

CRISTIANISME I VALORS DE LA MODERNITAT

(200 ANYS DE LA REVOLUCIÓ FRANCESA)

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
QUADERNS CRISTIANISME I CULTURA

N.º 2 - 1990

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

Quaderns Cristianisme i Cultura-2

CRISTIANISME I VALORS DE LA MODERNITAT

(200 ANYS DE LA REVOLUCIÓ FRANCESA)

Dr. J. M. Rovira Bellosó - Dr. Jürgen Moltmann
Mr. Roger Garaudy - Emm. Sr. R. Silva Henríquez
Sr. E. Gay Montalvo - Dr. J. L. Aranguren



BARCELONA, 1990

Amb la col·laboració de

Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya
Ajuntament de Barcelona - Diputació de Barcelona
Caixa d'Estalvis de Catalunya

Í N D E X

<i>Presentació</i> , pel Dr. Antoni Matabosch, President de la Fundació Joan Maragall	7
<i>Pròleg: Llibertat, Igualtat i Fraternitat en els contextos de la Modernitat i de l'edat postmoderna</i> , pel Dr. Josep M. Rovira Belloso, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya . . .	9
Llibertat, Igualtat, Fraternitat. Els Drets de l'home i els Drets de la natura , pel Dr. Jürgen Moltmann, professor de la Facultat de Teologia de Tubinga (Alemanya)	13
Llibertat de Déu i Drets de l'home , per Mr. Roger Garaudy, filòsof i escriptor (París)	29
Igualtat i Drets humans des del Continent de l'Esperança , per l'Emm. Sr. Raul Silva Henríquez, Cardenal ex-Arquebisbe de Santiago de Xile	37
La Igualtat com a principi fonamental del Dret, avui , pel Sr. Eugeni Gay Montalvo, Degà del Col·legi d'Advocats i Director de l'Institut de Drets Humans de Catalunya	47
La Modernitat i la secularització de la Fraternitat , pel Dr. José Luis Aranguren, professor emèrit de la Universitat Complutense de Madrid	57
Les arrels sagrades de la Fraternitat , pel Dr. Josep M. Rovira Belloso, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya	63
<i>Annex: Declaració Universal del Drets Humans. Alguns textos sobre el tema</i>	75

PRESENTACIÓ

Aquest quadern vol recollir l'aportació que la Fundació Joan Maragall va fer l'any passat, bicentenari de la Revolució Francesa, en organitzar un Simposi Internacional sobre el tema Cristianisme i Valors de la Modernitat.

La Revolució del 1789 va determinar l'eclosió de la consciència imparabla dels Drets Humans fonamentals: la llibertat, la igualtat i la fraternitat. Si bé és cert que inicialment la reivindicació d'aquests drets anà barrejada amb formes explosives de violència i intolerància ben poc respectuoses d'aquests mateixos drets proclamats, també és veritat que l'Església, en els seus nivells jeràrquics sobretot, no va saber descobrir, en la Revolució, les «llavors del Regne» que apuntaven a un tipus de societat més fraterna que pogués superar les profundes diferències sovint legitimades en nom de Déu. És a partir de l'Encíclica *Pacem in Terris* de Joan XXIII que la posició de l'Església canvia i reconeix en la Revolució Francesa l'avenç en la consciència i en la valoració dels drets humans i, per tant, en el camí vers una major coherència amb el disseny de Déu sobre l'home segons l'Evangelí.

El quadern recull les sis ponències que van ser presentades en el Simposi Internacional de la Fundació durant els mesos d'octubre i novembre de 1989.

Una primera aportació dóna el marc de reflexió global: Llibertat, igualtat, fraternitat i drets humans, avui, a càrrec del Dr. Jürgen Moltmann, professor de teologia de la Universitat de Tubinga (Alemanya).

El tema de la llibertat és aprofundit pel Sr. Roger Garaudy, conegut escriptor francès que va tenir particular importància en el diàleg marxisme-cristianisme, els anys 60. Enfoca el tema amb una perspectiva especial: La llibertat de Déu i el dret de l'home.

El Sr. Josep M. Castellet, escriptor i director literari d'Edicions 62, va fer una aportació sobre la seva Experiència de la llibertat; però, per raons alienes a la seva voluntat, no ha pogut redactar-la per tal d'incloure-la en aquesta publicació.

Segueix el tema de la Igualtat, amb dos treballs molt diferents: el Cardenal Raúl Silva Henríquez, antic Arquebisbe de Santiago de Xile i fundador de la Vicaria de la Solidaritat, fa una aportació testimonial sobre el sentit de la Igualtat i els drets humans des de la perspectiva d'Amèrica Llatina; per la seva part, el Dr. Eugeni Gay, degà del Col·legi d'Advocats de Barcelona i Director de l'Institut de Drets Humans de Catalunya, presenta un estudi acabat sobre La Igualtat com a principi fonamental del dret avui.

Finalment publiquem la reflexió, sobre la fraternitat, feta pel Dr. José Luis Aranguren, escriptor i professor emèrit de la Universitat Complutense de Madrid, i el Dr. Josep M. Rovira Bellosó, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya. Aranguren tracta el tema sota el títol: Modernitat i secularitzacions de la fraternitat, mentre que Rovira Bellosó aprofundeix en les Arrels sagrades de la fraternitat.

El conjunt d'aquestes ponències pot ajudar a reflexionar en la temàtica dels drets humans com a lloc d'encontre i diàleg entre Cristianisme i modernitat. L'interès que va suscitar el Simposi en el seu moment, fa esperar que la publicació que aquí presentem pugui interessar a molta més gent.

En forma d'annex afegim, al final del quadern, el text mateix de la Declaració Universal dels Drets Humans. Completa l'annex una breu indicació bibliogràfica.

Dr. Antoni Matabosch

President de la
Fundació Joan Maragall

PRÒLEG

Llibertat, Igualtat i Fraternitat en els contextos de la Modernitat i de l'edat postmoderna

pel doctor

Josep M.^a Rovira Belloso

professor

de la Facultat de Teologia de Catalunya

Sabem què és la modernitat perquè és un fragment d'història consistent, que neix amb la Il·lustració (*Aufklärung*), omple el segle XVIII i es realitza en el XIX: amb les Llums de la Filosofia i de les Arts, del Classicisme i del Romanticisme, amb les Llums decisives dels descobriments científics i tècnics. Aquest canvi de context afecta les consciències i la societat. Políticament i socialment cristal·litza en la Democràcia liberal, filla de l'evolució política d'Anglaterra, de la Revolució Francesa i de la Constitució dels Estats Units.

La Modernitat es pot llegir com un procés d'emancipació. Com un humanisme que comporta una sèrie successiva de fets emancipadors: l'emancipació de les consciències de tota tutela autoritària, especialment de la tutela de la teologia i de l'Església; l'emancipació dels pobles de la tutela colonial (Estats Units) seguit de la formació de les noves nacionalitats exemptes de la «protecció» de l'imperi austríac, de l'Església o de la divisió i atomització endèmiques (Itàlia i l'Imperi alemany de Bismarck); l'emancipació de la classe obrera, com un foc final alhora d'apogeu i de capvespre, ja que a partir de la Revolució de 1917, amb la guerra civil espanyola del 1936 al 39, amb les dues guerres mundials, i amb l'aparició dels autoritarismes de dreta i d'esquerra es va congriant la crisi de la Modernitat, que potser té unes dates emblemàtiques en el maig francès (1968) i en la crisi energètica (1973, a Europa: més tard a la Península Ibèrica), que es convertí en crisi general econòmica (l'atur) i ideològica (capvespre d'ideologies).

Una de les coses que apareixen més clares en la Modernitat és que, en ella, l'home vol ocupar per dret propi el lloc més rellevant: el centre. Aquest és el clima en el qual neixen els «drets de l'home» que, del punt de vista religiós, hom podia pensar que rivalitzaven amb els drets de Déu i que, ara, en la perspectiva adequada, troben en la mateixa Església una defensora convençuda.

Els drets humans apareixen com el subsòl de l'edifici de la democràcia liberal al servei de l'home. Una trilogia els resumeix: Llibertat, Igualtat i Fraternitat. No sols són el paradigma sinó la punta de llança de la Il·lustració liberal: segurament representen la confluència de l'esperit de la revolució, de la maçoneria, de l'alliberament de les colònies d'Amèrica, d'una banda, amb la vella i arrelada tradició cristiana, de l'altra. Entre els intel·lectuals cristians, va ser Chesterton un dels qui amb més convicció assenyalà el caràcter i les arrels cristianes de la trilogia.

En el moment present —que es pot llegir com d'una profunda restauració liberal— és oportú repensar què significa avui el trilema. Aquest és l'objectiu proposat en el Simposi propiciat per la «Fundació Fe-Cultura Joan Maragall»: rellegir en el nou context d'avui, en plena crisi de la Modernitat, el contingut, el significat i, per tant, la validesa del paradigma «liberté, égalité, fraternité».

Perquè tenim la impressió fonda que la trilogia respon a capes molt profundes del desig col·lectiu d'ahir i d'avui. Ahir, llibertat significava emancipació, alliberament dels darrers esclavatges, de la tutela dels països colonitzadors; mentre que la igualtat era la forma efectiva de fer real en el poble aquest ideal de llibertat. La fraternitat era, alhora, l'ambient i el darrer fruit saborós dels dos primers valors.

¿I avui? La modernitat en crisi és anomenada edat postmoderna. Però, mentre que sabem força bé què hem d'entendre per l'arc acomplert de la modernitat, gairebé *no sabem* què respon al terme de postmodernitat, o a l'expressió «edat postmoderna», per a dir-ho amb més propietat, ja que no es tracta de cap moviment ideològic compacte i coherent.

L'edat postmoderna sembla ser, en tot cas, el marc espai-temporal contemporani en el qual hi han passat i hi estan passant encara una sèrie de fenòmens que tenen un comú denominador, que no és, simplement, qualsevol crisi que pugui afectar a la modernitat, sinó aquella crisi específica que la qüestiona precisament *en tant que ideologia global, omni-comprendiva* del món i de l'home. Crisi de la modernitat com a sistema. I també, crisi de la modernitat perquè és acusada de ser la generadora dels seus contraris: en comptes de la llibertat hem sentit el sabor amargant de les dictadures del nazisme i del «gulag»; en comptes de la igualtat hi ha hagut la selectivitat dels poders fàctics, ja que és un fet real que «qui té més informació té més poder»; i en comptes de la igualtat entre els pobles, hem viscut, en el nivell macrosocial, la gravitació dels dos imperia-lismes sobre la vella Europa i sobre el tercer Món, mentre que en els nivells

personals, hem assistit a la dispersió i menyspreu de l'individu promogut per tota una sèrie de poders econòmics, informatius, polítics o, simplement, gremials.

L'home trontolla entre l'anonimat i la soledat en els ambients neoliberals, on les noves classes socials presidides pels *yuppies* i pels tecnòcrates (amb accés a les decisions econòmiques i socials) es contraposen a les llargues files de simples consumidors.

En l'altre extrem, en la Xina de la Plaça de Tiananmen, l'home era carn de canó dels tancs.

