LIBERTADES Y DERECHOS HUMANOS

POR

MIGUEL AYUSO

Chesterton, con su asombrosa capacidad para expresar en frases marmóreas los pensamientos más escurridizos, sentenció que «cuando el hombre pierde la fe acaba creyendo las cosas más insospechadas» (1). El «boom» del espiritismo, la eclosión de la parapsicología y el gnosticismo, la difusión del orientalismo, la multiplicación —en fin— de las sectas hasta extremos tan llamativos que han hecho alzar voces de preocupación en el seno de las sociedades pluralistas y liberales, confirman ampliamente el aserto del paradojista inglés.

Ciertamente, la existencia de Dios se deduce incluso —lo explicó en un libro notable Cornelio Fabro (2)— de las estructuras ideológicas que lo niegan, de modo tal que es comprobable la coincidencia de las conclusiones así obtenidas con las genuinas afirmaciones de la ciencia y de la cultura, del más profundo pensamiento y de la auténtica experiencia. Dios existe de una manera inexorable en la naturaleza, en la historia y en la conciencia de cada uno; por lo que la religión resulta tan ne-

(1) Esa frase es, quizás, uno de los presupuestos desde los que cobra vida la abigarrada y rica obra chestertoniana. Piénsese, por ejemplo, en algunas de las páginas más brillantes de *Orthodoxy* o *Heretics* y se podrá comprobar la veracidad del aserto. Cfr. Miguel AYUSO: «Chesterton, caballero andante», en *Verbo* (Madrid), núm. 249-250 (1986), págs. 1.229-1.254.

(2) Cfr. Cornelio FABRO: *Dios. Introducción al problema teológico,* Madrid, 1961; cfr., también, Augusto DEL NOCE: *Il problema dell'ateismo. Il concetto dell'ateismo e la storia della filosofia come problema,* Bolonia, 1964; José GUERRA CAMPOS: *Lecciones sobre ateísmo contemporáneo,* Madrid, 1978.

cesaria al hombre —sin Dios no puede vivir— que, cuando le da a conciencia la espalda, por lo mismo inventa ídolos a los que hace objeto de su culto.

Y esto, que es observable en el plano comentado, es idénticamente predicable de otros sectores: así, la mente tiene tal necesidad de los «universales» que, cuando se deja seducir por el nominalismo o el empirismo, construye nuevos «universales» —a los que, desde luego, no denomina así—, aunque sin contacto con la realidad, lucubraciones a las que se adhiere con fe indiscutible y cuasi-religiosa. Son los mitos. Debemos al profesor Rafael Gambra un entendimiento muy profundo de este fenómeno paradojal —un ideologismo abstracto nacido precisamente de la negación del intelecto con fundamento *in re*—: «El hombre de hoy trabaja sobre números, sobre esquemas y planes abstractos mucho más que sobre la realidad existente y diferenciada. En nombre de teorías igualitarias o de uniformismos legales, el hombre actual ha olvidado o destruido realidades y ambientes milenarios; ha arrasado diferencias, jerarquías y costumbres que constituían el ámbito de la vida y de la auténtica libertad de los pueblos. Ejemplos de estos conceptos hoy todopoderosos y de validez universal son la Democracia, la Igualdad, la Evolución, el Progreso, el *Aggiornamento,* el Humanismo... Y como *anticonceptos* absolutos: la reacción, las clases, las diferencias, la discriminación, el paternalismo, la aristocracia ...» (3).

Uno de estos mitos que nuestra época ha deificado —y nos aproximamos al tema de nuestra ponencia— es el de los llamados «derechos humanos», talismán bendito a cuyo nombre se abre toda puerta, cesa toda disputa, declina toda discrepancia.

Esta primera observación no carece de trascendencia para el

---

(3) Cfr. Rafael GAMBRA: «Método racional», *Verbo* (Madrid), número 53 (1967), págs. 223-226. Una buena parte de la obra del profesor Gambra, en conexión con su anti-racionalismo básico, ha girado en torno de las consecuencias psicológicas producidas por las transformaciones del mundo y la cultura contemporáneos. Cfr. el artículo que le dedica Gonzalo DÍAZ DÍAZ: *Hombres y documentos de la filosofía española,* III (E-G), Madrid, 1987, págs. 342-345.

posterior discurrir de nuestras reflexiones, no es arbitraria o gratuita su inclusión en el atrio de esta disertación. Señala con claridad, ya desde el principio, que el papel que los «derechos humanos» desempeñan en el universo conceptual contemporáneo, y en los ordenamientos jurídicos que los consagran, es *político* cuando menos —y *simbólico* lo más—, pero nunca propiamente *jurídico* (4).

