

EL HOMBRE, SUJETO DE LA LIBERACION

(REFERENCIA A LOS DENOMINADOS "DERECHOS HUMANOS")

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

1. En una de las últimas, o tal vez la última, de estas Reuniones nuestras, a las que asistió y en las que tanto llenaba y animaba, nuestro inolvidable maestro el profesor Michele Federico Sciacca, en un aparte, entre acto y acto, nos comentaba a un reducido grupo de amigos, que cuando se hablaba de «liberación» —de la falsa liberación se entiende— se pretendía que los seres liberados dejaran de ser lo que eran. Y ponía el ejemplo de la pretendida «liberación de la mujer» que, en último término, pretende que la mujer deje de serlo, que se desprenda de lo más excelso que tiene como mujer, la «carga», entre comillas, de su maternidad.

Es un recuerdo que, por asociación de ideas, enlaza en mi mente con el tema de esta Reunión y con este homenaje al maestro. Pero hay otros recuerdos, de él, que me afloran.

En Stresa, los días del verano de 1974, el año anterior a su muerte, cuando asistí al último curso que allí desarrolló, le planteé el tema de nuestra XIV Reunión, *La sociedad a la deriva. Raíces de sus errores*, y le propuse que desarrollara, en ella, el tema *El laicismo, crisis de fe y de razón*, que era la tesis de su maravilloso libro *L'ora di Cristo*. La muerte se lo llevó al Padre, impidiéndole componer y exponer su esperada conferencia. Pero su comunicación no faltó y fué leída por nuestro también inolvidable Jerónimo Cerdá Bañuls. La cosí con fragmentos que extraje, con verdadera devoción, de su *L'ora di Cristo*.

Entre estos recortes reproduje —tomándolo del epígrafe *El*

antibumanismo del humanismo ateo del materialismo dialéctico— el ejemplo más patente, sin duda, de esa falsa liberación, que pretende liberarnos no de aquello que nos impide alcanzar nuestro fin, sino precisamente de nuestro propio ser, para convertirnos en otro género de ser distinto. El hombre, una vez alcanzada la sociedad homogénea —soñada por Marx—, ya desalienado de Dios, alcanzaría la autosuficiencia absoluta, liberándose de todos los males, de modo tal, que, en adelante, ya no sentirá dolores físicos y morales, no tendría fracasos, dudas ni tormentos interiores; y, por tanto, debería superar su mayor limitación y la más honda de las angustias, sin solución reconfortante para quien no cree en Dios y niega la vida futura: la muerte corporal, que es la muerte absoluta en una concepción materialista, conforme la cual significa el paso del ser al no ser. El *hombre nuevo* —no según San Pablo, sino según Marx y Hegels— que debe liberarse de toda necesidad y, por tanto, de todo mal y dolor; debería, para ello, liberarse incluso del de la muerte. Y ahí viene el dilema que Sciacca nos muestra.

Un hombre tal no sería ya un hombre, sino un ser desconocido; lo cual, consiguientemente, comportaría que aquel ser viviente, que hoy llamamos hombre, evolucionara hasta el punto de convertirse en un ser que hoy se llama Dios; y, por lo tanto, cesaría de ser hombre en cuanto habría perdido su ser propio. Así, el advenimiento del humanismo ateo —maxista o no— se resuelve en la negación del hombre y de lo humano, tal como captó bien Nietzsche, teorizando al «superhombre». Dándose cuenta de que, por ahí, camina hacia lo absurdo, el ideólogo marxista trata de responder a esos reparos. El hombre nuevo marxista será susceptible de dolores morales y morirá; pero, dada la nueva condición en la que se encontrará llegada la sociedad homogénea, en la cual todas sus necesidades materiales quedarán satisfechas, perderá la conciencia de esta insuficiencia suya.

Concluye el maestro: «¡caemós de cabeça!»: pues de perder esa conciencia, cesaría de ser hombre, en cuanto, precisamente según la definición de Feuerbach, el cuerpo que es el hombre, es de hombre en cuanto es también consciente. Y, una de dos: o

en la sociedad homogénea el hombre evolucionará hasta el punto de convertirse en una beatísimo inmortal, un dios, o bien evolucionará hasta el punto de perder la conciencia de su invencible insuficiencia, o de su miseria, como diría Pascal, y quedará sin conciencia, al igual que los otros animales, esto es, perderá incluso su grandeza: en el uno o en el otro caso —dios o bestia— cesará de ser hombre».

2. Su Santidad Juan Pablo II habla continuamente del hombre. Pero del hombre entero, contemplado desde su principio a su fin, Dios, y en todas sus dimensiones, que sólo en Dios alcanzan su salvaguardia. Diferenciado de las demás criaturas —como ha explicado el Papa (Discurso a los jóvenes participantes en el *Meeting 82*, de Rimini, el 29 de agosto de 1982)— «*El hombre es grande por su inteligencia, mediante la cual se conoce a sí mismo, conoce a los demás, conoce el mundo y conoce a Dios; el hombre es grande por su voluntad, por la que se da en el amor hasta alcanzar cotas de heroísmo. Sobre estos recursos se fundamenta el anhelo insuprimible del hombre: el anhelo que tiende a la verdad —he aquí la vida de la inteligencia— y el anhelo que tiende a la libertad —he ahí el hábito de la voluntad—...».*

¿Qué es, pues, el hombre?

En su *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás de Aquino*, nuestro maestro Sciacca nos ayuda a seguir las explicaciones del Aquinatense para entender ese hombre real, al que el mundo moderno falsea queriéndolo «liberar» de su aspiración a conocer a Dios y el orden por El ínsito; invitándole a construir él mismo todo según sus propias ideas inmanentes; erigiéndose en superhombre, después de proclamada «la muerte de Dios». Ese hombre al que hoy vemos cada vez más dominado por un hedonismo materialista, un terrorismo inhumano o un creciente pasotismo, sumido en la náusea, la desesperanza y la drogadicción, último recurso de una falsa liberación soñada.

Estamos —escribe el maestro (*ibid.*, cap. VII, pág. 150)— «ante un mundo enfermo de corporeísmo y materialismo, el cual,

a falta de verdaderos "contactos" humanos que pasen de ser meras "relaciones" epidérmicas, cuyo principio y fin no son más que el vientre y el sexo, trata de evadirse, desesperado, entre "bufido" y "bufido", por la tangente de un espiritualismo vacío, igualmente egoísta. Todo es discurso a nivel fenomenológico, sociológico y psicológico, pero de crianza animal.

