

# NOTAS

## LOS DERECHOS HUMANOS Y LA DEMOCRACIA

(REFLEXIONES EN TORNO A UN ANIVERSARIO)

«Los principios políticos de la democracia moderna: soberanía del pueblo, igualdad, libertad individual, no son *absolutos* para nosotros.» — (E. MOUNIER: *Oeuvres*, Ed. Du Seuil, 1968.)

Ambos puntos, cada uno independientemente, podían ser y han sido objeto de abundante tratamiento, pero en equipo siguen planteando tantos problemas como en aquellas jornadas de 1789, en que unos hombres —quizá pensando en sí mismos— formularon unos derechos para todos. Pero como los asambleístas franceses de aquella fecha, «la ignorancia, el olvido y el menosprecio de los derechos del hombre» contribuyen a dar actualidad a su consideración. Probablemente está en la vaguedad de la formulación general el origen de su mitificación con el correlativo peligro de crear el lugar común, punto de controversia universal, centro de discusiones populares, muy alejadas del detalle y la concreción. Se impone, pues, delimitar lo que entendemos por «derechos humanos» y simultáneamente qué es para nosotros «la democracia».

Con frecuencia se olvida, sobre todo en determinadas estructuras, el origen de los derechos humanos. Como en tantas cosas y ciencias también, si no con frecuencia, sí al menos periódicamente, conviene volver a los orígenes, a las fuentes primeras. La causa de la proclamación solemne de los derechos humanos fue «política». Tenía un destinatario particular: el Gobierno; el complejo orgánico de autoridades titulares del Poder político. En consecuencia, los derechos humanos son ante todo y sobre todo políticos. Son derechos del ciudadano, del hombre particular, frente a las autoridades públicas. Fueron y seguirán siendo, en el terreno político, donde tales derechos tendrán su más rigurosa declaración, dentro del marco de las leyes cons-

titucionales, como símbolo del pacto y compromiso de éstas frente a ellos. De ahí que el artículo 2.º de la primera de esas declaraciones solemnes, origen de todas las posteriores, la francesa de 1789, establezca que «el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre».

El hecho de que después se vea algo que podríamos calificar de «insuficiencia» de estos derechos humanos «políticos» y que pondrá de relieve la íntima conexión existente entre todo el organismo social, del cual sólo artificialmente es posible separar una esfera política de otra económica o de cualesquiera otra (social, profesional, etc.). Entonces, al apreciar esta interna e íntima conexión de todo el entramado social, se vio el raquitismo de los derechos políticos «exclusivamente». Surgen múltiples distinciones: derechos políticos formales frente a los derechos humanos materiales. Ch. Morazé ha destacado cómo las discusiones parlamentarias decimonónicas estaban dominadas por el tema de la propiedad; algo parecido, pero en un terreno más estrictamente político ha hecho C. Schmitt. Las citas y testimonios son tan abundantes que quien pretendiera su enumeración exhaustiva no lo lograría. No resulta difícil comprobar que si la proclamación de los derechos humanos políticos tuvo una casualidad determinante, como cualquier fenómeno humano, también la han tenido todas esas corrientes que pusieron de relieve la insuficiencia de tales derechos y la necesidad de proclamar otros; los sociales, según unos, o los económicos, según otros. Corrientes encaminadas a desplazar la atención popular sobre derechos más importantes que los de la libertad, igualdad o propiedad. Ahí tenemos la línea de partida de todo el confusionismo que hoy notamos en torno a los derechos humanos: el no matizar ni concretar de qué derechos humanos se está hablando. Se me dirá que, en el fondo, son los mismos. Respondería que son los mismos porque lo es su hipotético titular, pero que no lo son ni por su contenido, ni por su forma, ni por su jerarquía. Nada objetaría a tal complementariedad —poner estos nuevos derechos humanos junto a los primerizos políticos— si no olvidase su jerarquía, pero reiteradamente voces diversas repiten las palabras críticas, que fueron las primeras, de Burke: «Las abstracciones contenidas en la Declaración parecen lamentables y quiméricas; no conozco al «Hombre», sino a hombres. Estos derechos del hombre, estos derechos teóricos, estos derechos sobre los cuales los constituyentes se esfuerzan en edificar una sociedad, padecen una locura lamentable, y por consiguiente, condenable... Porque la libertad, en su sentido abstracto, deba colocarse entre los beneficios del género humano ¿iré yo, conscientemente, a cumplimentar al loco que se ha escapado de su retiro protector o al ladrón o al criminal que ha roto los hierros de su prisión por recuperar sus "derechos naturales"?»

Y con ellas se quiere procurar el «menosprecio de esos derechos» (humanos políticos, porque, como Burke, no prevén que en la medida en que la Declaración de 1789 se refería a ideas indefinidamente extensibles más que a enumerar derechos concretos, debía convertirse en la fuente inagotable que nutriría a todos los Gobiernos cuidadosos de salvaguardar la eminente dignidad de la persona humana mediante medidas positivas, cuya razón última estaba en esa proclamación teórica.

En la situación presente resulta enojoso distinguir la naturaleza de los derechos humanos cuando de ellos se habla. Como el poeta, podíamos preguntar: ¿De qué derechos me habla usted: de los míos, de los suyos o de los de todos? Buena muestra hubiéramos tenido de esto si, con motivo del Año Universal de los Derechos Humanos, se hubiera realizado alguna encuesta sobre qué entienden y qué son para ellas los derechos humanos, entre las distintas capas sociales. Algunas estarían muy lindantes con la respuesta de un célebre personaje teatral: «¿De que me habláis?» Es la meta del confusionismo a que he aludido.

Por esta razón, una vez marcado el origen político de los derechos humanos, cabe que nos preguntemos por su número. ¿Cuáles son esos derechos? No pretendemos hacer un inventario, pues de hacerlo caeríamos en el error —según algunos— en que incurrieron los constituyentes franceses: como si los derechos humanos pudiesen ser enumerados, como si sólo hubiese esos derechos. Bien pudiéramos hacer nuestras las palabras de Albert Bayet cuando al examinar las repercusiones de la mencionada Declaración de 1789 en el siglo XIX y en los comienzos del XX escribía: «Siendo una terminación, es también la Declaración un comienzo.» Y los Derechos Humanos están siempre, hoy y mañana, renovándose; son la culminación de un período histórico y el principio de nuevos períodos históricos. Mas por todo lo que vamos exponiendo, la pluralidad actual no conviene que descuide la jerarquía. La separación de los «derechos humanos fundamentales» de los restantes es unánimemente admitida y en la mayoría de los pueblos tiene su reflejo. Dejamos por el momento este punto, que recogeremos más tarde, una vez que hayamos delimitado nuestro concepto de «democracia», y para que la unión de ambos términos, derechos humanos y democracia, nos dé la argumentación principal de esta discusión.

## DEMOCRACIA

Un aforismo jurídico proclama: «Mentes oscuras enturbian textos claros.» Este aforismo podría aplicarse correctamente al campo definitorio de la

democracia. Ha sido éste el motivo por el que personas ajenas a la Ciencia política o social han logrado su mejor puntualización. Recojamos la más reciente, la de M. Delibes, que en su obra *La primavera de Praga* se atreve a decir esto: «La única fórmula válida de la democracia es la que nace hospiciaria, sin los calificativos de popular, directa, orgánica. Cuando se le ponen, malo: deja de ser democracia.» Por mi parte, me atrevería a asegurar que aquí sí que tendría fruto positivo cualquier encuesta o test realizado en el pueblo sobre qué es la democracia. El sentido común, tan denostado por Unamuno, tendría en este campo una de sus manifestaciones más positivas. Todo el mundo sabe qué es la democracia. Ciertos agoreros alzan su voz para argüir que una cosa es el saber y otra muy distinta el practicar, lo que les vale conducir todos los miles de definiciones de la democracia al campo pragmático y colocar en la eficacia lo que antes no ha sido medido por las ideas.

En este terreno todas las definiciones son igualmente válidas. Cada uno tiene su concepto de democracia, estableciéndose por ello una especie de «tabú», pero en el sentido contrario al que como tradicionalmente se entiende. Rara vez cualquiera de nosotros admite la discusión sobre su concepto; la considera «sagrada» por su intimidad, y ya sabemos que el respeto a la intimidad es uno de los derechos humanos. Lo que es o sea la democracia parece que raya en la evidencia, y nada más molesto, como ha dicho J. L. Sampedro, que pretender demostrar lo evidente «si no quiere ser uno acusado de incomprensión o mala fe» (1). Habrá pocos conceptos como éste que exijan y que estén pidiendo a gritos una norma o unas normas comunes de valoración, un instrumento semejante a la «epiekeia» aristotélica o a aquellas normas que, como las del Derecho natural de Santo Tomás de Aquino, sirven para medir y miden, al mismo tiempo que son medidas (*mensura mensurata*).

Estamos de acuerdo con que los calificativos perturban la serenidad del concepto, pero sólo el término (democracia) tampoco nos dice nada «realmente». Su función se omite, aunque esta función, como todas las funciones, presupone el elemento cuantitativo; elemento que juzgamos básico, esencial en la delimitación del concepto de democracia. Si ésta, comúnmente, se define con la fórmula de «gobierno del pueblo, con el pueblo y para el pueblo», no habrá otro factor más numérico que el de pueblo. La noción de pueblo implica cantidad, número, aunque esto no sea de por sí sufi-

---

(1) J. L. SAMPEDRO: «La crisis de la Universidad actual». De la obra colectiva *La Universidad*. Ed. Ciencia Nueva, 1969.

ciente para que exista «pueblo», pero sí condición primera. En lenguaje escolástico, será una *condictio causans*.

El número y la cantidad llevan consigo la suficiencia o la insuficiencia. Para haber mayoría se requiere la mitad, más uno. Para que las fuerzas estén equilibradas es preciso que haya el mismo número de uno y otro bando. Por eso, en la definición anterior, para ser más precisa, debería completarse con la locución adverbial «todo»: «gobierno de todo el pueblo, con todo el pueblo y para todo el pueblo». Por eso, Rousseau, el más genuino formulador de los politicólogos, calificaba a la «democracia» de «flor alpina» por estimar que, a pesar de sus escritos y de sus reglas de la voluntad general, sólo a través de la participación de todo el pueblo (caso en su época de los cantones suizos) existiría la democracia. Sólo la democracia directa es auténtica democracia. Lo demás son distorsiones, por emplear una expresión muy actual. De ahí que de esa participación directa de «todo el pueblo» cogiera C. Schmitt su concepto del «poder constituyente». Si todo el pueblo está congregado y aclama a unos jefes y decide y levanta las manos en señal de proclamación o aclamación (el pueblo como *vox clamantis*), sobran todos los intentos constitucionales de cobijarlo en leyes. Es un poder excepcional y en lo excepcional es donde se muestra la política. Como hoy escribe un discípulo, F. Rossenstiel, «la soberanía es actuante antes que pensante..., pero sólo lo excepcional es lo que compromete la eficacia, y por tanto, el valor de lo soberano; el soberano debe poder interponer su decisión en circunstancias excepcionales...» (2).

El porqué del uso corriente de tantas expresiones sinónimas a éstas —libertad de mercado, mercado concurrencial, competitivo, etcétera— tiene su significación y perfecta explicación partiendo del recuerdo numérico de la institución democrática. La misma noción de los derechos humanos encierra también una alusión al número, primer punto coincidente con la democracia y que explican su reciprocidad, siendo cada uno de ellos, derechos humanos y democracia, como el depósito del otro.

#### CARÁCTER DE LOS DERECHOS HUMANOS

Acabamos de manifestar cómo encierran una alusión al número. En su misma denominación «derechos humanos» existe una pluralidad, es decir, una cantidad. Hemos hablado al comienzo de su enumeración; hemos pre-

(2) F. ROSSENSTIEL: *La soberanía y las organizaciones europeas* (rec. en la *Revista de Derecho Hispanoamericano*, pub. por el Inst. de Cultura Hispánica, marzo 1969).

guntado sobre su número. A pesar de su matiz matemático, será esta idea de número la que humanizará la primera declaración de los derechos humanos. Los primeros derechos humanos, los políticos, se dirá que son «absolutos», y este absolutismo únicamente cede porque cada uno de los hombres componentes de la sociedad los tiene. Si la imagen del poeta inglés Dunnen, del hombre como una isla, tuvo su analogía continental en la visión germánica del hombre y sus derechos como un castillo medieval, separado de los demás hombres por el foso, ambas coinciden en colocar al hombre-rey junto a otro hombre-rey, su soberanía entonces no puede ser, como pretendía Bodino, «a manera de la de Dios».

Pero el carácter absoluto pone de relieve algo que le es complementario: su aspecto inalienable. Ninguna de las instituciones jurídicas (prescripción, renuncia, cesión, etc.) son aplicables a estos derechos. Son consustanciales con el individuo. Frente a las críticas del individualismo roussoniano y el aspecto meramente adicional, de suma, no de integración de su voluntad general, se ha montado una de las más graves falacias de la Humanidad: se ha pretendido orillar, por no decir cubrir, con la ignominia este aspecto «irrenunciable» de los derechos humanos, si no quieren dejar de ser tales: su carácter individual. Los mismos contemplan y se refieren exclusivamente al individuo. Esto no significa que frente, o junto a ellos, existan los respectivos deberes o derechos sociales. La teoría del pacto social debe conservar todo su valor, pues es la única que separa el individuo y la sociedad, no como factores antagónicos, aunque sí como elementos distintos. Pasar por alto esta dualidad significa menospreciar, desconocer los derechos humanos. La sociedad es, en primer lugar, una reunión de individuos; aceptamos un concepto amplio ante otro estricto que considera que sólo por sus fines podemos decir cuándo estamos frente a una simple asociación y cuándo ante una sociedad. La base de la sociedad, la base empírica es el número, es la pluralidad, es la existencia de dos o más, y la reunión no es la suma, ni en el aspecto psicológico ni en ningún otro. Por eso cuando en la Edad Media va surgiendo un cierto comercio organizado se van creando los primeros gremios, las primeras Corporaciones; diríamos hoy, abandonando la terminología girkeana, las primeras sociedades, las cuales son vistas por sus mismos componentes como órganos diferentes, como otro tipo de sujetos. Establecen empíricamente la idea de unas personas «jurídicas o morales», concibiéndolas «no como unos monstruos que fueran a tragarse sus derechos» (Ferrara). Vemos, pues, cómo en la época en que la sociedad, aunque en el terreno limitado aparece con autonomía verdadera, no absorbe, no intenta fundir en ella los derechos o personalidades de sus integrantes. En aquella época la sociedad se estructura ya como persona independiente; por primera

vez se insta en el mundo del Derecho, pero simultáneamente no olvida su origen y compatibiliza su existencia con la reconocida a sus miembros. Traemos el ejemplo medieval por ser el más socorrido por todos los que mitifican la sociedad. Desconocer al individuo, desconocer la base numérica de la sociedad es desconocer el fundamento último de ésta. Los que rechazan el voluntarismo individual, los que recalcan lo social de los derechos, son asimismo los mayores defensores de la necesidad de una zona de actuación libre individual. Les asustan las imágenes de una humanidad como la de Fahrenheit 41 o la del Mundo feliz.