Por eso, aun cuando serán frecuentes en las palabras que van a seguir las calas de filosofía jurídica, así como las referencias críticas de textos y autores provenientes del mundo del Derecho, el palenque fundamental en el que va a debatirse la cuestión no es preferentemente jurídico, sino ideológico o político. El análisis, por tanto, sólo marginalmente se va a ocupar de las cada vez más patentes fallas que evidencia el *human-rights talk* a los ojos tanto

(4) Algún sector de la iusfilosofía —incluso desde puntos de vista divergentes de los que aquí se sostienen— ha afirmado el carácter político y no técnico de los derechos humanos en el panorama conceptual contemporáneo. Cfr. Gregorio ROBLES: «Análisis crítico de los supuestos teóricos y del valor político de los derechos humanos», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), julio-septiembre de 1980, págs. 480 y sigs. Para una referencia de carácter más general, cfr. Jesús VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS: «Derechos naturales, "Derechos humanos". Panorama crítico», *Verbo* (Madrid), núm. 199-200 (1981), págs. 1.253-1.274. También es conocida la posición que atiende preferentemente al aspecto moral del contenido objetivo que hoy se expresa con la denominación de derechos humanos. Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO: «El hombre, sujeto de la liberación. Referencia a los denominados "derechos humanos"», *Verbo* (Madrid), núm. 253-254 (1987), págs. 335-360. También podemos citar a este respecto algún texto de JUAN PABLO II: «Alocución del Romano Pontífice a los obispos de las regiones eclesiásticas XII y XIII de los Estados Unidos, en visita "ad limina apostolorum"», *L'Osservatore Romano* (edición española) de 22 de enero de 1989, págs. 15 y 16: «Lo que Cristo y su Iglesia recomiendan no es la mera defensa externa de los derechos humanos ni la mera defensa de derechos humanos hecha por organismos y estructuras al servicio de la comunidad —aunque sean muy útiles y providenciales—, sino *el compromiso de darle a cada uno su lugar en la comunidad*. De este modo se aseguran los derechos de todos por medio de una gran estructura de relaciones propiamente humanas y cristianas en las cuales la caridad de Cristo está en el centro, y en la cual la justicia humana está "corregida por el amor"».

de la escuela inglesa de filosofía del lenguaje, como del realismo jurídico escandinavo (5) o del iusnaturalismo clásico relanzado en este ámbito por la obra de Michel Villey (6). Y, en cambio, va a centrarse en la valoración del puesto que ocupan los «derechos humanos» en el panorama de la ideología configuradora del mundo moderno.

En este sentido, y de acuerdo con lo anterior, adquiere un significado más nítido la inclusión del tema que me ha sido encomendado dentro del orden general del programa de la reunión. En una primera aproximación se trata de ilustrar el tránsito que lleva de un modo de entender la libertad a otro radicalmente distinto. Pues al enunciar *libertades y derechos humanos,* en cierta manera estamos copulando —desde el ángulo de la filosofía política— términos opuestos. Pero también podría entenderse la rúbrica a que se acogen estas palabras de un modo distinto, como términos sinónimos dentro de un proceso que ha reducido el sentido de la libertad a la salvaguarda de los derechos humanos. De modo tal que no cabe hablar de Constitución o Estado de Derecho —y ambos conceptos, entendidos según el Derecho Político dominante, son suficientes para exorcizar cualquier doctrina y para asegurar que se respeta la libertad— sin efectiva tutela de aquéllos. Hasta el punto de que son, a menudo, empleadas indistintamente como expresiones mágicas, tanto la voz «derechos humanos» como la de «libertades públicas».

Según la primera de las visiones —que quien les habla en-

(5) Cfr. Alberto MONTORO: *Sobre la revisión crítica del derecho subjetivo desde los supuestos del positivismo lógico,* Murcia, 1983.

(6) Cfr. Michel VILLEY: *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit,* París, 1962; *La formation de la pensée juridique moderne,* París, 1968; *Seize essais de Philosophie du Droit,* París, 1969; *Philosophie du Droit* (2 tomos), París, 1975 y 1979; *Le droit et les droits de l'homme,* París, 1983; *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique,* París, 1987. Una síntesis del planteamiento del maestro recientemente fallecido podemos encontrarla en Guy AUGE: «El derecho natural en la Francia del siglo XX», en el volumen *El derecho natural hispánico,* Madrid, 1973, págs. 231-262. Más ampliamente en *Droit, Nature, Histoire. Michel Villey, Philosophe du Droit,* Aix-Marsella, 1985.

cuentra preferible a la oficial del democratismo— se contraponen dos modos de concebir la libertad. Por un lado, la que concreta la libertad en diversas libertades; y, por otro, la que rinde culto a la Libertad, así, abstracta y con mayúscula, en nombre de la cual se enunciaron por primera vez los derechos del hombre, sin que haya cambiado ese primer fundamento. Marcel de Corte ha acertado a plasmar la disyunción en sus caracteres más radicales: «Siendo abstracta (la Libertad), lo concreto le repugna; siendo imaginaria, lo real le atormenta; hallándose enteramente en el Yo, emprende una lucha a muerte con quienquiera le resista y no le resulte idéntico» (7). Pero quizás ha sido el profesor Elías de Tejada quien con mayor profundidad y penetración se ha ocupado del tema (8). Su aportación principal ha sido destacar que lo que diferencia la libertad abstracta de las libertades concretas es mucho más que una postura política o siquiera que cierta contraposición antropológica. Lo que envuelve esta dualidad es nada menos que el abismo que media entre el iusnaturalismo protestante, de una parte, y el católico, de otra.

