que el juicio de la conciencia, libre de motivaciones afectivas o condicionamientos individuales, realice la verificación racional del hecho sobre la base del conocimiento de su valor intrínseco. El valor y la autoridad de la conciencia se encuentran en ser expresión de la verdad.

Por esto, es necesario que los fieles cristianos formen una recta conciencia, prestando la debida atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia

²⁵ La persona debe actuar como su conciencia se lo indique, de manera que analizando esta afirmación como una evidencia ética nos damos cuenta de que la conciencia invenciblemente errónea conserva también su dignidad (cf. A. LAUN, *La conciencia*, 88).

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, 22 marzo 1986, n. 27, en AAS 79 (1987), 565.

(cf. *DH*, 14), de modo que la conciencia se forme para estar en grado de realizar correctamente su papel de «verdadera intérprete» de la ley divina²⁷. En esta tarea, la conciencia encuentra la ayuda de la mediación eclesial (el Magisterio y la enseñanza de la Iglesia) para verificar y garantizar que sus juicios sean conformes con la verdad y sea digna intérprete de la ley divina, sea natural o revelada²⁸. De esta manera, la conciencia individual se formará como una «conciencia eclesial» y no como una conciencia individual, cuya libertad corresponde a la libertad del fiel cristiano que solo busca aquellos derechos que corresponden a la verdad de su ser-cristiano.

De esta manera, la libertad de conciencia se revela en sentido dinámico con la capacidad de elegir los medios necesarios para emprender el camino personal de salvación, adecuando las elecciones del fiel con la ley que encuentra escrita en sí mismo por Dios y que indica qué debe hacer y qué debe evitar para alcanzar su fin último. Por esto, no basta el cumplimiento externo de una norma positiva, sino que se requiere la adhesión interna que involucra a toda la persona.

Observamos cómo la Iglesia extrae el valor de la libertad de conciencia de la riqueza que le brinda el sustento del plano axiológico y ontológico, porque en ellos encontramos el conocimiento universal del bien, que la conciencia aplica por medio de un juicio a cada situación particular, determinando así la acción correcta que debe realizar. La verdadera libertad de conciencia se realiza cuando el hombre hace una opción consciente por el bien.

2. Los derechos del hombre

a. *El problema de la definición*

La libertad de conciencia en el derecho secular no queda garantizada por un acto positivo que la fundamente como un derecho del hombre. La referencia a los derechos del hombre no garantiza nada porque se trata de un término ambiguo, cuyo alcance jurídico no está bien definido. Los derechos del hombre siempre llaman en causa el derecho natural, lo que supone

²⁷ La conciencia es «intérprete verdadera» del orden moral establecido por Dios (cf. PABLO VI, encíclica *Humanae vitae*, 25 julio 1968, n. 18, en *AAS* 60 (1968), 494).

²⁸ La ley nueva, la ley del Espíritu Santo, es solo secundariamente ley escrita, por tanto, mientras somos peregrinos en la tierra necesitamos los elementos «exteriores y secundarios» de la ley nueva que recibimos por la mediación eclesial. Por esto es necesario que el creyente deje de ser un sujeto autónomo que pretende tener en sí una conciencia absoluta y se decida a transformarse en el sujeto nuevo que es Cristo, cuyo espacio es la Iglesia (cf. L. MELINA, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993, 99).

una referencia a un derecho meta-positivo, válido intrínsecamente (aunque no sea reconocido por el legislador) y axiológicamente superior al derecho positivo en cuanto dotado de una mayor obligatoriedad²⁹. Sin embargo, esta referencia carece de cualquier valor si se encuentra en un ordenamiento jurídico que no permite la influencia del aspecto axiológico y del aspecto ontológico en el campo jurídico.

Dentro del orden de justicia, el derecho natural podría verse como una expresión de la ley natural que busca preservar el orden justo, de manera que contiene los preceptos que implícitamente reclama dicha ley; sin embargo, no se identifica con ella, aunque el quebrantamiento de cualquiera de ambos no sea ontológicamente indiferente, porque conlleva consigo una lesión a la persona humana³⁰.