No és pas *l'home*, tal com l'imaginava el segle XIX (l'home culte i altruïsta, l'home de la virtut, dels valors i dels drets humans) el qui gaudeix de la primacia. La força del diner i de les armes, la força de la deshumanització i de la violència apareix com un antihumanisme fàctic, sense cap rostre —l'anonimat pressiona— o amb el rostre dels més mediocres.

Si avui, a Europa, ha d'haver-hi un nou humanisme, sens dubte que ha de brollar dels anti-humanismes recents a través dels quals hi haurà passat, com deia sant Pau, «com a través del foc»: L'antropologia estructuralista de Lévi-Strauss; l'espessa ambigüitat dels «nouveaux philosophes» com Bernard Henry-Lévy; el nihilisme de Cioran, Lipovestky i, amb molts més matisos, Severino; el pensament débil de Lyotard o de Vattimo.

Dins d'aquesta crisi hi entren ingredients diversos i inusuals, àdhuc contradictoris: l'avenç tecnològic, l'aparició de noves classes socials i, també, de noves marginacions: el neoconservadurisme i la manca d'utopies; el buit ideològic, el retorn dels nacionalismes i de la religió, el neoindividualisme i la descreença... Però com una assignatura sempre pendent hi brolla del més pregon i en nous contextos *el desig i la força imparable de la llibertat*. Entre les conferències de la Fundació «Joan Maragall» i el moment d'escriure aquestes reflexions s'ha produït —incontenible— la fermentació i la deslliurança dels països de l'Est. No és fàcil que la seva llibertat consisteixi tan sols en un bany de consumisme, com si l'objectiu d'aquests pobles fos participar en el més banal i en el més barat de la llibertat d'Occident: la llibertat de consumir.

No és previsible que es produeixi tal abaratament en uns països de cultura tan elevada com Hongria, Txecoslovàquia o Alemanya Oriental. Ja sé que no hi ha prou elements objectius per tal de fer la deducció a la qual apunto. Però, almenys, no fóra excessiu ni inoportú el desig confessat que l'accés a la llibertat dels països de l'Est portés, dialècticament, un cop de péndol envers la justícia i envers la igualtat en els països occidentals.

I ¿no fóra tal vegada natural, normal i desitjable, que el millor ingredient humanista que hi pot aportar el Cristianisme —la revelació de l'amor a través del camí estret del respecte i de la justícia interhumanes— significués en l'Europa actual un *crescendo* real de fraternitat?

Aquesta aportació, però, no pot fer-se com si el Cristianisme fos tan

sols una força cultural antiga que dialoga amb la cultura d'avui o s'oposa a ella. No és pas amb una mentalitat maurrassiana, que veu l'Església com un factor regulador i benèfic dels costums d'Occident, com el Cristianisme podrà dir quelcom de nou. El Cristianisme és, abans que res, l'esdeveniment de la fe: la manifestació de la forma de vida segons l'Esperit de les Benaurances que, en el miracle de Jesús de Natzaret, ens ha estat mostrat als homes. És cert que aquest esperit és l'arrel permanent d'una fraternitat entre homes lliures i iguals. De tant en tant (Benet, Francesc, Thèrese) aquesta arrel esclata: brolla l'humanisme que afaiçona persones i ciutats.

Tot són estímuls per a rellegir el valor actual d'aquests crits ancestrals dels pobles que volen la llibertat individual, la llibertat nacional i la llibertat social; volen no tant pobresa igualadora sinó austeritat i prosperitat compartides sense les desigualtats cada cop més provocatives; volen l'esperit obert que porta a la solidaritat tant com a la festa; aquest esperit impalpable, indefinible, real i senzill que és la fraternitat.

Llibertat, Igualtat, Fraternitat. Els Drets de l'home i els Drets de la natura

pel doctor

Jürgen Moltmann

professor

de la Facultat de Tubinga
(Alemanya)

«Llibertat - Igualtat - Fraternitat» deia l'eslògan, entusiasmador i inoblidable, de la Revolució Francesa. Sota els signes d'aquesta esperança va començar l'època moderna i amb ella el món modern. La base real, però, d'aquesta visió van ser les primeres formulacions dels *Drets generals de l'home* en la Constitució de l'Estat americà de Virginia i en la primera Constitució de la Revolució Francesa. Durant molt de temps només havien existit els drets de tribu, de clan i d'estat. Però ara, per primera vegada, es van declarar uns drets que, basant-se en la seva humanitat, havien de ser vàlids per a tots els homes, a tot arreu i en tot temps. Eren els *drets de llibertat individual* de tota persona humana. Eren els *drets de llibertat social* de tots els homes. Perquè tots els homes «han estat creats lliures i iguals», deia la Constitució americana. Però, ja de bon començament, d'aquí mateix, va sorgir el principal problema de tot estat de dret modern: Com es poden conciliar i realitzar al mateix temps la *llibertat i la igualtat* dels homes? Si tots els homes són lliures, llavors no tots són iguals, sinó diferents individualment. Si tots els homes són iguals, llavors no poden ser lliures individualment. La «Llibertat» es va realitzar sobretot en les democràcies lliberals, però a costa de la igualtat social dels homes, és a dir, sobre el terreny de la desigualtat capitalista dels homes. La «Igualtat» es va realitzar en les societats socialistes, però a costa de la llibertat dels homes, és a dir, sobre el terreny d'un col·lectivisme dirigit per l'estat. La visió de la Tricolor de la Revolució Francesa proclamava la «Fraternitat», concepte típicament cristià, apte per a una conciliació humana entre llibertat i igualtat.

Però va ser un error, perquè la «fraternitat dels homes» va excloure, de bon començament, la «fraternitat de les dones» i només es va pensar en el domini dels homes. Va ser una falta carregada de greus conseqüències! Un altre error va ser que el meravellós eslògan de la Revolució Francesa, que en altre temps va entusiasmar tot Europa i encara avui no s'ha oblidat, hagués exclòs la *Natura*. No es pot donar cap conciliació entre els ideals de la «llibertat» i la «igualtat» a costa de la natura. A partir dels nostres coneixements actuals i de l'experiència dels 200 últims anys hem d'afegir als ideals de la Revolució Francesa no només la «Fraternitat de les dones» a la «Fraternitat», sinó també la «Naturalitat» a la «Humanitat». Això significa que els Drets de l'home, proclamats per aquelles revolucions, han de ser integrats en els «Drets de la Natura» si la humanitat vol sobreviure amb aquests Drets de l'home formulats llavors. Per això no parlaré del començament gloriós de l'època i de la societat modernes sinó del final greument perillós de l'època moderna i el començament d'una societat postmoderna.

Contingut dels Drets de l'home

La comprensió dels drets i les obligacions fonamentals dels homes ha sorgit, en moltes cultures, conjuntament amb el reconeixement de la humanitat dels homes. Sempre, a mesura que s'anava formant el concepte d'«home» s'anaven formulant també drets de l'home com a home. No es tracta pas d'idees exclusivament cristianes o europees, tot i que les formulacions dels Drets de l'home van ser integrades durant la Il·lustració occidental en les constitucions nordamericanes i europees i des d'aquí han arribat a guanyar validesa mundial. Com moltes altres idees universals, p.e. les matemàtiques, també els Drets de l'home s'han desfet del seu procés generatiu específicament europeu i resulten, avui dia, evidents a tots aquells homes que es reconeixen, primer de tot, no com americans o rusos, negres o blancs, homes o dones, cristians o jueus, sinó com a «homes». Per això no hi poden haver pretensions d'autoria dels Drets de l'home, ni de judeo-cristians ni d'il·lustrats-humanistes.

Com més, avui dia, els pobles de la terra van entrant dins una història mundial comuna, perquè es troben davant un perill mortal, ja sigui d'uns contra els altres per l'amenaça atòmica, ja sigui de tots conjuntament degut a les crisis ecològiques, encara són més importants els Drets de l'home de cara a aquesta societat humana mundial tot just naixent, sobretot si vol allunyar aquests perills. Per això els Drets de l'home es van convertint, cada dia més, en el marc ètic universalment vàlid i consensuable cara al judici i legitimitació d'una política «humana». En el reconeixement i la pràctica dels Drets de l'home per a tots els homes es decidirà, si d'aquest «món dividit» i en perill en sorgirà una comunitat humana mundial en congruència

amb les condicions vitals còsmiques de la terra, o si, més aviat, els homes s'encaminaran ells mateixos, i amb ells aquesta terra, cap a la destrucció. Perquè la situació és tan extremadament perillosa, l'autoritat dels Drets de l'home ha de passar per damunt de tots els interessos particulars de pobles, grups, religions i cultures. Les pretensions religioses d'absolutesa particular i la imposició brutal d'interessos polítics particulars amenacen, avui dia, la continuïtat de la mateixa humanitat.¹

Amb tot, les formulacions dels Drets de l'home són encara insuficients en si mateixes. S'ha de treballar en la seva expansió si no volem que els mateixos Drets de l'home es converteixin en factor de destrucció del nostre món. Veig la necessitat d'expansió dels Drets de l'home en dues direccions: 1) En la formulació dels Drets fonamentals de la *Humanitat*. 2) En la integració dels Drets de l'home en els *Drets de Protecció de la terra* i dels altres *ser vivents*.

Les declaracions dels Drets de l'home vàlides avui dia a les *Nacions Unides* es troben en: 1) la *Declaració General dels Drets de l'home de 1948*, i 2) en les *International Covenants on Human Rights* (on Economic, Social and Cultural Rights, on Civil and Political Rights, The Optional Protocol) de 1966. La seva obligatorietat internacional és més aviat petita, perquè en el *Preàmbul* es diu només que els Drets de l'home «són un ideal comú a assolir per tots els pobles i nacions». Amb tot i això, a partir del 1970 han mostrat tenir una força extraordinària en moviments a favor dels drets dels ciutadans, actius en molts països, i des d'Helsinki 1975, s'han anat imposant constantment, a través de les Conferències per la Seguretat i Cooperació Europea, en el dret internacional entre les Europes Occidental i Oriental.²

Encara fins al final de la Segona Guerra Mundial es reconeixia internacionalment que la qüestió sobre el tracte d'un estat envers els seus propis ciutadans, depenia exclusivament de la seva decisió sobirana. Avui dia, això ja no és així. Malgrat que encara hi ha molts estats que es queixen de «les intromissions en els assumptes interiors», la manera com un estat tracta els seus propis ciutadans, *jurídicament* és també qüestió de tots els altres estats i els seus ciutadans, ja que cada home és, avui dia, també subjecte de drets internacionals, en la mesura en què aquests protegeixen els Drets de l'home.