Pero la oposición radical de que nos estamos ocupando puede ser presentada y articulada, además, de diferentes modos. En primer lugar, y aunque quizá no obedezca de un modo completamente exacto a la caracterización de Benjamin Constant, padre del liberalismo doctrinario, es comparable a la que separa *la libertad de los antiguos* de *la libertad de los modernos* (9). Es, en segundo lugar, la que existe entre *la libertad en una sociedad*

---

(7) Cfr. Marcel DE CORTE: *L'homme contre lui-même*, París, 1962, pág. 56.

(8) Cfr. Francisco ELÍAS DE TEJADA: «Libertad abstracta y libertades concretas», *Verbo* (Madrid), núm. 63 (1968), págs. 149-166; «Construcción de la paz y asociaciones intermedias», en el vol. *Derecho y Paz*, Madrid, 1968, págs. 71-95; «Los fueros como sistemas de libertades políticas concretas», *Arbor* (Madrid), núm. 93-94 (1953), págs. 50-59.

(9) Cfr. Benjamín CONSTANT: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), reimpreso en su *Cours de politique constitutionelle*, II, París, 1861. Se han ocupado de aspectos relacionados con la anterior temática, por ejemplo, Friedrich A. HAYEK: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, 1975; Angel LÓPEZ-AMO: *El poder político y la liber-*

tradicional y *la libertad en una sociedad de masas* (10). En aquélla la libertad se entiende como un servicio dentro de un orden, dentro del cual se sitúa amorosamente el hombre. En ésta supone una reclamación constante frente al aparato coercitivo que quiere asfixiarle. Pero habrá ocasión de referirse a ese aspecto con mayor amplitud más adelante.

* * *

Ahora lo que procede es estudiar separadamente en distintos niveles de conocimiento las deficiencias que los derechos humanos presentan para asegurar el goce real y efectivo de las libertades cristianas y ordenadas.

A) Planteada la cuestión *filosóficamente,* encontramos que los derechos humanos tienen un origen iusnaturalista indudable, aunque no en la Escuela clásica de Derecho natural, sino en el iusnaturalismo racionalista. Louis Lachance (11), resumiendo el alcance del proceso de humanización iniciado en el Renacimiento y del que los derechos humanos constituyen un jalón importante, ha escrito que ese proceso tomó la forma de una regresión de lo objetivo hacia lo subjetivo. Así —continúa—, en el campo religioso, los datos objetivos sobre las realidades sobrenaturales se vieron suplantados por el principio subjetivo del libre examen; en el orden moral y jurídico, las nociones de fin y de bien común y el orden objetivo instituido con miras a su realización fueron sustituidos por «la idea de deber» y por la de «acuerdo de la libertad de cada uno con la de todos»; en el plano político, se dejó de mirar a las instituciones como el producto de leyes anteriores y superiores, en su fundamento, a las voluntades individuales, y se las consideró, por el contrario, como el resultado de

---

tad. La Monarquía de la reforma social, Madrid, 1957; Erik R. VON KUEHNELT-LEDDIHN: *Liberty or equality. The challange of our time,* Idaho, 1952.

(10) Cfr. Rafael GAMBRA: «La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas», *Verbo* (Madrid), núm. 84 (1970), págs. 283-300.

(11) Cfr. Louis LACHANCE: *Le droit et les droits de l'homme,* París, 1959, págs. 146 y sigs.

un «contrato social», como el fruto de un acuerdo de las libertades individuales, y, por consiguiente, no se les pudo asignar más fines que la salvaguardia de las prerrogativas y de los derechos originales de los individuos; y, en el campo económico, la idea de la satisfacción de las necesidades materiales se vio subordinada a la ley de la «libre concurrencia», cuando no quedó completamente eclipsada por ella.

Pero todos estos deslizamientos son producto y consecuencia del liberalismo inmanentista, que, a la hora de buscar un fundamento para las formulaciones de derechos del hombre, parte de los principios, *prima vera,* del derecho natural iluminista. Por ello, como ha observado Villey, no se fundan en la realidad sino en una abstracta «naturaleza del hombre» (12). Por eso Burke los llamó, desde el principio, «metafísicos» (13), aunque en su lenguaje de británico haya que interpretarlo como expresión de una falsa metafísica.

Si hacemos caso de la explicación del gran jurista español Alvaro D'Ors, el origen de las distorsiones que se evidencian en el esquema de los derechos humanos está precisamente ahí: reside en que su fundamentación en la llamada dignidad humana es falsa (14). Con lo cual desarrolla en el terreno jurídico lo que Leopoldo Eulogio Palacios finamente había denunciado como el *humanismo del bien congénito* (15). La persona humana —escri-

(12) Cfr. Michel VILLEY: «Crítica de los derechos del hombre», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada), núm. 12, fasc. 2 (1972), páginas 9 y sigs.