La ley natural no es, pues, igual que el derecho natural ni que los derechos del hombre. Son tres conceptos distintos que nunca deben tomarse como sinónimos. El derecho natural y los derechos del hombre son sucesivas determinaciones y especificaciones de la ley natural y, por lo tanto, su contenido no es equivalente. Los derechos del hombre, al ser un lógico y necesario desarrollo de la ley natural en el plano del derecho positivo, supone la intervención subjetiva del legislador humano que los asume con una visión determinada para incorporarlos a un ordenamiento jurídico específico, de modo que sean coherentes con la doctrina jurídica y antropológica que está en la base del sistema³¹. La interpretación que el legislador hace sobre los «derechos del hombre» para incorporarlos al derecho secular ocasiona que sea un concepto jurídico muy frágil y con un contenido indeterminado que debe investigarse para poder establecerse en cada caso³².

Por lo mismo, hablar de los «derechos del hombre» sigue siendo muy ambiguo, porque su traducción en una norma positiva no puede reflejar su

²⁹ Cf. F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, 59.

³⁰ Cf. J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, Editora de Revistas, México 1988, 144.

³¹ Esto no debe extrañar, pues el tipo de comunidad en la que se desarrolla el derecho influye en su misma categorización (cf. C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Glossa, Milano 1991, 289; T. GALKOWSKI, *Il «quid ius» nella realtà umana e nella Chiesa*, PUG, Roma 1996, 272; G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] *sui generis*», *Periodica* 90 (2001), 396).

³² Como bien indica D. MAUGENEST, «Droits de l'homme. Droits des fidèles», *L'Année canonique* 25 (1981), 354: «Les conceptions des droits de l'homme sont multiples», lo que dificulta aún más la identificación de su contenido preciso cuando están codificados en un determinado ordenamiento jurídico. S. COTTA, «Il diritto naturale...», 33 también anota la ambigüedad que caracteriza el término de «derechos del hombre» en la cultura actual.

auténtico valor ni su universalidad³³, dado que se trata de un concepto que hunde sus raíces en la ontología del hombre y en un orden objetivo de valores, tan extraños al derecho civil. Por ello, aquello que sea considerado como un derecho del hombre en el ordenamiento civil podría estar en conflicto con la ley natural y con el derecho natural, incluso con la recta razón.

b. Los derechos del hombre en la enseñanza de la Iglesia

La Iglesia ha adquirido un liderazgo mundial en la promoción de los derechos del hombre y es posiblemente la institución que muestra mayor empeño por defenderlos en el mundo actual³⁴. Por esta razón, ha adoptado en su enseñanza social la terminología de «derechos del hombre», a pesar de las limitaciones que ofrece este término y por la influencia que ha tenido de la filosofía del Iluminismo³⁵. Sin embargo, esto no significa que los asuma con las mismas características ni que se haya alejado por lo mismo de su doctrina tradicional, como algunos la han acusado³⁶. Simplemente los ha integrado como un vocablo en su doctrina del derecho natural, con el fin de tener un lenguaje más apropiado para entablar un diálogo con el mundo y con la cultura actual³⁷.

³³ Cf. S. COTTA, *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo, inisello Balsamo (Milano) 2004, 143.

³⁴ Cf. M.A. GLENDON, «Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millennium», *Gregorianum* 79 (1998), 623.

³⁵ La terminología actual de los «derechos humanos» recibe la influencia del pensamiento de J. Locke y de los revolucionarios norteamericanos e iluministas franceses de los siglos XVIII y XIX. Estos colocan el origen de estos derechos en la persona individual y los consideran como «verdades simples y autoevidentes» (cf. E. D'ARCY, *La conciencia y su derecho a la libertad*, Fax, Madrid 1963, 186). Los derechos humanos, como son considerados actualmente, no nacieron de una visión teológica, sino que proviene de un ambiente impregnado por la filosofía del iluminismo (cf. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 29).

³⁶ Esta postura crítica se puede ver en E.L. FORTIN, «The New Rights Theory and the Natural Law», en E.L. FORTIN, *Classical Christianity and the Political Order. Reflections on the Theologico-Political Problem*, Collected Essays, vol. 2, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1996, 265-286.