»Puesto que la forma sustancial es forma del todo y de cada una de sus partes, y que el alma está unida a su cuerpo *in toto* y en cada una de sus partes, el hombre total e integral es el todo: un cuerpo animado y un alma a él incorporada; un cuerpo que recibe el ser del alma y un alma que se manifiesta a través del cuerpo, pero que lo trasciende por la actividad intelectual de que está dotada.

»Este hombre integral, único ente visible que tiene conciencia de su participación del ser, ente máximo del mundo visible y mínimo del invisible, puesto entre el confín de dos mundos, en el límite entre eternidad y tiempo y, por eso, constitutivamente, o según su estatuto ontológico, orientado y abierto al ser imparticipado, este hombre, siempre en equilibrio inestable, es el hombre, es cada uno de nosotros. *Suppositum* o sustancia individual perfectamente incomunicable y subsistente en el orden ontológico, es *suppositum* racional, autónomo en su obrar; es, como tal, persona, punto culminante de la sustancia en el orden de naturaleza».

Siempre con Santo Tomás, responde (pág. 159), «que la muerte es la separación de alma y cuerpo al que ella da ser y, que, por tanto, en virtud de esta separación, está destinado a la corrupción; pero el alma no puede ser separada de su ser; por eso la muerte del animal y del hombre se parecen, pero no son la misma cosa».

El pensamiento filosófico del Aquitanense, como síntesis a la vez antropológica y teológica, gana todavía en interés —sigue Sciacca, en el capítulo siguiente (pág. 161)—, «si se le considera a la luz de la causa final contemplada en el obrar del hombre; esto es, dentro de la teoría del fin que es el bien o la perfección del agente». Todo parte «del principio de la *creatio ex*

nihilum, gobernada por la *ley eterna* o del orden del universo existente en la mente divina...». De ella deriva la *lex naturalis*, presencia de la ley eterna en la criatura, «por la cual son reguladas y medidas todas las cosas sujetas a la divina Providencia».

«La ley no es otra cosa —resume Sciacca (pág. 162)— que el modo de obrar (*ratio operis*), cuyo tenor se deduce por orden al fin» ... «Cada cosa participa de la ley eterna, en cuanto que todo está ordenado a un fin. La criatura racional participa de ella "*intellectualiter et racionaliter*", y esta participación "se denomina ley en sentido propio" ("*proprie lex vocatur*"), porque la ley es algo razonable».

«El hombre tiene conocimiento de su participación de la ley eterna en cuanto Dios le ha dado la luz de la razón natural para discernir lo que es el bien y lo que es el mal. Pero si el hombre puede discernir entre el bien y el mal, se sigue que debe participar el bien y evitar el mal; el bien que se debe hacer es conseguir el fin; luego el fin del hombre es su bien».

«*Bona humana*. El solo bien necesario del hombre es Dios, pero el hombre vive y existe en el mundo como ser compuesto de alma y cuerpo; y vive y existe en relación con sus semejantes. Por eso, aun manteniendo a Dios como fin último, que hay que tener presente en cada una de nuestras acciones, los bienes del hombre son múltiples, ya referidos al cuerpo, ya al espíritu, ya también a la sociedad en medio de la cual vive.

»Hay, pues, bienes de contemplación y bienes prácticos. De estos últimos, el que se refiere a la justicia, en su sentido más amplio, es el que más esencialmente interesa a la vida de comunidad».

La justicia tiene en la ley natural su primera regla general, «norma primera de la razón» y «también el fundamento de la legislación positiva». «De donde se sigue —continúa, mostrándonos las enseñanzas de Santo Tomás (págs. 163 y sigs.)— que las leyes positivas tienen fuerza de ley en cuanto derivantes de la natural y con ella conformes. Por tanto, estando ellas en relación con las mudables condiciones históricas y el progreso de la conciencia histórica de los pueblos, su cambio necesario debe obede-

cer a una cada vez mejor puesta en práctica de la ley natural, cuya guarda sería dificultada por unas leyes que no responderían ya a las exigencias de las nuevas situaciones creadas».

3. El hombre se ofusca y descarría en cuanto pierde la noción de su origen y de su fin o cuando olvida —como ha escrito hace poco Juan Pablo II— que junto a su capacidad de grandeza tiene necesidad de ser redimido del mal y del pecado que andan en él. Así, llega hasta olvidar y perder la mejor parte de su identidad; y de *homo sapiens* retrocede a *homo faber*.

«Todo se inicia —volvemos a leer a Sciacca, ahora en *La Chiesa e la civiltà moderna* (parte I, cap. II, 1, págs. 47 y siguientes)— en el siglo XVI, en Italia, con el Renacimiento y, en Alemania, con la Reforma. Se agrava con el racionalismo y el empirismo modernos: filosofía, ciencia, política, derecho, etc., son consideradas como búsquedas, no sólo autónomas, sino separadas de la religión, la cual, en cierto sentido, se separa de sí misma al propugnarse una religión natural negadora de los dogmas y la Revelación. La ruptura tiene lugar en el siglo XVIII con la explosión iluminista que, como ha sido subrayado, determina el primer momento de la crisis de la conciencia europea y, seguidamente, una verdadera y propiamente dicha revolución: no ya el *Regnum Dei*, sino el *regnum hominis* en este mundo; la realización en éste del reino cristiano..., sin Cristo y sin Dios. El polo de la vida se desplaza del cielo a la tierra: la celeste *Civitas Dei* agustiniana y medieval es identificada con la terrena *civitas hominis* del laicismo racionalista y materialista y, con ello negada».

El *regnum hominis* trae consigo que el hombre se haga medida de todas las cosas; y con ello perdemos nuestros propios límites —como observa Sciacca en su obra *L'oscuramento dell'intelligenza* (parte I, cap. I, 1, pág. 20 y cap. II, 3, pág. 48)—, y los perdemos por olvidarnos de que somos seres finitos, ni autosuficientes, sino suficientes tan sólo dentro de nuestros propios límites. La pérdida del límite oscurece la inteligencia y, con ella, la voluntad y los sentimientos; y la razón resulta estúpida: El

hombre caído en la estolidez queda reducido a la vida animal y al cálculo racional; es movido por reflejos condicionados y no por actos libres; olvida que el mal no lo constituye nuestro límite ontológico ni los demás límites inherentes a todo ente finito, sino la corrupción que nos produce la pérdida de la conciencia de esos límites nuestros. Pérdida que nos hace ver deformada la imagen de nosotros mismos, al «no ver» la profundidad de nuestro ser y «negarla», por la «deposición», debida a negligencia o soberbia, de nuestros límites y con ella del propio ser. Este, de debajo del Ser, cae por debajo de la Nada; y, desde la inteligencia reducida a cero, a la estupidez de nada.