El carácter, pues, absoluto de los derechos humanos, tal como se predicaba en la primera fase de su definición, creemos que abarca principalmente el aspecto señalado: su individualismo. Son derechos del individuo. Lo absoluto no quiere decir «ilimitado». Ni simboliza «ausencia de todo deber». Me atrevería a decir que es un carácter futurista, hecho con visión de porvenir. Que tales derechos (los definidos como absolutos) jamás dejarán de ser «humanos». Conocemos hoy algunos de los debates producidos en la Asamblea francesa antes de que concretara sus resoluciones en la Declaración de 1789, y su contenido nos pone de relieve cuál era el exacto equilibrio en que sus miembros se movían, procurando «contrarrestar» los derechos absolutos y los deberes del hombre, pero sin que estos últimos dejaran de lado «el carácter absoluto» de los primeros. Grégoire, uno de ellos, estimaba que «... una declaración de derechos no puede ser más que imperfecta si al mismo tiempo no se hace otra de deberes... Es algo totalmente esencial hacer una declaración de deberes para retener a los hombres dentro de los límites de sus derechos, que están siempre dispuestos a ejercerlos con imperio absoluto, en continuo afán de extenderlos, y los deberes se desconocen, se olvidan». Pero la Asamblea aceptó el punto de vista de Redon, que observaba cómo «los derechos no nacen más que porque los hombres tienen deberes entre sí, dado que los unos necesitan de los otros», a lo que añadía Target que «sabiendo el hombre cuáles son sus derechos, respetará los de los demás y se dará cuenta de cómo no puede gozar de los suyos más que no atacando los de los otros, y sentirá cómo la fuerza de su derecho está en el respeto que tenga por el de los demás». Había miedo de volver «a la libertad primitiva de los hombres saliendo de los bosques»; existía cierto temor por los abusos.

Despunta ya desde el primer momento una preocupación que nunca abandonaría ni a los defensores de los derechos humanos como derechos del hombre ni a sus críticos. Estos últimos, traigamos de nuevo el testimonio de Burke, que valoraba esos derechos «como un mosaico multiforme de tipo anárquico, que ponen en peligro la vida de la colectividad, pues parecen

anteponer su existencia a la de la sociedad civil». Y el de Bonnard, providencialista, que muchos lustros más tarde escribiría que «la Humanidad no puede vivir sin gobierno, y el poder de éste sólo viene de Dios». Aunque creemos que estos y otros muchos testimonios negativos, por no decir todos, habrían cambiado de parecer al ver los últimos sucesos bélicos que han azotado al género humano y comprobar cómo el no admitir los derechos humanos lleva al inhumanismo social, al triunfo de la organización. No olvidamos el factor psicológico, de tan gran importancia en todas las manifestaciones humanas. Parafraseando a Bacon, diríamos que detrás del filósofo, del racionalista más frío hay un hombre; las posturas afirmativas, creyentes en que el hombre tiene unos derechos propios y que no por eso dejará de respetar los de los demás, así como las negativas, temerosas de que tales derechos hagan creer al hombre es el único soberano de la tierra, pretendiendo sojuzgar a los demás y volviendo al reino del *homo*, *hominum lupus*, tienen ambas un trasfondo humano que frecuentemente se ignora. Sólo diremos como prueba que De Maistre, de la misma escuela de Bonnard, y por consiguiente, negador de los derechos humanos, asaltado un día por terribles pensamientos, escribió aquello de que «el hombre honrado, el buen ciudadano, tiene a veces pensamientos tan horribles como los del más repelente criminal», lo cual le llevaría a negar los derechos humanos, único modo de que semejantes pensamientos dejaran su condición. Pero por encima de la anécdota personal se impone la necesidad de la objetividad y del equilibrio.

Haciendo sinónimos el carácter absoluto de los derechos humanos, de los primitivos derechos humanos o políticos, con su perdurabilidad, con su permanencia inmutable a lo largo del tiempo, pierden mucha fuerza (de) la mayoría de las críticas lanzadas contra tal carácter, que, según estas interpretaciones, no hace más que exacerbar el individualismo, innato en tales derechos. Es cierto que en la primera declaración se recalca el aspecto positivo, ampuloso; los derechos parecen enunciarse muy retóricamente y las limitaciones tienen una aparición fugaz, pero estos defectos se compensan por el matiz programático de la Declaración, fuente de un lógico y posible desarrollo, como así sucedió. Si a través de casi dos siglos que han transcurrido desde su fecha no se ha logrado acuerdo unánime sobre el contenido y significado de estos derechos, habría sido pedir demasiado que tal acuerdo se hubiese dado en 1789. Aquellos derechos, repetimos, son un punto de partida y anticipan un pensamiento que late hoy en todas las conciencias conscientes y tan perfectamente simplificado por T. H. White cuando escribe: «La cercanía al poder aumenta la dignidad del hombre.» La autoridad a partir de entonces, gracias a ellos, se hace humana, es decir, su referencia es humana, y su justificación, también. Verdaderos desmitificadores

de un Poder que ensimismado en su justificación y en lo elevado de su ascendencia divina, frecuentemente había descuidado su fin último: el progreso del hombre y de las instituciones humanas. Por esto la democracia es la consecuencia de la proclamación de los derechos humanos. Tiene relevancia antes o después de la expresión «derechos humanos» la de democracia. Si, como hacen algunas publicaciones, la colocamos antes, parece que la democracia se convierte en un fruto de generación espontánea y que ella es la causa de los derechos humanos, cuando el proceso es justamente el inverso. Los derechos humanos permitieron el despegue (*take off*) del hombre al habilitarle «a todas dignidades, plazas y empleos públicos, según su capacidad y sin otras distinciones que la de sus virtudes y talentos», y en consecuencia, su acceso al Poder, que se desmonopoliza y se hace a la participación general.

#### CONCEPTO Y CONTENIDO DE LOS DERECHOS HUMANOS

«Nosotros creíamos que eran superiores porque estábamos de rodillas. Pero nos hemos puesto de pie.» (Frase que llevó a la Bastilla.)

Nuestra atención sólo va a concentrarse en esos pocos derechos humanos definidos como «sagrados e inalienables» en la Declaración de 1789. Comencemos por el más importante, el más mimosamente contemplado por la misma Declaración y el que más comentarios ha suscitado y sigue suscitando: el de la libertad. «Los hombres nacen y permanecen libres... El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre: estos derechos son la libertad... La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otros...» Es sólo ella la que merece una proclamación abstracta, que, en definitiva, deja al individuo, el hombre concreto y particular, su precisa delimitación. La idea no era nueva: Kant había escrito sobre la libertad y había dicho palabras parecidas: «La libertad de uno termina allí donde empieza la libertad de otro.» Y su imperativo categórico no supone más que establecer, prever, una fuente subsidiaria de normas personales de conducta ante la insuficiencia o ausencia de una norma colectiva (fruto de la convención social). Esta libertad, la de Kant como la de la referida Declaración, es «universal»; abarca todos los campos susceptibles de ser calificados de humanos. No hay ninguna precisión o detalle. El hombre es libre «en todo». Es el hombre quien debe saber que es libre,

pero es a él a quien se le encarga de poner sus límites. Dada la premisa: el hombre sabe que es libre, la consecuencia (debe limitarse) es lógica, pero lo será siempre que se dé la premisa. Keyserling, después de un viaje a China, vino a escribir que «la cortesía era un producto de este Continente, pues son tantos sus habitantes, que forzosamente tuvieron que imponerse exquisitas normas de respeto para que su convivencia no degenerase en conflicto». Algo parecido a lo que acordarían los personajes sartrianos de *Huis clos*: «Si estamos obligados a vivir juntos, lo mejor es que nos aguantemos.» Si el hombre sabe que es libre, también debe saber, al ver a otros hombres, que su libertad no es total y no lo es numéricamente, cuantitativamente. La libertad en sí es total, y lo es porque comprende todos los campos, y además, porque en ella incluye a todos los hombres, pero éstos, a la manera de miembros de una Sociedad mercantil o de una comunidad germánica, tienen sus respectivas participaciones. Destacamos la palabra «saber» porque es una llamada a la inteligencia humana y noción que consideramos esencial, porque: 1.º Sigue justificando el reconocimiento social a un cierto individualismo. 2.º Porque defiende la armónica convivencia voluntaria; y 3.º Porque continúa siendo una llamada a la conciencia del hombre para su mayor autorresponsabilización.

¿Imaginaban los constituyentes franceses el porvenir como una sociedad platónica de sabios? Pues los que saben son sabios. Puede admitirse la identidad, dado que es obvio que los que formulaban el principio lo conocían, «lo sabían». Quizá lo ilimitado de su definición estaba justificado al darse cuenta de que el escaso número de «sabios» apenas plantearía problemas en el ejercicio de la libertad (sólo los que saben reconocen los límites de la libertad y merecen ser libres). Es cierto que está aquí el principio de un error: enunciar como regla general algo que no es más que una norma excepcional, una norma derogatoria, un privilegio. Los pocos sabedores de la verdad la proclaman, aun sabiendo que no para todos lo es. Sus conciencias quedan tranquilas desde el momento en que la regla no es falsa «exclusivamente para ellos». La expresión «adquirir la libertad» no dejó de ser cierta aun en esta época, expresión que tiene sus implicaciones hasta en el terreno religioso: el hombre no nace libre, sino esclavo del pecado (en nuestros días, T. W. Adorno, en su juicio revisorio de Kafka, vendrá a explicar la literatura de este autor en esta frase: «El pecado original, la vieja injusticia cometida por el hombre, consiste en el incesante reproche que hace el hombre, en su protesta de que se le hace injusticia, de que él fue víctima del pecado original» (3).

(3) T. W. ADORNO: *Crítica cultural y sociedad*. Ed. Ariel, quincenal, 1969.

Renunciemos a la crítica y sobre todo al desvelamiento de ese tupido telón que separará la teoría de la realidad por haberse hecho reiteradas veces y permanezcamos en un terreno neutral: si la libertad es individual, no debe imponerse; debe saberse por cada individuo. El transcurso de los años ha contribuído a que el número vaya siendo mayor, pero el olvido por unos, la ignorancia de otros que aún no han llegado a saber de su libertad, mantienen discriminaciones e imposibilitan la democracia.

¿Era «una bella declaración de principios», y en este caso, del principio de la libertad? Se gritaba solemnemente que todos los hombres son libres, cuando los que daban el grito, como todos los que gritan, según escribía Leonardo de Vinci, «sabían que no tenían razón», pero sí sabían, y éste puede ser en última instancia el motivo de su actuación «pública» que «las declaraciones de principios hay que ponerlas en textos públicos, alzadas a la luz, aprobadas y ratificadas. ¿Que las costumbres no son adecuadas generalmente a estos textos? De acuerdo, pero más penosa y difícil sería la marcha de adecuación si estos textos no estuvieran ahí, *expresión de un progreso de conciencia*», como escribe un autor de nuestros días (4). Tampoco hay que olvidar que fue obra o al menos fruto de una corriente de saber (los enciclopedistas) y que nace en una época denominada «siglo de las luces», en donde, por encima de todos los valores, y como culminación del Renacimiento, se pone «en el ansia de saber» el fin del hombre. Justo es que éstos, los esforzados, los conquistadores del mundo de las ideas, tengan su premio «en ser libres». No negamos la existencia del sofisma en esta postura que margina todo ese conjunto de condicionantes —socioeconómicos, culturales, ambientales, familiares, religiosos, etcétera— que pueden impedir esa «adquisición del saber ser libres», y en definitiva, «de ser y sentirse auténticamente libres». Del mismo modo que en determinados países y lugares de la tierra hoy día poseen Constituciones donde se sigue proclamando este derecho sagrado de la libertad, pero para cuyo ejercicio en el campo político se impone la posesión previa de ciertos requisitos (limitación del sufragio, según un tipo de enseñanza que ha de tener el posible elector, etc.), imputando al individuo, limitado, constreñido, la falta de algo de la que únicamente es responsable la sociedad al permitir tal discriminación, del mismo modo también se presenta este comportamiento «social» por «los revolucionarios franceses» de finales del siglo XVIII. Es difícil y arduo separar lo que respondería en su postura a simple reacción personal, estamental, frente al «grupo de sangre» (nobleza) que hasta entonces predominaba en el control de los asuntos públicos, y lo que respondía a reacción idealista, de fiel creen-

(4) J. GOMIS: «Diario 1968», en *Rev. El Ciervo*, núm. 179, enero 1969.

cia en los postulados científicos del saber; la primera posición se repite frecuentemente en la Historia y en la que a veces «el sabio» cae por estimar que el mundo debe regirse por las frías y objetivas normas de la ciencia, del saber, muy por encima de las diferencias materiales y aun subsistiendo éstas como imprescindibles para conservar esa jerarquía, y muestra reciente la tenemos en espíritus tan defensores, sin embargo, «de la socialidad, de un mayor y mejor balance social» como son los economistas-sociólogos Galbraith y Harrod. Este último defiende la existencia de una especie de falansterio de sabios que no tendrían otra misión que buscar ideas para los demás, que trabajarían para ellos (5), y el otro defiende la idea de que el mundo de los científicos, de los profesores, de los sabios debe formar un a modo de Estado Educacional o Científico, que guíe al «nuevo Estado Industrial» del futuro. La Historia, como vemos, se repite y los ejemplos se multiplican. ¿Podemos considerar, pues, a aquellos hombres como equivocados? Moviéndonos en el puro campo axiológico, es admisible y hasta elogiado poner el saber, la cultura, como premisa para el reconocimiento de ser libres y para el ejercicio de esta condición. «La pregunta sobre quién está cualificado para ser libre, tiene una clara respuesta», dirá H. Marcuse: «El que esté en la madurez de su preparación, cualquiera que haya aprendido a pensar racional y autónomamente. La respuesta a la dictadura educativa de Platón es la dictadura educadora de los hombres libres. La concepción de la *res publica* de John Stuart Mill no es la contraria a la platónica. También el liberalismo requiere la autoridad del conocimiento no sólo para el poder espiritual, sino para el político. En Platón, la racionalidad está limitada a un pequeño número de reyes filósofos, pero en Mill participa cualquier hombre en las discusiones y en las decisiones, pero sólo como hombre inteligente...» (6).

