
JEAN RIVERO
(*Universidad de París*)

**Sobre la evolución contemporánea de
la teoría de los derechos del hombre**

Es posible presentar dos análisis rigurosamente opuestos acerca de la evolución de la teoría de los derechos del hombre en los últimos veinte años.

El primero es pesimista. Consta que, a partir de una ampliación —a primera vista positiva— del campo de aplicación del concepto, sus fundamentos doctrinales se han erosionado hasta el punto que hoy resulta difícil precisar su definición. Esta erosión culmina con los esfuerzos llevados a cabo en el seno de instancias internacionales para promover «nuevos derechos del hombre» que completan el cuestionario de la doctrina inicial.

Pero a la inversa, y paralelamente, los últimos veinte años han contemplado el retorno espectacular de una importante corriente de pensamiento relativa a los derechos del hombre, la de la Iglesia católica. A las condenas de que habían sido objeto a lo largo de todo el siglo XIX, ha sucedido, desde 1963 y tras una lenta evolución, una adhesión explícita que ha dado lugar a una profundización y renovación de las bases del concepto.

Las consideraciones que siguen están consagradas al análisis de estos dos movimientos.

I

La emergencia de «nuevos derechos del hombre» que ha caracterizado a los últimos veinte años y la reconsideración teórica que entraña no son

más que la prolongación de una evolución que se remonta más atrás en el tiempo.

El siglo XIX pudo contentarse con los fundamentos doctrinales que los filósofos del Siglo de las Luces habían dado a los derechos del hombre, tal y como habían sido formulados por las declaraciones americanas y por la declaración francesa de 1789. Estado de naturaleza en el que el individuo goza de una libertad total, contrato social por el que los hombres, fundando la sociedad, se reservan todos sus derechos naturales compatibles con la vida de la comunidad que crean: estos dos postulados bastaban para justificar las libertades proclamadas por las declaraciones y consagradas, a lo largo del siglo XIX, por los derechos positivos de determinados Estados de Europa y América.

Sin embargo, no han escapado a las críticas doctrinales que, procedentes de los más diversos puntos del horizonte intelectual, no han dejado subsistir gran cosa: marxismo, personalismo, positivismo jurídico... han atacado, el uno a la idea de permanencia de la naturaleza humana independientemente del curso de la historia, el otro al individualismo inherente a la teoría del contrato social, el último, en fin, a la noción de un derecho trascendente a los ordenamientos positivos. Estado de naturaleza, contrato social: los dos mitos fundadores no han sobrevivido a estas críticas. Han ingresado en la historia de las ideas. No proveerán ya a los derechos del hombre —que, sin embargo, han engendrado— de una justificación aceptable para los espíritus contemporáneos.

Pero, más aún que la crítica ideológica, es el propio desarrollo de los derechos del hombre el que, paradójicamente, ha entrañado la ruina de su fundamento teórico inicial.

Los derechos que consagran las declaraciones del final del siglo XVIII y las constituciones del XIX son libertades, es decir, poderes del hombre para la libre elección de sus opiniones y comportamientos. Definen una esfera de autonomía para cada uno en cuyo límite el poder estatal debe detenerse. Por otra parte, si estos derechos pertenecen a todos los hombres, pertenecen sólo a ellos: ningún grupo humano puede invocarlos. Finalmente estos derechos, en cuanto son anteriores a la sociedad, son absolutos, no tienen más límite que el respeto al derecho igual del otro, y ningún fin puede ser asignado a su ejercicio.