³⁷ El cambio en la terminología de los derechos del hombre en la enseñanza de la Iglesia es más retórico que teórico; cf. T.D. WILLIAMS, *Who is my neighbor?*, 46. Simplemente se ha incorporado el concepto de derechos humanos en la doctrina del derecho natural de la Iglesia. Al respecto, F.S. CANAVAN, «The Image of Man in Catholic Thought», en K.L. GRASSO – G.V. BRADLEY – R.P. HUNT, ed., *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism. The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 1995, 19-20: «This statement of John XXIII's (se refiere al n. 9 de la *Pacem in terris*) casts doubt on the notion, advanced by some, that the recent popes have

Por esta razón, la Iglesia ha mantenido la distinción entre «derechos humanos» y «derechos del fiel», consciente de que se trata de conceptos distintos³⁸. El Código de Derecho Canónico (= *CIC*) mantiene esta distinción, pues, si bien prevé en algunos casos la canonización de la ley civil (cf. c. 22), no se prevé la asunción de los derechos del hombre, porque no los asume en cuanto tales. Esta diferencia la encontramos expuesta claramente en el texto del c. 3 de la *LEF* de 1978 que, aunque nunca fue promulgado, nos presenta la clave de interpretación³⁹. Este canon señala que la salvación de los hombres es el principal objetivo de la Iglesia, aunque no por ello deja de reconocer y proteger los derechos del hombre, sin embargo, no los asume ni los tutela en cuanto tales⁴⁰.

Cuando la Iglesia se refiere a los derechos del fiel cristiano no recurre directamente al derecho natural, puesto que es necesario considerar los elementos que nos brindan la antropología teológica, la eclesiología y la teología para determinarlos. Estas disciplinas forman el *locus theologicus* del derecho en la Iglesia, cuyo objetivo no es hacer «pensable» los derechos del hombre ni presentar las buenas razones para asumirlos, sino brindar al derecho natural un «horizonte de sentido» dentro del *CIC*⁴¹.

En resumen, la Iglesia recurre a la fuerza probatoria del derecho natural como base común de diálogo frente a la sociedad civil, debido a que muchas

switched from traditional natural law to a modern natural-rights theory. It would be more accurate to say that [...] they have incorporated human rights into their doctrine of natural law».

³⁸ En el fiel cristiano se encuentran conjugadas la *dignitas humana* y la *dignitas christiana*. Se trata de dos niveles que se distinguen en planos distintos (humano y eclesial) y ambos son fuentes de derechos y obligaciones en sus campos específicos; cf. *Acta Commissionis, Comm. 2* (1970), 91.

³⁹ El texto del c. 3 de la *LEF* decía que «Ecclesia mñium et singulis hominibus, utpote ad imaginem Dei creatis, dignitatem humanae personae propriam recognoscit et profitetur, itemque officia et iura quae ex eadem profluunt agnoscit atque, mñium hominum vocationis ad salutem ratione, etiam tuetur».

⁴⁰ «Il fatto che la Chiesa “agnoscit” i doveri e i diritti derivanti dalla dignità della natura umana non significa ancora che li recepisce nel proprio ordinamento giuridico. D'altra parte ci si può chiedere perché solo la protezione “tuetur” e non anche il riconoscimento “agnoscit” è sottoposta alla clausola “omnium hominum vocationis ad salutem ratione”» (E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di Graziano Borgonovo e Arturo Cattaneo, Facoltà di Teologia di Lugano - Piemme, Lugano - Casale Monferrato 1997, nota 69, 271).

⁴¹ Me parece que ésta es la conclusión a la que llega de F. D'Agostino al afrontar la relación entre el iusnaturalismo y la teología del derecho (cf. F. D'AGOSTINO, «Teología del Diritto alla prova del fondamentalismo», en F. D'AGOSTINO, ed., *Ius Divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1998, 117).

veces no son aceptados los argumentos de fe en estos ambientes. Esto lo hace para defender los derechos del hombre frente a las autoridades civiles, las fuerzas políticas o la opresión de los potentes, pero no los usa con la misma fuerza probatoria en la Iglesia.

3. Los derechos del fiel

a. Los derechos del hombre no son los derechos del fiel

Un aspecto que muestra la distinción entre los derechos del hombre y los derechos del fiel que se encuentra en la base de cada sistema jurídico es la situación jurídica de los no-bautizados en la Iglesia. La situación de los no-bautizados muestra la generación de nuevos derechos en la persona por la recepción del bautismo⁴².