Recurriendo a una terminología marcusiana, diríamos que desde el primer momento de proclamación del derecho de todo hombre de ser libre («todos los hombres nacen y permanecen libres...»), de que todos los hombres son libres y no de que tengan el derecho a la libertad como un derecho del que se carece y que hay que poseer, se expone en términos «de argumento democrático», aunque «no de proceso democrático», o sea se dice que el hombre y los hombres son libres (argumento democrático), superándose por omisión el problema de las bases necesarias para que ese hombre sea capaz de reflexionar, saber y elegir, que se le ponga a su alcance

(5) R. F. HARROD: *Hacia una economía dinámica*.

(6) H. MARCUSE: *Kritik der reinem Toleranz*. Escrita en colaboración con P. WOLFF y B. MOORE. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968.

la posibilidad de ser instruido e instruirse (proceso democrático). Pero la ausencia de «concienciación» de este desdoblamiento ha sido muy examinada para acentuarla. La dialéctica encontró aquí su principal campo de juego, pues la distancia entre la zona real y la formal era palpable a simple vista, con lo que podía servir de magnífico punto de partida a investigaciones históricas, así como a prospecciones del porvenir.

Lo interesante sería, más que el concepto de libertad, averiguar su contenido. Del concepto se ha dicho que es tautológico: la libertad es ser libre, sentirse libre. De ahí que aún resulte correcta la proclamación de la Declaración: los hombres nacen —son— iguales. Más que un concepto, la libertad, al ser el derecho adherido al ser humano como su alma —en ningún momento el hombre deja de ser libre, pues «nace libre»—, la libertad es una cualidad; los hombres serán altos o bajos, nacerán gordos o flacos, pero todos nacerán libres. Es un rasgo común a todos los hombres. Por eso, la libertad es un derecho innato; nace con el mismo nacimiento del hombre. Pero si todos nacen libres, ¿significa esto que «todos son igualmente libres»? Si todos nacen libres, parece que todos deben serlo del mismo modo; todos deben tener la misma cantidad de libertad. Hay ya con esto una referencia, aunque cuantitativa y limitativa al contenido; la sociedad es una suma de libertades y mi libertad es igual a la de mi vecino. «Los derechos fundamentales de cada uno deben amoldarse a los de los demás en la trama articulada de la sociedad civil, que postula la solidaridad, es decir, la intercomunidad y la colaboración de todos para la consecución de la perfección personal de cada uno.» Así se expresa hoy la Iglesia en carta dirigida por la Secretaría de Estado al presidente de la Unión de Juristas Católicos Italianos con motivo del XVIII Congreso de la misma (7). Aparte de esta referencia, permanente a través del tiempo, a las libertades de los demás y a que la libertad, para que sea tal, debe coordinarse con las libertades de los demás, no encontramos precisiones sobre su contenido. La lógica deductiva lo exige: si se es libre, se es en todo. Lo que se llaman limitaciones no lo son auténticamente, pues precisamente para qué la libertad se apode así es imprescindible que se autolimita, y cuando esto no ocurre, es natural que deje de ser libertad y sancionable. En la Constitución francesa de 1793 se pretende llenar el vacío anterior y establece: «La libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo aquello que no perjudique los derechos de los demás. Tiene por principio, la naturaleza; por regla, la justicia; por salvaguardia, la ley. Su límite moral está en esta máxima: no hagas a otro lo que no quisieras te hicieran a ti.» Realmente poco añade si

(7) Del Boletín del Centro de Estudios Sociales "Valle de los Caídos".

no es la expresión «poder» —noción jurídica más que filosófica— y «la salvaguardia por la ley». Lo que sí es obvio es que la libertad se proclama frente y junto a los otros y que, como todo acontecer humano, como ha escrito un ilustre jurista, «se resuelve en una cuestión de límites». Es lo que explica, en nuestra opinión, esa llamada al saber, al conocer que somos libres, pues sabiendo esto, también sabremos nuestros límites, y de ahí las repetidas llamadas a la educación que toda clase de instituciones y autores han hecho y hacen: «... un punto de capital importancia doctrinal y práctica... es la educación en el bien común» (carta de la Secretaría de Estado a la XXXIX Semana Social de los Católicos Italianos en torno al «Bien común y derechos humanos») (8). Creo que habrá pocos tratadistas de la ciencia política que, como Sidney Hook, hayan destacado el papel del saber, de la «inteligencia» como base del contenido de la libertad y de los demás derechos humanos, así como de la democracia. En algunas de sus obras arguye que lo absoluto de la democracia no está en lo absoluto de los derechos humanos, «en esos derechos inalienables...», «sino en la inteligencia; ésta es el único valor absoluto. El compromiso con la inteligencia es lo que se halla en el corazón de la democracia y la distingue de otras formas de gobierno...», «la inteligencia sola es juez de sus propias limitaciones».

El hombre es libre porque los demás lo consideran «libre». Como escribe García Bacca: «el hombre es los hombres», y parafraseando a Machado, sigue diciendo: «El hombre no es hombre mientras no oye su nombre a otro hombre.» Por eso, instantánea y espontáneamente, hablamos de «sentirnos libres». ¿Qué mejor precisión y limitación de la libertad que «sentirnos libres»? Robinson Crusoe no se siente libre; Thoreau huye al bosque, pero no se siente libre, y su ejemplo se imitará por Merton, el cual confesará que tendrá que volver a los hombres para sentirse libre. «Ver es vernos; vivir es vivirnos; hablar es hablarnos; pensar es entendernos. Fuera del nos, ni vemos, ni vivimos, ni hablamos, ni pensamos» (9).

Todo el párrafo anterior lo podíamos poner en voz pasiva: la humanidad se encarna en el hombre. La libertad de los demás es también una libertad mía por ser ésta una cuota parte de la libertad comunal o universal. La libertad no requiere al esclavo como en la dialéctica hegeliana. Es una cualidad, «es el acto de fe sin el cual la vida moral carece de sentido» (Alain): «No se piensa ser libre; se actúa y se quiere como ser libre; tomar una resolución no tiene importancia; no es más que el instrumento que hay

(8) Misma fuente, núm. 3, 1968.

(9) D. GARCÍA BACCA: *Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx*. Fondo de Cultura Económica, 1968.

que tomar. La salvación es creer en sí» (10). Frente al nihilismo de un Cioran, que en uno de sus aforismos afirma que «ser libre es aplicarse para no ser nada», la libertad es todo lo contrario. Si la esclavitud se ha identificado con el sí (y en su versión moderna, la pobreza; preguntado Leep sobre qué es la pobreza para él, responderá que «pobres son los callados; son aquellos a quienes nadie pregunta y a quienes nadie da la posibilidad de usar la palabra, de quejarse»), la libertad se confundirá con el «no». El hombre libre será el que se dé cuenta de lo que es, el que sepa que es libre, y sólo sabrá que es libre en sociedad. Comte decía que «el hombre vuelve al estado salvaje "cuando se esconde"». «La inteligencia, la libertad, es la facultad del no» (Alain), y tan acendradamente así lo creía, que en sus escritos sustituía el *ne pas* por el más riguroso y amplio *ne point*.

Sólo por llamadas a la razón humana, a pesar de las sorderas frecuentes de ésta, podrá haber la suficiente libertad, limitada y coordinada, para que la comunidad sea libre y, por consiguiente, democrática. Regla que no es utópica, pues los que así lo afirman, están postulando, acaso inconscientemente, la incapacidad humana para autogobernarse, pues «gobernar, como se ha dicho, es dirigir, controlar, constreñir». ¿No dijo el pintor que «la razón crea monstruos»? Pero muchos más los crea la sinrazón, diríamos nosotros. Interpretamos aquella ya lejana declaración de 1789 como un toque de atención a la inteligencia del hombre, pues ella sólo sabrá ser libre. Es un canto a lo que mejor tiene en sí el hombre, como muchos siglos antes Spinoza había escrito aquello de *verum sive intellectus* en su intento de agigantar al hombre y colocarle en su justo peldaño.

Sólo el hombre que sabe es libre, puede exigir a los demás, cualesquiera que sean éstos (grupos, instituciones) el respeto a su condición. Sólo él se sentirá dichoso y *la bonheur est une idée neuve en Europe*, escribía Saint Just en aquel tiempo. «Allí donde está la esperanza, allí está la paz», había puesto Víctor Hugo como versículo de salutación a los que iban a visitarle (*Ubi spes, ibi pax*). Y esta felicidad, ese sentirse libres, exige la renuncia a la duda. Frente a los que sostienen que «la civilización comienza en el mito y termina siempre en la duda», como Cioran, bien podemos decir que la libertad, el reflexionar sobre ella, el ver que no es hacer lo que queremos sino lo más adecuado para mí y los demás. el hacer entrar a estos «otros» en mis decisiones, me dará la tranquilidad, el equilibrio alma-cuerpo tan necesario para la ausencia de las pasiones y preciso para que la razón domine en la colectividad. Después de siglos y siglos, no es hasta 1789 donde surge «el alba de la libertad y la igualdad, y es entonces donde comienza el mayor

---

(10) ALAIN: *Propos.*

esfuerzo que jamás se haya hecho para pasar de un régimen caduco a una sociedad enteramente nueva» (R. R. Palmer) (11). ¿Menospreciaremos tal esfuerzo en lugar de acumularse con las continuas requisitorias sobre su carácter simplemente teórico, formalista? Si, como quiere Ortega, la diferencia del hombre con el resto del mundo animal es que se encuentra con un conjunto de respuestas a una serie de preguntas que la vida le hace, debemos contestar a la pregunta formulada, negativamente. No podemos menospreciar y menos renunciar, y sí, en cambio, enriquecerla; mas para hacer ésto debemos tener en cuenta siempre aquéllo. Por eso, las conmemoraciones y el recuerdo también solemne, formalista, es *conductio sise qua non* para que el hombre siga adelante luchando por las libertades o la libertad y vuelva su mirada al pasado para tomar ejemplo de sus mayores, pues la lucha por la libertad nunca se acaba y siempre se renueva. Sólo se valora aquello por lo que se lucha y ninguna ayuda mejor en esta lucha que la que puede proporcionarnos la razón, la educación. La sociedad se integra de todos, sin excluir a ninguno. Se ha dicho que aunque sólo fuese uno excluido de los bienes sociales, la sociedad dejaría de ser justa y total.

Todo lo que se haga en pro de la racionalidad de las conductas individuales será poco. Si queremos un ciudadano-soberano, un individuo auténticamente libre, será preciso que «obedezca con su cuerpo a los poderes, lo que asegura el orden y que los juzgue con su espíritu, lo que asegura su libertad» (Alain) y no «una reunión de rinocerontes» (Ionesco), hay que aumentar las iniciativas educacionales, pues al pedir mayor razón, estamos pidiendo mejores condiciones que la posibiliten. Las utopías de hoy serán las realidades del mañana.

Ortega decía que el pecado habitual de todo pensamiento francés es su pasión por la fraseología, esta irresistible tendencia a encapsularlo todo en una fórmula arrebatadora que por el mero hecho de ser fórmula no puede ser más que una simplificación y, por consiguiente, una deformación de la realidad. P. Blake, por el contrario, señala que «las revoluciones deberían estar prohibidas a todos, excepto a los franceses: sólo ellos saben componer los manifiestos necesarios...» Mas ambos, en el fondo parecen estar conformes en el sentido de las declaraciones, una de las cuales es la que origina la proclamación de los derechos humanos: un sentido que venimos repitiendo como reducido a la pura formalidad, y como venimos repitiendo aún si esto fuera cierto, nosotros tendríamos una obligación y nosotros seremos los úni-

---

(11) ROBERT ROXWELL PALMER: 1789, *la Revolution de la Liberté et de l'égalité*. Colección «Les grandes figures revolutionnaires», Ed. Calman-Levy. París, 1969.

cos responsables de que tal sentido subsistiera. Corresponde a todo hombre cubrir ese vacío.

La libertad, al ser de todos, y al existir la libertad para mí porque existe para los demás, es la base de la democracia. «Desde que los hombres viven juntos dependen de la política; como dependen del dinero y del oxígeno. Hay una pirámide de necesidades humanas; en la base está la necesidad de seguridad. El primer piso es la necesidad de diálogo y participación. El segundo, la necesidad de significación. El último, la necesidad de creatividad. Esta magnífica pirámide descansa en el suelo; en la necesidad de ser reconocido igual, diferente y único... El más profundo deber cívico es no ser condicionado. Esta premisa es absoluta; funda la democracia; no excluye ni la obediencia cívica ni la participación política» (J. L. Levy: *Reflexions et fragments de politique*).

En cualquiera que sea el campo en que los autores se muevan, es difícil encontrar alguna concreción de lo que se entienda por libertad; es como si se temiera que al definirla o llenarla de contenido perdiera mucho de su atractivo. Hombres como Marx se conforman con decir esto: «La libertad es la unidad esencial perfecta y completa del hombre con la Naturaleza» (12). Sólo en Jaurés hallamos algún mayor detenimiento: «No hay verdaderamente Humanidad sino donde hay independencia, voluntad activa, libre, y alegre adaptación del individuo al conjunto. Allí donde los hombres están bajo la dependencia y a merced de otros hombres, allí donde las voluntades no cooperan libremente a la obra social, allí donde el individuo está sometido a la ley del conjunto por la fuerza y la costumbre y no por la razón, la Humanidad está envilecida y mutilada» (13).