(13) Edmundo BURKE: *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* Madrid, 1978, pág. 158. Sobre la significación de Burke es muy interesante Leo STRAUSS: *Natural right and History,* Chicago, 1953, y sobre la crítica de Burke a los derechos del hombre, Michel VILLEY: «La philosophie du Droit de Burke», en el vol. *Critique de la pensée juridique moderne. Douze autres essais,* París, 1976, págs. 125-138.

(14) Cfr. Alvaro D'ORS: «La llamada dignidad humana», *La Ley* (Buenos Aires), núm. 148 (1980).

(15) Cfr. Leopoldo EULOGIO PALACIOS: «El humanismo del bien congénito», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 110 (1960), páginas 87-93. También en *Filosofía del saber,* Madrid, 1962, págs. 398-407. Un mayor desarrollo puede encontrarse en «La persona humana», capítulo

bió el gran pensador fallecido— no es en el orden moral un valor absoluto, al contrario de lo que sucede en el plano ontológico. Cosa que no parece haber sido tenida en consideración por los pensadores contemporáneos que colocan en la dignidad de la persona humana la base de sus programas jurídicos, sociales, políticos o pedagógicos. Para D'Ors, en consecuencia, los «derechos humanos» se quieren fundar en la dignidad natural del hombre, necesariamente igual para todos, pero la dignidad supone —y lo fundamenta en un brillante excurso lexicográfico e histórico— la conducta de la persona y sólo a ésta pueden atribuirse derechos. Los llamados «derechos humanos» son, en realidad, un trasunto del derecho natural, pero, por ello mismo, por ser meramente naturales, no pueden fundarse en la dignidad, que es propia de las personas, sujetos de conducta responsable.

Finalizando así el profesor D'Ors su desarrollo: «Sólo la persona puede ser sujeto de derechos y deberes, no la naturaleza. Por tanto, no puede hablarse de derechos humanos universales, sino de derechos concretos de cada persona. El derecho natural lo que hace es crear un orden relativo a la naturaleza humana que se impone como un conjunto de deberes a las personas; por eso los Mandamientos de la Ley de Dios se formulan como deberes y no como derechos: deberes de la persona respecto a la naturaleza. Lo que la Declaración de Derechos Humanos pretende hacer es atribuir derechos a la naturaleza como reflejo de aquellos deberes, confundiendo la naturaleza individual con la persona, y fundando aquellos pretendidos derechos en una inexistente dignidad natural» (16).

En cualquier caso —y con independencia de lo que pensemos de lo anterior—, tal referencia a la dignidad humana sólo disfraza una radical *relativización*. En el fondo, y por el inmanentismo subyacente, sólo cabe una concepción «estratégica» de los

---

XVIII del libro colectivo *La filosofía en el BUP*, Madrid, 1977. Para una valoración del pensamiento de Palacios, cfr. José Miguel GAMBRA: «El pensamiento político y religioso de Leopoldo Eulogio Palacios», *Philosophica* (Valparaíso), núm. 6 (1983), págs. 215-232.

(16) Alvaro D'ORS: *op. cit.*

derechos humanos: pues al ponerse el fundamento en el consenso (17) —o cualquier fórmula de idéntica significación— se los desvincula de la realidad y se los convierte en meras creaciones del intelecto humano; pasan, por tanto, a ser «inventos» de los filósofos e ideólogos. Esto explica también su unilateralidad, pues, pese a su denominación de universales, se aplican unilateralmente, a favor de unos y en contra de otros. Como ha explicado también D'Ors, los derechos humanos deben valorarse jurídicamente de modo «objetivo», en relación con la protección de todos los afectados por su aplicación, que también son sujetos humanos, y no como derechos «subjetivos» unilateralmente contemplados (18). De ese último modo —que es, por lo demás, el habitual— se protege, por poner un ejemplo suficientemente expresivo, a los terroristas, en perjuicio de sus víctimas inocentes, de los servidores del orden y de la paz social. Esta aplicación unilateral, a favor de unos y en contra de otros, sin confrontación con los derechos de los demás, y esencialmente antijurídica, es la que se ha impuesto ya desde 1789.

B) Desde la *antropología filosófica* encontramos que responden al optimismo del buen salvaje idealizado por Rousseau.

---

(17) Cfr., entre una extensa bibliografía, Antonio FERNÁNDEZ-GALIANO: *Derecho natural. Una introducción filosófica al Derecho*, Madrid, 1977, págs. 161-169; Carlos Ignacio MASSINI: «Derechos humanos y consenso», *Verbo* (Madrid), núm. 257-258 (1987). Ya no es que no sean demasiados los autores que creen que existan unos derechos no derivados de la ley positiva, sino que son todavía menos los que les reconocen un valor absoluto. Cfr. Antonio Carlos PEREIRA MENAUT: *Lecciones de teoría constitucional*, Madrid, 1987, cap. X, especialmente, donde se subrayan agudamente algunas de las deficiencias del planteamiento más convencional. Ajustándose más a este último, cfr. el enfoque de José A. EZCURDIA, S. I.: *Perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos. Parte general*, Madrid, 1987.