La cuestión sobre si el bautismo constituye la «persona» en la Iglesia o si solo le confiere la capacidad jurídica fue muy debatida. Algunos autores afirmaron que el sacramento solamente otorgaba la capacidad jurídica mínima para ser capaz, de manera que los derechos y deberes le serían otorgados por subsiguientes actos jurídicos⁴³.

Esta visión ponía en peligro la naturaleza de los derechos del fiel, pues si el bautismo no creaba la persona con derechos y deberes en la Iglesia, los derechos serían otorgados por la autoridad eclesiástica mediante un acto positivo, cayendo irremediamente en el positivismo jurídico. En este sentido, el hombre no sería constituido «persona» por el bautismo, sino que el sacramento simplemente «completaría» su personalidad para hacerlo «miembro de la Iglesia»⁴⁴. Por esto se proponía cambiar la redacción del

⁴² El término «persona» que aparece en el c. 96 se refiere al «sujeto de obligaciones y derechos en el orden canónico», pues la personalidad se adquiere al recibir el bautismo y, de esta manera, queda incorporado a la Iglesia de Cristo (cf. PCCICR, *LEF. Textus emendatus (Relatio super c. 6, §2, 2)*, 76-77).

⁴³ La personalidad sería una cualidad en relación con los actos o situaciones jurídicas, pero no suficiente para realizarlos, pues no otorgaba propiamente la capacidad para ello, de manera que la personalidad sería simplemente la capacidad para ser capaz (cf. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo nel diritto della Chiesa», *Il Diritto Ecclesiastico* 53 (1942), 273). En este mismo sentido, L. BENDER, «Persona in Ecclesia, membro in Ecclesia», *Apollinaris* 32 (1959), 108: «Baptismate homo fit capax iuris (seu acquirit capacitatem habendi ius)». Para adquirir derechos adicionales se deberían poner actos jurídicos subsecuentes, por medio de los cuales se recibirían los derechos específicos que van unidos a dichos actos.

⁴⁴ Cf. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo...», 273.

canon para que dijera que el bautismo *fit membrum Ecclesiae Christi*, pero no *persona in Ecclesia*⁴⁵.

Con esto se negaba sutilmente que solo los bautizados tuvieran derechos en la Iglesia, abriéndose la posibilidad de que todo hombre poseyera una especie de «personalidad incompleta», que si bien no lo hacía «miembro» en plenitud⁴⁶, lo colocaba indirectamente como súbdito del *CIC*⁴⁷. Para sostener esta tesis, se decía que el *CIC* reconocía cierta capacidad jurídica a los no-bautizados (administrar el bautismo, capacidad patrimonial, posibilidad de contraer matrimonio con un cristiano, participar como testigos en los procesos de canonización, etc.), lo que suponía que, en cierto modo, ya se encontrarán bajo las leyes canónicas, de forma que incluso podrían ser afectados por una sentencia de un tribunal eclesiástico por su relación con los bautizados.

Esta cuestión suscitó diversas posturas en los padres consultores de la Comisión para la redacción del *CIC* de 1983; sin embargo, la controversia quedó resuelta cuando se declaró que solo se llegaba a ser «persona» en la Iglesia por medio del *baptismus aquae*⁴⁸. Sin embargo, quedaba pendiente

⁴⁵ Cf. L. BENDER, «Persona in Ecclesia...», 110. Esto mismo concluye P. GISMONDI, «Gli accattolici nel diritto della Chiesa», *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (1946), 234, indicando que los no-bautizados son personas *extra Ecclesiam*, porque, si bien el derecho canónico positivo no reconoce su personalidad, éstos ya están sujetos al *CIC* por el derecho natural y por el reconocimiento de la capacidad jurídica de actuación que se les concede en algunos casos. Sin embargo, la doctrina canónica preconciliar negaba concordemente que el no-bautizado estuviera sujeto al derecho canónico positivo, aunque fuera persona para el derecho natural (cf. G. DALLA TORRE, «Infedeli», en F. CALASSO (ed.), *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano 1971, 422-423).

⁴⁶ Cf. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo...», 274-275. Desde otro punto de vista, Lombardía indicaba que los hombres podrían estar ya sujetos a las relaciones jurídicas en la Iglesia antes de recibir el bautismo. Esto se observa en la institución del catecumenado y del matrimonio mixto, pues ya tendrían «la capacidad de ser sujetos de aquellos derechos y deberes establecidos por las leyes canónicas para regular su vida en orden a la consecución del fin de la salvación de sus almas, antes de que adquieran la condición de miembros y súbditos *in actu* de la Iglesia» (P. LOMBARDÍA, «Infieles», en *Escritos de derecho canónico*, vol. II, EUNSA, Pamplona 1973, 138).