La unanimidad existe a la hora del enfoque crítico. Como ya hemos venido exponiendo, existen explicaciones a la pretendida ceguera de aquellos hombres del siglo XVIII que no parecían darse cuenta de la enorme distancia existente entre lo que se proclamaba (sólo un ideal) y lo real. En nuestros mismos días, A. Hernández Gil sigue destacando esto: «... Falta mucho camino por recorrer para asegurar el ejercicio de concretas libertades efecivas y, sobre todo, para acceder a la uniformidad social real. Al período estamental de la estratificación de la sociedad en función de prerrogativas de linaje le ha reemplazado el clasismo económico impuesto por la posesión de bienes y la división del trabajo. La universal participación en el Poder

(12) Véase la obra citada en nota 9.

(13) J. JAURÉS: *Estudios socialistas*. Ed. Zyx. Madrid, 1968.

impide que éste se manifieste como opresión y trae consigo esenciales concesiones de libertad formal...» (14).

En todo caso, también estamos conformes «con el alcance político innegable» de las declaraciones de derechos (G. Casanova) (15), lo que hemos venido reiterando a lo largo de nuestra exposición. Fueron precisos muchos siglos para que los preceptos evangélicos —Pablo VI en su célebre discurso de Frascati, aludió al origen cristiano de los derechos humanos— dieran su fruto, a pesar de que fueron muchas culturas cristianas las que admitieron formas de esclavitud, lo que nos pone de relieve el gran peso de los condicionamientos socioeconómicos en el menor progreso humano. La Declaración de 1789 «comprueba —aparte de la plasmación de las doctrinas histórico-filosóficas— la necesidad histórica de declarar algo que ha de afectar a la conciencia pública. Esa publicidad no tiene otro fin que el de exigir política y jurídicamente un respeto a la persona frente al Poder constituido o que pueda constituirse. Hay, pues, un instrumento limitativo del Poder estatal: la declaración de derechos» (G. Casanova) (16). Es el origen o motivo «político» a que nos referíamos al comienzo, que a menudo se olvida, que frecuentemente se pone como una zancadilla de los derechos humanos frente a los sociales.

La semilla fue ya echada. Que caiga en un terreno apto y se desarrolle o que lo haga en un pedregal, depende de nuestra libertad. En principio, todos somos libres; igualmente libres. La religión nos habla del libre albedrío humano; el hombre no está predestinado; es él el que labra su destino. Lo mismo sucede en los demás campos en donde el hombre interviene. No existe ningún superhombre, ningún Raskolnikoff con un derecho de supervida sobre las vidas de los demás. Se preguntaba el personaje dostoyevskiano al preparar su crimen que cómo podían coincidir en él su falta de fortuna con su gran riqueza de ideas y cómo tal coincidencia era la inversa en el caso de sus futuras víctimas; de lo que deducía que la corrección de tal situación era moral aunque las acciones para su ejecución fuesen reprobables, pero ellas advendrían una nueva moral. Es peligroso y de efectos ilimitados no admitir la igualdad de libertades ni la libertad igual para todos los hombres, cuando realmente lo más que puede admitirse es una desigualdad práctica, pero no de principio, de dogma. Aquel que sepa que es libre, ampliará su campo de acción, su zona de libertades; el que no, reducirá su libertad pero con la posibilidad de romper en cualquier momento tales lí-

---

(14) Carta de A. HERNÁNDEZ GIL, publicada en *Revista Índice*.

(15) J. M. GONZÁLEZ CASANOVA: *Los derechos humanos*.

(16) Misma fuente anterior.

mites, lo que no podrá acontecer si desde el primer momento proclamamos la diferencia en la libertad de unos y otros, dando lugar a discriminaciones y a cierres definitivos de fronteras. Entonces sí que aparecerán auténticos esclavos.

No hay una libertad absoluta; hay diferentes formas de libertad. Cada hombre podrá ejercitar «dentro de su jardín», como el personaje volteriano, la libertad que quiera. Aun un espíritu como Marx, modelo, según unos, de verdugo de las libertades, era, en opinión de A. Schaff (17): «Un resuelto y radical adversario de la injerencia política en la creación intelectual, un adversario resuelto de toda limitación de la libertad creadora por razones políticas» y cita esta frase como prueba de su aserto: «Cuando admiráis la maravillosa diversidad, la riqueza inabarcable de la Naturaleza, no pedís que la rosa tenga el perfume de la violeta. ¿Por qué, entonces, en lo que hay de más precioso, el espíritu humano, debiera imperar la monotonía?»

Aun rompiendo las limitaciones socioeconómicas, puestas por algunos como verdaderos valladares al ejercicio de la libertad, no dejaría de haber enemigos de la libertad, enemigos que comprenden a los que se sienten guías de la Humanidad, a los providencialistas, a los gregarios y a muchos otros más. Si, como indicaba Juan XXIII, «... la convivencia entre los hombres tiene que realizarse en la libertad, es decir, en el modo que conviene a la dignidad de seres llevados por su misma naturaleza racional a asumir la responsabilidad de sus propias acciones» (*Pacem in Terris*), no todos querrán hacerse cargo de esto último, pero la democracia exige la participación de todos, y en consecuencia, la puesta en práctica de todo lo que permita tal participación, llamando a la conciencia del hombre como nos llaman las declaraciones de derechos.

Ahora bien: si, en principio, la libertad es igual para todos, y si la libertad es enormemente imprecisa en su contenido, parece que sólo tenemos para su concreción la referencia del predicado «igual». Conveniría efectuar su análisis.

## LA IGUALDAD

En nuestra reiterada cita de la Declaración de Derechos de 1789 hemos visto cómo la igualdad va emparejada con la libertad. «Los hombres nacen libres e iguales.» Este emparejamiento se va a ver pronto como una dicotomía e incluso como una oposición. Las expresiones de «derecha» e «iz-

(17) A. SCHAFF: *El marxismo y el individuo*.

quierda» (de derechas y de izquierdas), expresiones que tienen su partida de nacimiento, según P. Viansson-Ponté, a partir de aquella fecha, se identificaron, respectivamente, con cada una de estas dos posturas: defensoras de la burguesía, del estancamiento conservador y abogadas de las clases bajas o del progresismo liberador. Dan siglos de aquella primera postura armónica, amiga de los equilibrios, hasta esta otra de nuestros días, en que la libertad se contempla como un obstáculo para la igualdad y en donde la consecución de esta última casi parece exigir la cabeza de la primera. ¿Es equivocada esta última postura? Examinemos los orígenes.

«Todos los ciudadanos son iguales a sus ojos (los de la Ley); son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos según su capacidad y sin otras distinciones que las de sus virtudes y sus talentos» (art. VI de la Declaración de 1789). Y antes ha dicho que «ella (la Ley) debe ser la misma para todos». La igualdad —«la santa igualdad», que escribirá Sagmac— es, en primer lugar, y por encima de todo, una igualdad ante la Ley. Las críticas aquí aún se harán más acerbas: ningún sacrificio supone proclamar algo tan vacío como es tal principio. El formalismo y el formulismo alcanzan sus más elevadas cotas: basta con decir —simples palabras— que todos los hombres son iguales para cumplir con el precepto cristiano de la igualdad. Este derecho de la igualdad, sin embargo, recibe ya una definición más concreta que la de la libertad: existe ya una referencia a la igualdad de los cargos, empleos. Tendremos una interpretación auténtica con el establecimiento del Directorio, en cuya etapa se ataca de «ingenuo y peligroso» el intento de los que pretendían aprobar una declaración respecto a la igualdad a la que hemos visto, y se dice entonces que «los hombres son iguales y no son iguales más que ante los ojos de la Ley», y en la declaración que formula en 1793 se cambia el anterior principio por éste: «La igualdad consiste en que la Ley es la misma para todos..., y no admite ninguna distinción de nacimiento, ninguna herencia de poderes», a lo que algún participante en su elaboración añadió que «los hombres no son iguales en capacidad y mucho menos aún en propiedad». Boissy d'Anglas, reflejando el pensamiento general de la Convención, declaró: «La igualdad civil: he aquí todo lo que el hombre razonable puede reivindicar» (18).

Aparentemente, pues, la igualdad, a pesar de concretizarse más que la libertad, tiene una más poderosa dosis de simple formalismo jurídico que esta otra, pero fue precisamente sobre esta última referencia, a la falta de igualdad en la propiedad, donde se buscará la aplicación del principio. Quizá la igualdad, más que cualquier otro derecho humano, requiere unos instru-

(18) «Notes et Etudes Documentaires». *La Documentation Française*, abril de 1968.

mentos de realización frente a su pretendido formalismo. Esto explica el porqué los mismos hombres que la proclamaron se apresten seguidamente a habilitar las medidas necesarias para su puesta en práctica, instituyendo toda una legislación limitativa más que ninguna otra de otros derechos (entre ellos el sagrado e inviolable de la propiedad). Seguimos aquí las líneas maestras de Sagnac en su obra *La legislación civil de la Revolución francesa* y los comentarios a la misma de J. Jaurés. El primero escribe: «Después de haber fortificado el derecho de propiedad, los revolucionarios lo debilitan. El individuo tiene el poder de usar y de abusar de sus bienes; pero es un derecho esencial vitalicio, que no debe perjudicar nunca a la familia y a la sociedad. Por encima del individuo están los grupos natural y artificial, la familia y el Estado, que no deben ser sacrificados, y en interés de los cuales el legislador debe establecer las reglas de la transmisión de bienes.» La Convención decreta el 7 de marzo de 1793 que «la facultad de disponer de sus bienes... está abolida, y en consecuencia, todos los descendientes tendrán una porción igual sobre los bienes de los ascendientes». ¿Por qué razones, se pregunta Jaurés, la Revolución, después de haber proclamado el derecho de la sociedad a regular la transmisión de los bienes, usó de este derecho para someter todas las sucesiones a la ley de participación igual para ligar tan estrechamente la voluntad del ascendiente? «Dio tres razones, responde: una de combate, de eterno combate; las otras dos esenciales. Declaró, en primer lugar, que en los grandes movimientos humanos, en las grandes crisis revolucionarias, los padres estaban con demasiada frecuencia unidos al pasado; al contrario, las generaciones nuevas comprendían los tiempos nuevos. Era, pues, imprudente dejar a los padres el derecho de castigar, desheredándolos, a aquellos de sus hijos que sostenían el orden nuevo y se entregaban al progreso de la Humanidad... El solo medio de abrir el camino al porvenir era asegurar a todos los hijos una parte igual de herencia, un igual medio de acción...» «La revolución no vacila en perseguir —según la frase de un convencional apasionado— la aristocracia hasta en las tumbas».

Son sumamente interesantes los comentarios que a tales disposiciones da J. Jaurés, y que debemos traer a cuento para tener una valoración de su significado y de los esfuerzos que aquellos hombres hicieron para que no todos los derechos permaneciesen en simples formulaciones. Dice así el autor citado: «Así, en nombre del movimiento revolucionario, en nombre del movimiento humano y del progreso indefinido de las sociedades, la Revolución suprime, en todo lo que puede ligar el porvenir, el derecho individual de disponer; es decir, uno de los elementos esenciales de la propiedad individual... Pero la Revolución, para instituir la participación igual forzosa

entre todos los hijos, entre todos los parientes del mismo grado, invoca también la naturaleza. La naturaleza quiere que todos los hijos sean tratados igualmente por el padre... En el corazón del padre, en la conciencia del individuo, la naturaleza está falseada y la Ley es la guardiana fiel, la intérprete verdadera de la naturaleza.» Alude después al testimonio de Laplaigne, que pide a la Convención, en su sesión de 19 de octubre de 1792, la derogación de las sustituciones hereditarias —algunas de cuyas formas habían nacido en Roma con los únicos fines de que los bienes quedasen vacantes y pasasen al Estado y con la intención de mantener su propiedad a lo largo de las generaciones en el seno de una misma familia—, pues «bajo un régimen verdaderamente republicano, y en un país que aborrece toda clase de aristocracia y de despotismo, en una organización social; en una palabra, absolutamente fundada sobre la igualdad —Laplaigne subraya esta palabra igualdad—, el uso de semejantes disposiciones sería una monstruosidad política por lo mismo que perpetuaría con la desigualdad de las participaciones en las familias la aristocracia de las propiedades y acumularía durante varias generaciones sobre cabezas privilegiadas fortunas capaces de alarmar la libertad pública...»

Era un primer paso, quizá muy pequeño, para el hombre, pero muy grande para la Humanidad. Las condiciones contrarias a la igualdad habían estado en régimen monopolístico desde hacía siglos. El Derecho, a lo largo de su historia, fiel transcripción de la vida económica («forma de la economía», Stammler), había recogido distintos regímenes patrimoniales atestigüadores de una desigualdad nacida ya en las familias. Y la posición del *status* familiar condicionaba luego la posición social y la política. Recordemos cómo Cicerón definía el Senado romano: «el Senado de los paterfamilias»; de ahí que la familia fuese *seminarium reipublicae*. Y esta definición siguió siendo cierta aún después de la Revolución francesa. El que se limitara el libre derecho de disposición de sus bienes al causante para garantizar la igualdad entre los hijos era un primer paso, sí, pero de Goliat. La misma Convención apercibe que de momento no puede dar más: «... nada de anarquía, nada de nivelación violenta de las fortunas, sino nivelación gradual...»

El segundo paso fue la proclamación de la expropiación. Con ella, como indica Jaurés, quien emplea una fórmula eminentemente moderna y muy en boga en la actual doctrina jurídica, «la sociedad se reconoce el derecho de cambiar en manos del individuo la forma de su propiedad...». Y muy lentamente se irán produciendo nuevos avances, quizá por esa «lentitud tan característica de los sucesos históricos» (Viñas Mey); no es hasta 1831 cuando se regula la expropiación por motivos de urgencia de los terrenos necesarios a la defensa nacional «sin previa indemnización», y que diez años más tarde

se extenderá a los terrenos afectados a la construcción de obras públicas (construcción de canales, vías férreas, etc.).