La divisió i l'agrupació dels Drets de l'home vénen imposats ja per la seva història: Els Estats de l'Atlàntic Nord, després del crim de les dictadures feixistes i de la segona Guerra Mundial, han formulat els *Drets de l'home individuals* enfront de l'estat i les forces socials. Els estats socialistes, en la seva lluita contra el capitalisme i el domini classista, han elaborat els *Drets Econòmics i Socials*. Dels pobles desvalguts del «Tercer Món» arriba avui l'exigència del *Dret a l'Existència*, el Dret a la vida i a la supervivència. També es poden dividir així: 1) *Drets protectors*: drets a la vida, a la llibertat i a la seguretat. 2) *Drets de llibertat*: de religió, d'opinió, de

reunió. 3) *Drets socials*: Drets al treball, a l'alimentació, a la vivenda... 4) *Drets de participació*: Dret a la codeterminació en la política, en la cultura i en el comerç.³

Com arrel i lligam comú dels diferents Drets de l'home, l'art. 1 anomena la *Dignitat humana*. Els Drets de l'home es donen en plural, la dignitat humana, en canvi, només es dona en singular. La dignitat humana és una i indivisible. I no és dona més o menys, sinó que es dona tota o no es dona gens.

Designa la qualitat de l'ésser humà, independentment de com les diferents religions i filosofies en descriguin el contingut. La dignitat de la persona humana exclou, de tota manera, exposar l'home a tractes que qüestionin fonamentalment la seva «qualitat de subjecte» (I. Kant). I, ja que la dignitat dels homes és una i indivisible, també els drets humans són una totalitat i no es poden sumar o restar segons les conveniències.

La fonamentació dels Drets de l'home en la dignitat humana, però, mostra els límits i els perills de l'*antropocentrisme* que contenen.⁴ Els Drets de l'home han d'estar en consonància amb els Drets de la natura de la terra, de la qual, amb la qual i en la qual viu l'home. La dignitat de l'home no és res que l'aixequi per damunt dels altres éssers vius, sinó que ell és un cas específic de la dignitat de tots els éssers vius i, cristianament parlant, de la dignitat de tota criatura de Déu. La dignitat de la persona humana no pot ser realitzada a través dels Drets de l'home a costa de la natura i dels altres ser vius, sinó només en harmonia amb ells i a favor d'ells. Si no s'arriba a una integració dels Drets humans en els drets fonamentals de la natura, els Drets de l'home no poden exigir cap universalitat, sinó que més aviat es converteixen en factors destructors de la natura i condueixen paradoxalment a l'autodestrucció de la humanitat.

En les discussions ecumèniques de després de la Guerra es notaren desplaçaments ben interessants en els punts centrals: De 1948 (Conferència Mundial de les Esglésies, Amsterdam) fins, més o menys, el 1960, el punt central era la qüestió de la *llibertat religiosa*, fins que hom s'adonà que la llibertat religiosa no podia ser realitzada sinó dins el conjunt dels altres *Drets humans individuals*. Que aquests drets encara s'han de continuar exigint ho mostren les mateixes Conferències de Seguretat i Cooperació. A poc a poc la llibertat religiosa, conjuntament amb els altres Drets humans individuals, és reconeguda inclús en països amb estat ideològic o de religió estatal.

Des de 1960 han passat a primer pla les qüestions dels *Drets humans socials i econòmics*. Racisme, colonialisme, dictadura i domini de classe són jutjats com greus violacions dels Drets de l'home. En un món ple de clara injustícia política i desigualtat econòmica no es poden protegir els drets a la llibertat de la persona. Són justament els drets econòmics i polítics els que posen la persona humana en condicions de realitzar les seves llibertats. La Consulta ecumènica de *St. Pölten/Austria*, 1974, va ser una

fita en la història de les discussions de les esglésies cristianes sobre els Drets de l'home perquè, aquí, per primera vegada, els representants dels pobles del «Tercer Món» van parlar i van ser escoltats. Avui dia en els estats industrialitzats el centre d'interès l'ocupa la qüestió ecològica. De manera indefugible situa els Drets de l'home en les condicions de vida de la terra i en el marc d'un cosmos que ens manté la vida.

Al final dels anys setanta es va arribar a les Declaracions dels Drets de l'home de les grans Esglésies: al 1976 la Unió Mundial d'Esglésies Reformades va publicar «La base teològica dels Drets de l'home»; al 1977 la Unió Luterana Mundial la de les «Perspectives teològiques dels Drets de l'home» i des del 1976 existeix el Document de Treball de la Comissió Pontifícia Justícia i Pau «Les Esglésies i els Drets de l'home».

Llàstima que fins ara no s'hagi arribat a una conjunta «Declaració cristiana pels Drets de l'home».

Si no m'equivoco, només la Declaració de la Unió Mundial d'Esglésies Reformades ha pres posició sobre els problemes actuals del *Drets de la Humanitat* i els *Drets de la Natura*, sense, per cert, eixamplar el marc, en el qual s'han de situar els Drets de l'home, si han de ser realment universals i protectors de la vida.

Tot seguit intentaré donar una visió sistemàtica de conjunt, en forma d'espiral, que ens farà veure la universalitat dels Drets de l'home en la seva mútua implicació:

1. No hi ha Drets humans individuals sense Drets humans socials.
2. No hi ha Drets de l'home sense el Dret de la Humanitat a la protecció contra l'aniquilació massiva, el canvi genètic i a la continuïtat de la vida en les generacions futures.
3. No hi ha Drets humans econòmics sense deures ecològics davant els Drets de la Natura.
4. No hi ha Drets de la Humanitat sense Drets de la Terra.

1. Drets de l'home individuals i socials

«Nosaltres tenim per evidents en elles mateixes aquestes veritats», diu la Constitució americana, «que tots els homes han estat creats lliures i iguals». S'hi fa referència a tots els homes independentment del seu sexe, de la seva raça, de la seva religió, de la seva salut, etc.; vol dir, per tant, tot home: Tot home és persona i, com a persona, està dotat de drets humans irrenunciables.

En les «religions profètiques» —el judaisme, el cristianisme i l'islam— la llibertat i la igualtat de tots els homes es fonamenten en la fe en la creació, de la qual parla també la Constitució americana. La *dignitat humana* es recolza en la *condició d'imatge divina*, pròpia de tots i de cada un dels

homes.⁵ Els homes estan destinats a viure en aquesta relació amb Déu. És el que dona a la seva existència la profunda dimensió irrenunciable i transcendent. En relació amb el Déu transcendent, els homes esdevenen persones amb una dignitat que no pot ésser violada. Les institucions del dret, de l'estat i de l'economia han de respectar aquesta dignitat personal de tots els homes si pretenen ser «institucions humanes». Es destruirien elles mateixes si tractessin els homes com a objectes, com a coses, mercaderies, súbdits o com a mà d'obra. Perdrien la seva dignitat.

En els mites de domini de molts pobles només el dominador hi és venerat com a «imatge de Déu en la terra», com a «fill del cel» i «fill de Déu». «L'ombra de Déu és el senyor, i l'ombra del senyor són els homes», llegim en l'espill babilònic del príncep. Per a la fe judaico-cristiano-islàmica en la creació, en canvi, no és el senyor sinó «l'home», és a dir, tots i cada un dels homes, que són creats com a imatge de Déu en la terra. Se'n segueix que tots els homes són reis/reines i que cap home no pot dominar els altres. Així, ja es pot llegir en el medieval «Sachsenspiegel», Dret Civil, llibre 3, art. 42, que «Déu ha creat l'home a imatge seva i l'ha format i salvat amb el seu martiri, l'un igual que l'altre... Pel meu sentir no puc entendre que ningú pugui ésser (propietat) d'un altre».

En la història política d'Europa el reconeixement de la democratització del poder d'uns homes sobre uns altres nasqué de la fe en la condició d'imatge de Déu de tot home i del respecte de la llibertat i la igualtat de tots els homes.

Tot poder està obligat a legitimar-se davant els homes. Governants i súbdits s'han de poder reconèixer en tot moment igualitàriament i comunitàriament com a «homes». I això exigeix la igualtat de drets per a tots; també els governants estan sotmesos a la llei. La democratització de la formació de la voluntat política, la limitació temporal del mandat per a governar, el control de l'autoritat amb la divisió de poders i amb la representació popular, la vinculació del poder al mandat constitucional i, no ho oblidem, la progressiva autodeterminació del poble i l'autoadministració dels municipis s'han convertit en els mitjans polítics per a respectar la condició d'imatge de Déu de cada home i la dignitat humana de tots.

Ha estat tanmateix una limitació de la història europea i nordamericana de la llibertat l'haver insistit només en els drets individuals de les persones davant les organitzacions polítiques de poder sense atendre el seu dret a la igualtat social i la seva seguretat econòmica. No adonar-se de la dimensió social de la llibertat radicada en la *solidaritat* dels homes entre ells fou la falla del liberalisme occidental. També hi ha aquí un error de la història occidental de la fe d'ençà d'Agustí: No és solament l'ànima incorporia individual la imatge de Déu sinó l'home amb l'altre home, ja que «els creà home i dona» com llegim en la història bíblica de la creació.

Encara que provinguin d'arrels espirituals diferents i no hagin estat encara codificats en cap document els Drets humans *individuals* i *socials*

són lògicament inseparables i estan mútuament condicionats en la seva realització. La societat humana té per principi la mateixa dignitat que la personalitat humana. Ni la persona existeix «abans» que la comunitat ni la comunitat «abans» que la persona; persones i comunitat es condicionen recíprocament i es relacionen de manera complementària, de la mateixa manera que la individuació i la socialització dels homes es condicionen mútuament. Per això no pot haver-hi, per principi, cap primàcia dels Drets de l'home individuals sobre els socials tal com se sol acceptar generalment en el món occidental. Els drets de les persones només poden realitzar-se en una societat justa i una societat no pot ser real sinó sobre la base dels drets de les persones. La llibertat de les persones només pot desenvolupar-se en una societat lliure i una societat lliure no sorgeix sinó de la llibertat de les persones.

No té sentit que en aquestes qüestions entre l'occident democràtic o l'orient socialista s'hi denunciï o bé la violació dels drets individuals de l'home o bé el menyspreu dels drets socials. L'aprenentatge recíproc i l'equilibri entre les idees de llibertat i d'igualtat dels homes són millors per a cada banda i més útils per a la humanitat sencera.

2. Drets de l'home i Drets del gènere humà

Fins ara els Drets de l'home s'han formulat en relació a persones i societats, però no en relació a la humanitat com a tal, tot i que la noció d'«home» inclou lògicament la d'«humanitat». Té també la humanitat en conjunt uns drets i es donen unes obligacions envers ella? En això no s'ha pensat gaire perquè la vida i la supervivència de la humanitat es tenien per evidents, volgudes per Déu i donades per la naturalesa.

a) Però d'ençà d'Hiroshima 1945 amb la creació d'un *sistema nuclear d'intimidació* de les superpotències i amb la producció dels mitjans químics i biològics d'anihilació de masses s'ha tornat molt clar que: El gènere humà és mortal i que el seu temps és un temps limitat. La supervivència de la humanitat està mortalment amenaçada de destrucció pels possibles «crims d'humanitat», com és tota declaració de guerra amb armes ABC.⁶ Però la humanitat ha de sobreviure i vol sobreviure. Aquesta afirmació fonamental de la vida humana va implícitament inclosa en tota declaració dels Drets de l'home. Ha arribat l'hora d'afirmar també i de reconèixer públicament aquest dret de la humanitat a l'existència i a la supervivència, ja que hi ha qui el pot negar. Hi ha, fins i tot, situacions concretes en què el dret de la Humanitat té preeminència incondicional sobre els drets particulars de determinades classes, races i religions i tots els interessos particulars, per legítims que siguin, s'han de subordinar al dret de la humanitat a l'existència. Tampoc la «lluita de classes» no té justificació si no és per

conduir a l'alliberament dels oprimits en el marc de la supervivència de la humanitat.⁷ Fins i tot la pretensió d'absolutesa de determinades religions humanes s'ha de subordinar al dret de la humanitat a l'existència i a la supervivència, ja que altrament podria conduir al suïcidi de la humanitat.