⁴⁷ Los no-bautizados, por su necesaria sujeción al derecho natural, serían súbditos indirectos del *CIC*, de manera que el ordenamiento canónico debería hacer una distinción entre los derechos naturales que conciernen a todos los hombres en cuanto seres humanos y los derechos de los bautizados en cuanto miembros de la *societas fidelium* (cf. P. GISMONDI, «Gli accattolici...», 247).

⁴⁸ Solo con el bautismo se llega a ser «persona» en la Iglesia (cf. *Acta Commissionis, Comm.* 12 (1980), 57). Se precisa que solo con el «bautismo de agua» el hombre alcanza la plena incorporación a la Iglesia y se le otorga la plena capacidad de ser sujeto de derechos

el tema de las facultades jurídicas que supuestamente el *CIC* otorgaba a los no-bautizados: ¿era una verdadera capacidad jurídica que les otorgaba derechos para efectos canónicos?

Analizando los cánones específicos, se observa que el *CIC* no les concede dichas facultades por considerarlos sujetos de derechos en la Iglesia⁴⁹. Por tanto, «non baptizatos, cum Ecclesiae subditi non sint, esse non posse subiectum obligationum iuridicarum coram Ecclesia: ideoque, saltem sensu stricto, neque subiectum iurum»⁵⁰. Con esto se confirma que solo por la válida recepción del bautismo el hombre se constituye *persona in Ecclesia*, pues este sacramento es *ianuam Ecclesiae* (cf. *IG*, 14; cc. 842 §1; 849). Este principio quedó plasmado en el c. 96, donde se canoniza el principio de derecho divino de la necesidad del primer sacramento para ser sujeto de derechos y obligaciones en la Iglesia, pues la *persona in Ecclesia* no recibe derechos como prolongación de la naturaleza humana, sino que se trata de un sujeto con derechos y deberes propios en cuanto persona bautizada⁵¹. Al recibir el bautismo se constituye simultáneamente la «persona» en la Iglesia con los deberes y derechos inherentes a su condición de bautizado. Estos dos elementos forman una unidad monolítica que constituye la *dignitas christiana*⁵², es decir, lo que da el *ser* para el ordenamiento canónico y lo que define el ser-cristiano⁵³.

y obligaciones en el derecho canónico (cf. *Acta Commissionis, Comm.* 17 (1985), 166). Si el bautismo es necesario para la salvación (cf. c. 849), sin embargo, para la plena incorporación en el sentido del c. 96 se requiere necesariamente el bautismo *per aquam in verbo* (cf. c. 849).

⁴⁹ En el *CIC* se reconoce a los no-bautizados la capacidad de buscar la verdad (c. 748 §1); de recibir el mensaje evangélico (c. 771 §2); de acogerse al cuidado de los pastores de almas (cc. 771 §2; 383 §4); de administrar el bautismo en caso de necesidad (c. 861 §2); del efecto indirecto de la dispensa del impedimento de disparidad de culto cuando se casan con un bautizado católico (c. 1086 §1); de la dispensa del matrimonio no consumado cuando se han casado con un bautizado (c. 1142); de demandar ante un tribunal eclesialístico (cf. c. 1476) y de ser testigo (c. 1549).

⁵⁰ *Acta Commissionis, Comm.* 17 (1985), 167.

⁵¹ Con el bautismo surge una especie de «individualidad sobrenatural», según el orden de la gracia y del Espíritu Santo (cf. T. BERTONE, «Persona e struttura nella Chiesa», en E. CAPPELLINI (ed.), *Problemi e prospettive di diritto canonico*, Queriniana, Brescia 1977, 81).

⁵² Cf. *Acta Commissionis, Comm.* 2 (1970), 91.

⁵³ En último análisis es la dignidad del hombre la que funda la personalidad, de modo que, trasladando el concepto al derecho eclesial, la *dignitas christiana* es el fundamento de la existencia de la «persona» en la Iglesia, lo que la hace *ser* para el ordenamiento canónico (cf. L. NAVARRO, *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, EDUSC, Roma 2000, 8).