Este «acortamiento» de nuestra visión ha penetrado en numerosos católicos y en sectores eclesíasticos, produciendo una dislocación de imágenes; y, con ella, se aíslan dos mundos. Leemos en *L'ora di Christo* —que volvemos a tomar en las manos (capítulo I, 2, págs. 44 y sigs.)— que, de esos dos mundos: «uno es social o público, en el que los hombres se unen en torno a aquello que prácticamente les conviene y deciden acerca de esto; y otro, de las creencias y de las opiniones personales, de las que se piensa que es mejor no hablar, porque de lo contrario podría arruinarse una conversación.

Incluso los católicos que mantienen el principio de que la verdad existe, pero que entran en el juego político cuantitativo del recuento de votos de la *praxis* democrática, fácilmente caen en la práctica de ese *politicismo* —definido por Sciacca en *Filosofía e antifilosofía* (I, 3, págs. 30 y sigs.) bastante antes de que la cuestión se replantease aquí en España—, que consiste en la «reducción de la validez de todo valor a su "funcionamiento" político, y en tanto así "funcione"», alistándose «al solo juego de las opiniones posibles o probables, oportunas o idóneas, según las circunstancias, las situaciones y los intereses». Este no es un criterio de verdad, sino únicamente un método desastroso para la misma *praxis* política, en cuanto la priva de la verdad...». En esta *praxis*, no sólo se acepta como ley lo que resuelve la mayoría, aunque vaya en contra de la moral social cristiana, sino que, incluso, se vota de acuerdo con sus criterios, bajo el pre-

texto de que la moral católica debe practicarse individualmente por cada católico; sin pretender imponerla a los no creyentes, con olvido de que la moral social es básica para el bien común, afectante a todos, y al cual la ley ha de ser ordenación racional. El viejo principio, *Quod principi placuit legis habet vigorem*, arrumbado por influjo del cristianismo, revive hoy encarnado en la voluntad de la mayoría parlamentaria, o plesbiscitaria, por lo demás manipulada por la propaganda.

La pérdida de una visión plena del hombre lleva a todos estos desvaríos y a la mayor desorientación en el concepto de la libertad, que se quiere circunscribir al de libertad política o al de libertad económica, olvidando que no se trata de un problema político o económico, sino —como leemos en *La Chiesa e la civiltà moderna* (I, cap. III, pág. 65)— que forma parte del problema «integral del hombre, que es problema metafísico-ontológico-moral».

4. Sin embargo, este es el mundo en el que hoy vivimos y debemos servir a Dios realizando nuestra peregrinación terrena, junto a nuestros semejantes, y preparando los caminos para que, por ellos, la sigan nuestros sucesores.

Con la democracia, convertida en un absoluto, y con el socialismo, que pretende bajar el paraíso futuro aquí, a la tierra, el Estado se ha hecho definidor de la justicia y totalitario en un mundo encerrado en su inmanencia. No se admiten, frente a frente, en la palestra de la opinión pública, como cosas vivas, sino las leyes positivas consideradas como expresión de la voluntad de quien ostenta el poder —que siempre se cubre invocando que representa la voluntad del pueblo— y los denominados derechos humanos, aunque no sean jurídicamente sino un residuo inflado del derecho natural racionalista de las Luces, de la Ilustración.

Cabe, no obstante, y así lo está haciendo sin descanso Juan Pablo II, aprovechar la parte de verdad que puede hallarse bajo esta denominación de derechos humanos, devolverles su verdadero fundamento y adecuarlos a una medida jurídica. Se trata no sólo de defender al hombre, en todas sus dimensiones, ante la

barbarie laicista de la plena estatalización del derecho, sino, incluso, para retornar al auténtico significado de éste, conforme la doctrina clásica del derecho natural, que nada tiene que ver con la de la Escuela del derecho natural y de gentes, idealista, y racionalista.

Imaginemos que casi toda la sociedad cayera en la sordomudez y no entendiera sino signos simples y faltos de precisión técnica. ¿Cuál sería el deber de los pastores de la Iglesia frente a sus semejantes sordos y mudos? Sin duda, continuar enseñándoles la palabra de Dios, aunque fuera con la dificultad de no poder emplear palabras. Tendrían que comenzar a hacerse entender con los únicos signos que esos sordomundos comprendieran; y, a partir de ellos, tratar de alcanzar una mayor expresividad para conseguir que la palabra de Dios les llegara lo más próxima posible a su verdadero significado, sin olvidarse de que, por signos, resulta más difícil de captar.

Pues bien, vivimos en un mundo desculturizado por una técnica no dominada a nivel humano, del cual, los hombres, para salir del laberinto en el que se ha perdido la filosofía política y jurídica modernas, tratan de huir hacia delante o de refugiarse en las utopías, montándose en el vehículo de unas palabras cuyo significado correcto ignoran, confunden y usan mal sus transmisores, sean periodistas, locutores, políticos o autores de *betseller*.

Siendo así, es inútil practicar con hombres la caridad política si no es empleando palabras que entiendan o puedan entender. Se debe utilizar un lenguaje que les sea asequible y, con él mismo, tratar de expresar la misma verdad de siempre. Claro está, limpiándolo de la adherencia de los errores que conlleva su mal uso, y la confusión de palabras que penetra en las mentes, las desvía y recae en sus acciones.

Esta obra de titán es la que acomete Juan Pablo II. Cuando se dirige a todos los hombres y nos habla de los derechos humanos, trata de purificar esta expresión de las excrecencias iluministas y de darle una dimensión que ningún racionalismo laicista es capaz de alcanzar. A nosotros, juristas, nos corresponde la tarea de hacer patentes las deficiencias que ese lenguaje tiene

para expresar, en una dimensión rigurosamente jurídica, lo que realmente es derecho; y, de ahí, mostrar el mal uso que comporta y las reiteradas deficiencias que, en su no dilatada historia, ha conllevado y sigue produciendo.

Es sabido que el símbolo instrumental de la justicia es la balanza que ella sostiene para sopesar las pretensiones humanas en juego, a fin de hallar su punto de equilibrio en el cual se halla el derecho. Pues bien, la expresión «derechos humanos», desde que se usó por vez primera, se ha empleado como un arma arrojadiza para la guerra política o social de unos contra otros. Digamos, para mejor adecuarnos a nuestro tema, que se emplea con el designio declarado de «liberar» a unos frente a otros en determinado aspecto, permitiendo que los presuntos «liberados», o sus representantes, o sus «liberadores», impongan sus ideas, su gobierno, su poder o sus intereses sobre las ideas y los intereses de los otros. Así ha sucedido en Cuba, en el Vietnam, en el Irán, en Nicaragua y en tantos otros sitios. A veces, sólo se ha conseguido que reinara el caos y la pobreza, en perjuicio de todos, excepto de oscuros intereses extranjeros. La invocación de los pretendidos derechos de la mujer ha permitido la impune mantanza de los inocentes que llevan en su seno, ¡vergüenza de los tiempos modernos! Y la invocación de los derechos humanos ha facilitado, por doquier, de eclosión expansiva del terrorismo más inhumano y cruel.