Atès que l'amenaça de la humanitat prové del poder dels estats que posseeixen armes ABC, tot i que també és possible un terrorisme amb bombes atòmiques, els límits del poder de l'estat s'han de definir més estrictament en relació amb la humanitat sencera. L'amenaça d'enemics possibles amb mitjans d'anorreament de masses que poden portar a la desaparició del gènere humà supera el dret de tot estat que vulgui ser un «estat humà». Cada un dels estats particulars està obligat no solament davant els seus propis ciutadans sinó també davant la humanitat sencera. Ha de respectar no únicament els drets humans dels seus propis ciutadans sinó també els drets humans dels ciutadans d'altres estats, ja que el dret de l'home és indivisible. La «política exterior» nacional en concurrència amb altres estats i sistemes ha de recular davant una «política interior mundial» dedicada a la supervivència de la humanitat i al servei de la promoció recíproca de la vida i a la seguretat comuna. Per això la solidaritat internacional de la humanitat per a la superació de les amenaces mútues té prevalència sobre la lleialtat envers el propi poble, la pròpia raça, classe o comunitat religiosa. Els estats i les comunitats estatals particulars tenen obligacions humanes enfront dels drets del gènere humà a la vida i a la supervivència.

b) Si la dignitat de l'home prohibeix de ferir o destruir per sempre la «qualitat de subjecte» dels homes no és pas només pel que fa a les persones com a individus sinó que és igualment vàlid pel que es refereix a les generacions futures i a tot el gènere humà. Amb la tecnologia genètica moderna i la nova medicina reproductiva no solament s'ha fet possible de guarir les malalties hereditàries sinó també de criar per «eugènesis» homes diferents.⁸ El diagnòstic prenatal permet, per selecció i eutanàsia en el ventre matern, l'evolució de generacions noves d'homes. Les manipulacions de cèl·lules embrionals poden canviar substancialment el codi genètic del gènere humà. És cert que són permeses intervencions terapèutiques per a guarir. Però manipulacions de cara a la cria d'éssers vivents sense la «qualitat de subjecte» humà i manipulacions per a la cria dels anomenats «superhomes» destrueixen l'ésser dels homes i en conseqüència la dignitat de la humanitat. Si l'estat amb l'obligació de protegir la dignitat humana també ha assumit la de defensar tota *vida* humana, té també l'obligació de salvaguardar la *humanitat* de la vida en aquesta generació i en les futures; si no perdria la seva legitimitat. La intervenció genètica del gènere humà anomenada «milloradora» i, sigui com sigui, també «utilitzadora» pertany a la nova categoria de «crims de lesa humanitat», així com també l'anihilació de la vida considerada equivocament com «indigna de viure's»

de nens mongòlics, per exemple, i de races considerades «inferiors». Existeix una nova aplicació racista de la teoria de l'evolució i de l'eugenèsia cap al futur del gènere humà amb la qual es destrueix la seva dignitat i la seva humanitat. L'autodestrucció genètica de la humanitat és, juntament amb la persistent amenaça atòmica, el nou perill creixent.

c) «La humanitat» no la formen només els homes en secció transversal d'un temps, sinó també en secció lineal dels temps en la successió de les generacions humanes. Sempre viuen juntes en un temps i en un espai generacions humanes diferents i s'atenen els uns als altres: els pares als fills, els joves als vells. Com que el gènere humà consta de la successió temporal de les generacions, un *conveni de generacions* natural i tingut per evident ha garantit fins ara la seva supervivència. El dret de successió ha fonamentat una certa justícia entre les generacions de manera que s'ha arribat a un cert equilibri entre les possibilitats de vida de les generacions anteriors i les de les següents. Avui podria donar-se la ruptura d'aquest pacte no escrit entre les generacions, ruptura que podria ser mortal per al gènere humà. En les nacions industrials estem a punt d'esgotar actualment les fonts no regenerables d'energia (petroli, carbó, fusta, etc.) i de deixar per a les generacions futures, en els seus pressupostos, muntanyes enormes de deutes que algun dia hauran de pagar. Consumim els profits de la producció industrial ara i carreguem els costos a les generacions futures. Produïm muntanyes d'escombraries que les generacions futures hauran de «reconvertir», tot i que sabem que és molt difícil d'aconseguir-ho amb els residus químics i impossible amb els atòmics, els quals, segons el temps que trigui a descompondre's cada material, s'hauran de vigilar fins a l'any 3000 o el 10000.⁹

El gènere humà, però, podrà sobreviure només si el «pacte de generacions» aconseguix justícia entre les generacions de què consta temporalment la humanitat. Com que avui aquest pacte es pot rompre de manera irreparable s'ha de formular i codificar públicament. En la nostra situació s'han d'atendre de manera especial els drets dels nens i els drets a la vida de les generacions futures perquè els nens són els membres més febles en la cadena de les generacions i les generacions futures encara no tenen veu i són, per això, les primeres víctimes de l'egoisme col·lectiu de les generacions actuals.

3. Drets econòmics de l'home i obligacions ecològiques

La dignitat humana comporta poder portar una *vida digna de l'home*. Calen per a això determinades *condicions* socials i econòmiques *mínimes* com ara *protecció contra la fam i la malaltia* i el *dret al treball* i la *propietat personal*. Últimament a les garanties mínimes de la dignitat humana de les

persones s'hi afegeix també la *protecció del medi natural*. Els *Drets econòmics de l'home* es poden desenvolupar de manera anàloga als drets de la llibertat política. De la mateixa manera que en l'àmbit polític ataca la dignitat de l'home que se'l redueix a ser pur objecte del poder de l'estat, també repugna a la dignitat de l'home que se'l denigri a ser mera *força de treball* i pura *potència compradora*. Per poder viure també en l'àmbit econòmic la seva «*qualitat de subjecte*» els homes han de tenir una participació justa en el treball, la propietat, l'alimentació i la protecció i la seguretat social. La concentració dels mitjans de producció i de distribució d'aliments en poques mans i l'opressió i l'explotació de molts és una greu violació de la dignitat humana. Una situació econòmica, imperant arreu del món, que fa morir de fam milions de persones és indigna de la humanitat i, parlant cristianament, una violació de la glòria de Déu basada en la condició d'imatge de Déu de tots els homes. Si no són només unes determinades races o classes que estan dotades de la dignitat d'ésser imatge de Déu i, per això, creades «lliures i iguals», sinó tots els homes, a la democratització de la política cal afegir-hi correlativament la *democratització de l'economia*.

Els moviments sindicals i els drets a la codeterminació de les forces del treball en les empreses són passes en aquesta direcció. Com especialment difícil es presenta, tanmateix, la *democratització de l'economia mundial* perquè és on conflueixen els interessos del capital i els interessos de les nacions del primer món. És, però, demostrable que *sense més justícia*, sense la democratització de l'economia mundial, s'anirà a una *catàstrofe econòmico-ecològica* de la humanitat, perquè l'explotació i endeutament creixents dels països del tercer món els obliguen a talar els seus boscos selvàtics, a esgotar els seus camps i prats fins a convertir-los en estepes i deserts i a destruir, amb això, una bona part de les fonts de vida per a tota la humanitat.

Amb els drets econòmics fonamentals de tots i cada un dels homes s'estableixen determinades *obligacions ecològiques bàsiques*. El manteniment dels drets econòmics fonamentals no es pot augmentar indefinidament per seguir el creixement ràpid de la humanitat i les progressives exigències d'algunes nacions, perquè, al creixement econòmic del nostre món, com sap tothom, li són posades unes fronteres ecològiques. La lluita humana per la supervivència no es pot portar en detriment de la naturalesa perquè, si no, el col·lapse ecològic de la naturalesa d'aquesta terra comporta el final de tota vida humana. Els drets econòmics s'han de posar en consonància amb els condicionaments còsmics de la naturalesa a la terra en què viu i creix la humanitat. A la *justícia econòmica* entre els homes d'una mateixa societat, entre les distintes societats humanes i entre les generacions del gènere humà hi ha de correspondre, per això, la *justícia ecològica* entre la cultura humana i la naturalesa de la terra. Fins ara, tanmateix, a la injustícia econòmica només li correspon la *insensatesa ecològica*: a l'explotació de la *mà d'obra humana* hi correspon exactament l'«ex-

plotació» dels recursos naturals. La relació explotadora dels homes amb la naturalesa acabarà, només, quan s'acabi la relació explotadora dels homes entre ells i al revés. Donat que avui els mitjans tècnics d'explotació poden créixer fins a la destrucció total de les fonts de vida per als homes, ja no es tracta aquí només d'un judici moral, sinó també d'un *judici de seny*. És una ximpleria, perquè és suïcida, de destruir, per guanys a curt termini, els mateixos fonaments de la vida.

4. Drets protectors de la natura

La protecció de la natura contra la destrucció causada per l'home pertany al grau mínim de garantia de la dignitat humana individual. Per això hom pot parlar del dret individual a una natura íntegra de la mateixa manera que pot parlar del dret individual a la integritat del propi cos. La natura és vista com «entorn» per la seva relació amb l'home. Però aquesta manera de veure no és suficient per a protegir la natura de l'agressió humana. L'home ha de respectar la natura «per ella mateixa», i això significa per la seva pròpia dignitat. Ha estat justament l'antropocentrisme modern inherent a les formulacions dels Drets de l'home i de la dignitat humana fetes fins ara, que ha portat al concepte estret i perillós de natura com «entorn de l'home». La natura, però, va existir abans, existeix independentment i seguirà existint després de la humanitat. La protecció de la natura, de les espècies de plantes i animals, com també la de les condicions de vida i d'equilibri biològic ha d'assolir una importància semblant a la que en les constitucions estatals modernes i en els acords internacionals es dona a la dignitat humana.¹⁰ Existeix una dignitat de la natura i de les altres espècies animals anàloga a la dignitat humana?

Considero que la formulació de Volker Kröning, professor de Dret constitucional a Bremen, és una bona proposta: «Les bases naturals de la vida han de ser protegides de manera especial per l'estat. La seva actuació respecta l'entorn natural i el protegeix per ell mateix abans que el desenvolupament lliure de l'home».

Si hom considera el món només sota l'aspecte del dret privat, només hi ha «persones» i «coses», de la mateixa manera que en la concepció moderna del món a partir de Descartes només hi ha subjectes i objectes. Però, les bèsties són, de debó, només «coses» en relació a les persones que les posseeixen i se'n poden servir? ¿No són les bèsties éssers sensibles al dolor i «co-creatures» de l'home? I, ¿no tenen, per tant, els seus propis drets i una certa subjectivitat que l'home ha de respectar?