Todo esto son buenas pruebas de la fructificación de la semilla y del no agotamiento de ésta. Es cierto que esto no se ha visto así por todos. Algunos se muestran disconformes con la igualdad civil y pretenden que sea material; quisieran que no sólo existiese la igualdad de oportunidades —traducción a la vida real del principio de igualdad civil o igualdad ante la Ley—, sino igualdad de condiciones materiales de vida, igualdad de situación socio-económica, y ponen esto como requisito imprescindible para lograr la auténtica democracia. En el fondo, podría considerárseles de maurrasianos al revés (Maurras sostenía la idea de que la democracia, conforme a una rigurosa lógica, es imposible, pues la democracia exige la igualdad absoluta de todos los ciudadanos, pero toda sociedad política es una organización, y en una organización hay un principio elemental y básico, que es el de la jerarquía, por lo que concluía que la primera, la democracia, al desconocer esta regla elemental, no era y no es viable). Son también éstos los defensores de un leviatanismo a ultranza, en donde el Estado llevaría a la práctica el consejo hobbesiano «de no admitir ningún igual». Desconocen la experiencia histórica, la fallida experiencia histórica, que si bien intentada con otras intenciones, como el comunismo no sólo ha logrado su primitivo fin de suprimir el Estado y colocarlo dentro del museo de piezas históricas, sino que en su seno, quizá obedeciendo a esa regla elemental de la jerarquización, pero respondiendo en todo caso a la desigualdad innata de aptitudes del ser humano, ha dado lugar al nacimiento de una nueva clase, y a la postre, de una nueva desigualdad. Olvidan la experiencia de otros hombres que lucharon por esa pretendida igualdad, pero que terminaron por reconocer la existencia de cualidades en el hombre que diversifican su destino. Sin llegar a la rotunda conclusión de la ley paretiana («resultan inútiles todos los esfuerzos para mejorar la condición humana a través de la igualación de las fortunas personales, pues pronto la inteligencia de unos y la inercia de otros establecerán y harán renacer las antiguas diferencias»), el campo de acción para que este derecho sea auténticamente «material», y sobre todo para que conserve y no pierda su prístino valor, es el de las oportunidades. Y éstas abarcan y comprenden todos los campos: el social, el económico, el educativo, el profesional. En éste, como en todos los demás derechos humanos, ha habido una ampliación de horizontes. Si hace dos siglos la igualdad podía contemplarse dentro de los estrechos límites de la familia, evitando que las condiciones en que había de partir para su vida cada uno de sus miembros fuese desigual, hoy, como ya lo hemos calificado, consideraríamos tal punto de partida estrecho. ¿De qué valdría que cada hijo recibiese la misma parte

en la herencia de su padre, si uno recibió mejor educación que otro o del que no tuvo ninguna? Además, aquella situación parecía también ser singular, pues sólo aludía a un tipo singular de familias: las propietarias. Si todo el mundo, todos y cada uno de los miembros de una sociedad, fuesen propietarios y en la misma cuantía, la propiedad, como arguyen los economistas, dejaría de ser escasa, y en consecuencia, económica. Como realmente esto no sucede, significa que la lucha por la equidad debe llevarse al campo del trabajo, de las relaciones laborales, del empleo. La igualdad adquiere, pues, una flexibilidad —limitaciones, para unos; ampliaciones, para otros— desconocida en otras épocas, donde predominó acaso su absolutismo teórico sobre el real, sin menospreciar el primero y sin dejar de garantizar o proclamar su necesidad. La simple palabra «igualdad», como su predecesora libertad, conserva su nimbo mágico, y a pesar de frases tan pesimistas pronunciadas sobre ellas (recordemos aquella que dice: «Libertad, ¡cuántos crímenes se han cometido bajo tu advocación!»), hay que mantener imperecedero ese nimbo. A veces las palabras como éstas tienen más valor que los hechos, y si dos hombres tan distintos como fueron Víctor Hugo y Goethe dijeron, respectivamente, que «la palabra es la conductora de los pueblos» y «al principio del mundo fue el verbo», también podríamos continuar su pensamiento manifestando que los pueblos deben seguirse guiando en su política, en su quehacer cotidiano, por estas palabras, cuyo inmenso tesoro está en su inalcanzabilidad absoluta y en su perennidad inagotable, que ponen a prueba la más importante característica del hombre, cual es la de su invencibilidad.

La igualdad tiene su útil en la justicia, y ésta se define ya desde tiempos muy remotos como «el dar a cada uno lo suyo», lo que le corresponde. Es obvio que la hermenéutica humana es ilimitada y que la anterior definición puede ser símbolo de posturas cerradas, identificando «lo suyo» con lo que se posee, con lo que ya se tiene, conduciendo así al inmovilismo y al estancamiento paralizante. Mas abriendo las puertas de la comunicabilidad y de la solidaridad, lo suyo es sinónimo de lo que cada uno merece según unas normas objetivas valorativas de los talentos, de los esfuerzos, de los sacrificios. Aun siendo difícilmente neutrales, no por ello dejarán de ser superiores, incluso en el sencillo terreno de la ética, a aquellas otras que valoran al hombre por lo que posee (y sobre las que algunos ven su pervivencia en los signos externos de esa publicidad exagerada, fomentadora de un consumo inútil, de un consumo de «bienes superfluos», con lo que se hace defraudar a la comunidad, según escribiera Santo Tomás de Aquino y tantos otros Padres de la Iglesia, juzgadores del hombre como simple depositario de bienes, de sus bienes, en el fondo, sociales; causante de ese «desequilibrio social».

perjudicial para las clases necesitadas a las que se las priva de los servicios públicos indispensables).

La justicia presupone cierto intervencionismo, y en última instancia, alguna limitación a la libertad individual. Lógica y silogísticamente, lo que se interviene no es libre. El que la intervención sea acertada, se calificará de justo, pero no por ello dejará de ser «intervención». Surge una postura frontal, a la que nos hemos referido al hablar de la libertad, de estos dos términos: igualdad y libertad. Si, como se ha dicho, sólo la existencia del mal posibilita la existencia del bien, es la existencia de la injusticia —de la desigualdad— la que explica la existencia de la justicia —la igualdad—. Empíricamente podría demostrarse la necesidad de esta última con tantas pruebas como hay en favor de la individualidad humana, con hondas raíces incluso en la mera fisiología del ser. El hombre no reconoce libremente los méritos del otro, de los demás, a pesar de las tentativas de montar una ciencia de los valores, conforme a la cual todos los miembros de una comunidad sabrían a qué atenerse en sus juicios y valoraciones. Se precisa cierta imposición. Con esto no pasamos del plano teórico en el que venimos desarrollando y pretendemos seguir haciéndolo al plano refutable de los hechos, de los datos. En este campo de la igualdad es donde más se lamenta la falta de la verdadera base de la libertad, únicamente dada por la cultura, la instrucción. Recuérdese lo que hemos dicho acerca de ella. La igualdad no es un mito; lo que sí lo es es la igualdad absoluta. Si la libertad es saber ser libre, también la igualdad es saber ser iguales. Esto no implica una vuelta a la sociedad patriarcal, similar a los autos sacramentales de nuestro Calderón de la Barca, en que cada personaje nace con un papel, incambiable en toda la representación; una sociedad en la que cada uno se reconocía «igual en la desigualdad» y estimaba fatalmente, sin protesta, su puesto. Saber ser iguales es saber que la igualdad es limitada. Tan errónea es la simple proclamación formal de la igualdad como la igualdad absoluta. Tan absolutas son una como la otra. Atacar como utópicos a los hombres de 1789 sería actitud parcial si la misma acusación no la lanzáramos contra los utopistas de nuestro mundo, predicadores de una igualdad, en la que acaso no se creen incluidos. Saber ser iguales es admitir alguna desigualdad natural, unas veces rectificable por el obrar humano; otras, no. No aceptar esto conduce a la anarquía: de modo alguno, a la democracia. Las rectificaciones pueden venir por la vía intervencionista, o sea por la justicia.

Aparentemente, hallamos una diferencia, un enfrentamiento igualdad-libertad; ésta no se impone. «La libertad, como la lealtad, como el amor, no puede ser impuesta», escribe S. Hook. Y sigue diciendo: «El autogobierno es un experimento continuado.» Por el contrario, parece que la igualdad

necesita imponerse. Haber recurrido a Parménides nos impone atender al fondo de las cosas. Todo lo que hemos predicado de la libertad parece exigir el complemento espontáneo de la igualdad. Sólo a través de la libertad puede alcanzarse la igualdad. La igualdad impuesta nunca será igualdad. «Una sociedad libre es aquella en la que hay un legado institucional para que todos los individuos por igual alcancen su desarrollo total como personas y escojan la clase de vida que deseen vivir», escribe el autor últimamente citado (19). Al hablar de legado, habla de algo existente, real; si falta, es preciso instituirlo; hará falta imponerlo, mostrarlo, para que a lo largo de un proceso más o menos duradero llegue a la admisión universal de las conciencias individuales. Una nación no ha brotado por generación espontánea: la misma etimología de la palabra legado se refiere a algo «continuado», a algo que ha existido, que existe y que seguirá existiendo. En cualquier caso, una imposición, un intervencionismo temporal, transitorio.

Asimismo podríamos hablar de que a la libertad sólo por la igualdad. «Para que los hombres defiendan algo, lo primero es que puedan ganarse la vida» (M. Friedman) (20), o sea que los hombres tengan un trabajo, una función que no les haga sentirse inferiores y, en cambio, si les haga mostrarse valientes en la defensa de sus ideas, de sus opiniones; pero tener algo no es tenerlo todo, y si la libertad no es total para cada individuo, tampoco lo puede ser la igualdad (a la postre, los partidarios de la igualdad absoluta deben reconocer al menos una desigualdad, de no querer vivir en la anarquía: la distinción de gobernantes y gobernados). Son las paradojas de la igualdad, como lo son de la libertad. ¿Por qué ver, no obstante, como un campo cerrado, ya desde los primeros tiempos, lo que es y debe ser un horizonte ilimitado, abierto a todos los acimuts, a todos los vientos, «un mundo infinito», como quería Valéry, tan apto, por otra parte, para que el hombre no cese en su espíritu guerrero? ¿Sería el hombre lo que es si hubiese sido igual desde los primeros tiempos?

Hablaba Herrera Oria de los tres principios que informan hoy día necesariamente la vida pública de cualquier país ordenado: el unitario o tradicional, el aristocrático o de las capacidades y el democrático o de la participación. Consideraba que a través del segundo —según nuestra interpretación, por el reconocimiento al sabernos iguales de que somos desiguales por nuestras aptitudes congénitas—, del sector aristocrático concebido en sentido amplio «abierto, cargado de posibilidades para albergar dentro de él a las nuevas capacidades de la sociedad contemporánea», dependía y depende la

(19) SIDNEY HOOK: *The Paradoxes of Freedom*.

(20) M. FRIEDMAN: *Liberalismo y capitalismo*.

posibilidad de la evolución, que debe sobreponerse siempre a la revolución. Más aún: pensaba que es el elemento moderador que equilibra y combina la unidad del poder supremo y la participación pluralista del elemento democrático en la vida pública.

Lo mismo que predicamos la necesidad de la cultura, la instrucción para tener libertad («el saber os hará libres»), lo mismo debemos hacer respecto de la igualdad. Del mismo modo que sabiendo que somos libres sabemos que nuestra libertad es limitada, al saber que somos iguales, sabemos que no lo somos de modo absoluto; que nuestras cualidades no son las mismas que las de los otros, sin que nos imponamos por ello un límite a nuestro esfuerzo para obtener más igualdad. Hablar de aristocracia del espíritu no significa volver a fórmulas medievales ni a estructuras clasistas, sino, por el contrario, a la institucionalización de un régimen de méritos, de valores supra-subjetivos —aunque personificados en la persona—. Si los pueblos siempre han necesitado modelos —llámense héroes, santos, honrados padres de familia—, no hay razón alguna para que tal ejemplo histórico no siga cundiendo. Esta nueva aristocracia de los espíritus está abierta a todos; sólo exige el cumplimiento de la vieja consigna alemana: «Fuerza y empuje» (*sturm und drang*). Y sólo a través de ella, la democracia se llevará a cabo. «La evolución es el camino que siguen los pueblos sabios y virtuosos. La revolución es el arma de los pueblos niños. Practican la evolución los hombres fuertes y clarividentes. A la revolución tienden los impacientes y sobre todo los malvados. Parte la evolución del reconocimiento fundamental de que las instituciones y las estructuras son imperfectas, y por lo visto, mejorables. Trata la revolución de destruir radicalmente lo que existe para empezar a construir siempre de nuevo» (21).

Si el demócrata, más que demócrata, es demofílico, como tanto gustaba repetir Herrera Oria, o sea el que ama al pueblo, es este amor el que le llevará al planteamiento real de las situaciones, y conociendo la limitación de la igualdad, como la de la libertad, procurará reducir su campo luchando, fomentando, patrocinando para la gestión de una política «que abra los ojos al dormido», lo cual, como escribía Unamuno, «es una obra de misericordia». Autorizará, además, a cubrir todo el campo de este derecho; muchas veces —y de aquí procede acaso la equivocada concepción de la igualdad como imposición— únicamente se ve el derecho de ser iguales; «todos... nacen libres e iguales»; si no lo soy, recurro a alguien para que me reconozca tal condición, y entonces el reconocimiento será, sí, imposición; será peor:

---

(21) HERRERA ORIA: Carta a la XXVI Semana Social de España, incluida en el *Boletín del Centro de Estudios Sociales*, núm. 1, 1967.

un privilegio. Lo mismo que a los nobles se les reconoce el título «frente a terceros», así también se me debe reconocer a la igualdad. La visión totalizadora exige recordar la otra cara del derecho: el deber de ser iguales, con su correspondiente llamada al trabajo, al mérito personal, al perfeccionamiento de nuestro ser y de nuestra cooperación, cuya consecuencia más preciosa será la democracia.

Herrera Oria no hacía más que desarrollar el pensamiento de su maestro y de todos los españoles, Balmes, que escribía esto: «... en lo venidero como en lo presente... (hay) ...un principio social de eterna verdad: que todas las clases civilizadoras llegarán a ser clases altas, así como todas las clases altas tienen el deber y la necesidad de ser civilizadoras, y que cuando se olviden de su misión caerán irremisiblemente...» (22). Sustituyamos la palabra clases por la de grupos, más de acuerdo con la estructura funcional de la sociedad de nuestros días, y el sentido y fin de la citada frase no habrán cambiado. Cuando el individuo, cuando todos y cada uno de los hombres hayan «... aprendido a pensar, a juzgar y a querer por sí mismo, sabrá(n) también intervenir activamente en la vida pública. Apoyado(s) en una conveniente base doctrinal, dispondrá(n) de medios para, por sí mismo, valorar las opiniones que tratan de imponerle(s)...» (23).