Ahora bien, tras el fin de la primera guerra mundial y, sobre todo, en las constituciones posteriores a la segunda, se ven aparecer, particularmen-

te bajo la influencia del pensamiento socialista, una serie de nuevos derechos diferenciados de las libertades clásicas: derecho al trabajo, a la instrucción, a la protección de la salud, a un nivel de vida adecuado, su lista no cesa de prolongarse al hilo de textos nacionales e internacionales. La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 los sitúa al mismo nivel que las libertades. El progreso no es constatable. Es verdad que las libertades tradicionales para aquellos que sufren la opresión de la miseria, del hambre, del analfabetismo, permanecen todavía como demasiado teóricas y que necesitan, para desarrollarse, de la asistencia material que los nuevos derechos pueden darle. Pero es verdad también que las unas y los otros no provienen del mismo análisis jurídico. Los derechos de la «segunda generación», según terminología que ha llegado a ser usual, confieren al hombre no ya el poder de elegir sino el poder de exigir. Constituyen otros tantos créditos frente a la sociedad. Desde entonces, su satisfacción exige, por parte del Estado, no ya una actitud de abstención, sino por el contrario una intervención activa; y esta intervención supone la disponibilidad de medios a su alcance para satisfacer sus créditos, medios por desgracia desigualmente repartidos entre las naciones, lo que confiere a los nuevos derechos un carácter relativo que contrasta con el carácter absoluto de las libertades. Otra diferencia los separa: las libertades pertenecen a todos, son inherentes a la persona; los nuevos derechos distinguen según las situaciones particulares: derechos propios de la infancia, de la mujer, de los ancianos, de los trabajadores; varían según la condición social y económica, la edad, las circunstancias de la vida vivida por cada uno.

¿Cómo los temas iniciales que crearon las libertades habrían podido crear también a los nuevos derechos? ¿Derechos anteriores a la sociedad, herencia del Estado de naturaleza? Pero no puede haber crédito allí donde no existe acreedor, y los derechos que necesitan por definición, la intervención de la sociedad no pueden preexistir a su fundación. Sucede lo mismo para los derechos que corresponden a situaciones particulares impuestas por aquella a los hombres.

Sin embargo los hombres no son ya los únicos titulares de los derechos que figuran en los nuevos textos. Reaccionando frente al individualismo inherente a los fundamentos doctrinales de la concepción inicial se ven aparecer derechos reconocidos a diferentes grupos sociales: derechos de la familia, derechos de las minorías étnicas y culturales.

Finalmente, los mismos textos no vacilan en asignar a las libertades finalidades cuyo respeto condiciona su ejercicio. Esta tendencia culmina evi-

dentamente en los textos de los países marxistas: la libertad de opinión se reconoce sólo en tanto contribuya al advenimiento de la sociedad sin clases lo que, en la práctica, viene a suprimirla. También en los Estados liberales la propiedad, «inviolable y sagrada» en la declaración de 1789, no se justifica más que puesta al servicio de la colectividad, y la Declaración Universal, al igual que la Constitución de la República Federal alemana de 1948, niega el beneficio de las libertades que consagra a los que las utilizasen contra los ideales de la democracia.

Todas estas tendencias convergen: privan de su fundamento inicial al conjunto de los derechos del hombre. Su afirmación, su extensión, su renovación, que constituyen por sí mismos otro tanto de progreso, desembocan, en el plano doctrinal, en una reducción a la nada del aparato ideológico que los había fundado. De este aparato no queda en la Declaración Universal, más que una afirmación: la de «la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables». Pero el texto guarda silencio acerca del fundamento de esta dignidad y de estos derechos. Incluso lo que subsiste de ideología en este postulado ha bastado para que la URSS y los países de su obediencia se abstuvieran en el momento de la votación de la Declaración en las Naciones Unidas.

El advenimiento, en el curso de los veinte años últimos, de los derechos del hombre denominados de «la tercera generación» ha concluido la ruptura, consumada así, entre la noción de «derechos del hombre» y sus justificaciones iniciales. Más aún: es el propio concepto de «derechos» el que vuelven a cuestionar.

¿Qué es entonces un derecho? Cuatro elementos concurren en esta definición. Un derecho supone, en primer lugar, un titular determinado, a quien corresponde hacerlo valer. Por otra parte, implica un objeto definido, suficientemente precisado y proveniente del orden de lo posible, según el viejo adagio romano: «impossibili nulla obligatio». Todo derecho, además, es, por definición, oponible a personas determinadas a las que impone una obligación positiva o negativa, una prestación o una abstención. Finalmente todo derecho supone la existencia o, como mínimo, la virtualidad de una sanción organizada, permitiendo su puesta en acción.