Des del començament de la civilització occidental moderna ens hem acostumat a veure la natura només com «entorn» nostre, només en la seva funció envers nosaltres, i els altres sers vivents per la seva utilitat a l'home: només l'home existiria «per ell mateix» i tota la resta existeix només

«per raó de l'home». Aquest antropocentrisme modern ha privat d'ànima la natura i ha convertit l'home en subjecte sense cos. Visions del món premodernes, pròpies de l'antiguitat, veien tot el món com si fos «animat». Encara Aristòtil parlava de «l'ànima de les plantes», de «l'ànima dels animals» i de «l'ànima dels homes», com també de «l'ànima del món», que els diferencia i que, alhora, els cohesionava. De manera semblant parla l'Antic Testament (Gen. 1, 30 - Is. 11). Per altra banda, algunes visions del món postmodernes es basen en la unitat de cos i ànima de l'home i així, partint de les necessitats corporals i de les relacions de l'home amb tots els altres éssers vivents naturals, esbossen la idea d'una comunitat còsmica, de la qual l'home n'és part integrant. Tots dos camins indiquen que l'escisió entre persona i cosa, entre subjecte i objecte, no correspon ni a la comunitat natural de vida, en la qual i de la qual l'home viu en aquest món, ni a l'existència corporal de l'home. I si hom l'aplica rigorosament amb tots els mitjans moderns, destrueix la comunitat natural de vida i s'esmortueix la corporeïtat humana. «L'antropocentrisme» modern és, a la fi, mortal per al mateix home.¹¹ És veritat que un retorn a la concepció del món i de la vida pròpia de l'antic cosmocentrisme és molt difícil, tot i que alguns pensadors moderns hi veuen un camí de sortida de les apories del món modern, car «l'antropocentrisme» modern és el fonament de la moderna societat industrial, mentre el «cosmocentrisme» servia de base a les societats agràries pre-industrials. Però hi ha un enquadrament de l'antropocentrisme modern en les condicions vitals de la terra i en la *comunitat vital* dels seus éssers que no s'allunya de forma nostàlgica i alternativa de la societat industrial, sinó que li exigeix reformar-se fins a assolir que sigui ecològicament suportable per a la terra i s'integri en la comunitat vital de tota la terra.

Però la comunitat vital amb tots els altres éssers d'aquest món es limitaria a ser un somni utòpic si no es realitzés en una comunitat de drets de tots els sers vivents. Aquesta unitat de drets terrena hauria d'obrir la comunitat jurídica humana a favor dels drets dels altres vivents i dels drets de la terra, o dit d'una altra manera, l'hauria d'enquadrar dins les lleis universals de la vida sobre la terra. Això presuposa respectar terra, plantes i animals en la seva pròpia vàlua, abans d'avaluar-ne la seva utilitat per l'home. De la mateixa manera que la *dignitat humana* és la font dels drets de l'home, així mateix la *dignitat de creatura* és la font dels drets naturals dels altres sers vivents de la terra. Una *Declaració Universal dels drets dels animals* paral·lela a la *Declaració Universal dels Drets de l'Home* del 1948, que hi encaixi i en certs aspectes la corregeixi, hauria d'entrar a formar part de les constitucions dels estats moderns i dels convenis internacionals. Des del 1977 existeix un esborrany d'aquesta declaració:

«Ningú no té dret a causar, de manera injustificada, dolors, sofriments o dany a un animal ni a fer-li por...» «Causar dolors, danys o sofriments a un animal només està justificat en la mesura en què sigui inevitable per aconseguir l'objectiu proposat». L'experimentació amb animals s'ha de

reduir, s'ha de substituir per altres experiments i s'ha d'evitar totalment sempre que sigui possible. La seva autorització és sempre obligatòria.¹²

Un animal no és cap «persona» humana, però tampoc no és una «cosa» o un producte, sinó un ser vivent per dret propi i, per això, necessita ser protegit pel dret públic. Respectar aquest fet vol dir plegar la «producció càrnica» industrial hormonalment dirigida i posar-se a criar bestiar «de forma apropiada a cada espècie». D'aquí se'n segueix que s'ha de reduir tant com sigui possible la utilització de milions d'animals en l'experimentació industrial (animal experimentation) i substituir-la per altres tècniques, com per exemple, els simuladors. Als Estats Units cada any són «utilitzats», com a mínim, disset milions d'animals en experiments de laboratori i en el Centre Químic de Basilea (Suïssa) un milió. Per això cada vegada més gent es pregunta: «¿Els beneficis pràctics de l'experimentació animal han de pesar més que els costos morals?» (Newsweek, 16 de gener de 1989). La pèrdua moral consisteix, evidentment, en la indiferència davant la vida dels altres, tant si es tracta d'animals, d'embrions o d'altres homes; és una indiferència que repercuteix de forma indefugible en la pròpia vida. Davant les apories de les societats industrials, enemigues de la naturalesa, si volem sobreviure, hem de tornar a trobar el lloc i la funció de l'home, en el teixit de la vida en aquest món i integrar, en conseqüència, els drets de l'home en els més amplis de la natura.

D'aquesta exigència, al meu veure totalment evident, en neix una interpel·lació molt important als fonaments religiosos de la civilització occidental moderna. Però la tradició judeo-cristiana, ja des de les narracions bíbliques de la creació, ¿no ha reconegut a l'home, en relació a tots els altres vivents, privilegis semblants als de Déu? No són els homes, de forma exclusiva, imatges de Déu i els únics destinats a dominar el món i els altres éssers vivents? No fou aquesta l'antropologia que, a l'Occident, serví de base pel desenvolupament dels Drets de l'home? De fet, així s'ha de reconèixer, car durant segles i segles aquesta ha estat la doctrina mantinguda per les esglésies i pels teòlegs. Però aquesta no és pas tota la veritat, ja que el destí específic de l'home només és vàlid a l'interior de la comunitat de totes les creatures, respectada per ell, tal com diu clarament el salm 104. Només reconeixent la dignitat creatural de tots els altres sers vivents es pot parlar de la dignitat específica de l'home i no altrament. Com a imatge del Creador l'home estima totes les altres creatures amb l'amor del Creador, altrament ell no és la imatge del Creador i Amic dels éssers vivents, sinó una caricatura. Per això els drets específics de l'home a l'existència i a la vida només tenen validesa en la mesura que aquest home respecta els drets de la terra i dels altres vivents.

D'acord amb les tradicions bíbliques, més enllà de la comunitat jurídica humana, hi ha una *comunitat jurídica* de la terra i dels homes, arrelada en un dret diví particular, el dret del Creador a la seva creació. En la legislació sabàtica es diu que els dissabtes setmanals i els anys sabàtics regulars

valen *pels homes i pels animals* que viuen en la llar de l'home. Però encara és més significatiu el *sàbat de la terra* (Lev. 25 i 26). D'acord amb Ex. 23 Israel havia de deixar reposar la terra un de cada set anys i no collir-hi, perquè els pobres del vostre poble puguin menjar. A Lev. 25 a aquesta finalitat social se n'hi afegeix una d'ecològica: «perquè la terra celebri al Senyor el seu gran sàbat». L'any setè la terra s'ha de deixar erma perquè es regeneri. Aquest és el *dret de la terra*. Qui observa el «sàbat de la terra» viurà en pau, i qui no respecta el sàbat de la terra patirà secada i fam, perquè ha destruït la fecunditat de la terra. D'acord amb aquella antiga història bíblica, Israel hauria estat lliurat per Déu a la captivitat de Babilònia durant setanta anys, «fins que el país —la terra de Déu— estigués satisfeta dels seus sàbats» (2 Cron. 36). Avui el dret de la terra a la regeneració i al seu procés natural és menyspreat molt sovint. Per mitjà de fertilitzants químics i pesticides se sotmet la terra a una continuada producció antinatural. La irreparable erosió de la terra n'és la conseqüència i les catàstrofes humanes de fam es fan inevitables.

Qui no respecta el *Dret de la terra* amenaça de mort les generacions presents i la supervivència de la humanitat.

5. Les religions «del món» en el fòrum dels Drets de l'home

Perquè la vida present i la supervivència de la humanitat depenen del compliment dels drets de l'home, dels drets de la humanitat i dels drets de la natura, també les «religions del món» s'han de subordinar a la conservació d'aquest món, altrament, no es podran anomenar religions «del món». Una «religió del món» és una religió que es responsabilitza de la vida del món. Religions sense món, enemigues del món, destructores del món, no mereixen aquest nom. En les diverses religions no hi ha res més elevat que la veritat. Les religions esdevenen, —de fet tot just comencen— «religions del món» en la mesura en què comencen a integrar-se en les condicions de vida i en la comunitat de drets que s'origina d'aquest únic món i estan disposades a prescindir de llurs pretensions d'absolutesa particulars en favor de l'universalisme de la veritat que vivifica. Les religions han d'aprendre a respectar la *llibertat de religió* com a dret humà i a comportar-se, en aquest marc, tolerants i disposades al diàleg mutu. Això significa també que subordinen els seus codis —la Torà, el sermó de la muntanya, les lleis eclesiàstiques, l'ètica hinduista i confucionista, etc.—, a les exigències mínimes dels drets de l'home, de la humanitat i de la naturalesa. Si no, manifestes contradiccions convertiren les comunitats religioses en enemigues del gènere humà.

D'altra banda, el desenvolupament posterior dels drets de l'home i de la humanitat no pot prescindir de les aportacions creatives de les diverses

concepcions religioses del món. Fins ara les formulacions dels Drets de l'home es fonamentaven en la tradició de l'humanisme occidental modern; aquest ha sorgit en l'àmbit de la religió judeo-cristiana i, com s'ha mostrat, aquesta cultura té una forta empremta antropològica. Per aquest motiu, hom ha anomenat el Judaisme, el Cristianisme i l'Islam «religions de la història» enfront de les asiàtiques i africanes anomenades «religions de la naturalesa». En realitat en les primeres es fa referència a l'esperança humana i al *progrés* històric, mentre que les religions de la naturalesa aboguen per la saviesa de l'equilibri i la compensació. Hom les ha anomenat també per això «religions profètiques» i «religions del llibre» enfront de la religiositat sensual espontània i lligada a la naturalesa de les religions africanes i indo-xineses. Es descriguin com es descriguin aquestes diferències generals, en relació al problema ecològic de la societat moderna, són de vital interès la compensació entre progrés i equilibri, la consonància entre història humana i natural de la terra i la unitat de persona i naturalesa. El diàleg interreligiós haurà de versar avui dia sobre aquestes preguntes vitals de la humanitat, si ha de tenir sentit per a la humanitat.

La Revolució francesa va prometre a la humanitat «llibertat, igualtat i fraternitat». Nosaltres hem acceptat el repte dels Drets de l'home en les condicions del nostre temps. El seu desenvolupament posterior condueix inevitablement a la llibertat i igualtat d'homes i dones, a la llibertat i a la igualtat de les generacions presents i futures de la humanitat i a la llibertat i igualtat de tots els éssers vivents en la naturalesa d'aquesta terra. Per tant: no hi ha realització dels drets individuals i existencials dels homes sense reconeixement dels drets de la naturalesa. Al principi del món modern hi va haver la conquesta humana de la naturalesa. Al principi d'un món postmodern hi haurà la reconciliació ecològica amb la naturalesa.