Admitir, pues, una desigualdad natural no supone admitir un fatalismo inerte, inactivo, puramente pasivo y dejar al azar lo que debe ser únicamente obra del hombre, y ninguna meta mejor y más idónea para su esfuerzo personal que el combate por ir reduciendo esa desigualdad, y el fruto de ese esfuerzo tendrá efectos multiplicadores cuando se realice dentro de esos grupos, a los que espontáneamente se incorpora el hombre, y que liman su egoísmo y pequeña visión, abriéndole la perspectiva de la comunidad entera. La labor de este campo es inagotable y permanente dada la lucha que el hombre mantiene dentro de sí, postura dualista, dirigiéndose, por un lado, a que se le reconozca igual —igualdad ante la Ley— («la única forma de igualdad que puedo reconocer», escribía el liberal Stuart Mill a mediados del siglo XIX), y la desigualdad material, práctica o real, a título individual o grupal y en esta lucha cada vez más obvia, sobre la que tanta luz ha echado el tiempo transcurrido desde fines del siglo XVIII, hay acuerdo de fondo de que la misma sólo terminará por una mayor «concienciación» del hombre, y en consecuencia, de su grupo, de la necesidad de búsqueda y logro de un equilibrio (decía un filósofo francés que el cuerpo, en estos años, se había desarrollado extraordinariamente, y no así el alma, por lo que pe-

---

(22) *Misma fuente anterior.*

(23) Véase nota 20.

día «el complemento del alma») de todas sus potencias, físicas o espirituales, mediante la educación, esa educación que hemos bautizado de «permanente» como distinguible frente a la de otras épocas, pero que siempre ha existido y existirá, pues, si como escribía Tolstoi cuando era joven, lleno de fe en el cambio y en la evolución, «la vida del hombre es una vía al perfeccionamiento» (infancia y adolescencia), la savia nutricia de tal vía es la cultura, la educación, que le llevará a su mejor conocimiento, al mismo tiempo que a sentirse más responsable y digno de su papel en la vida social, en la convivencia con los otros, con los demás, con sus prójimos.

Hace unos años, hablar colectivamente de «educación permanente» era casi una herejía, y hoy, en nuestros días, por el contrario, resulta sorprendente, como incluso los técnicos de la materia y la economía son los más decididos partidarios de estimar tal camino como el único imprescindible para obtener una convivencia pacífica, democrática, si no perfecta, sí al menos cercana al ideal. Frente a la postura de alguno de sus representantes de épocas pasadas, que afirmaron, como A. Marshall, que «los problemas de la miseria, de la incultura, de la desigualdad llegan al corazón del economista, pero no le corresponde su resolución» (como dando a entender que por ser hombre le afectan anímicamente, pero no deben tocarle mentalmente), casi todos los contemporáneos recalcan la necesidad de la inversión social, de la inversión en educación: elijamos, entre muchos, un testimonio: M. Friedman, singular por varios motivos, pues, motejado de liberal, una de las pocas intervenciones que reconoce a favor del Estado en el campo social es la que llama «educación general del ciudadano», pues, en su opinión, «para que una sociedad democrática y estable pueda existir tiene que haber un nivel mínimo de alfabetismo y de conocimiento por parte de la mayoría de los ciudadanos y una amplia aceptación de una escala de valores común a todos. La educación puede contribuir a alcanzar ambos objetivos. Por tanto, lo que se gana con la educación de un niño beneficia no solamente al niño o a sus padres, sino también a los demás miembros de la sociedad». Y es ese efecto que este autor califica de «efecto de vecindad» —en nuestro modo de expresión corriente hablamos de que «entre gente educada hay buenas relaciones de vecindad»— lo que legitima «la acción estatal», o en otros términos, que los grupos sociales, la comunidad, se haga cargo «del coste» de esa educación (24).

El derecho de ser iguales, aquel primitivo derecho de «nacer todos iguales», se divide, multiplica y enriquece. No es suficiente con nacer iguales; es preciso «seguir siéndolo» o al menos «tener la posibilidad de seguir sién-

---

(24) Véase nota 18.

dolo». El principio sigue y no debe desaparecer. La división no significa pérdida; a pesar de todo, contiene el mérito de recordarnos que si después del nacimiento el hombre, solo o en grupo, monta, estatuye diferencias, éstas no tendrán validez *post mortem*. Como en la libertad, aquí también diremos que el tono absoluto con que se le ha remarcado no tiene más vigencia que la temporal; es absoluto, porque no puede cambiar «en el tiempo ni en el espacio». Aunque alguno habrá que, *in pectore*, sea prosélito de la desigualdad «natural o nascente», ninguno lo voceará. Ninguna manifestación legal de la máxima solemnidad posterior a la Declaración de 1789 ha ido en contra de este principio. Como en todos los demás, el primer paso se había dado. El camino es largo. El aniversario de los derechos humanos, el de todos y cada uno de ellos, es el mejor tiempo para llevar a cabo un inventario de los avances y retrocesos en tal camino. Y el inventario debe ser simultáneamente «colectivo» e «individual»; por grupos y por individuos. Si, como Marechal pretendía, «queremos vivir y morir iguales, lo mismo que hemos nacido iguales», tenemos que ver si esta regla es admitida y existe. Del examen, tan adecuado dentro del recuerdo de las declaraciones de derechos, del indicado precepto, de sus limitaciones vigentes, e inversamente, de sus posibilidades, sacaremos el mejor fruto de la conmemoración y podrá ésta continuar su proyección. ¿Podemos ya decir, o es aún simple utopía, lo que el autor últimamente citado escribía en la época de la primera Declaración de Derechos: «No queremos la igualdad escrita en la tabla de los derechos del hombre y del ciudadano; la queremos entre nosotros, dentro de nuestras casas, bajo nuestro techo»? La respuesta seguramente no nos conducirá a la inercia; más bien dará cuenta de las amplias zonas de desigualdad existentes, y es la visión de éstas la que nos coloca ante una de las más importantes: la propiedad.

#### EL DERECHO «SAGRADO» DE LA PROPIEDAD

Así como la igualdad se muestra en 1789 como una consecuencia, un complemento, una derivación de la libertad, no es el caso de la propiedad. Ella es uno de los cuatro derechos «naturales e imprescriptibles del hombre». Miles de calificativos (a título ejemplificativo: individual, socialista, pública, privada...) han hecho de la misma hoy un derecho impreciso (¿intencionalmente?, ¿lógica secuela de las concepciones doctrinales de la época?), aunque su mera enunciación suscita celos, proclamas ardorosas, reacciones hostiles.

Al puro lector, de antaño y de hoy, por poco observador que sea, le llamará la atención el modo concreto con que garantiza este derecho la De-

claración de 1789, tan vaga a la hora de definir los derechos de libertad e igualdad. Un sociólogo, recurriendo al instrumento del psicoanálisis, expondría el esquema de fondo a que tal modo y apariencia contestan. Así como Duverger nos dice que la contribución mobiliaria se aprueba en Francia en la segunda mitad del siglo XIX por un Parlamento compuesto mayoritariamente de propietarios agrícolas, así la Asamblea Constituyente de 1789 aprobaría todos los derechos humanos —o lo que creía que eran tales derechos— fijándose fundamentalmente en el de propiedad —siendo los demás como simple fachada para no patentizar su egoísmo clasista—, por ser una Asamblea de propietarios. Este esquema sociológico se complicaría si al mismo añadiéramos todos los múltiples actos de fe procedentes de todos los campos —filosófico, político, humanístico, económico...— demostradores de cómo los detentadores de una relevancia social tienden —o tendieron— a consolidarla mediante la defensa del instrumento más solemne de todos: la Declaración de Derechos o la Constitución. Tantas son las pruebas y tantos son los libros escritos sobre esta «doble conciencia» que no cabe la novedad y sobra la cita.

Hasta nosotros, como reflejo del párrafo anterior, han llegado ecos de la unanimidad que existió en aquella Asamblea en el momento de redactar el artículo con que se clausuraba la Declaración de Derechos. Se ha puntualizado muy agudamente que el referido artículo no sólo califica a la propiedad de «derecho natural e imprescriptible», «sino que participa de lo inviolable y de lo sagrado». Sus consecuencias no quedarían en una simple proclamación. En 1793, acaso los mismos hombres recorren el velo de sus intenciones y «meten» en la Declaración de este año esta importante precisión: «... es sobre el mantenimiento y conservación de las propiedades donde se apoyan... todos los medios de trabajo y *todo el orden social*». Y el suplemento positivo-legal necesario viene con la aparición del Código civil o de Napoleón, que faculta al propietario «para usar de sus cosas del modo más absoluto». Aquella vieja noción romana que llegó a identificar propiedad y Estado y que en su virtud impedía al propietario imponer sobre ella cualquier tipo de limitación —la propiedad era tan excelsa que sólo motivos o razones públicas justificaban tales servidumbres—. Establecida con la Revolución francesa la identidad del propietario con el ciudadano y, por consiguiente, la del soberano particular —según Rousseau— que cede una parte de su soberanía para participar en la soberanía universal y dar lugar así a la «voluntad general o voluntad de todos» (la tuya, la mía y la de todos y cada uno de los que estamos reunidos y se reúnen en la Asamblea), el viejo propietario romano se eleva políticamente y el antiguo imperio romano se rebaja, por lo que el primero queda revestido de las facultades que el segundo poseía sin posibilidad de posterior represión en caso de abuso o exceso.

Todo el siglo XIX será el siglo de la propiedad y el siglo de los propietarios. Morazé ha recogido numerosos documentos, frases, discusiones parlamentarias, reiterativas de algo que se tenía por dogma: no hay sociedad concebible sin propiedad. Sólo los propietarios garantizan «la paz social». Sobre esta «opinión», y para su refutación, se montará una crítica de graves consecuencias: la marxista, que pondrá de relieve la contradicción de la naturalidad del derecho y la fuerte positividad con que le marcan sus defensores. Así como la libertad y la igualdad son dejadas en manos de los mismos individuos, la propiedad es cuidada por el legislador, como si quisiera evitar la menor contingencia.

Durante ese mismo siglo surgirán las primeras reservas; se prevén los efectos de la Declaración absolutista legal y se busca cubrir sus riesgos. Y los hombres quedarán, a partir de entonces, divididos en dos bandos: partidarios y enemigos de la propiedad, división ausente frente a la libertad y la igualdad, pero por encima de la división en algo estarán de acuerdo: en el carácter «legalista» de la propiedad. Mientras que en los otros derechos cabe la intervención pública, pero, en definitiva, encontrará siempre el valladar de la conciencia humana —recuérdese cómo en una obra teatral del checo Mnezchko que simboliza a un hombre sujeto a la opresión representada en un gigantesco dedo apareciendo a través de una ventana, que le va cerrando todas las salidas de la habitación, puertas, ventanas, hasta dejarle en una actitud estática, sentada, piensa aún en tal estado en que es libre «pues puedo pensar en si me muevo o no»—, el Estado puede derogar también del modo más absoluto el derecho de propiedad y hasta llegar a este extremo, se extiende una larga serie de límites que son los que le dan el citado carácter «legalista». Por eso se ha dicho por un autor alemán que para saber lo que es la propiedad debemos ir al ordenamiento jurídico de cada país.

Las diferencias formales de orden constitucional de este derecho frente a los otros son notables, pues a tiempos de mayor intervencionismo social, debe corresponder menor ámbito de la propiedad y el legislador, así como el teórico, actúan atemorizados por no poder encontrar acaso el equilibrio de lo que se llama esfera individual —frente a todo positivismo alguna propiedad se palpa precisa— y el ámbito social. La consecuencia ha sido una desmembración de la propiedad o una desvinculación de la misma. Las preguntas sobre la propiedad se vuelcan sobre su objeto. Propiedad ¿sobre qué? La propiedad es un derecho «exógeno» mientras que la libertad y la igualdad son «endógenos». «Los hombres nacen libres e iguales», aunque no propietarios. Llegan a ser propietarios, lo que explicaría, posiblemente, la misma colocación, en última posición, de su proclamación en la Declaración de 1789 cuando de la libertad e igualdad se hace la enunciación en el primer artículo. Los hom-

bres pueden ser propietarios y pueden no serlo; si lo son, pueden serlo en pequeño o en gran porcentaje.

La Declaración Universal de Derechos de las Naciones Unidas —recogemos la transcripción de la misma hecha en este apartado por el profesor González Casanova— afirma que «toda persona tiene derecho a *own property* (literalmente, a su propia propiedad, a bienes propios), ya sea individualmente, ya sea en comunidad con otros». A continuación se dice: «Nadie puede ser privado arbitrariamente de *his property* (literalmente de su propiedad) (artículo 17).» Y comenta el referido profesor: «Esto quiere decir, a nuestro juicio, que, por un lado, se proclama el derecho de todos los hombres, sin excepción, a tener bienes propios, y, por otro, el derecho a conservarlos. Es decir, lo primero es que todos tengan los bienes que necesitan para ser personas, y lo segundo —consecuencia de lo primero—, es que esos bienes no sean arrebatados.»

El anterior texto es el espejo y refundición de esas tendencias opuestas que hemos indicado así como la culminación, temporal e ideológica, de todas las épocas precedentes. Aún en los regímenes socialistas, es decir, en aquellos donde la propiedad era negada, debió reconocerse a la persona, al individuo, un círculo de propiedad: la que tiene sobre sus propias cosas, sobre las que consume, las que diariamente usa, sobre sus ganancias en el trabajo. Se consagra, pues, en todos los órdenes legislativos, de cualquier país que sean, el reconocimiento de la persona como propietario y su engarce con los otros derechos naturales: las preguntas a estilo *boutade* de un Lenin («libertad, ¿para qué?») o de un Wissinsky ante la O. N. U. («¿pueden decirme cuál es la libertad de un obrero en paro?») no quedan flotando en el aire sino que tienen su respuesta.