Ahora bien, la mayor parte de estos elementos no se encuentran en los derechos de la tercera generación. A partir de la década de los setenta asistimos en el seno de la ONU y de la UNESCO, a esfuerzos que no dejan

de repetirse para promover en los textos un tipo nuevo de derechos, a menudo reagrupados bajo el nombre de «derechos de solidaridad». Este movimiento encuentra eco en algunos derechos internos. En Francia, particularmente, una comisión especial designada por la Asamblea Nacional elabora en 1977 una proposición de ley tendente a inscribir al inicio de la Constitución una Declaración de derechos que concediera un lugar relevante a los nuevos derechos. La proposición caduca después de la renovación de la Asamblea en 1978, pero no por eso deja de constituir un testimonio importante para la evolución que venimos siguiendo.

Entre estos derechos, los más frecuentemente evocados son el derecho al desarrollo, el derecho a la paz internacional, el derecho a un medio ambiente protegido, el derecho de propiedad sobre el patrimonio común de la humanidad, el derecho a la comunicación. El texto francés anteriormente citado añadía a ellos el derecho a la paz cívica y el derecho a la diferencia. Todos responden, con total evidencia, a aspiraciones comunes a todos los hombres y a finalidades que deberían orientar las políticas nacionales e internacionales. ¿Pero presentan aquellos caracteres mediante los cuales un derecho se diferencia de una aspiración o de un deseo?

Hay que resaltar, en primer lugar, la incertidumbre que afecta a su titular. Si algunos —el derecho a la paz, a la protección del entorno, pueden considerarse como pertenecientes a todo ser humano, otros —derecho al desarrollo, al patrimonio común de la humanidad— parece que no pueden ser ejercidos más que por colectividades organizadas. Por tanto, ¿qué relación mantienen con los derechos propios del hombre? ¿En nombre del derecho al desarrollo, puede el Estado imponer a sus súbditos restricciones que ignoren las libertades? ¿Puede, para asegurar el porvenir de las generaciones futuras, sacrificar a las generaciones presentes? En cuanto al derecho al patrimonio común de la humanidad, excede, evidentemente, a los medios individuales; no es el hombre, sino el Estado quien puede ser su titular.

¿Nos ocupamos ahora del objeto del derecho? Lo caracteriza unas veces lo impreciso, otras lo imposible. Lo impreciso: sucede lo mismo con la noción de desarrollo. En un primer momento, es el modelo industrial propio de los países de la Europa occidental y de los Estados Unidos quien definió su contenido e inspiró la política de los jóvenes Estados. Este modelo ya está abandonado, y el concepto de desarrollo endógeno, respetuoso con cada identidad cultural, parece prevalecer. ¡Pero cuántas incertidumbres deja aparecer! Es necesario todavía subrayar la relati-

dad del concepto: los países industrializados tienen regiones subdesarrolladas cuyo pretendido subdesarrollo no tiene nada que ver con el dramático de los países de hambre crónica. La misma imprecisión envuelve a la noción de medio ambiente protegido: su contenido va desde la lucha contra la contaminación del aire de las ciudades por una circulación automovilística excesiva, hasta el mantenimiento de los grandes equilibrios de la atmósfera, desde el esfuerzo para combatir la desertización progresiva del Sahel hasta la destrucción de la selva amazónica. Y el patrimonio común de la humanidad es, al mismo tiempo la riqueza mal explorada de los grandes fondos marinos y las herencias culturales de cada civilización. La propia amplitud de estos objetos condena a la imprecisión el derecho que debería corresponderles. La paz internacional es, ciertamente, un objeto preciso, y cada hombre conoce la línea dramática que separa para él el estado de paz del estado de guerra, aunque, a veces, la línea se difumina al capricho de las circunstancias políticas. ¿Pero la paz entre las naciones proviene de lo posible y no de un ideal vanamente perseguido desde hace milenios?