(18) Cfr. Alvaro D'ORS: «La guerra unilateral» *La Ley* (Buenos Aires), núm. 217 (1979). Juan Vallet de Goytisolo lo tiene dicho específicamente de este tema, además de practicarlo siempre en el tratamiento jurídico de cualquier cuestión. Cfr., por ejemplo, «El hombre, sujeto de la liberación», cit.; «Introducción al Derecho y a los denominados derechos humanos», *Verbo* (Madrid), núm. 259-260 (1987), págs. 1.017-1.026.

Son, por tanto, *ahistóricos,* pues ahistórico es el contrato social que hace posible levantar sociedades nuevas sobre el cimiento de la desnuda realidad del hombre físico. Por eso, en palabras de Villey, son *irreales, inadaptados* a la realidad, *inaplicables* e *ilusorios* (19). Ciertamente que en los textos de las Declaraciones que los consagran se incluyen auténticos derechos, pero también otros que no lo son en absoluto —y que están más cerca de lo que en el lenguaje del pontificado de otros tiempos se denominaban «libertades de perdición»— y, finalmente, y en gran número, buenos deseos, proyectos de acción política y de reforma de la sociedad (20).

Especialmente en lo que se refiere a estos últimos «derechos» —ya *sustanciales,* por impacto de la crítica marxista a los derechos *formales* de las primeras y balbucientes Declaraciones— queda patente esta inanidad, pues «suscitan vagas reivindicaciones sin salida», que «no pueden ser satisfechas». Que la Constitución española proclame solemnemente el derecho al trabajo, con tres millones de parados, es un hecho cercano al cruel sarcasmo. Llegando —como dice Villey (21)— a la indecencia cuando se piensa en la aplicación a Camboya o Afganistán de derechos de los inscritos en la Carta pretendidamente universal, como participar en los asuntos públicos, elecciones libres, ocio, etc.

No es en absoluto irrelevante contemplar, como hemos hecho en lo anterior, la cuestión de los derechos humanos desde el ángulo de la antropología filosófica. Al fin y al cabo, el hombre es el centro de la vida social y política (22) —ya los griegos habían visto que en la ciudad, en la *polis,* es donde está escrito como en letra grande lo que en el individuo está escrito en letra pe-

---

(19) Cfr. Michel VILLEY: *Crítica de los derechos del hombre,* cit.

(20) Cfr. Michel MARTIN: «El fracaso de los derechos del hombre», *Verbo* (Madrid), núm.. 188 (1980), págs. 1.033-1.061.

(21) Cfr. Michel VILLEY: *Le droit et les droits de l'homme,* cit.

(22) Cfr. Francisco ELÍAS DE TEJADA: «Construcción de la paz y asociaciones intermedias», cit. Es una idea que está en el núcleo de su obra social y política.

queña (23)— y hay tantas concepciones de la vida social y política como doctrinas acerca del hombre. Fiel a esta dependencia antropológica de toda política, la revolución europea que está en la base de los derechos del hombre parte de un ente abstracto, independizado de las ordenaciones divinas y eje y centro de la totalidad del universo. Es precisamente el optimismo antropológico el que hermana a Rousseau con Kant y con los legisladores franceses de 1789. Y es ese hombre abstracto, salvaje carente de tradiciones y por definición bueno, el que es capaz de entender el cosmos con los datos que manipula su razón pura y de realizar lo justo con el simple ejercicio de su voluntad autónoma, al que los revolucionarios del 89 reconocen derechos.

C) También cabe contemplar la ideología de los derechos humanos desde los *distintos modos de estructuración social* (24). Y también aquí el arquetipo de sociedad en que se basan los derechos humanos se nos muestra antitético con el que asegura las libertades civiles y, si se me apura, incluso políticas (25), pues no puede haber auténticas libertades políticas sin el respeto de la libertad civil, dado que, al integrarse la colectividad por la agrupación de familias, aparecen como solidarias la libertad política y «la libertad de la casa, del seno de la familia, proyectada sobre distintos aspectos de la vida» (que no es otra cosa la libertad civil, según la observación del profesor López Jacoiste) (26).

Si la sociedad tradicional, fuertemente arraigada y orgánica, asegura las libertades, es, en buena parte, por esa estructura; la

(23) Cfr. Rafael GAMBRA: «Hacia una nueva estructura de la sociedad», *Verbo* (Madrid), núm. 61-62 (1968), págs. 37-49, donde se desarrolla esta idea de raigambre platónica.

(24) Rafael GAMBRA: *Op. últ. cit.*

(25) Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO: «La libertad civil», *Verbo* (Madrid), núm. 63 (1968), págs. 186-212; «El hombre ante el totalitarismo estatal. Líneas de defensa político-jurídicas», *Verbo* (Madrid), número 125 (1974), págs. 385-416, entre otros muchos.