El hecho de que en su estructura ontológica subsistan la dimensión humana y la dimensión cristiana simultáneamente, presenta una doble dimensión que crea la posibilidad de una contraposición entre la dignidad cristiana y la naturaleza humana, pues la dimensión humana nunca se pierde y siempre está presente⁵⁴.

En definitiva, este problema surge por considerar el término «persona» de manera unívoca, olvidando que su significado debe buscarse en la eclesiología y en la antropología teológica. Como anotamos al inicio, el significado del término «persona» que se encuentra en la base del sistema jurídico influye sobre la categorización jurídica de sus derechos. Por tanto, existe una diferencia entre los derechos del hombre, que tiene todo ser humano por el hecho de serlo, y los derechos del fiel, que son propios y exclusivos de los bautizados.

b. Los derechos del fiel se explican en la Revelación

Los derechos objetivos del fiel derivan de su condición de bautizado y garantizan el respeto de los medios necesarios para que alcance la salvación de su alma, su fin último. Ahora bien, ¿cuáles son estos derechos?

Son aquellos que responden a la pregunta qué es el hombre y cuya respuesta solo se encuentra en relación con Dios⁵⁵. La verdad del hombre, el orden que debe observar para alcanzar su fin, la Verdad a la que debe llegar para alcanzar su plenitud, solo se encuentran en el misterio del Verbo Encarnado, en donde Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y en Él descubre su vocación (cf. *GS*, 22).

El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad,

⁵⁴ R. SOBAŃSKI, «Das Recht im Kirchenrecht», *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 161 (1992), 112: «Dem Kirchenrecht obliegt es – wie jedem “richtigen” Recht – die Gegensätze in eine Einheit zu bringen». Se refiere al derecho en su esencialidad, pues en esta dimensión el derecho siempre es justo porque dice relación con la cosa justa, lo que se le debe en verdad. En esta perspectiva no existe conflicto entre derechos humanos y derechos del *christifidelis*, pues ambos coinciden en la verdad y en el derecho original. Sin embargo, sabemos que el conflicto se puede dar, porque el hombre puede fallar y puede no ver claramente la verdad, por ello, necesita la ayuda del Magisterio y del derecho normativo que indican el camino que debe seguir.

⁵⁵ Cf. G. GHIRLANDA, «De obligationibus et...», 331. El mismo autor indica que solo la reflexión teológica basada en la fe de la Revelación permite conocer el «porqué» del derecho y del hombre, pues este último se define en relación con Dios y solo la Revelación ofrece una completa comprensión de la juridicidad de las relaciones interpersonales que determinan el *ius-debitum* (cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto...», 411).

con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe «apropiarse» y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo⁵⁶.

En Cristo encontramos la realización del hombre perfecto, «que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En Él la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS, 22). De esta manera, en Cristo se tiene la realización del hombre perfecto según el proyecto original de Dios. En Él resplandece lo que es el hombre y la razón por la cual el hombre conoce que debe ser tal.

Por tanto, son verdaderos derechos y deberes aquellos que fueron inscritos en la naturaleza humana en la creación, porque el hombre fue creado a «imagen y semejanza» (cf. Gn 1,27), pero también porque fueron asumidos por el Verbo al encarnarse en una naturaleza humana completa. De esta manera, el orden de la creación y el orden de la redención quedan unidos en Jesucristo, quien revela los auténticos derechos y deberes del hombre⁵⁷. Esta es la razón por la que los derechos del fiel cristiano no se explican por el derecho natural sino por la Revelación⁵⁸, debido a que éstos no tienen su origen en la naturaleza del hombre sino en la voluntad salvífica del Padre que quiere que todos los hombres alcancen la salvación, dándonos la Palabra y los sacramentos como alimento para alcanzarla.

Dado que los derechos del hombre no coinciden con el derecho natural, su transposición al CIC puede producir evidentes incongruencias⁵⁹. El valor de los derechos del hombre en el CIC no deriva de la importancia que asumen en otras legislaciones positivas o de las características que en ellas tengan, sino de aquello que Dios ha revelado como necesario para la salvación

⁵⁶ JUAN PABLO II, encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 10, en AAS 71 (1979), 274.