La oponibilidad plantea otros problemas. ¿Contra quién puede ser invocado el derecho al desarrollo? Si se le otorga al hombre, como titular, ¿podrá oponerlo frente a su Estado? Si, por el contrario —y esta es la solución más creíble—, se le considera un derecho propio de la comunidad estatal, ¿podrá ésta exigir de los países desarrollados considerados en su conjunto o de alguno de entre ellos en particular que sea respetado? ¿El derecho a la paz es el derecho del ciudadano de sustraerse a una orden de movilización cuando su país se estime amenazado? ¿Es el derecho de prohibir al agresor que continúe su empresa bélica o, incluso, que la prepare? ¿A quién oponer la salvaguarda del patrimonio común de la humanidad que comprende a la vez bienes sin amo, *res nullius*, como los grandes fondos oceánicos, y monumentos culturales que pertenecen a determinados países? ¿Y el derecho a la comunicación, podrá ser opuesto a los que, amparados en su libertad, no desean entrar en contacto con los que quieren tenerlos como interlocutores?

Todas las observaciones que preceden convergen para excluir incluso la virtualidad de una sanción jurídicamente organizada para los derechos en cuestión. Puesto que su objeto es incierto y puesto que es casi imposible determinar frente a quien podrá su titular —suponiendo que éste esté determinado— exigir que se respete. ¿Cómo concebir que una instancia nacional o internacional pueda ser requerida para sancionar o prevenir la violación?

Por consiguiente es, en definitiva, el concepto mismo de derecho en el preciso sentido del término, el que es cuestionado por «los nuevos derechos del hombre». La noción de «derechos de solidaridad» con la que se intenta unificarlos y distinguirlos de los derechos reconocidos hasta entonces, libertades y créditos, no elimina esta ambigüedad. Todos los derechos del hombre implican, en efecto, una cierta solidaridad entre sus titulares: las libertades son solidarias en la medida en que cada una exige el respeto al derecho igual del otro, los créditos lo son también puesto que su satisfacción exige una repartición de los recursos disponibles en provecho de los más necesitados. La solidaridad que pretenden caracterizar los nuevos derechos del hombre se distinguiría por el hecho de que éstos constituirán para los hombres y la colectividad al mismo tiempo, derechos y obligaciones, siendo cada uno llamado a respetarlos para poder invocarlos. Pero hay un abismo entre estos «derechos-obligaciones» y el concepto tradicional de derecho del hombre: la obligación para los primeros, es una con el derecho y forma con él un conjunto indisoluble; para los derechos clásicos no es más que un límite.

En este último estadio de la extensión del concepto, éste corre peligro de disolverse, carente de una base teórica e, incluso, de una definición clara, autorizada, que se le una desde finales del siglo XVIII, y su promoción a nivel mundial, aún más acrecentada con la Declaración Universal, ha conducido a los dirigentes políticos a utilizar este término prestigioso para valorizar aspiraciones generosas sin preocuparse de saber si presentaban los caracteres que permiten reconocer en ellas auténticos derechos del hombre. Así, paradójicamente, es el triunfo de la noción, aceptada por la casi totalidad de los Estados —al menos en teoría— como «el ideal común a conseguir por todos los pueblos y todas las naciones», el que amenaza con comprometer la eficacia de aquellos: llamando derechos del hombre a esperanzas y deseos, se puede acreditar en los espíritus el sentimiento de que las libertades clásicas y los créditos sociales son, ellas también, deseos y esperanzas que no obligan, y reducir a un *slogan* político el más noble y el más necesario de los conceptos.