(26) Cfr. José Javier LÓPEZ JACOÍSTE: «Los principios generales de la codificación foral de Navarra», *Revista crítica de Derecho inmobiliario* (Madrid), año XLII (1966), págs. 622 y sigs.

sociedad liberal de los derechos humanos —en cambio— se asienta sobre la construcción del individualismo y sobre la concepción mecanicista del ordenamiento político. Precisamente, Juan Vallet de Goytisolo, en un trabajo extraordinario, con observación atinadísima, ha escrito que las dos tensiones que provoca el Leviathan moderno son la que deriva de los derechos subjetivos de los individuos y la que surge de la contraposición entre el derecho racionalista y el emanado de manera espontánea por la sociedad civil (27). Ambas tensiones están, además, estrechamente relacionadas, porque los «derechos humanos» de la sociedad liberal, al igual que la libertad civil de la tradicional, requieren y exigen una especial estructura de la sociedad. Y si en ésta es la constitución orgánica, en aquélla es la mecanización y destrucción de los vínculos humanos de lealtad y respeto.

Son importantes, en el orden jurídico, las consecuencias que podemos deducir de ambos modos de estructuración social. Y es que pretender fundar el derecho —que es primariamente sistema de relaciones entre los hombres— sobre el individuo aislado, es empresa abocada al fracaso. A partir del individuo sólo se puede hallar el anarquismo y la ausencia de orden jurídico, o bien, contradiciéndose —como no ha escapado a la fina inteligencia de Michel Villey— se puede fabricar a su imagen el individuo artificial, el monstruoso Leviathan que aplasta a los verdaderos individuos (28). La crítica de Edmund Burke de los derechos del hombre, en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (29), sorprendente por su acierto y prontitud, está asociada a una exacta visión de los efectos destructivos del contrato social y del carácter impersonal de las nuevas instituciones.

D) Existencialmente, la insistencia en los propios derechos muestra un preocupante deslizamiento hacia el espíritu de revuel-

(27) Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO: «Las expresiones, fuentes del Derecho y ordenamiento jurídico», en el volumen *Estudios sobre fuentes del Derecho y método jurídico,* Madrid, 1982, págs. 21-148.

(28) Cfr. Michel VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit,* cit., págs. 676 y 706.

(29) Cfr., especialmente, las págs. 150 y sigs. de la edición citada.

ta y una visión de la existencia social del hombre más cercana a la psicología revolucionaria del acreedor insatisfecho que a la agradecida y piadosa del deudor eternamente insolvente.

La descripción del hombre como deudor está firmemente establecida en la obra de Santo Tomás de Aquino. Si el hombre es animal social es porque por necesidad forma parte de una multitud, de la que recibe la asistencia necesaria para vivir convenientemente (30). El hombre, para vivir bien —con todo lo que esto significa en el sentido tomista—, precisa de una cantidad de cosas que por sí mismo no podría procurarse. Por eso no surge solo en la vida, sino que es heredero de toda una tradición, de un acervo intelectual y moral. Dice así Santo Tomás: «El hombre es constituido deudor, a diferentes títulos, respecto de otras personas, según los diferentes grados de perfección que éstas posean y los diferentes beneficios que de ellas haya recibido. Desde este doble punto de vista, Dios ocupa el primerísimo lugar, porque es absolutamente perfecto y porque es, en relación con nosotros, el primer principio de ser y de gobierno. Pero este título conviene también, secundariamente, a nuestros padres y a nuestra patria, de los cuales y en la cual hemos recibido la vida y la educación. Así, pues, después de a Dios, el hombre les es deudor, sobre todo, a sus padres y a su patria» (31).

Por eso, en la sociedad tradicional, la libertad consistía en la posibilidad para el hombre de «crearse un mundo propio o de hacerlo propio», de «incorporarse a un medio recibido cordialmente y asimilado, de preservarlo y acrecentarlo», y de «permanecer fiel a él y defenderlo» (32). En ese modo de vivir, en la fidelidad a algo —continúa Gambra— que hemos forjado en el diario esfuerzo o que hemos aceptado, a algo que es más que nosotros y a lo que hemos incorporado nuestra vida, es en lo que radica esta libertad difícil pero real, diaria, y, en cierto modo, oscura, de los hombres verdaderamente libres. Aunque quizás

(30) *In I Ethicorum,* lect. 1, n. 4.

(31) *S. Th.,* II-II, 101, 1.

(32) Cfr. Rafael GAMBRA: «La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas», cit.

sean estas libertades las verdaderamente fundamentales —la de poseer algo diferencial propio y la de permanecer fiel a ello—, nuestro mundo las desconoce y no las incluye en las pomposas Declaraciones.