NOTES

¹ Cf. J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München-Mainz 1989.

² Cf. W. HEIDELMEYER (ed.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderbon, 1972.

³ Cf. W. HUBER - H. E. TÖDT, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977; J. LOCHAN (Ed.), *Gottesrecht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Neukirchen, 1976.

⁴ El concepte «dignitat humana» prové del Renaixement i l'Humanisme. Cf. PICO de la MIRANDOLA, *Oratio de dignitate hominis* (1486), Zürich 1988. Està relacionat amb l'antropocentrisme de l'antropologia moderna: «Jo t'he posat al centre del món...» (10). Però mentre es defineixi la dignitat especial de l'home separant-lo de l'animal i de tot altre ésser vivent, aquest concepte reforça el domini de l'home sobre els altres sers vivents i comporta oposició a la vida. Només la definició teològica, a partir de condició d'imatge de Déu, és a dir, a partir de la relació que Déu estableix amb l'home, pot supe-

rar un antropocentrisme oposat a la naturalesa perquè pot prescindir de delimitacions i separacions.

⁵ Sobre la doctrina de la imatge de Déu cf. L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes* (Wege der Forschung CXXIV), Darmstadt 1969; J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung ökologische Schöpfungstheorie*, München, 1987, cap. IX: La imatge de Déu en la creació: els homes, pp. 223-249.

⁶ Si no m'equivoco, el primer en parlar de «crims d'humanitat» va ser la Conferència Mundial de les Esglésies a Vancouver, 1983, referint-se als crims contra tota la humanitat.

⁷ M. GORBATSCHOW, *For the Sake of Preserving Human Civilization*, Moscú, 1987. De la mateixa manera s'expressa Lenin: «Es poden presentar situacions en les quals l'interès per tota la humanitat passi per davant de l'interès de classe del proletariat.»

⁸ Així ho aconsella P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1984. En contra, G. ALTNER, *Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie*, Freiburg, 1988.

⁹ Cf. V. HAUFF (ed.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven, 1987.

¹⁰ G. M. TEUTSCH, *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen, 1985.

¹¹ A. AUER, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf, 1984, afirma poder defensar un antropocentrisme suportable per l'ecologia (pp. 203, ss.). L'alternativa no és pas un cosmocentrisme, tal com recomana K. M. MAYER-ABICH, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München, 1986, sinó la descentralització de la cultura humana i el seu enquadrament en el teixit de la natura de la terra.

¹² La llei alemanya de protecció dels animals, en la seva redacció del 18 d'agost de 1986 (BGBL I, 1320) recull el concepte de «co-creatura»: «La finalitat d'aquesta llei és protegir, a partir de la responsabilitat de l'home per l'animal com a co-creatura seva, la vida i el benestar de l'animal. Ningú no té dret a causar de manera injustificada, dolors, sofriments o danys a un animal». Cf. A. LORZ, *Llei de protecció dels animals. Comentari*, München, 1987. D'aquesta manera es parteix —en un text legal secular possiblement per primera vegada— d'un enquadrament teològic de Creador, Creatura i co-creatura en una comunitat de creació.

Llibertat de Déu i Drets de l'home

per

Roger Garaudy

Filòsof i Escriptor
(París)

La Declaració dels Drets de l'home i del ciutadà, proclamada per la Revolució Francesa el 26 d'agost de 1789 es fonamenta sobre dos postulats:

1.º El dels «drets naturals» de l'home, de cada home, sempre i en totes les societats.

2.º El de la «voluntat general», que segons la definició de l'Enciclopèdia, del mateix Diderot, «és, en cada individu, un acte pur de l'enteniment que raona en el silenci de les passions».

Aquest doble fonament dels drets sobre la «naturalesa» i la raó, va atorgar a aquesta Declaració un caràcter d'universalitat que cap altra declaració no podia fer valer.

Però, està justificada aquesta pretensió? És veritat que la «Carta Magna» dels anglesos, del 1215, així com la «Petició dels Drets» o el «Bill of rights» del 1688, tendien a una limitació de l'absolutisme real en èpoques determinades de la història anglesa i tenien la seva petja específica.

És veritat que la Declaració americana de la Independència, de Filadèlfia, del 4 de juliol de 1776, afirmava, contra la intolerància de l'Església anglicana, la llibertat religiosa dels «puritans» i la sobirania de les antigues colònies d'Amèrica.

La Declaració francesa del 1789 pot esgrimir altres títols per a la universalitat, en invocar la naturalesa i la raó?

Al contrari, posa de manifest, per la legislació que inspira, que l'home no té una naturalesa eterna, sinó una història, i que aquella pretesa «naturalesa» només pot definir-se històricament en cada època de la humanitat.

Per exemple l'article 6 proclama: «La llei és l'expressió de la voluntat general. Qualsevol ciutadà té dret a participar personalment o a través de llurs representants en la seva formació».

Ara bé, cal dir que la constitució de la qual aquesta Declaració n'és el Preàmbul, exclou del dret a votar a la meitat dels francesos, perquè els considera «ciutadans passius», pel fet de ser pobres. Només són «ciutadans actius», és a dir, amb dret a vot, els qui «paguen una contribució directa equivalent a tres dies de treball».

El legislador Sieyes va declarar el 27 de juliol de 1789: «Només els qui contribueixen a l'establiment públic són els veritables accionistes de l'empresa social. Només els veritables «ciutadans actius» són els veritaders membres de l'associació». Més de tres milions foren, doncs, privats del dret de votar, i la pràctica totalitat de les dones.

El 4 de setembre del 1789, el ponent del Comitè Constitucional, Mounier, va explicar que el Comitè «ha pensat que seria convenient declarar elegibles només els qui posseeixen béns arrels. Això, va afegir, és un homenatge a la propietat, perquè la propietat completa la qualitat del ciutadà». Però per a no limitar la possibilitat d'escollir entre una sola categoria de propietaris, l'Assemblea va instituir l'obligació de pagar un marc de plata d'impost per a ser candidat.

No es tracta d'una inseqüència. La Constitució no buscava altra cosa que imposar el domini de la burgesia. Aquest programa havia estat formulat clarament, abans de la Revolució, pel filòsof més insigne del «Segle Il·lustrat»: Diderot. A l'article «representant» de la seva Enciclopèdia, definia el fonament teòric d'aquest domini: «Per a ser útils i justes, les assemblees haurien d'estar formades per aquells que els seus béns fan ciutadans i que en la seva professió i educació són capaços de conèixer els interessos de la nació i les necessitats del poble. En una paraula: la propietat fa el ciutadà. Qualsevol home que posseeix dins de l'Estat té interessos en el profit de l'Estat... sempre en la seva qualitat de propietari, a raó de les seves possessions, que han de parlar, i aconsegueix el dret de ser representat».

Així doncs, la Declaració dels Drets de l'home i del ciutadà, no es distingeix fonamentalment de les seves antecessores. No pot pretendre cap universalitat: tracta d'acabar l'absolutisme d'una vegada, i l'arbitrarietat, i la noblesa d'origen feudal. Es tracta de transferir el poder polític als nous amos, a la burgesia. La Declaració està marcada per la voluntat d'abolir l'«antic règim», i es defineix en la mesura que s'hi oposa. El Preàmbul i el primer capítol de la Constitució del 3 de setembre del 1791 repeteix quatre vegades: «ja no existeix...» «Ja no existeixen títols de noblesa... Ja no exis-

teix l'herència dels oficis públics. Ja no existeix cap privilegi. Ja no existeixen corporacions professionals».

A tot plegat s'hi afegeixen precaucions per al futur d'aquesta classe: el 14 de juny de 1791 han votat la llei «Le Chapelier»: amb el pretext d'abolir l'antic sistema de corporacions professionals, aquesta llei prohibeix qualsevol organització dels obrers per a defensar el seu salari. Aquesta prohibició permet negar als obrers, durant tres quarts de segle, fins al 1864, el dret de vaga i, durant gairebé un segle, fins al 1884, el dret sindical.

«El Moniteur» (Diari Oficial de l'Estat) precisa que la prohibició, feta per als obrers, no s'aplica als empresaris: «l'Assemblea Nacional considera que el Decret que acaba de promulgar no concerneix les Càmares de comerç».

La Declaració del 1789, malgrat la seva pretensió d'universalitat, se situa en el «dret comú» de la història: cada principi, pretesament «natural», fora de la història, només té sentit en relació a les forces socials que l'afirmen.

Per exemple, estem acostumats a considerar com a model etern de «qualsevol» democràcia, el règim d'Atenes en temps de Pericles. Però en canvi, cal dir que tenia mil ciutadans lliures i cent-deu-mil esclaus mancats de cap dret. El veritable cognom d'aquest règim hauria de ser: una oligarquia esclavista.

De la mateixa manera, la Declaració americana de la Independència proclama: «Els homes neixen iguals: el seu Creador els ha donat uns drets inalienables». La qual cosa no impossibilita que l'esclavatge continuï durant tres segles i la discriminació durant dos segles.

La contradicció permanent entre els principis proclamats i la realització històrica, entre els drets polítics i els drets socials, posa de manifest la inanitat de les pretensions de «naturalesa» i de «raó» que revelen l'ambigüitat de les paraules que pretenen escapar-se dels condicionaments històrics. «És graciós el sobirà que té gana!» deia Fourier, tot denunciant la hipocresia que consistia a anomenar «sobirà», a un ciutadà que no té medis per a exercir els drets formalment atorgats.

És un fet ben significatiu que en el règim capitalista «lliberal», els drets polítics són proclamats en relació a les lleis de mercat que fan acumular la riquesa i el poder en un pol, i a l'altre la pobresa i la impotència política.

Simètricament, a la Constitució soviètica promulgada per Stalin el 5 de desembre del 1936, els drets polítics esdevenen formals no per les lleis del mercat, sinó per la dictadura de «facto» del Partit.

Jean-Jacques Rousseau, el principal inspirador de la declaració francesa dels drets, havia previst els dos entrebancs més grans de la democràcia formal:

— la desigualtat de les fortunes que fa il·lusòria la igualtat de drets, tot fent possible que els posseïdors tinguin tots els medis de domini

econòmic i de manipulació de l'opinió pública, de corrupció i de coacció.

— l'individualisme que, tot convertint l'individu en centre i mesura de totes les coses, fa il·lusòria la «voluntat general».

Rousseau presenta i defensa tres tesis essencials en el seu «Contracte Social»:

1.^{er} Mai no va existir ni existirà una veritable democràcia. I afegeix: «Si existís un poble de déus, es governaria democràticament». Però per als homes això és impossible, per dues raons.

2.ⁿ Els interessos particulars — principalment els de la riquesa — fan impossible l'expressió i la pràctica de la «voluntat general» (postulat essencial de la teoria de Rousseau).

3.^{er} Una democràcia podria existir si cada un dels seus membres cregués en un déu que, diu Rousseau, «l'inclina a estimar els seus deures». Aleshores Rousseau exigeix de cada ciutadà que faci, davant d'un magistrat, una professió de fe d'aquesta «religió natural» (la del «Vicaire Savoyard»). Si falta al seu jurament, ha de ser condemnat a mort.