La validez de las Declaraciones de Derechos Humanos se comprueba con la anterior referencia de algunos de sus textos y son al mismo tiempo la repercusión de todo ese mundo de tendencias y coyunturas de opinión. Dentro de la igualdad, vimos cómo se adoptaron ya algunas medidas sobre la propiedad, si bien en el estrecho límite familiar; se intentaba establecer la igualdad entre los hijos y demás miembros parentales. Pero aun en aquella época no se ignoraba esa imagen de la «propia propiedad» de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Siéyes escribiría que «todo hombre es el único propietario de su persona, y esta propiedad es inalienable; la propiedad de los objetos exteriores o la propiedad real no es más que una consecuencia y a manera de extensión de la propiedad personal» (25). Y más claramente, Maury diría que «querer ser libres y no tener propiedad

(25) ANDRÉ GORZ: *Un socialismo difícil*.

alguna es algo totalmente imposible; sin propiedad, no hay libertad». Con ello se ponía de relieve la armonía de todo ese conjunto de derechos humanos; el condicionamiento recíproco entre ellos y cómo su existencia no puede darse por separado; el reconocimiento de la libertad y la igualdad piden el reconocimiento de la propiedad, sin que ahora prejuzguemos hasta dónde. La libertad se manifiesta primariamente en la libertad física, la libertad del propio individuo para moverse, para actuar, para comprometerse, para contratar, y para eso necesita ser «dueño de sus destinos» (las metáforas son trasposiciones auténticas de lo real). Todos los hombres son igualmente libres, son igualmente dueños para vincularse con éste o aquél y emprender una empresa. Aboliendo la esclavitud en todas sus formas (incluso en las más solapadas como era aquella del contrato indefinido de trabajo, en la que el obrero se vinculaba «por toda la vida»), se hacía al hombre dueño, propietario de su persona.

Puede ser que este argumento del hombre como propietario de su persona fuera sólo el instrumento con que llegar al alma de todo hombre y legitimar así popularmente la otra propiedad, la propiedad sobre las cosas, indicando la condición general de propietarios de todos los hombres, mas también semejante argumento delimita lo que podría considerarse propiedad básica, esencial, sin la que no puede existir ningún ser humano y frontera donde llegará, si llega, «la voluntad general». Por encima y más allá de dicha base todo es accidental y transitorio, todo lo que ha servido, no obstante, para construir el círculo vicioso, según algunos, de la pobreza. El que sólo sea propietario de su persona carecerá, en principio, de los medios necesarios para suplir su naturaleza física y construirse la personalidad espiritual para desarrollar su ciudadanía y participar de este modo en el gobierno de la cosa pública. Por eso una primera ayuda es el impedir la desigualdad de nacimiento; para permitir que «todos los hombres nazcan libres e iguales» hay que procurar que la acumulación de propiedades no prolongue las diferencias más allá de la vida de su titular, que la libertad para enriquecerse no se convierta en sus frutos en una duradera vinculación generacional como fueron antaño los mayorazgos o los patrimonios de la nobleza y habilitar el mecanismo adecuado para que lo que se estime exceso de propiedad vuelva al caudal común para que sea útil de financiación de todo ese complejo —educación, alimentación, empleo, promoción social— que capaciten al hombre a superar su insuficiencia individual en busca de la igualdad con los demás.

Y en la propiedad, al igual que en los demás derechos humanos, también todo se reduce a una cuestión de límites, como dice un ilustre jurista español. Y la apreciación de dichos límites sólo se consigue a través de esa forma-

ción. que hará ver al usufructuario de los bienes que es un mero depositario de ellos, pues el hecho de que los disfrute se posibilita únicamente mediante el consensus social, que lógicamente no puede existir desde el instante en que el uso de las propiedades se haga en contra del bienestar social. La llamada función social de la propiedad no es más que la condensación terminológica de toda esa rica literatura de antiguos Padres de la Iglesia (San Agustín, San Jerónimo, San Anselmo), testimonio de cómo el propietario sólo lo es a título temporal, y al que al final, como a todo administrador, se le exigirán cuentas. Por la reactualización de este testimonio, por su difusión y enseñanza, así como de otros muchos, por su reiteración por las vías adecuadas y normales de la escuela juvenil y de la Universidad, se traspasará el límite de la formal concepción legal del propietario «como funcionario social».

Hacen falta posiblemente muchos siglos, quizá tantos, a pesar de la rapidez tecnológica de nuestro mundo, como los precisos para que la propiedad romana se haya investido de la función social para que el hombre-propietario coloque este predicado —propietario— como algo transitorio y accidental y valore muy por encima su condición común de hombre. El plano eminentemente nacional, y hasta diríamos que oficial, manifestado en la celebración del aniversario de los Derechos Humanos es un indicio del escaso calado logrado por los mismos en la conciencia no sólo de un hombre, sino de todos, y sin embargo, la oportunidad de esta celebración es más necesaria que nunca, porque en el presente es asimismo más fuerte que jamás lo ha sido la crítica de deshumanización con que al mundo en que vivimos se ataca, y la deshumanización se hace más evidente en las cosas más cercanas, en las cosas que nos son más propias, aquellas que nos pertenecen y aquellas otras que no son nuestras, pero con las que coexistimos. Y como enérgico reactivo, este hombre deshumanizado levantará su voz proclamando su cualidad de propietario y la función social de la propiedad se empleará por él como el disfraz para conservar lo que en el fondo no le corresponde. Como en ningún otro terreno, la realidad de la propiedad es muy distinta a su formalidad, a su revestimiento legal, y para lograr la equivalencia de ambos términos (que lo real sea lo que la ley recoja y que lo que en la ley conste sea lo que se dé en la vida), el hombre, el individuo tiene que tener conciencia de sus derechos; tiene que darse cuenta, saber y conocer que es, primero, hombre, y después, propietario. Un ilustre purpurado español pronunció en una ocasión un ciclo de conferencias, dirigidas a los universitarios. con este título (y lema): «Primero, hombres; después, universitarios.» El título es ampliable a todas (no excluimos ninguna) las actividades humanas: en cualquier sitio, *status*, condición, posición, lugar

y tiempo en que el hombre se encuentre no debe olvidar que ante todo y por encima de todo y de toda otra cosa es hombre; después podrá ser médico, o ingeniero, o propietario, pero esto es lo secundario. Una verdad tan simple como ésta —quizá porque, como dijera Chesterton, «las verdades cristianas parece que se han vuelto locas»— ha sido tan repetidamente dejada de lado que por ello se han originado tantas luchas que por algo llamamos «fratricidas».

Poca o ninguna eficacia tendrán las advocaciones a la socialidad, a la naturaleza de «animal político o social» del hombre si antes no se le dignifica en su simple postura humana. La sociedad civil robustamente estructurada no es aquella que algunos pretenden anterior al hombre y de la que éste derivaría sus derechos; es el proceso inverso el natural, lógico, racional y «humano». Frecuentemente no se interpreta de manera correcta el pensamiento aristotélico del que parte la susodicha visión «social», limitándose a repetir, como tanto gustaba decir a Menéndez Pelayo «de coro», la cita de que «el hombre es un animal político»; cita que en su raíz, en el auténtico pensamiento del filósofo griego, se explica en su idea previa del hombre como ser incompleto, requerido de perfeccionamientos, para los que precisa acudir a otras instancias mayores (primero, el *oikos*, el hogar; después, la *polis*, la ciudad, el Estado, y después, diríamos que la Federación de Estados, si esta idea hubiera podido tener algún esbozo en aquel tiempo); instancias de «socialización».

La propiedad debió de ser en sus primeras revelaciones individual, pero se hizo forzosamente social al aparecer constituídos los primeros grupos humanos, porque sólo por el consentimiento del grupo, uno de sus miembros podría ejercitar los derechos de modo particular o exclusivo sobre un bien o un conjunto de bienes. La situación, como todas las humanas, no se mantuvo imperturbable, y a lo largo de la Historia ha habido épocas de todos los colores; unas, las más remotas, en las que el grupo imponía su razón y en las que el individuo se consideraba mero cultivador, y otras, las más próximas, en que el hombre impuso su voluntad de propietario. Probablemente nos hallamos ante una tercera época, en que las aristas extremas de las posturas anteriores tengan su obligatoria limadura y fructifique una nueva imagen de la propiedad, pero para ello, tanto el hombre como la sociedad deben saber y conocer sus límites. San Pablo hablaba de que «todo lo creado ha nacido con los dolores del parto». Si debe haber una propiedad individual —al hombre le deben pertenecer aquellas cosas con cuyo contacto está más íntima y reiteradamente: vivienda, instrumentos de trabajo (¿qué no es más que esto la mágica fórmula del participacionismo y hasta la de la co-gestión?), objetos de uso personal, etcétera—, si paralelamente debe haber

una propiedad social, común o de todos (¿no es ésta la municipalización del suelo, fórmula por la que se ha abogado como única capaz de vencer a ese enemigo social denominado «especulación del suelo»?) y si ambas formas de propiedad deben coexistir pacíficamente para que ninguno de los dos sujetos que sobre ellas se sustentan —hombre y sociedad— se enzarcen en violenta polémica o convivan en medio de una guerra fría «o una paz calliente», ambos sujetos necesitan respetarse mutuamente, y esto sólo se obtendrá por el camino del conocimiento. La tarea es inmensa y algunos la calificarán de utópica, pero así como en la escuela socrática figuraba en su frontispicio como algo que el visitante, el futuro y posible alumno, debía saber antes de nada «el concóctete a ti mismo», así igualmente, y ese lema estaba allí permanentemente, como si quisiera ser un aldabonazo continuado para que su lector jamás se olvidase de su naturaleza instintiva que arrinconaba todos sus saberes, así nosotros predicamos la llamada al conocimiento continuo, a esa educación permanente que incluye a todos, hombres, grupos sociales, comunidad entera, pues en las reglas de juego social todos somos ignorantes y aprendices y ninguna institución es más esencial en esas reglas que la de la propiedad, porque justamente es su soporte.

Al encerrar a la propiedad «individual» en sus justos límites, en aquellos tan necesarios para que no se proporcione campo de aplicación al egoísmo del hombre ni a su viciosa emulación y extender los propios de la comunal, favorecemos la verdadera democracia, o sea la participación del hombre en el gobierno, pues, como escribe Laserre: «La soberanía ligada a la propiedad es una concepción feudal y no democrática. Un sistema feudal muy pulverizado es cualquier otra cosa menos una democracia; la verdadera democracia es la que liga el derecho de soberanía a la persona humana.» Además, se fomenta el recto obrar del hombre, que en última instancia repercutiría en la vida civil y su mayor armonía, teniendo en cuenta, como alguien ha dicho, que «la pobreza es el enemigo público número uno del ahorro y del bienestar e impide hasta la posibilidad de hacer el bien, pues si una persona necesita ayuda, no está en condiciones de prestársela a otra», con lo que al ser todos los hombres titulares de alguna propiedad aumentaría el ejercicio de algunas virtudes, como la de la solidaridad, tan imprescindible para la paz entre los pueblos, y dentro de ellos, la ayuda, la generosidad, la honradez... Es a través de la concreción del derecho de propiedad hasta dónde puede el hombre llegar a ser propietario y qué cosas pueden ser objeto de la propiedad singular y exclusiva de cada miembro social, donde la democracia adquiere la base de despegue. Las críticas dirigidas contra las primitivas declaraciones de derechos eran fundamentalmente delatorias de su formalismo, valorándolas como meras formas vacías, sin con-

tenido alguno. Darles éste tiene la mejor vía mediante la regulación del derecho de propiedad. De no hacerlo así, habrá «una democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos». La libertad y la igualdad se exteriorizan y en cierta manera se objetivizan en la propiedad, y por consiguiente, la autoridad social tiene la ventaja de este camino indirecto para proteger y circunscribir los derechos más íntimos de la persona. Santo Tomás escribió sobre la trascendencia de la persona sobre cualquier otra cosa de la naturaleza, y en él halla eco la idea de que el espíritu democrático es esencial e irrenunciablemente cristiano; idea complementaria de la anterior; la superioridad de la persona, del ser humano sobre las cosas es presupuesto o *condictio sine qua non* de la democracia (igualdad esencial de los hombres respeto a la libertad humana, fraternidad universal). Y esta superioridad humana se verifica en la contención de la propiedad. Si definimos la libertad «como el dominio del individuo sobre sus condiciones de existencia, como su posibilidad de modificar estas condiciones en función de sus necesidades y de su exigencia de expansión y desarrollo» (A. Gorz) (26), tal libertad únicamente se posibilitará por la adecuada e idónea reglamentación del derecho de propiedad.

A mayor propiedad, mayor derecho, y viceversa; de ahí que para evitar el equívoco frecuente y el confusionismo periódico de diferenciarlos, convirtiéndolos en términos no relacionables (según esta postura, nada tendría que ver la extensión de la propiedad —ejemplo, latifundio— con su función social —el latifundio puede ser social—), consideramos el derecho la versión «jurídica» del hecho —superficie— de la propiedad, sin matizar la expresión «jurídica» utilizada simplemente en su sentido vulgar o axiológico (aun sin saber qué derechos concretos tiene —esto pertenecería al Derecho—, todo el mundo sabe que el propietario tiene «derecho»). Fácilmente se comprueba que la extensión de la propiedad explica la extensión de los derechos, y entonces, ¿cómo pueden predicarse las mismas características «sociales» de propiedades distintas extensiva y físicamente? ¿No presupone una labor vana atribuir fines sociales a la propiedad, sin entrar previamente en la delimitación «justa» de la extensión de la propiedad? Las mismas críticas sobre la formalidad a que hemos aludido podrían lanzarse a las respuestas defensoras de la siguiente compatibilidad: función social de la propiedad e indiferencia de su «tamaño». La escasez, tan propia y característica de los bienes económicos —necesarios para la vida humana y su subsistencia—, será mayor cuanto menor sea el número de propietarios, lo cual depende de

---

(26) GUSTAC HEINEMANN, discurso de investidura, *Boletín de Asuntos Alemanes*, número 25, julio 1969.

cuál sea la superficie, el campo, de la propiedad. Los que propugnan la compatibilidad, a que nos hemos referido, abstraen excesivamente el contenido del calificativo «social» (función social), transformándolo en pura entelequia y cayendo subrepticamente «en la deshumanización», pues están personificando «lo social» como algo distinto a lo individual, como si lo social no lo fuera precisamente porque beneficia a todos y cada uno de los individuos del ente social.