Juan Pablo II exclamaría —dirigiéndose a los cardenales de la curia romana el 22 de diciembre de 1979—: «Nunca se ha oído exaltar tanto la dignidad y el derecho del hombre a una vida hecha a medida del hombre, pero también nunca como hoy ha habido afrentas tan patentes a estas declaraciones».

Tales paradojas no son una novedad.

Ya para Locke, el primero de los derechos naturales, que —conforme su construcción del contrato social— no sólo respetó sino que potenció, es el derecho de propiedad, conllevando los de guardar sus frutos y heredarla. Ese primer derecho humano, formulado de modo absoluto, jugaba así en favor de la clase social de los propietarios. Y el derecho extrapatrimonial

en el que más hincapié hizo Locke, el de libertad de opinión, no tan sólo no jugaba —en Inglaterra, donde escribía— para los católicos —considerados enemigos de la libertad por el carácter dogmático de las enseñanzas de la Iglesia católica— sino que, además, prácticamente, sólo podían ejercerlo quienes dispusieran de dinero y nivel cultural suficiente que, en su tiempo, muy difícilmente era alcanzable por quienes no fueran hijos de *gentelman*.

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, en el apartado 2.º de su artículo 2, enumeró, como derechos naturales e imprescriptibles del hombre, «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». En el artículo 10 remachó, en garantía de la libertad y la seguridad: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que su manifestación no turbe el orden público establecido por la ley». Sin embargo, el 14 de julio de 1792 comenzaron las matanzas de sacerdotes y se exhibieron por las calles sus cabezas ensangrentadas. Como hizo notar Pío VI, en su alocución al consistorio el 17 de junio de 1793, la libertad de religión declarada «tuvo por consecuencia inmediata que sólo la religión católica fuese proscrita». No habían llegado a transcurrir tres años desde aquella solemne declaración de 1789, cuando se comenzó a guillotinar a los sospechosos de ser monárquicos: a partir de la ley de 17 de septiembre de 1793 la guillotina se aplicó también a quienes, «no habiendo hecho nada contra la libertad, sin embargo, tampoco habían hecho nada por ella». En fin, no tardarían los propios revolucionarios a guillotinarsen entre sí. Se sumaría la cifra de 40.000 ejecutados, muy pequeña al lado de las alcanzadas en las matanzas practicadas, en este siglo, por nazis y comunistas, rusos, chinos o indochinos, e inferior a los colaboracionistas franceses ejecutados, cuyos asesinos fueron amnistiados por De Gaulle, después de la victoria de quienes se proclamaron defensores de la libertad y que, en 1948, aclamarían la Declaración universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas.

5. El expresado mal uso de la denominación «derechos humanos» corresponde a los que podríamos denominar de su primera generación, en la que aparecen, como correlativos del concepto de derecho subjetivo, como poder de voluntad, no sólo incoercibles por el poder público, sino que deben ser protegidos y asegurados por éste. Se trata de un ámbito que, según su concepción, el denominado derecho objetivo, o sea, la ley, no puede invadir, sino que ha de salvaguardar de toda inmisión. Significa una igualdad formal ante la ley, que garantiza a cada cual lo que tiene, y nada al que nada tiene mientras por sí mismo nada consiga.

Pero, al lado de esa concepción formal del derecho subjetivo, otra concepción lo ha enfocado substancialmente como un interés jurídicamente protegido; y, como los intereses humanos no se colman sólo formal, sino substancialmente, la igualdad innata ya predicada en las primeras declaraciones, reclama unos derechos humanos substanciales. Esta nueva concepción requiere del Estado algo más que una acción formalmente arbitral y policial. Con arreglo a ella, se entiende que ha de transformarse en dispensador y distribuidor de esos pretendidos derechos sustanciales; y, para realizarlo con plena eficacia, resulta que, el contenido substancial de éstos viene a ser estatalizado con el fin de que sea distribuido o redistribuido por el propio Estado. Lo cual implica que éste —como dispensador omnipotente— mide a cada individuo, le asigna un puesto y le raciona sus pretensiones, sea detrayéndole lo que tenga en exceso o bien dispensándole lo que no tenga en suficiente medida. Si los primeros derechos circunscribían la esfera de poder de Leviatán, estos otros la extienden de modo tal que éstos y aquéllos resultan en ineludible contraposición.

Por otra parte, cuando se proclaman como derechos humanos aspiraciones que no son ni pueden ser satisfechas, se contradice el propio concepto de derecho como interés jurídicamente protegido. ¿Para quién se halla protegido? ¿Frente a quién pueden ejercitarlo las poblaciones sedientas del Sahel? ¿Con qué posibilidades cuentan para conseguir el agua mediante su resistencia

a qué opresor? ¿Pueden conseguirla sin emigrar, remedio con lo cual se verían impelidos —en contra de su voluntad, violándose así de otro declarado derecho— a cambiar de residencia? A simple vista se observa la confusión de un deber moral de solidaridad hacia ellos, con unos pretendidos derechos, a los cuales, para serlo, les falta todo cuanto jurídicamente caracteriza a un derecho, según cualquiera de sus más diversas definiciones. Y entonces, los invocados derechos resultan transformados en un engaño.

¿No resulta un sarcasmo para la población del Líbano o del Afganistán asegurarles, como dice el artículo 28 de la Declaración de 1948: Toda persona tiene derecho a que reine, en el plano social y en el plano internacional, un orden tal que los derechos y libertades enunciadas en la presente Declaración pueden encontrar una realización plena?

Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, en condiciones equitativas y satisfactorias..., proclama el artículo 23, 1, de la Declaración de 1948. La Constitución española de 1978 también declara ese «derecho». Sin embargo, después de su proclamación, no sólo no fue reducido el paro, sino que se incrementó en alarmante progresión creciente. Los socialistas, en su programa electoral «por el cambio», prometieron 800.000 nuevos puestos de trabajo, y el resultado ha sido más de 800.000 puestos menos, a pesar de su política de transformar el paro —remediable por hipótesis— en la jubilación —legalmente irremediable, una vez producida—. ¡He ahí otra enunciación de derechos humanos que resulta fuente de engaños!

Una vez más, se confunden deberes morales de solidaridad con derechos que jurídicamente no existen. El contenido del derecho se reduce a la percepción del subsidio de paro que, en circunstancias de paro generalizado, constituye una carga social que incrementa, a su vez, el peso de las causas productoras del propio paro y contribuye a extenderlo.