Així Rousseau s'adonava que, si els ciutadans no admeten valors absoluts, es produeixen enfrontaments entre voluntats de poder, voluntats de creixement, voluntats de gaudi.

Dos segles de violació dels principis formulats per Rousseau sobre el perill dels privilegis de la fortuna i de la negació dels valors absoluts, són el temps que ha servit per a verificar la validesa de l'escepticisme de Rousseau.

Només l'any 1789, l'abat Gregoire va demanar que es completés la Declaració dels drets amb una Declaració dels deures. Això fou rebutjat perquè aquesta decisió corria el risc de donar un fonament diferent del de «naturalesa» o del de «raó» als principis del dret: el fonament que proposava Rousseau, tot enfocant l'assumpte des d'un punt de vista religiós, institueix, efectivament, allò que el mateix Rousseau anomenava la «teocràcia democràtica».

— Democràcia, en el sentit que qualsevol poder sorgeix dels membres de la comunitat.

— Teocràcia, en el sentit que Déu viu en el cor de cada home. Però no ha instituït cap intermediari entre l'home i Déu, cap gremi de professionals de la religió, atès que els considera funcionaris de l'absolut, i quan tenen poder a occident esdevenen la pedra angular del sistema teocràtic.

* * *

Donar un altre fonament als drets de l'home exigeix, en primer lloc, que ell s'adoni de la visió del món i de la cultura en les quals va originar-se la Declaració del 1789.

La cultura és el conjunt de les relacions que un home o una societat manté amb la naturalesa, els homes i Déu.

La cultura que implica la Declaració del 1789 fundada sobre la «naturalesa» i la «raó», procedeix del Renaixement, els postulats del qual podem resumir de la manera següent:

— El postulat de Descartes, sobre les relacions de l'home modern amb la naturalesa: «Fer-se amo i posseïdor de la naturalesa», d'una naturalesa reduïda als seus aspectes mecànics. Relacions de domini sobre una naturalesa sense una pròpia finalitat.

— El postulat d'Hobbes, tot definint les relacions entre els homes: «L'home és un llop per a l'home». Relacions de concurrència en el mercat, d'enfrontament a la jungla entre els individus i els grups, relacions d'amo i esclau i, en el present nivell dels nostres poders tècnics, l'«equilibri del terror».

— El postulat de Marlowe, tot anunciant en el seu «Faust», «la mort de Déu»: «home, amb el teu cervell tan poderós, converteix-te en Déu, amo i senyor de tots els elements», consagrant així l'atròfia de la dimensió transcendental de l'home, el rebuig i la negació de cap mena de valor absolut.

Aquest concepte no ha deixat, fins avui, de ser la font de les ideologies dominants, el comú denominador de les quals és rebutjar qualsevol finalitat i afirmar que el món i la vida no tenen cap sentit: l'home, diu Sartre, somnia convertir-se en Déu i no aconsegueix ser-ho; així «la vida és una passió inútil». «La vida és absurda», repeteix Albert Camús, tot expressant aquest absurd de la vida a través del mite de Sísif que fa rodar la pedra perpètuament fins el cim d'una muntanya, i que eternament li torna a caure a la vall. Camús ens dona aquest consell desesperat: «Cal imaginar un Sísif feliç».

Jacques Monod extrapola a tots els nivells de la vida, de la història, de la moral, un model d'explicació cibernètica que li va funcionar en les seves investigacions biològiques, i afirma que qualsevol realitat —inclosa la humana— va néixer de l'atzar i la necessitat, sense cap sentit ni finalitat.

Aquest és l'humus humà del qual van néixer fa cinc segles els fonaments («naturalesa» i «raó») dels Drets de l'home.

Ara, imaginem-nos que comencem un postulat oposat: la vida té sentit. Aquest és l'acte de fe comú de totes les religions i de totes les savieses del món. No només el de les religions revelades que posen la història en perspectiva, a partir de la promesa d'Abraham, i orienten la vida sencera cap a l'esperança del seu acompliment, o a partir de l'anunci del Regne de Déu que féu Jesús —que es troba dins nostre, i fora, a l'exterior—, o bé a partir

de les relacions entre Déu i l'home, tal com foren definides pel profeta de l'Islam, «qui es coneix a si mateix, coneix el seu Senyor», perquè així s'adona de la dimensió transcendent de l'home al qual Déu, diu el Corà, «ha insuflat el seu propi Esperit».

Les savieses d'Orient han expressat la mateixa certesa: que l'home és massa gran per a bastar-se a si mateix. «Ser u amb el tot», diu el Tao.

L'«advaita» vedantí expressa la «no dualitat» del «Jo» i del «Sí» que, en la nostra visió occidental, podem traslladar: no dualitat del que és humà i del que és diví.

L'ateisme, quan no és rebuig del sentit de la vida, sinó rebuig de les definicions o imatges ridícules de Déu, té un sentit positiu: el de sobrepassar qualsevol idolatria de la parcialitat.

El que és propi de la visió del món, fundada sobre el postulat que el món i la vida tenen sentit, és a dir unitat, no és fer de l'individu el centre i mesura de totes les coses, no és fer d'ell una realitat aïllada semblant a l'«à-tom» (traducció grega de la paraula «in-dividu») separat de tots els altres pel buit.

La física moderna ha abandonat aquella visió arcaica de l'àtom: després de les teories de la relativitat i de les quàntiques, considera que qualsevol ser és relació, que està habitat per tota la resta.

L'home no pot ser entès a partir del model antic d'àtom, com a individu, sinó com a persona, és a dir, com un ésser que no troba la seva plenitud si no és per mitjà de la seva relació amb l'altre i de la seva relació amb Déu, amb el sentit i amb l'U.

Les conseqüències pràctiques d'aquella inversió són decisives per a definir els fonaments dels Drets humans. Primer perquè tots els actes de l'home es relativitzen per allò que els sobrepassa i s'anomena més enllà de si mateix. Dir «Déu», significa: la vida té sentit, el món és un. I això implica una relativització de qualsevol poder, de qualsevol haver, de qualsevol saber. Per exemple:

— Dir: «Només Déu posseeix» significa: rebutjar el concepte de la propietat tal com es defineix en el Dret Romà, el dret «d'utilitzar i d'abusar» inclús si aquest ús o aquest abús tenen com a conseqüència l'avassallament i l'explotació de tots els altres. Aquesta propietat ja no és un «dret sagrat» com deia la Declaració del 1789. No puc destruir-la, ni tan sols deixar-la sense cultiu; l'he de fer fructificar com un gerent responsable i no com un amo que disposa de poders arbitraris.

— Dir: «Només Déu mana» significa: relativitzar qualsevol poder, el d'un rei, el d'un dictador, un amo, o un partit. Significa rebutjar qualsevol forma de totalitarisme.

Totalitarisme econòmic del mercat, en el qual tots els valors són comercials, i tot es pot medir en termes monetaris. Així es crea una

civilització d'allò «quantitatiu», un concepte quantitatiu de la felicitat. En un sistema com aquest, les ambicions i rivalitats aconduïxen els individus, els grups, o les nacions a la violència.

Totalitarisme polític que dóna la possibilitat al Cèsar de regnar sobre totes les dimensions interiors i exteriors de la nostra vida.

Totalitarisme cientista o tecnocràtic que considera que tot el que és tècnicament possible és necessari i desitjable sense tenir en compte les prioritats o finalitats humanes, com per exemple, les armes nuclears o la manipulació dels gens. L'increment econòmic consisteix a produir més i més ràpid el que sigui: útil, inútil, nociu, inclús mortal (la carrera d'armaments). L'increment econòmic es transforma en criteri únic del «desenvolupament» i del «progrés», tot oblidant o fingint oblidar que el creixement econòmic té com a conseqüència el «subdesenvolupament» de les tres quartes parts del planeta: aquest creixement no és possible si no s'imposa al tercer Món la xifra de cinquanta milions de morts de fam o de malnutrició cada any, és a dir, l'equivalent de dues Hiroshimes al dia, en un món on, segons la «Declaració Universal dels Drets de l'Home» del 10 de desembre del 1948, «tot individu té dret a un nivell de vida adequat que li asseguri a ell i a la seva família, la salut i el benestar, i especialment l'alimentació...»

— Dir «Només Déu sap» és el millor antídoto contra qualsevol forma de dogmatisme, d'integrisme, contra qualsevol pretensió de tenir la veritat absoluta, acabada, definitiva: pretensió que condueix necessàriament a la Inquisició perquè cap persona que no reconegui la Veritat no pot ser res més que un malalt que cal dur al manicomi, o un malintencionat que cal dur a la presó o a la força.

«Tot el que dic de Déu, és un home qui ho diu» (escrivia Karl Breth), és a dir, és una paraula relativa, provisional humil, pel seu mateix origen.

Només hi ha diàleg veritable quan cada un dels interlocutors està convençut, des del començament, que aprendrà quelcom de l'altre, i quan està disposat a posar en dubte les seves pròpies certeses. El respecte als altres no és només tolerància, sinó fecundació mútua. Aquesta relativització de la propietat, del poder i del saber, implica una obertura als altres, atès que l'altre és el qui em manca per a ser més humà.

Les coses, tal com escrivia Sant Bonaventura, ja no són objectes, sinó signes, són el llenguatge amb què Déu ens parla, quan la realitat porta en ella mateixa la finalitat i el sentit, quan la «lleï natural» implica finalitat, una fi relacionada amb el Tot i amb l'U.

La raó, igual que la natura, ja no és estranya a la finalitat: no és només ciència, un recorregut de causes, sinó també saviesa, saviesa que puja graó rera graó des de finalitats subalternes, fins a finalitats més altes, tot buscant finalitats últimes.

La fe en el sentit de la vida no és una limitació de la raó. És una raó que té en compte els seus postulats. Una raó sense fronteres.

Només des d'aquesta perspectiva els drets deixen de ser formals. Ja no es tracta d'una llibertat abstracta, sinó d'un alliberament que es defineix per dues exigències concretes:

1.^a: Si cada ser humà porta en ell el sentit de l'Univers (si Déu l'ha fet semblant a la seva imatge, com diu la tradició abrahàmica), el primer deure és combatre tot allò que desfigura en un home el rostre diví, pels esclafaments de la misèria, de l'opressió, de la dependència, de la humiliació.

2.^a: Si cada ésser humà porta en ell la possibilitat d'un desenvolupament personal complet i de superació, necessitem crear una societat en la qual cada nen, cada dona, cada home disposin dels mitjans econòmics, polítics i culturals per a desplegar plenament totes les possibilitats que ells mateixos posseeixen.

La història no és història de les dominacions, que proclama els drets abstractes, però en la qual la realitat concreta es manifesta a través dels interessos de les forces dominants; no és història de guerres i de revolucions, que pretenen ser la «guerra del dret» o la «revolució de la justícia», i que instauren poders amb els quals les forces dominants bufetegen de «facto» els drets proclamats.