⁵⁷ El fundamento último es la misma voluntad de Dios, manifestada claramente en la creación centrada en el hombre, en la elevación al orden sobrenatural, en la redención universal de Cristo, en la transformación de todos en Cristo resucitado (cf. L. VELA SÁNCHEZ, «Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalibus schematis textu emendato», *Periodica* 61 (1972), 611).

⁵⁸ F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, 22: «Nelle tradizioni che pongono a loro fondamento una "rivelazione", la dottrina del diritto naturale ha potuto trovare un suo spazio solo identificando i precetti del diritto naturale con *quod in lege et in Evangelio continentur*, secondo la celebre formula di Graziano».

⁵⁹ G. DALLA TORRE, «Diritti dell'uomo o diritti del cristiano?» en E. CORECCO (ed.), *I diritti fondamentali nella Chiesa e nella società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse 6-11 ottobre 1980), Milano 1981, 130: «La trasposizione nell'ordinamento canonico della classe dei diritti fondamentali così come elaborata nella speculazione laica e nell'esperienza degli ordinamenti secolari conduce ad evidenti incongruenze».

de las almas y, por lo mismo, se conforma como un derecho en la Iglesia. Por esto, la referencia al derecho natural en el *CIC* no será siempre obligatoria, ya que solo tiene función supletoria en el caso de que no exista una norma de derecho divino positivo a la cual referirse. En estos casos, se acude al derecho natural para encontrar un criterio orientador, por su referencia a la verdad inscrita en la naturaleza humana por el Creador, para tener un criterio de valoración cierto en una situación determinada⁶⁰. Sin embargo, estos pueden diferir de los derechos del hombre del derecho secular, debido a que el derecho natural no está sujeto a un ordenamiento positivo y, por lo mismo, requiere de una atenta reflexión para establecerlo⁶¹. De manera que también los derechos del hombre son relativos respecto de los derechos del fiel cristiano, es decir, no tienen valor absoluto⁶².

Los derechos del fiel cristiano se especifican y categorizan de acuerdo con la naturaleza propia del derecho en la Iglesia, que simplemente trata de hacer más evidentes los compromisos que surgen de la recepción de los sacramentos y de la condición personal de cada bautizado. Estos medios se convierten en medios de gracia que Dios ofrece por mediación de la Iglesia, y algunos de ellos se traducen en normas positivas para resaltar su importancia, para especificar algún derecho, para clarificar algún aspecto que podría quedar indeterminado u oculto, y para tutelar aquellas obligaciones necesarias para que el fiel alcance su salvación.

En este sentido, la función de la Revelación en el derecho positivo de la Iglesia es mostrar la norma meta-positiva que sirve de referencia para que nunca pierda su finalidad como instrumento de salvación. Por esto mismo, los derechos de los fieles no son anteriores a la Iglesia, sino conferidos por Ella, a través del bautismo. La iniciativa divina es anterior al hombre y el derecho divino precede a los derechos humanos. Por esto, resulta inadmisibles reclamar un derecho contra las propias obligaciones jurídicas fundamentales *in Ecclesia* y contemporáneamente querer seguir gozando de la

⁶⁰ La perspectiva cristiana considera el derecho natural como el «derecho original», es decir, con el derecho que tendría vigencia si los hombres no se hubieran alejado de Dios (cf. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, 23).

⁶¹ Cf. S. COTTA, «Il diritto naturale...», 39.

⁶² Cf. E. CORECCO, *Ius et communio*..., 275. No debe sorprender que los derechos del hombre y los derechos naturales no tengan valor absoluto frente a los derechos del fiel cristiano. Como hemos visto ni siquiera lo tienen en los ordenamientos civiles. La limitación de los derechos del hombre es un problema estructural de tipo jurídico, puesto que ningún derecho individual puede ser reivindicado sin que venga limitado de alguna manera por los derechos de uno o de otros sujetos; cf. F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*..., 235.

plenitud del ejercicio de los propios derechos eclesiales⁶³. La reivindicación de derechos en la Iglesia tiene un significado diverso que en la sociedad civil, pues se trata de una mayor y más completa integración del fiel en el misterio de Cristo⁶⁴.

Por tanto, el problema de los derechos del hombre en la Iglesia no es simplemente problema de técnica jurídica, sino de reflexión sobre aquello que es debido al fiel cristiano como persona humana para que realice su fin. En este sentido, podemos decir que solo el cristianismo puede dar a los derechos del hombre un fundamento auténtico, porque revela la prioridad del individuo como persona.