6. Sin embargo, el positivismo imperante es consecuente con la proclamación de que «la voluntad del pueblo es el fun-

damento de la autoridad de los poderes públicos», como enuncia el artículo 20, 3, apartado 1.º, de la Declaración del 48. Por ello, para remediarlo es necesario oponerle algo que trascienda esa voluntad, para que no ocurra —como ya advirtió Cicerón— que el latrocinio, el adulterio, la suplantación de testamentos sean derecho si los respalda el sufragio de la voluntad de la multitud.

¡He ahí la necesidad de agarrarse a la única invocación que hoy se acepta frente al positivismo imperante, los denominados —bien o mal— derechos humanos! Pero, es necesario también reconducirlos a una significación ontológica, moral y jurídicamente correcta.

Antígona vino a enunciar bien los justos límites de todo poder humano —sea el de un rey, de una asamblea o del pueblo entero— al decirle a su tío Creón que, por encima de sus decretos, estaba el derecho no escrito de los dioses: No le invocó derecho subjetivo ni humano alguno; le recordó algo que trascendía a todos los decretos humanos; lo fundamentó en el derecho no escrito de los dioses que impone deberes de piedad, y lo hizo con referencia al caso concreto en que su tío los violaba. Desde entonces, si hemos avanzado algo ¡ha sido como los cangrejos...!

Hay que explicar, pues, el fundamento de esos principios que han de informar todo el derecho humano; el porqué de su trascendencia sobre cualquier norma positiva; qué requieren el cumplimiento de unos deberes en gobernantes y gobernados; y que de derecho sólo puede hablarse correctamente en cada relación humana concreta, después de sopesarla en todos sus aspectos y en relación a todos y cada uno de los sujetos a quienes, directa e incluso indirectamente, afecte.

Tenemos, pues, perfectamente diferenciadas, una perspectiva teológico-filosófica, otra moral y una tercera jurídica de los derechos humanos. Sin duda interdependientes, pero con especificidad de competencias que deben coordinarse.

La Declaración de 1789, «*en presencia y bajo los auspicios del Todopoderoso*» —es decir, mencionándole sólo como una

especie de testigo cualificado—, consideró, en su preámbulo, que «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias y la corrupción de los gobiernos». La Iglesia no podía admitir, quieranlo o no sus adversarios —como dijo León XIII, precisamente al invitar al *Raliement* (núm. 39), el 16 de febrero de 1892—, sino que «los verdaderos derechos del hombre nacen precisamente de sus obligaciones para con Dios». La dignidad humana —ha dicho Juan Pablo II— la posee «todo ser humano, no porque le haya sido adjudicada por otros hombres, sino porque la ha recibido de Dios; esta es la actitud fundamental que debe adoptarse si se quiere conseguir un progreso social». (Aloc. al Pte. de Kenia el 7 de mayo de 1980). Por eso diría, refiriéndose a los «derechos fundamentales» de toda persona humana: «Proclamar y defender tales derechos sin anteponerlos a los derechos de Dios ni silenciar los deberes que corresponden, es una constante de la vida de la Iglesia en virtud del Evangelio que le está confiado». (Aloc. al Pte. y autoridades de Brasil de 6 de julio de 1980).

Además, esos denominados «derechos» han de referirse al hombre entero, en todas sus dimensiones, que antes hemos contemplado, y enfocarse a su existencia concreta. Así fue recordado por Juan XXIII en *Pacem in terris* (14, 17, 19) y reiterado por Juan Pablo II el 28 de octubre de 1979 en la plaza central de Nápoles: «para el hombre concreto que vive y espera, las necesidades, las libertades y las relaciones con los demás no corresponden nunca a la una o a la otra esfera de los valores [materiales y espirituales], sino que pertenecen a ambas esferas».

La importancia de esta visión plena del hombre la patentizan las consecuencias de su olvido. Juan Pablo II también lo señala: «no faltan en nuestro tiempo propuestas dirigidas al hombre, no faltan programas que se presentan para su bien. ¡Sepamos examinarlos de nuevo en la dimensión de la verdad plena sobre el hombre, de la verdad confirmada por las palabras y con la cruz de Cristo! ¡Sepamos discernir bien! Lo que afirman, ¿se expresa con la medida de la verdadera dignidad

del hombre? La libertad que proclaman, ¿sirve a la realeza del ser creado a imagen de Dios o, por el contrario, prepara a la privación o constricción de la misma? Por ejemplo, ¿sirven a la verdadera libertad del hombre o expresan su dignidad, la infidelidad conyugal, aunque esté legalizada por el divorcio, o la falta de responsabilidad por la vida concebida, aun cuando la técnica moderna enseña cómo desembarazarse de ella? Ciertamente todo el «permisivismo» moral no se basa en la dignidad del hombre y no educa al hombre para su realeza».

7. Ahí tenemos la segunda perspectiva del contenido objetivo que hoy se expresa con la denominación de derechos humanos. Su aspecto moral. No es cosa nueva.

Los mandamientos de la ley de Dios ya proclamaron el respeto a la vida y a los bienes de toda clase de los hombres. Pero sin emplear la palabra «derechos», sino imponiendo deberes a todos para con el prójimo, desde la raíz de sus violaciones: «no matarás», «no hurtarás», «no levantarás falsos testimonios». «no desearás la mujer de tu prójimo», «no codiciarás los bienes ajenos». ¡Esta es la primera carta! ¡Dios la dio a Moisés!, y su planteamiento ¡fue la proclamación de los deberes necesarios para el respeto de todo hombre! No hay discriminaciones en ella. Y, como corresponde a la moral, se establece a través de deberes.

También son conocidos los planteamientos medievales de esta misma materia moral tanto en el ámbito teológico como en el filosófico.

Teológicamente se ha remontado al siglo VIII —en plenos «siglos de hierro»!— la expresión del fundamento de la dignidad humana y sus consecuencias. En su documentado volumen *La philosophie de la personne chez Alcuin*, l'Abbé Vincent Serralda, nos muestra cómo Alcuino de York dedujo teológicamente la dignidad del hombre, el deber de respetarla, sus potestades y su dominio sobre la naturaleza de un modo racional, en cuanto criatura dotada de razón.