Ciertamente el peligro no es todavía más que virtual. La emergencia de los «nuevos derechos del hombre» en los textos positivos queda incierta. Además, el progreso que se constata tanto en los derechos internos con el desarrollo del control de constitucionalidad al servicio de las libertades, como en el plano europeo con la sanción eficaz de la violación de los derechos fundamentales por la Comisión y el Tribunal europeo de Estrasburgo pueden conjurar el peligro. La denuncia de estas violaciones a nivel mundial por organizaciones no gubernamentales como Amnistía

Internacional actúan en el mismo sentido de una inserción cada vez más efectiva de los derechos del hombre en los ordenamientos positivos. Todavía es necesario, para que no se frustren las expectativas nacidas de este progreso, que el concepto, incluso si su contenido es susceptible de ampliarse con las posibilidades abiertas por el desarrollo de las ciencias y las técnicas, conserve su primera significación y que la afirmación de la dignidad de la persona humana, único fundamento teórico, hoy día, de los derechos del hombre en los textos que los enumeran, encuentre, en las diversas ideologías religiosas y filosóficas en las que se reparten los hombres, justificaciones diferentes quizás, pero convergentes, que le impidan aparecer como un postulado gratuito, desprovisto de todo enraizamiento doctrinal.

II

Es, precisamente en este fin donde puede concurrir el segundo evento que, en la evolución de la teoría de los derechos del hombre, ha marcado los últimos veinte años: la adhesión a ellos manifestada por la Iglesia católica después de haberlos combatido durante más de un siglo y la renovación doctrinal que esta adhesión implica.

Es necesario, para medir la aportación de lo que podría presentarse como una mera readecuación coyuntural, remitirnos a las condenas con las que los Papas no dejan de golpear a los derechos del hombre tal y como los había formulado la declaración de 1789, desde 1791 con Pío VI y hasta 1864 con el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura* de Pío IX.

Condenas desconcertantes en cierto sentido. Hay entre la tradición judeocristiana y los derechos del hombre, profundas afinidades; y esto no puede ser considerado como un azar si se tiene en cuenta que su proclamación tuvo lugar, en un principio exclusivamente, en países impregnados de esta tradición y por hombres con mentalidades conformadas en ella aunque se hubiesen alejado de toda adscripción religiosa precisa; y no es necesario recordar, en la Revista que conserva el nombre de Francisco Suárez, la aportación a la teoría del Derecho natural de los grandes teólogos españoles, ni el combate de De las Casas, apuntalado por numerosos documentos pontificios desde 1436, contra la reducción a la esclavitud de los indios y los negros.

¿Cómo se explica, contemplando esta tradición, el rechazo inicial de los derechos del hombre por los pontífices romanos? No es posible comprenderlo más que resituando la Declaración de 1789 en el contexto

ideológico y político de la época. Para los filósofos del Siglo de las Luces, la afirmación de los derechos del hombre no es más que un elemento de una ideología de conjunto que rechaza los dogmas católicos en favor de un vago deísmo y que se acompaña de una hostilidad manifiesta hacia una Iglesia cuya intolerancia había justificado muy a menudo dicha hostilidad. Disociar la parte del todo era una operación psicológicamente difícil. La votación por la Asamblea nacional francesa en 1791 de la constitución civil del clero y la persecución que entrañó contra sacerdotes y fieles que la rechazaron no podía sino consumir la ruptura entre Roma y la ideología de la Revolución, considerada como un todo. Por lo demás, y a lo largo de todo el siglo XX, los católicos franceses y el Vaticano no veían otra salvación para la Iglesia que la alianza entre el trono y el altar. El anticlericalismo virulento de los ambientes republicanos les confirma en su hostilidad hacia la herencia ideológica de 1789.