Sin embargo, como ha podido decir Jean Madiran, toda la perspectiva cristiana de la civilización pende de esta verdad de experiencia (33). La civilización lo es en el sentido de la *piedad* y sin este quicio entramos en el dominio de la barbarie. Y en tres niveles principales se hace patente:

a) En el *plano familiar,* la piedad filial ciertamente no es un deber temporal de simple justicia, del que uno pueda librarse algún día, sino que constituye un verdadero mandamiento para la vida entera. El escritor brasileño Gustavo Corçao no en vano vio en la «crisis del cuarto mandamiento» la causa de la pavorosa perturbación actual del mundo (34).

b) En el *plano nacional,* tenemos la virtud patriótica, en la que el Aquinatense no duda en ver «un cierto principio de nuestro ser» (35). La dilución de la *pietas patriae* ha sido paralela a la exasperación nacionalista —estadio incoherente en el esquema del racionalismo— y a su posterior anegación mundialista. Es decir, siempre que el concepto *natural* y *moral* de la patria cede paso al *político* y *polémico* de la nación (36). El patriotismo es concéntrico y siempre abierto a unidades superiores; en cambio, el nacionalismo es exclusivo y excluyente (37). El patriotismo

---

(33) Cfr. Jean MADIRAN: «La civilisation dans la perspective de la piété», *Itinéraires* (París), núm. 67 (1963); «Rapport introductif sur la loi naturelle», en el volumen *Actes du Congrès de Lausanne III,* 1967.

(34) Gustavo CORÇAO, escritor brasileño de gran talento, desarrolla cuestiones relacionadas con esta temática en «L'ordre de la charité», *Itinéraires* (París), núm. 187 (1974). Sobre la figura de Corçao y su obra, cfr. el número que le consagró la revista *Permanência,* por él fundada, año XI (1978), núm. 116-119, 103 págs.

(35) *S. Th.,* II-II, 101, 3 ad tertium.

(36) Cfr. Alvaro D'ORS: *Una introducción al estudio del derecho,* Madrid, 1963, págs. 161-163.

(37) Cfr. Rafael GAMBRA: «Estudio preliminar» al libro *Vázquez de Mella,* Madrid, 1953, antología de Mella preparada por el mismo GAM-

conoce la «poesía de los límites» chestertoniana; el nacionalismo, sin embargo, y como la fortuna anónima y errabunda, es invasor: no ama lo propio sino lo que todavía no posee (38).

c) En el *plano humano general,* destaca el respeto a la *tradición.* Actitud del espíritu y, sobre todo, del corazón, que nos hace honrar a aquellos de quienes recibimos algún beneficio. Pero actitud que no es estática sino dinámica, y que está en la base de todo progreso (39).

E) Precisamente, del último aspecto apuntado —el entendimiento dinámico de la tradición—, surgen importantes consecuencias, y entramos en el último estrato de nuestro estudio, para la *filosofía política* (40). Que enlazan con las actitudes existenciales descritas.

La actitud del hombre deudor, que antepone el cumplimiento de sus deberes a la reclamación de sus derechos, conduce a una *sociedad de deberes,* es decir, a lo que en el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies llamaríamos *comunidad* (gemeinschaft). Mientras que la actitud revolucionaria del hombre siempre descontento, celoso guardián de sus derechos, lleva a una *sociedad de derechos,* que sólo puede ser *coexistencia,* en el sentido kantiano —ya que la libertad de cada uno no tiene otros límites, mecánicos por su propia formulación y de suyo genera-

---

BRA; «Patriotismo y nacionalismo», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 160 (1950).

(38) Hago aquí una trasposición de una idea de Chesterton referida a la propiedad. Cfr., «Lo que está mal en el mundo», en el volumen de *Obras,* Barcelona, 1967, tomo I, págs. 709-713.

(39) Cfr. Rafael GAMBRA: «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor* (Madrid), núm. 8 (1945), págs. 545-573.

(40) Rafael Gambra se ha ocupado de la cuestión extensamente en diversas ocasiones. Pueden verse: *La unidad religiosa y el derrotismo católico,* Sevilla, 1965, págs. 45-67; «La idea de comunidad en José de Maistre», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid), núm. 49 (1955), páginas 57-85, luego convertido en «Estudio preliminar» a la edición de las *Consideraciones sobre Francia,* Madrid, 1955; «Comunidad y coexistencia», *Verbo* (Madrid), núm. 101 (1972), págs. 51-59. Sigo de cerca el desarrollo de Gambra.

dores más de equilibrio que de auténtica armonía, que las libertades de los demás—, o *sociedad* en la terminología de Tönnies (gesselschaft).

La *comunidad* es esencialmente —según la síntesis de Rafael Gambra, que como nadie ha penetrado estas cuestiones— voluntad orgánica en torno a un sobre-tí, animada por un espíritu interno. Reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados. Posee lazos internos no sólo voluntarios y racionales, sino emocionales y de actitud. Ejemplos típicos son la familia, la patria, la iglesia. En una comunidad, el carácter constitutivo que el deber tiene siempre respecto al derecho ha de hallarse en la «incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determinen deberes radicales en el hombre y en la sociedad.