Filosóficamente, ese contenido fue iluminado por Santo Tomás de Aquino, partiendo de nuestras primeras inclinaciones na-

turales, captadas y valoradas por nuestra razón, que expuso como primeras leyes naturales (*S. Th.*, I^o-II^o, 94, 1, «*prima principia operum humanorum*» que todos debemos respetar. De ellos deriva la denominada *lex ethica naturalis*, que excluye el mal moral, y da al derecho su justo significado. Así, como exponía Juan Pablo II al Cuerpo Diplomático acreditado en la Santa Sede, el 20 de enero de 1980: «El derecho a la libertad, por ejemplo, no incluye, evidentemente, el derecho al mal moral, como si se pudiese reclamar, entre otros, el derecho a suprimir la vida humana como en el caso del aborto o la libertad de usar materias nocivas para sí o para los demás».

Esta *lex ethica naturalis*, al ser paralela a las primeras tendencias de la naturaleza humana captadas y valoradas por la razón, que comporta un orden moral, a su vez, impone deberes de respeto de cada hombre para con los demás; y, por ende, unos deberes sociales. Juan Pablo II, a este respecto, con la actual terminología, en el mismo discurso que acabamos de citar señala que «no se debería tratar de los derechos del hombre sin tener en cuenta también sus deberes correlativos que traducen con precisión su propia responsabilidad y su respeto de los derechos de los demás y de la comunidad».

Esta última referencia a la comunidad nos recuerda que el hombre es un animal no sólo racional sino también social; por lo cual, su perspectiva completa no puede olvidar tampoco este último aspecto.

Precisamente incidió en ese olvido la Declaración de 1789, que tan sólo atribuía derechos al hombre individual, como tal y como ciudadano, y nada más. Este defecto sustancial es, en parte, salvado en la Declaración de la ONU de 1948, en el artículo 1, 3: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». Con el corolario —único expresado— que declara el artículo 26, 3: «Los padres tienen derecho prioritario a escoger el género de educación de sus hijos».

Sin embargo, ha señalado con acierto Jean Madiran, en un reciente editorial (*Itinéraires*, 295, julio-agosto de 1985), el ve-

nenos que contenía la Declaración de 1789 en sus artículos 3.º —«El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercitar autoridad que no emane expresamente de ella»— y 6.º —«La ley es expresión de la voluntad general»—; y que se mantiene en la de 1948, en su artículo 23, 3 —«La voluntad del pueblo es el fundamento de la autoridad de los poderes públicos; esta voluntad debe expresarse por elecciones honestas que deben tener lugar periódicamente, por sufragio universal igual...». Dejemos aquí de lado el hecho de que con el sufragio universal se eleva al poder a una oligarquía que teje su programa con promesas, aconsejadas por la práctica del *marketing* y lanzadas por la propaganda; y que, luego, impone a todo el pueblo su propia voluntad. Ahora nos interesa recordar que, ante la publicación creciente de todo poder, ante la estatificación de todas las relaciones humanas, son cada vez más los poderes, hasta ahora considerados siempre como privados, que hoy se consideran públicos. Lo cual agrava la observación, que hace Madiran, de que se trata de convertir en ilícito todo poder, calificado de público, que no emane del sufragio universal. Siendo así que, en la sociedad, existe un abanico de autoridades, unas naturales y otras religiosas, que no emanan del sufragio universal, como son las de los padres sobre los hijos, de los maestros sobre los discípulos, del jefe de empresa, de las autoridades eclesiásticas, que así son «puestas en causa, cada una en su ámbito, por la marcha hacia adelante de una *democratización* que invoca los "derechos del hombre". *El instinto, la naturaleza y el buen sentido se resisten a esta lógica infernal*».

Juan Pablo II —al que Madiran no ha leído suficientemente— ve claro que «no existen sólo derechos del hombre sino también derechos de la familia y derechos de la nación». Y no sólo como enuncia en el texto —transcrito por el escritor francés— de su alocución en Bruselas ante la del cardenal Cardijn, en la pasada primavera, sino también en su encíclica *Familiaris consortio* ya había explicado el significado social de la familia y de la autoridad de los *padres*.

«El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana; la familia es por ello la célula primera y vital de la sociedad...», «constituye su fundamento y alimento continuo mediante su función de servicio de la vida». De ella nacen los ciudadanos, y éstos encuentran en ella la primera escuela de esas virtudes sociales, que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma (número 42). Por eso mismo, existe el *derecho-deber educativo de los padres*, «esencial, como relacionado que está con la transmisión de la vida humana»; «original y primario, respecto del deber educativo de los demás por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos»; y que «por insustituible e inalienable», «no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros» (núm. 36). La familia es la «*primera y fundamental escuela de la vida social*» (núm. 37).

Tanto es así que, como dice en el apartado A) de la *Carta de los Derechos de la familia*, «los derechos de la persona, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social que halla su expresión innata y vital en la familia»; por lo cual, conforme ya había enunciado en la *Familiaris consortio*, «la sociedad, y más específicamente el Estado, deben reconocer que la familia es una "sociedad que goza de un derecho propio y primordial», y, por tanto, en sus relaciones con la familia están gravemente obligados a atenerse al principio de subsidiariedad. En virtud del cual, el Estado no puede ni debe sustraer a las familias aquellas funciones que pueden igualmente realizar, bien por sí solas o asociadas libremente, sino favorecer positivamente y estimular lo más posible la iniciativa responsable de las familias...» (núm. 45).

Vemos ahí otras enunciaciones de deberes: de los padres de educar a los hijos; del Estado y los poderes públicos de respetar, conforme el principio de subsidiariedad, la esfera propia de las familias y de «favorecer positivamente y estimular lo más posible la iniciativa responsable de ellas».

No es enunciando derechos como se puede progresar en el ámbito moral, sino mostrando los deberes para con los demás y

con las diversas comunidades sociales. Tiene razón Soljenitsyn en preconizar —como hizo en 1978, en la Universidad de Harvard, enunciando *La decadencia del coraje*—, «la autolimitación libremente consentida, la renuncia a lo que tenemos por derecho»; pues, «ha llegado a Occidente el momento de no afirmar tanto el derecho de las gentes como sus deberes»; la «educación voluntaria de sí misma en una autolimitación radiante» y la salvación por «la autorrestricción de cada individuo y cada pueblo».

8. Sin embargo, esta prioridad de los deberes sobre los derechos —tan formativa para el hombre como para los pueblos— se circunscribe al concepto moral de unos y otros. En cambio, jurídicamente constituye una incorrección moderna —debida al concepto también moderno de derecho subjetivo— al contraponer los conceptos de derecho y de deber, dando predominio al uno sobre el otro. Si derecho es *quod iustum est*, no puede haber tal dialéctica; pues, el derecho no es una pretensión sino el estatuto justo, la solución justa. Si contraponemos un *derecho objetivo* —expresión de la voluntad del Estado formulada por leyes— y *derechos subjetivos*, el predominio de cualquiera de ambos enunciados significa un desequilibrio, que producirá la anarquía —económica, social o política— si prevalecen los llamados derechos subjetivos frente a los deberes que impone el derecho objetivo; o bien, el despotismo de Leviatán, si predominan los deberes impuestos por éste. Para que haya derecho ha de haber ajustamiento, solución justa y, como tal, armoniosa.