Algunos, sin embargo, rechazarán este maniqueísmo. Un liberalismo católico se afirma en Francia en los años 1830 con La Menais, Montalembert, Lacordaire... Pero el movimiento y su adhesión a los derechos del hombre permanece minoritario. Suscita por parte de Roma nuevas condenas que culminan en 1869 con el *Syllabus* del Papa Pío IX. ¿La ruptura entre el catolicismo y los derechos del hombre está definitivamente consumada? El Papa León XIII invitando a los católicos franceses a olvidar su sueño de restauración monárquica y a aceptar el régimen republicano, intenta suavizar el juego. Sobre todo, afirmando en la Encíclica *Rerum novarum* de 1891 los derechos del trabajador, abre la vía de una evolución que detendrá la violencia anticlerical de las mayorías republicanas del inicio del siglo XX, pero que reemprenderá después de la guerra de 1914 para acelerarse con el ascenso del comunismo y más tarde del nazismo en Alemania, llevando al Papa Pío XI a despejar un horizonte demasiado tiempo limitado al conflicto entre la Iglesia y Francia y a considerar la gravedad de los atentados a los derechos del hombre que comportan tanto el materialismo soviético como el racismo hitleriano condenados por las dos encíclicas *Divini Redemptoris* y *Mit brennender Sorge* de 1937. La guerra de 1939 lleva al Papa Pío XI más lejos en la misma vía: en su mensaje de Navidad de 1942 se refiere expresamente a los «derechos fundamentales» inherentes a la «naturaleza humana» y afirma la necesidad de respetarlos.

Por consiguiente, la reconciliación explícita entre derechos del hombre y pensamiento católico está en camino. Demasiado tiempo bloqueada por las circunstancias estrictamente políticas, en lo esencial vinculados a los conflictos propios del catolicismo francés, sale de este estrecho con-

texto. Se opera por fin, en una perspectiva universalista, la única que concordaría con la noción de catolicidad, la disociación inicialmente difícil, entre los derechos del hombre y aquellos elementos de la filosofía del XVIII incompatibles con la doctrina cristiana.

El bagaje intelectual puesto al servicio del rechazo de los derechos del hombre no resistirá. De este aparato las dos piezas fundamentales eran, por una parte la condena de la afirmación de unos derechos que parecían ignorar los deberes, por otra la negación de derechos propios del hombre frente a los «derechos de Dios». Una y otra van a encontrarse explícitamente refutadas por el mayor documento que consagra la inserción de los «derechos del hombre» en la doctrina de la Iglesia: la Encíclica *Pacem in terris* que el Papa Juan XXIII publica el 11 de abril de 1963, algunos meses antes de su muerte.

En este texto, que va a orientar la reflexión y la acción de la Iglesia católica en los más de veinte años que de él nos separan, se pueden, analíticamente distinguir dos elementos que están inextricablemente vinculados: por una parte, una adhesión explícita a los derechos del hombre en su formulación contemporánea, de otra un esfuerzo doctrinal para renovar los fundamentos intelectuales.

La adhesión no puede ser más clara: Juan XXIII da una lista exhaustiva de los derechos del hombre, que engloba tanto a las libertades de 1789 como a los créditos frente a la sociedad posteriores a 1945. Se ha reencontrado el derecho a la vida, al respecto, a la persona, a los medios necesarios para la existencia, a una información objetiva, a la instrucción, a la cultura, al trabajo y a la iniciativa económica, a un salario justo, a la propiedad privada; y a las libertades de pensamiento y de expresión, de investigación, de práctica religiosa, de elección de un estado de vida, de enseñanza, de circulación en el marco nacional e internacional; las libertades colectivas de reunión y asociación, la libertad política que implica una participación activa en la vida pública, completa la lista. También toma en consideración, al igual que los textos posteriores a 1945, las situaciones particulares vinculadas con la edad, con la situación familiar y social y con las necesidades concretas: alojamiento, alimentación, asistencia médica.

Para cortar de raíz toda incertidumbre, la adhesión se extiende, no sólo a los derechos considerados en sí mismos, sino también al acta que los ha consagrado formalmente en el terreno mundial: la Declaración Universal adoptada por la ONU en 1948, que es objeto de un elogio matizado pero caluroso.

No se trata sólo, sin embargo, de una adhesión tardía a unas concepciones durante mucho tiempo desconocidas, sin importancia más que en el plano político de la Iglesia. Lo que la encíclica propone es una reflexión doctrinal destinada a dotar a los derechos del hombre, al menos entre los creyentes, de un fundamento teórico que la evolución más arriba descrita amenaza con quitarles. ¿Dignidad de la persona humana? ¡Ciertamente! Pero la afirmación, si nada la refuerza, queda frágil, expuesta a todas las contestaciones. Ha sido demasiado corroborada con la exaltación de la raza o la clase que conduce al menosprecio y a las discriminaciones, más que de su condición de persona humana.