La *sociedad,* en cambio, es voluntad reflexiva, convención. Las partes son en ella antes que el todo, y la voluntad es consecutiva a un pensamiento. Es la forma sociológica que está en la base de las sociedades voluntarias: mercantiles, de recreo, etc. Pero cuando se extiende a la convivencia humana radical —que siempre ha de ser una comunidad y que requiere, por usar términos de raigambre agustiniana, una anterior concordia— se produce la ruina. Porque en la *sociedad,* «el deber sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho».

* * *

El lenguaje de los derechos humanos, pues, y sea cual fuere su valoración estrictamente jurídica —que apenas he esbozado a través de pinceladas sueltas, pero que, desde una perspectiva realista, ha de ser también contraria, pues destruye el derecho como *orden del servicio personal judicialmente exigible* en constelación *de derechos subjetivos o potestades individuales*— (41), viene a expresar:

(41) Cfr. Alvaro D'ORS: *La violencia y el orden,* Madrid, 1987, página 121.

— una metafísica inmanentista bajo el disfraz de la dignidad humana;
— una antropología filosófica falaz y ahistórica;
— una filosofía social individualista y destructiva de la sociedad civil;
— una concepción existencial y psicológica generadora de conflictos y desagradecida, que ensoberbece al hombre haciéndole olvidar lo que debe, y
— una filosofía política anegadora de los fundamentos de toda vida social ordenada, pues hace imposible la convivencia al destruir su fundamento comunitario.

A pesar de las virtudes que pueda presentar en su activo —residuo del derecho natural en el piélago del positivismo; baluarte siquiera débil contra el totalitarismo—, y a pesar de los auténticos derechos que a veces defiende y proclama, la ideología de los derechos humanos, en la práctica, se traduce en la introducción —lo ha captado Jean Madiran— de un «derecho fundamental nuevo» (42). Ahí está la novedad característica y la intención esencial de las Declaraciones de derechos de 1789 y 1948, entre otras: la proclamación del derecho —falso derecho— a no reconocer o someterse a autoridad alguna que no derive explícitamente de la voluntad del pueblo expresada a través del sufragio universal. Su blanco no es otro que la autoridad espiritual de la Iglesia, así como las naturales de los padres sobre los hijos, etc. Aquí es donde la dimensión operativa o estratégica de los derechos humanos alcanza toda su significación y, desvistiéndose de todo ropaje, muestra sus últimos pliegues.

Por eso, también, la defensa de los derechos humanos va con tanta frecuencia unida a la exigencia de «profundizar en la democratización»: la democracia, por designio fundacional, se aplica a sustituir sin descanso a las autoridades que, nacidas y fundadas sobre el profundo orden de las cosas, son naturales y por lo mismo tienden a renacer sin cesar (43).

* * *

(42) Cfr. el editorial, firmado por Jean MADIRAN, de *Itinéraires* (París), núm. 295 (1985).

(43) Cfr. Jean MADIRAN: «Le redressement politique de l'Occident», *Itinéraires* (París), núm. 267 (1982).

Son muchos los flecos que quedan y que estas palabras —estas páginas— no han querido cortar. Su Santidad el Papa Juan Pablo II —siguiendo por el camino de sus más inmediatos predecesores, pero con un estilo en cierto sentido nuevo— (44) viene afrontando una titánica labor para sanar la raíz del árbol que ha dado tantos frutos de perdición. A nadie se le oculta la generosidad que muestra al entrar en diálogo con el mundo moderno en el terreno de éste. Pero a nadie se le ocultan tampoco los serios riesgos. Juan Vallet ha aducido el ejemplo de una caída colectiva de la sociedad en la sordomudez. Y se ha preguntado sobre cuál sería el deber de los pastores de la Iglesia ante tales sordos y mudos: ¿no sería continuar enseñándoles la Palabra de Dios aunque con la dificultad de no poder emplear palabras? (45). Puede ser, pero tal afirmación supondría considerar irreversible el proceso de degradación del lenguaje y del pensamiento, incluso coadyuvaría a apuntalarlo a no ser que viniera acompañado de una reacción muy honda de restauración con la que tarde o temprano se produciría un equilibrio inestable. Y en esta aventura podría quedar herido el sentido de la civilización e incluso el de la fe. Pues la predicación de la Iglesia, si bien no puede ignorar la corriente central de los acontecimientos de una época ni encerrarse en un *ghetto,* tampoco puede olvidar el derecho de los fieles a recibir la Buena Nueva en el seno de su civilización. ¿Serán suficientes las cautelas que Juan Pablo II introduce en su magisterio para evitar los riesgos apuntados en las líneas anteriores? Que Dios le ilumine y a nosotros nos ampare.

---

(44) Cfr. el interesante —aunque no lo comparta en todos sus extremos— libro de Philippe-I. André-Vincent, O. P.: *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II,* París, 1983.

(45) Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO: «El hombre, sujeto de la liberación», cit., pág. 121.