¿Qué podemos aportar, nosotros los juristas, para clarificar y enriquecer lo que se expresa —deficientemente cuando no totalmente mal— al hablar de los derechos humanos?

Ante todo, aclarar lo que es derecho. Seguir —con Aristóteles, con Celso, con Ulpiano, con Santo Tomás de Aquino— enunciándolo como lo justo y lo equitativo; y, por extensión, el arte para determinarlo.

Este, como todo arte, requiere normas y artífices. Aquéllas —leyes, costumbres, principios— no son el derecho mismo sino cierta razón del derecho, como aquellas reglas del arte que pre-

existen en la mente del artista (Santo Tomás, *S. Th.*, II^a-II^{ae}, 57, 1 *ad* 1), que para ser leyes han de ser justas y que sólo se refieren de modo genérico a lo que generalmente acontece, y únicamente con referencia a esto (a su hecho-tipo) son realmente derecho. Los artífices —es decir, los jurisconsultos y, específicamente, los jueces— han de buscar lo que es justo en cada caso concreto, recurriendo a la equidad de modo objetivo, examinando rigurosamente la cosa, en sí misma y en relación a consecuencias, y confrontando dialécticamente todas las posibles soluciones reales del problema.

En uno y otro caso cabe llamar —en sentido extensivo, aun que no estricto— derecho a la ley justa con referencia genérica a los hechos totalmente incluidos en su supuesto (es decir, cuando coinciden hecho-tipo y hecho del caso), y —en sentido riguroso, estricto— a la solución justa. Pero no es correcto aplicarlo a la ley en cuanto norma, prescindiendo de que resulte justa o injusta; ni tampoco a la pretensión de una parte, cualesquiera que sean los fundamentos que invoque, sin resolver antes si es o no es justa.

Entramos en el terreno de la justicia, que clásicamente se ha distinguido en general o particular. Aquélla —que consiste en la ordenación de lo particular a lo general y tiene como pauta el bien común— compete determinarla al legislador. Su redacción es, según el Aquinatense, función de sabios y prudentes y su promulgación debe hacerla quien rige la comunidad; por eso, se la denomina también justicia legal. La segunda tiene por función determinar la porción que corresponde a cada uno, *summi quique tribuere*, sea en una relación de parte a parte (contractual, delictual o de responsabilidad objetiva), es decir, de justicia conmutativa, que compete determinarla, caso por caso, a los jurisprudentes y, específicamente, a los jueces y tribunales de justicia; o bien una relación del todo a las partes, si se trata de distribuir entre los particulares lo que es común (bienes, ventajas, honores o cargas), o sea, de justicia distributiva, que inicialmente compete realizar a la prudencia política de los gobernantes

aunque sometida, en caso de estar reglada, al juicio de los tribunales de justicia.

En su sugestivo y esclarecedor libro, *Le droit et les droits de l'homme* —que subsume y aclara varios aspectos en los que hace años viene insistiendo—, nuestro admirado Michel Villey, entiende que la justicia general, según la expone Aristóteles —bien se refiera al orden general del mundo o al del *microcosmos* que constituye cada individuo que, en ese caso, comprende la armonía de todas las virtudes cardinales—, se halla fuera de lo jurídico propiamente dicho. No nos está vedado —dice— llamar «derecho» a la armonía general del mundo; pero es un derecho —advierte— en el que los juristas nada tenemos que hacer. Por lo demás indecible, indefinible. Esa prevención de Villey está motivada; se dirige contra la pretensión de buena de la filosofía jurídica moderna que ha tratado de hacer del derecho el instrumento para imponer reglas morales elevándolas a leyes.

Aun reconociendo las confusiones en que esa doctrina incurre, creemos posible, sin embargo, distinguir la justicia general como virtud moral y la justicia general como buen orden social determinable, aproximadamente y en concreto, con la pauta del bien común (hace años lo intentamos en nuestro estudio *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico*). No siempre fácil de discernir aquélla de ésta, su apreciación compete a la función jurídica y prudencial del legislador.

En materia de justicia general se señalan viejos precedentes de los que hoy se denominan derechos humanos. Sánchez Agesta los ha considerado como testimonios prácticos de la aptitud crítica del hombre para enjuiciar la justicia y la injusticia, que «constituye el fundamento de la reivindicación casuística en la historia de derechos y libertades que son eventualmente reconocidos por el derecho positivo como necesidades objetivas de la naturaleza humana. De aquí la misma historicidad de esos derechos que se enuncian o proclaman con carácter variable cuando los hombres sufren la negación de un bien cuya privación consideran injusta porque les priva de algo que exige su naturaleza». La historicidad está en la negación padecida y lo permanente es el

juicio crítico basado en la naturaleza del hombre como ser racional y social.

Algunos de los que hoy son invocados como derechos humanos de un modo abstracto y general, en el Medievo se reclamaban y muchas veces se obtenían, para grupos concretos de hombres en su contexto histórico y geopolítico —libertades, franquicias y exenciones específicas— que eran consignadas en cartas o fueros; y, en algunos reinos y principados, se articulaban para todo su ámbito territorial, garantías que salvaguardaran, también de modo concreto, las libertades solemnemente proclamadas. De este tipo fueron el núcleo constitucional de los *Usatges* de Barcelona, proclamado a fines de la primera mitad del siglo XII —aun retrasando para este núcleo, con arreglo a la crítica histórica reciente, la fecha expresada en su texto—; las garantías dadas por Alfonso IX en las primeras Cortes de Castilla y León, en 1188; la *Carta Magna* inglesa, comprometida por Juan sin Tierra con sus barones; la constitución pactada por Pedro el Grande con las Cortes de Barcelona en 1283; los privilegios aragoneses de 1283-1287; el pacto suizo de 1291; las cartas de libertad de Fexto de 1316 y de Bravante en 1356; la *Carta Magna* del Tirol de 1342.

En general se formulaban exenciones, libertades, franquicias o bien deberes del soberano, de los poderosos o de quienes desempeñaban funciones públicas; Narcís de Sant Dionís, en su *Compendium Constitutionum Cathaloniae*, enumeró en amplios enunciados los preceptos de los *Usatges* y de las *Constitutions generals* catalanas, clasificando 16 deberes jurídicos que imponían, *De his quod dominus Rex facere debet*; y 52 que determinaban, *De his quod dominus Rex facere non debet*. No se proclamaban, pues, derechos de los súbditos, sino deberes del rey.