A su dignidad y a los derechos que de ella derivan, la encíclica propone un fundamento que pueden aceptar los creyentes de todas las religiones del Libro; el origen que la Biblia da al hombre, creado, «hombre y mujer», por Dios «a su imagen y semejanza», informa de la trascendencia divina. La naturaleza humana caracterizada por «la inteligencia y la voluntad libres», se inscribe en una visión global del orden del mundo, de ahí el carácter «universal, inolvidable, inalienable» de los derechos que de ella derivan y cuyo respeto es imprescindible para su desarrollo.

Esta inserción de los derechos del hombre en el plano divino comporta varias consecuencias.

Condena, en principio, el argumento sostenido por los depositarios de la tradición más conservadora según la cual existe una oposición entre los Derechos del hombre y los de Dios: si los derechos del hombre proceden de la voluntad divina, respetarlos es obedecer esta voluntad y no rebelarse contra ella.

De otra parte, la obligación de respetarlos no incumbe sólo al Estado. Los derechos del hombre en la teoría inicial eran oponibles frente a todos y no exclusivamente frente a los detentadores del poder. La teoría austríaca y alemana de la *Drittwirkung*, que ha rehusado admitir jurídicamente durante mucho tiempo la aplicabilidad de los derechos del hombre en las relaciones entre particulares es reflejo de esta concepción. No puede resistir a la visión que aporta la encíclica: los derechos del hombre se imponen también tanto a las personas privadas como a las autoridades públicas, igualmente obligadas a respetar el plan divino.

Desde entonces, la pretendida oposición entre los derechos proclamados por la Declaración y los deberes, supuestamente ignorados por éstas, se desvanece. La encíclica consagra extensas consideraciones a los deberes.

Pero lejos de oponerlos a los derechos los integra con ellos: los deberes son incluidos en los derechos, derivan de ellos necesariamente. Así aparece una verdadera ética de los derechos del hombre. Estaba en germen la fórmula de la Declaración de 1789 que da como límite de las libertades la libertad igual de los otros. Pero el germen no había sido desarrollado nunca. Ahora bien, desde que la dignidad de la persona humana es situada en el centro de las relaciones entre los hombres, sus exigencias éticas, que el derecho positivo transforma en obligaciones jurídicas, adquieren valor las evidencias. Cada derecho al mismo tiempo que permite a cada uno invocarlo, le impone el deber de respetarlo en los otros y asumir su responsabilidad, corolario indisociable de la libertad.

Finalmente, la doctrina de Juan XXIII pone fin a la incertidumbre que afectan a la relación entre derechos del hombre y derechos de los grupos sociales. Los derechos de los pueblos, en este análisis, se derivan de los derechos propios de quienes los componen. Si cada comunidad política tiene derecho «a la existencia, al desarrollo, a la posesión de los medios necesarios para efectuarlo» es porque se trata de «un cuerpo cuyos miembros son hombres», los cuales no pueden beneficiarse plenamente de los derechos inherentes a su dignidad más que si la colectividad que los reúne está en condiciones de asegurarles su satisfacción. Se desemboca así en una visión del orden del mundo en la que «el bien común universal» tiene por finalidad esencial «el reconocimiento, el respeto, la defensa y el desarrollo de los derechos de la persona» y «la paz en el mundo», que da título a la encíclica, es, al mismo tiempo, condición necesaria y fruto de la promoción de la dignidad humana.

III

La encíclica de 1963 constituye, evidentemente, una ruptura con las posiciones de los Papas del siglo XIX. Pero es también, al mismo tiempo y sobre todo, un retorno a las fuentes y un punto de partida. Retorno a las fuentes: la afirmación de la igual dignidad de los hombres sin distinción entre «griegos y judíos, esclavos y hombres libres» está en el corazón del mensaje cristiano, como también la distinción entre «lo que es del César» y «lo que es de Dios» por la que se encuentran condenados todos los totalitarismos que erigen la autoridad del César en absoluta, casi divina, permitiéndole oprimir, pisar y envilecer al hombre.