La fijación de los límites superficiales de la propiedad debe abarcar todas sus manifestaciones y no sólo a alguna de ellas. Hablar de la propiedad del trabajo no tendría sentido de no aprobarse lo anterior. Si la propiedad se extiende a todos los campos (incluso a los de la inteligencia, dado que existe un dominio científico o intelectual, otro artístico, etc.), en todos ellos deben establecerse límites. Imaginarse que sólo la propiedad rural merece semejante intervención extraña es desconocer la importancia y jerarquía de las nuevas formas de propiedad. Si en la existencia de todas ellas actúa el reconocimiento y consensus sociales y todas ellas son fruto «de la paz social», ¿cómo predicar la limitación parcial?

Falta una convicción mayoritaria en la fijación de tales límites, básica para una actuación legislativa, simple letra muerta, de no responder a una llamada popular. Sigue siendo cierto, por desgracia, el pensamiento de aquel filósofo que se decía «que no hay razón para que exista privación en cosas que la Naturaleza da a todos y se producen por todos». Como también lo es esto otro: «No se puede llegar a tener demasiado, sino haciendo que otros no tengan lo suficiente.» Jefferson escribía en 1816 que «todo hombre está sujeto al deber natural de contribuir a las necesidades de la sociedad», y al ser diferente lo que cada hombre posee, así será distinta su aportación social.

Repartos, reformas agrarias, impuestos progresivos y otros muchos más remedios para combatir el ánimo instintivo del egoísmo humano serán puros y hasta perfectos instrumentos de la más ortodoxa política económica, pero serán ineficaces a largo plazo si no van acompañados de la verdadera reforma como es la de la conciencia. Si existe la ley y existe la coacción es por la ceguera humana, que sólo ve su personal satisfacción allí donde debería reinar la fraternidad. No ha mucho se lamentaba el político alemán Lübecke de que «de los tres postulados de libertad, igualdad y fraternidad proclamados en la Revolución francesa como supuestos de un futuro mejor, las ideas de libertad e igualdad se hayan convertido en mucho mayor medida en realidad que la de la fraternidad». Y este sentimiento de fraternidad será el verdadero *Deus ex machina*, que pondrá solidez en los cimientos de

una sociedad construída no en las diferencias, sino en la igualdad. La base y el fomento de ese sentimiento reside en el conocimiento. Si como se ha definido al filósofo «aquel hombre cuyo saber le hace ver más que los demás» (Ramos Sobrino), un conocimiento generalizado y una gran confianza en las fuerzas humanas, en una constante y permanente vigilia, quizá inacabable, aumentarán la hermandad entre los hombres, y todas las cuestiones de límites a que se circunscriben todos los derechos humanos (una propiedad individual «justa», una propiedad social, una libertad limitada y coordinada con la de los demás, una igualdad limitada, no absoluta ni total) tendrán por tal vía mejor solución que por la forzosa del mandato extraño.

Muchos otros derechos podían enumerarse, pero aun poniendo todo nuestro empeño en lograr una completa lista, ésta quedaría corta, pues hoy «el hombre quiere tener más derechos que nunca y no tiene, sin embargo, respuesta para un cúmulo de preguntas. La inseguridad y la resignación se mezclan con la esperanza en un orden mejor» (Heinemann). El hombre buscará derechos por donde sea y se sentirá siempre con derecho a algo. Puede ser que esta actitud aparentemente natural suya es la que explica las dificultades para instalar la auténtica democracia, esa democracia en que «todas las reglas de las que se ha dotado sean sometibles a debate y existan procedimientos adecuados para modificarlas y cambiar también a las autoridades, entronizadas con el fin de adoptar decisiones obligatorias para todos» (27). El derecho a algo, defendido a título individual o grupal de manera exclusiva, es motivo de quiebra social y causa de ese «orden anárquico», como R. Aron ha calificado la *civitas* de nuestros días. La pluralidad de opiniones, de ideas, de grupos, de derechos es premisa de la democracia. «En nuestra sociedad, numerosos grupos persiguen diferentes fines e ideas, que cada grupo desea que todos los ciudadanos hagan suyas. Esta diversidad puede ser incómoda, pero es un enriquecimiento de la existencia humana... Las relaciones democráticas exigen al mismo tiempo la predisposición al compromiso. Los problemas del bien, de la belleza, de la verdad y de la fe los remite a nuestro sistema como no susceptibles del voto a la vía del diálogo y al amparo de la tolerancia» (Heinemann). Lo que no es premisa y sí, en cambio, ruina de toda fórmula política (no exclusivamente de la democracia) es que esa pluralidad se convierta en unidad al monopolizarse por un determinado grupo que no respeta «el derecho de participación» de los demás grupos.

El panorama actual es muy distinto del existente en el momento de

---

(27) Misma fuente anterior.

publicarse la Declaración de Derechos del Hombre de 1789. La brevedad de ésta era suficiente para incluir todos los valorados como «derechos humanos», pero el camino estaba abierto, y como todo camino, difícil es cerrarlo y no muy fácil tampoco es conservarlo y mejorarlo. Sucesivas declaraciones fueron planteando la necesidad de proclamar periódicamente tales derechos; tan frecuentemente olvida y menosprecia su condición el hombre. Con el carácter universal que le da su propia organización, las Naciones Unidas aprovecharon su vocación para hacer una llamada a todos los pueblos de la tierra, recordándoles la existencia de un cuadro de derechos a mantener y respetar en pro de la dignidad del hombre. Toda esa serie de declaraciones son, como todo lo existente, una conquista humana; con ellas se pone por encima de las cosas; deja de identificarse con la tierra para hacerse cargo de ella, ejecutando el mandato del Génesis de «ser el rey de la Creación».

La conmemoración presente, así como las venideras, harán ver a la sociedad, a todas las sociedades civiles, la necesidad de que para una convivencia pacífica, para su misma pervivencia, para que sus miembros, los hombres, no se sientan como extraños a su realidad, debilitados por el enorme peso de las obligaciones sociales deberán respetar unos derechos, justa compensación a semejantes obligaciones, que proporcionarán al hombre el equilibrio adecuado para que fructifique en obras favorecedoras del progreso. Precisamente porque nunca existirá o concurrirá el asentimiento unánime y universal sobre estos derechos es por lo que su proclamación repetida tiene un papel que desempeñar. Siempre presenciaremos violaciones de los derechos humanos; jamás la democracia será perfecta y completa; imposible será el pleno respeto y cumplimiento a toda la letra de las declaraciones de derechos. Pedir que no se dieran estas imperfecciones sería pedir la perfección del hombre. Aunque éste, como canta el título mauroisiano, no es «ni ángel ni bestia», buen fruto de las declaraciones sería que hicieran de él un combatiente, no un neutral ante tales violaciones y derogaciones de la fraternidad universal, pues, como se dice en las Escrituras, «los neutrales fueron barridos a los infiernos».

En ésta etapa de reflexión en que parece encontrarse el hombre, en que, al contrario de lo que sucedía a su homónimo de comienzos del presente milenio, tiene plena confianza en que el mundo continuará durante los años 2000, y su única incertidumbre reside en la posibilidad de encontrar otros mundos habitables — ¡qué lejos están, a pesar de los pocos años que tienen de experiencia sideral, los primeros remordimientos de los primeros hombres que se atrevieron a volar por encima de nuestro planeta, temerosos del precepto divino «habitarás y conquistarás la Tierra», por creer que con

él Dios había limitado al hombre su zona de residencia y cualquier andadura por esos otros mundos del espacio— Luna, Marte —eran violaciones de ese precepto que habla de Tierra y no de Universo—!, bien puede dedicarse a la búsqueda de una tercera época dentro de la evolución de los derechos humanos; tercera época que consistiría en hallar la armonía de esas dos posturas aparentemente tan antagónicas que se han registrado hasta la fecha; en una primera se pone de un modo predominantemente destacado el carácter absoluto de los derechos humanos —como si fueran derechos únicamente puros, sin el contrapeso de los deberes—, sustituida en una segunda por lo que puede concebirse reacción lógica contra la radicalización individualista de la primera, caracterizada por un aspecto eminentemente colectivo que llega en ocasiones a desconocer la existencia de estos derechos humanos, que, según algunos, no son más que prueba del egoísmo humano (¿cómo hablar de derechos humanos frente a la comunidad? ¿Puede el hombre tener un interés particular frente al hecho social?). Frente a estas dos primacías, ya experimentadas y por ello probada su insuficiencia para satisfacer, tanto al hombre individualmente considerado como a la comunidad en que se integra, le toca al hombre de nuestros días y a las instituciones internacionales y nacionales de todo tipo ocuparse en la averiguación de lograr una mayor protección de los derechos humanos y una coordinación de éstos con los avances sociales. El hombre no puede hoy volver a las posturas primitivas, ya anacrónicas, de sostener la ilimitabilidad de sus derechos; hemos analizado los más importantes y fundamentales de ellos —la libertad, la igualdad y la propiedad—, y en su estudio veíamos diversos testimonios, abogados de su indefectible limitación, testimonios de todos los campos («el Hombre Libre es un personaje ridículo», G. Greene). Acaso el defender la ilimitabilidad y absolutismo no tenga otro origen que la ignorancia. El equilibrio de libertades y de todos los demás derechos humanos, esa balanza con que metafóricamente suele compararse la democracia, sólo se conseguirá por la vía del conocimiento; vía que, como ya Dante escribía en su *Divina Comedia*, es lo que diferencia al hombre de los brutos.

Numerosas tentativas han conseguido la luz pública en búsqueda de esa armonía que anunciamos. Una de ellas es la que expone Sidney Hook en sus *Paradojas de la libertad*: «La democracia se basa en el respeto de los derechos humanos. Pero el primer fenómeno con que nos topamos en el ejercicio de estos derechos es que unos y otros se oponen. Por ello ninguno de los derechos capitales puede considerarse como de carácter absoluto. La libertad de Prensa puede amenazar el derecho a un juicio equitativo; el derecho a la propiedad puede dar al traste con el derecho de mudarse de sitio; el derecho a la libre expresión puede dar lugar a motines, incendios premedi-

tados, pillajes; de hecho, la libre expresión puede poner en peligro hasta la misma vida... Cada uno de los derechos enumerados es fundamental, pero ni uno solo de ellos es «inalienable». En efecto, si a cualquiera de ellos se le declara absoluto, independientemente de sus consecuencias sobre los demás y sobre el bienestar de la sociedad, la comunidad se volverá anárquica y degenerará en despotismo... La democracia puede sobrevivir a una crisis sólo mediante la adecuada y temporal supresión de uno o más de los derechos que constituyen la base del consentimiento libremente otorgado.» Y continúa: «... todo queda subordinado a la labor de la inteligencia. La inteligencia ¿de quién?... En última instancia, la inteligencia de los ciudadanos de la comunidad. Esta surge de la duda, del análisis de toma y daca del debate; al principio, al nivel de los Cuerpos legislativos; posteriormente, al de los jueces, y finalmente, si existe alguna duda, al de los ciudadanos... La inteligencia puede conducir a una acción vigorosa; no es indiferente ante la Historia. No brota de la nada; sigue normas que, aunque sujetas a modificaciones, son de confiar».

Numerosas Encíclicas alientan al hombre y a la sociedad a insistir en la búsqueda; numerosos documentos pontificios a Semanas Sociales de diversos países continuamente recuerdan la inmensa tarea pendiente respecto de los derechos humanos y respecto a una mayor participación, indiscriminada, de todos los miembros de la comunidad en las labores de gobierno de ésta. Y permanentemente recuerdan la armonía de tales derechos con el bien común. Si el hombre, y más el cristiano, como quiere el gran teólogo P. Rahner, «tiene fe en el porvenir», también debe tener fe en sus fuerzas, en sus conocimientos, para lograr esa meta donde los derechos humanos se incrusten de modo natural —como son— en el marco social, desapareciendo todas las posibles asperezas y roces.

Decía cierto hombre del siglo pasado que «de fines miserablemente mediocres no puede surgir más que una conducta también mediocre. ¡Sólo una gran idea, sólo el entusiasmo por fines poderosos crean la abnegación, el espíritu de sacrificio, el valor!» ¿Qué más elevado fin que la defensa de sus derechos, de esos derechos por los que siempre ha venido el hombre clamando, y cuyo menosprecio o supervaloración han sido causas, transitorias y temporales, de litigios con la sociedad? ¿Qué más elevado fin que la defensa equilibrada y serena de tales derechos, pues ella será la que permitirá funcionar una más completa y perfecta democracia, y en resumidas cuentas, el mayor papel social del hombre, cerca ya entonces del autogobierno y de un mejor control de sí mismo frente a los demás?

Al defender los derechos humanos, estamos defendiendo simultáneamente una democracia más auténtica, con lo que algo corregiremos el decurso de

ese intervencionismo estatal cada día mayor, y que es en algunos aspectos la mayor amenaza para las libertades y derechos humanos. pues en base a él, algunos negaron la posibilidad de reconocerles en una comunidad total, pues su existencia, según su juicio, era la existencia del egoísmo individual, incompatible por definición con el interés común. El padre Cálvez, en una luminosa obra, caracteriza al Estado como la generalización de la sumisión del Poder al Derecho por medio de una cierta despersonalización (28). El Estado, en su opinión, queda constituido cuando el Poder se centra en una institución, no en un hombre. Por su naturaleza jurídica, parece abocado a una situación «estática», inmovilista (decía Windscheid que la palabra «estado» tiene un sentido de quietud, opuesto al dinamismo propio de la libertad individual); pero, a pesar de esto, se producen revoluciones. ¿Por qué?, se pregunta; «porque el derecho a la resistencia no se institucionaliza»; por el contrario, «los derechos del hombre son susceptibles de institucionalización; libertades públicas, derechos sociales son síntomas de una penetración de la subjetividad en el Estado». Y este mismo autor, en una aportación posterior suya (29), aboga por una nueva filosofía pública, que debería inspirarse en una forma de socialismo, que «consiste en dar a cada uno, al nacer, una igualdad de oportunidades», teniendo como contenido tal filosofía un gran fondo humano, o aún mejor, «personalista», como proponía Mounier.

VALENTÍN R. VÁZQUEZ DE PRADA

---

(28) JEAN IVES CALVEZ: *Introduction a la vie politique*. Ed. Aubier. Montaigne. París, 1967.

(29) Mismo autor: *Ponencia a la 56 Sesión Social de Francia*, Lille, 1969.