Tampoco Alcuino ni Santo Tomás llamaron derecho al lícito contenido de la dignidad, destacada por aquél, ni de los primeros principios expuestos por éste. Propiamente derecho es lo justo en una relación, que ha de determinarse en cada caso, teniendo naturalmente en cuenta aquella dignidad —que no es sólo del hombre que la invoca sino de todos— y esos principios, que tampoco pueden mirarse desde la perspectiva de un hombre sólo

o de un grupo de hombres, sino valorando todos los intereses en juego y teniendo en cuenta las circunstancias concurrentes, considerando, caso por caso, la cosa en sí misma y en relación a sus consecuencias (*S. Tb.*, II^a-II^{ae}, 57, 3).

Ni siquiera, ya en el siglo XVI, los escolásticos españoles considerados como pretursores de la doctrina de los derechos humanos, Francisco de Vitoria y Fernando Vázquez de Menchaca, al formular el contenido correspondiente a bastantes de los que hoy se llaman derechos humanos, apenas emplearon la palabra *ius* (cfr. la nota 8 de nuestro estudio «El derecho a participar en la vida pública mediante un auténtico sistema representativo», en *Verbo*, 195-196, págs. 586 y sigs., o en *Tres ensayos: cuerpos intermedios...*, II, 1, Madrid, Speiro, 1981, págs. 64 y sigs.).

9. La piedra de toque jurídica de los denominados derechos humanos se halla en su aplicación concreta. Es decir, en el momento del *ius suum quique tribuere*, cuando se realiza la justicia particular, distributiva o conmutativa.

Hemos dicho antes que los hoy denominados derechos humanos llegan como el residuo vigente del derecho natural idealista y racionalista de las Luces o la Ilustración —aunque tengan un fundamento más real y sólido en los primeros principios de la ley natural enunciados por Santo Tomás de Aquino— y ello repercute no sólo en su formación abstracta, que los hace imprecisos y manipulables en favor de cualquier causa, buena o mala, sino en el modo de aplicarlos. Así se dan toda clase de paradojas.

Si se ordenara castrar a los violadores se invocaría sus derechos humanos; y, en cambio, se aducen los de la violada para eliminar el inocente fruto de sus entrañas cuando ya la ciencia no tiene duda alguna de que, desde el instante de la concepción, se trata de una vida humana distinta de su madre.

Se defienden los derechos humanos de los terroristas, en detrimento de sus víctimas y de las fuerzas de orden público que defienden contra sus agresiones. Se maniat a la policía, en beneficio de los delincuentes y en perjuicio de futuras víctimas; es

decir, de quienes resultan secuestrados, atracados, asesinados o damnificados. Los derechos humanos se convierten en un instrumento de la subversión.

Esto resulta facilitado por su formulación abstracta y su aplicación monolineal. Hoy, ya no por largas cadenas de silogismos, como hacía el racionalismo, sino por proyección focal a una sola persona o grupo y en un único aspecto que se ilumina y proyecta ante la opinión pública, dejando en la penumbra todos los demás aspectos, personas y grupos, cuando a éstos no se les desfigura y presenta como malditos.

Con ello, no sólo se les deniega toda justicia sino que se niega el derecho mismo, como cosa justa. Ocurre así por no ser ésta examinada no sólo en sí misma sino en relación a todas las consecuencias dimanantes de la misma, y sin perder de vista el bien común, tanto de la actual como de las futuras generaciones.

Por otra parte, no es jurídicamente correcto hablar del derecho con referencia a una utopía, ni pretenderlo sin nombrarla. La isla Utopía no está en ninguna parte; y, por eso, no puede llegarse a ella ni nunca podrá alcanzarse. Marchar hacia ella no puede sino perdernos entre las brumas hiperbóreas o hacernos naufragar llevándonos alternativamente a Scylla y a Caribdis, atraídos por engañadores cantos de sirena. No confundamos el ideal, al que moralmente debemos tender —apuntando y dirigiendo a él nuestros deberes— con la utopía, incompatible con todo planteamiento jurídico que, para serlo, ha de medir lo posible y distribuir justamente lo que hay y no falsas promesas engañosas.

Tratándose de los denominados derechos sustanciales o sociales, suele olvidarse que requieren una situación social y económica general de la que resulte la posibilidad de satisfacerlos, y que el Estado, al tratar de proveerlos, coarta las libertades y ahoga muchísimas iniciativas; acentúa su intervención en la economía, en la enseñanza, en la seguridad social, y se adueña de la dirección de una política de redistribución de los bienes existentes en la comunidad política sobre la que ejerce su poder soberano. Así, *Leviathan* sigue engordando y su totalitarismo ex-

tiende la omniestatalidad a todas las relaciones de la vida; reduce a muy estrechos límites y amenaza con aniquilar la *libertad civil* de las personas y las familias; se desentiende del principio de subsidiariedad; y priva de su esfera autónoma propia a los cuerpos y sociedades intermedios, ya sea convirtiéndolos en sucursales del poder estatal o bien dejándolos inanimados, impotentes y exangües.

Por lo demás, esos derechos muchas veces resultan ilusorios; pues su satisfacción depende de la situación económico-social del país, que la intervención socializante del Estado suele agravar y, más o menos, a la larga, la depaupera, al incrementar cancerígenamente el consumo de cosas superfluas, desalentar la productividad de bienes y castigar el ahorro.

10. *Veritas liberabit vos.* ¡Pero la verdad en la percepción del hombre entero, en su auténtica dimensión, como ser dependiente del Ser Supremo que es su principio y su fin!

Para ello es preciso que nos liberemos de esa falsa concepción de nuestro ser que sin cesar renueva la constante tentación del «seréis como dioses». Únicamente así podremos liberarnos de los nuevos ídolos, en especial del moderno Leviathan, totalitario y absorbente, que devora nuestras libertades cuanto más nos despoja de nuestras responsabilidades.

Jurídicamente es bueno invocar, contra él y contra todo poder opresivo, la esfera de nuestras justas libertades y responsabilidades de acuerdo con el principio de subsidiariedad. Pero nada conseguiremos si moralmente no asumimos generosamente nuestros propios deberes, personales y sociales, con espíritu de solidaridad. Y para alcanzar ésto, tenemos que recuperar nuestro lugar en el mundo, con relación a Dios, al orden de la naturaleza por El creada y ordenada, y respecto de nuestros semejantes, según la ley moral por El establecida. Esto no lo podremos conseguir sino con el fervor, y éste requiere esperanza y amor a El y en El y a su Santísima Madre, la Virgen María.

¡Sólo así nos liberaremos verdaderamente!, ¡en la Verdad!