Retorno a las fuentes, pero también punto de partida: en la vía de la defensa de la persona humana y de sus derechos abierta por Juan XXIII, el

Concilio Vaticano II ha dado un nuevo paso con las declaraciones *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* de 1965. Pablo VI hablando ante las Naciones Unidas ha podido reivindicar el título de «experto en humanidad», y es inútil recordar el lugar que ocupa en la enseñanza de Juan Pablo II la afirmación de la dignidad de la persona y de sus derechos.

Queda el hecho evidente de que esta enseñanza y sus fundamentos doctrinales propuestos para los derechos del hombre no son aceptables más que para aquellos que no rechazan a priori la creencia en un Dios creador. Pero, más allá de los fieles de la Iglesia católica e, incluso, más allá del conjunto de los fieles cristianos; las grandes religiones monoteístas, Islam y judaísmo, pueden inspirarse en ella; y esto no es por azar si se tiene en cuenta que Juan XXIII, contrariamente a la costumbre anterior, ha dirigido su encíclica no solamente a los católicos sino «a todos los hombres de buena voluntad». Es esto lo que confiere una importancia no solamente teórica (sino —si es posible usar esta palabra en tal materia— cuantitativa), al esfuerzo del catolicismo para dotar a los derechos del hombre del fundamento que amenazaba con faltarles: numerosos, son aquellos, de todo el mundo, a los que se les ofrece una doctrina para justificar el postulado de la dignidad de la persona que la haga inexcusable. Otros pueden, sin duda, llegar por vías diferentes. En esta perspectiva el esfuerzo de la Iglesia católica puede tener valor de ejemplo para todas las corrientes de pensamiento preocupadas por el futuro del hombre. La afirmación con la que se abre la Declaración Universal puede devenir así encrucijada en la que convergen muchos caminos.

¿Puede ser de otra forma? Desde que los Derechos del hombre han sido proclamados a escala mundial, en un mundo en el que conviven filosofías, religiones, culturas múltiples, deviene prácticamente imposible definir para ellos un fundamento teórico aceptable por todos. Pero hay más, la libertad del espíritu es inherente a la dignidad humana, ¿qué subsistiría de ello si los derechos del hombre apareciesen como el fruto —no de unas ideologías propuestas a la reflexión de cada uno— sino de una verdad objetiva y científicamente demostrada? Los ordenamientos positivos pueden y deben imponer el respeto a los derechos del hombre, pero no podrían, sin reconocer la esencia, erigir en norma jurídica obligatoria y sancionada la adhesión a una doctrina oficial susceptible de fundarlos.

Poco importa en el fondo que la evolución de los últimos 20 años y la extensión, a la vez generosa y abusiva, de los derechos del hombre que los ha marcado, haya confirmado la caducidad de las teorías que el siglo

XVIII les había otorgado como soporte. Este mismo tiempo, en efecto, aporta la prueba de que otras construcciones intelectuales pueden tomar el relevo. Las desfasadas han cumplido su misión: estado de naturaleza, contrato social, los dos mitos fundadores conservan el irremplazable mérito de haber permitido la emergencia del concepto y su inserción en los derechos positivos.

Inserción todavía frágil, ¡ciertamente! La multiplicidad de las violaciones brutales de los derechos más sagrados lo confirma trágicamente cada día. Lo esencial, hoy, no es elaborar continuamente unos textos más generosos, y demasiado a menudo indiferentes a la puesta en acción concreta de los nuevos derechos que consagran: es incluir los derechos humanos en el haber de la humanidad. Pero el esfuerzo inmenso que este tránsito exige podría extinguirse rápidamente si no estuviese sostenido y confortado por un esfuerzo paralelo de reflexión teórica adecuado para justificar a los ojos de todos la eminente dignidad del ser humano.