4. Conclusión

La libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia se fundamenta en el mismo ser del bautizado, hombre creado y redimido por Dios. No se fundamenta, pues, en una forma jurídica positiva que permanece estática, sino en una realidad ontológica dinámica que se va comprendiendo cada vez mejor a la luz de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia. Esta realidad ontológica, creada por el bautismo como sujeto de derechos y obligaciones canónicos, no se puede comprender jurídicamente sin hacer referencia a su aspecto ontológico y a su aspecto axiológico.

La consideración de estos dos planos en la realidad jurídica permite fundamentar el derecho positivo en una realidad teológica. Esto confirma la existencia de una realidad eclesial que ya tiene una relevancia jurídica incluso antes de ser positivada en el ordenamiento canónico. De este modo, el ser del fiel cristiano se convierte en la referencia meta-positiva de la normativa canónica. Esta referencia se explica por su relación con la verdad en el plano de la esencialidad del derecho, lo que permite identificar los derechos y obligaciones que la ley positiva no alcanza a reflejar. Esta es la razón por la cual el *CIC* en muchas ocasiones hace referencia a una realidad teológica

⁶³ Los derechos en la Iglesia no pueden considerarse como reclamación del individuo contra la sociedad, como ocurre en la vida civil (cf. J. PROVOST, «Promoting and Protecting...», 291).

⁶⁴ Cf. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, 30. Dado que es necesaria una respuesta libre en la fe, los derechos del fiel cristiano son una reclamación a Cristo, más que una reclamación a una institución social (cf. J. PROVOST, «Promoting and Protecting...», 293). En definitiva, «si tratta di diritti *nella* Chiesa, non *contra Ecclesiam*; sono precisamente l'attuazione dell'essere cristiano nella sua dimensione giuridica» (H. PREE, «Esercizio della potestà e diritti dei fedeli», *Ius Ecclesiae* 11 (1999), 27-28).

para comprender mejor su traducción jurídica⁶⁵. Esto explica la diferencia del término «persona» del c. 96 y la categoría teológica de *christifidelis* de los cc. 204 y 205, como distinción entre el concepto teológico de su concepto jurídico⁶⁶.

De cualquier manera, la realidad jurídica nunca podrá contener totalmente la realidad teológica; sin embargo, el esfuerzo por reflejarla en el ámbito jurídico permite una apertura continua de la norma canónica al horizonte de verdad para comprenderla mejor y traducirla con mayor precisión en el lenguaje canónico. Esto permite que la realidad teológica nunca quede limitada por la forma positiva de la ley, cuya función será hacer más evidentes los derechos objetivamente existentes y racionalmente comprensibles del fiel cristiano, cuya certeza deriva de un modelo objetivo de valores. La ley canónica, abriéndose a la dimensión ontológica y axiológica del bautizado, extrae de ellas todas sus consecuencias jurídicas.

Por tanto, el fundamento de la libertad de conciencia en el derecho eclesial será la consideración del valor de la dignidad del hombre como ser creado y redimido por Dios, constituido como sujeto de derechos y obligaciones canónicos por el bautismo, y cuyos efectos jurídicos solamente serán debidamente comprendidos tomando en cuenta su dimensión teológica y eclesiológica. De aquí que el derecho en la Iglesia jamás podrá prescindir de su *locus theologicus* propio (la teología, la eclesiología y la antropología teológica) para explicar el contenido propio de los derechos y de las obligaciones en la Iglesia. El plano jurídico solo puede entenderse haciendo referencia a un orden objetivo de valores y es la única manera que el *Ius divinum* ilumine la experiencia jurídica del hombre para lograr su auténtico desarrollo y la realización de su fin último: la *salus animarum*.

⁶⁵ Un ejemplo de esto lo encontramos en el c. 573 sobre la vida consagrada. Su aspecto teológico está referido en el §1, mientras que su aspecto jurídico se encuentra en el §2.

⁶⁶ «La giustificazione di questo apparente doppione va ricercata nella diversa prospettiva dei due canoni. Il c. 96, di taglio più giuridico [...], mentre il c. 204 presenta una nozione più teologica» (R. CASTILLO LARA, «I doveri ed i diritti dei *christifideles*», *Salesianum* 48 (1986), 322).