Més enllà de la història de les dominacions i dels afrontaments, del temps perdut per a la Humanitat, hi ha la història de la creació, de totes les creacions, en les arts, les savieses o les religions que han proporcionat als homes, a tots els homes, no nous drets formals o noves cadenes, sinó noves possibilitats d'assolir el seu desenvolupament més ple, de superar-se, de continuar la creació, tot oferint quelcom nou i més bonic a la forma humana, la veritable «història sagrada» de la Humanitat.

Igualtat i Drets humans des del «Continent de l'Esperança»

per l'Emm. senyor

Raul Silva Henríquez

Cardenal-Arquebisbe de
Santiago de Xile

1. Se m'ha demanat que, en aquest cicle de conferències, faci referència al tema de la igualtat i dels drets humans des de la perspectiva d'Amèrica Llatina.

M'he d'expressar en una doble condició: com a bisbe de l'Església Catòlica i, al mateix temps, com a home que ha nascut i ha passat la seva vida a Xile, país de l'Amèrica llatina, el «Continent de l'Esperança».

L'Amèrica llatina és una terra plena de realitats contrastants força desconegudes. Moltes llavors encara esperen donar flor i fruit.

En aquest continent desolat, l'Església busca de fer vèncer la vida sobre la mort. Aquesta ha estat, també, la missió que, com a Pastor, Déu m'ha encomanat: «M'ha enviat a portar la Bona Nova als pobres; a guarir els cors oprimits; a anunciar la llibertat als captius, l'alliberament als presos» (Is. 61, 1).

2. L'any 1789 ens fa pensar en la presa de la Bastilla: l'abandó i l'eliminació dels privilegis, la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà; la instauració del govern del poble.

Però també ens recorda el terror.

No podem ignorar que aleshores va produir-se un conflicte violent entre els que van propiciar la Revolució i l'Església Catòlica.

Un decret del 27 de maig del 1792 deixava clar que la demanda de vint ciutadans significava que un sacerdot pogués ser expulsat del país. Molts varen ser detinguts.

considerats enemics de la Revolució i sospitosos de conspirar-hi en contra.

La Convenció va establir l'any de la proclamació de la República com a any I de la nova era, tot fent desaparèixer, així, la història cristiana. Va promulgar un nou calendari, basat en el sistema decimal racional que esborrava el diumenge i totes les festes religioses, tot deixant setmanes de 10 dies, i dies de 10 hores.

La Revolució va crear la seva pròpia litúrgia, les seves festes i processons: els seus sants, els seus màrtirs i va promulgar el culte de la Raó i de l'Ésser Suprem. La Catedral de Nôtre Dame fou consagrada al culte de la Raó.

En definitiva, es va pretendre eliminar la religió cristiana i la moral evangèlica com a base de la societat i de la cultura, per a crear un món inspirat en valors radicalment diferents.

Aquests records varen romandre ben vius i van provocar que els catòlics sentissin horror davant la Revolució.

3. Després de dos-cents anys, les ferides obertes d'aquells dies han anat cicatriant-se. Avui, molts dels postulats de la Revolució s'han incorporat a la consciència de la humanitat.

«Què no han fet els fills i les filles de la vostra nació a favor del coneixement de l'home i per expressar l'home mitjançant la formulació dels seus drets inalienables! Tots coneixen el lloc que la idea de llibertat, d'igualtat, i de fraternitat, tenen en la vostra cultura, i en la vostra història. En el fons, aquestes idees són cristianes. Ho dic tot tenint ben present que els primers a formular aquest ideal, no ho feren pas recordant l'aliança de l'home amb la saviesa eterna. Però volien actuar a favor de l'home». (Joan Pau II: Homília a Le Bourget 1.º Juny 1980; Doc. Cath. 1980, pàg. 585).

Aquest text del Papa actual ha estat molt subratllat i acollit a França i en el món sencer lliberal i progressista, atès que comporta una reconciliació explícita i el reconeixement de les llibertats modernes i dels drets de l'home i del ciutadà, sorgides d'un ideari emparentat molt sovint amb la increença.

En la Revolució Francesa hi van convergir moltes tendències que també es van fer seus els valors morals del cristianisme: la democràcia moderna que va néixer d'allí, sempre ha buscat combinar la sobirania popular amb la llibertat espiritual, la qual té profundes arrels en el principi que tots els homes són iguals davant Déu i lliures per Crist.

Els drets de l'home ja no es poden veure com una negació dels Drets de Déu, sinó que comencen a ser considerats com els valors més propis de l'ésser humà, arrelats en el dret natural i en el missatge evangèlic. És així

com ho han reconegut Pius XII i, sobretot, Joan XXIII a través de la seva Encíclica «Pacem in Terris» del 1963.

Avui l'Església considera que és un deure primordial, i un aspecte central del seu ministeri evangelitzador, convidar tots els homes —tant els que hi creuen, com els que la respecten— a construir una societat basada en el respecte pels Drets de l'home. Mai no ens ha semblat tan clar com ara, que l'home actual vol construir un món millor que el que l'ha acollit fins avui. Per a fer-ho no hi ha res millor que construir una societat basada en el respecte integral de tots els drets de l'home —tant els personals, com els civils, els polítics, i els socials— que s'expressi en lleis que els apliquin i facin possible llur defensa fins en situacions d'emergència.

Aquesta convicció que ens anima es basa primordialment en la nostra fe cristiana que constantment ens recorda que «la dignitat humana s'arrela en la imatge i el reflex de Déu que rau en cada un de nosaltres. Això és el que fa les persones essencialment iguals...» (IV Sínode dels Bisbes a Roma).

4. Cal considerar com a part de l'herència de la Revolució Francesa, la llibertat i el govern del poble pel poble. La llibertat ha estat combinada amb la idea d'igualtat entesa com a absència de privilegis.

Avui, una multiplicació de privilegis i proteccionismes ofenen la igualtat i obstaculitzen la llibertat, tant si és llibertat de crear, com la d'emprendre, pensar o treballar.

Joan Pau II ens diu: «L'Església considera el seu deure recordar sempre la dignitat i els drets de l'home del treball, denunciar les situacions en les quals es violen aquests drets, i contribuir a orientar aquests canvis per tal que es realitzi un autèntic progrés de l'home i la societat.

En l'espai d'anys que ens separen de la publicació de l'Encíclica «Rerum Novarum», la qüestió social no ha deixat d'ocupar l'atenció de l'Església. Una prova d'això són el nombre de documents del Magisteri, publicats pels Pontífexs, així com pel Concili Vaticà II. També ho demostren les declaracions dels Episcopats o l'activitat dels diversos centres de pensament i d'iniciatives concretes d'apostolat tant a escala internacional com a escala d'Esglésies locals.

La distribució desproporcionada de riquesa i misèria, l'existència de països i continents desenvolupats i no desenvolupats, exigeixen una distribució justa i la recerca de vies per a un desenvolupament just per a tothom. En aquesta direcció es mou l'ensenyament que hi ha a l'Encíclica «Mater et Magistra» de Joan XXIII, a la Constitució Pastoral «Gaudium et Spes» del Concili Vaticà II i a l'Encíclica «Populorum Progressio» de Pau VI —és el significat que cal donar avui als esforços encaminats a construir la justícia sobre la terra, sense amagar les estructures injustes, sinó exigint un examen sobre els seus errors per tal de transformar-les en una dimensió més universal» (Encíclica Laborem Exercens, n. 7 a 11).

5. És un fet que, a mida que avancen les societats, les institucions es democratitzen i la igualtat es va fent cada vegada més gran.

Avui, la igualtat jurídica dels ciutadans majoritàriament s'ha incorporat al bé comú de la societat.

És allò assenyalat pel Concili Vaticà II: «és ben escandalós que existeixin desigualtats econòmiques i socials tan grans entre els membres o pobles d'una mateixa família humana. Aquests contrastos són contraris a la justícia social, a l'equitat, a la dignitat de la persona humana i a la pau social internacional»; i afegeix que «tota forma de discriminació en els drets fonamentals de la persona, tant si és social com cultural, per motius de sexe, raça o color, condició social, llengua o religió, s'ha de vèncer i eliminar perquè és contrària al pla diví» («Gaudium et Spes», n.º 29).

6. Aquesta desigualtat tendeix a traduir-se en la societat democràtica, a la recerca de la qual «el cristianisme té l'obligació de participar-hi (...) tant per a l'organització com per a la vida de la societat política» (Pau VI; «Octogessima Adveniens», n.º 24).

Això vol dir que, a dos-cents anys de la Revolució Francesa, els cristians ens hem de considerar responsables del destí dels nostres pobles. Estem cridats a fer la història i no a ser emmotllats ni, encara menys, rasats per la història.

7. A Amèrica Llatina, l'afany d'igualtat i de participació té les seves arrels en alguns pobles precolombins. Els nostres avant-passats araucans mai no varen acceptar la jerarquia social rígida ni el món d'un senyor sol sense cap contrapès. Els cacics es consideraven iguals entre ells i quan calia escollir els cabdills ho feien democràticament i només mentre duresin les funcions que havien de dur a terme.

És un fet que la descoberta, colonització i conquesta d'Iberoamèrica es va deure a raons polítiques i econòmiques. Però seria anti-històric desconèixer que la gesta colonitzadora va néixer a Espanya, sota el signe de l'evangelització.

La lluita de l'Església per a salvaguardar la dignitat de l'indi fou pertinaç. Teòlegs i juristes van qüestionar la legitimitat dels títols adduïts per a les guerres de conquestes. Fray Bartolomé de las Casas fueteja: «les que els tirans inventaren, prosseguiren, i anomenen «conquestes», com a iniqües, són tiràniques, i per tota llei natural divina i humana, condemnades, detestades i maleïdes». Autoritzar o permetre la desferra i la mort dels naturals, serien per a ell «gravíssims pecats mortals, dignes de terribles i eterns suplicis». Francisco de Vitoria afirma: «Jo no entenc la justícia d'aquella guerra... Veritablement, si els indis no són homes, sinó monos, no poden ser capaços d'injuriar. Però si són homes i proïsme... no veig com puc excusar la impietat i la tirania d'aquests conqueridors».

L'Església d'Iberoamèrica no va haver d'esperar la Revolució Francesa

per a proclamar que tots els homes som iguals, lliures i germans. Ho sabia per la fe, ancorada a l'Evangelí del Crist Alliberador.

8. Els nostres avantpassats van viure, van estimar i van patir la terra americana, igual que nosaltres avui. Varen lluitar per ella i foren capaços de donar la vida. Aquest amor per la terra americana és el que fa créixer el dolor pel que hi passa actualment. Pensem que, de manera especial, van dirigides a la major part de les societats de l'Amèrica Llatina, les paraules del sant Pare, el qual al·ludeix al fet que certes nacions «necessiten reformar algunes estructures i, particularment, les seves institucions polítiques, per a substituir règims corromputs, dictatorials o autoritaris, per altres de democràtics i participatius. És un procés que, cal esperar-ho, s'estendrà i consolidarà, perquè la «salut» d'una comunitat política —en quant s'expressa mitjançant la participació lliure i la responsabilitat de tots els ciutadans en la gestió pública, la seguretat del dret, el respecte i la promoció dels drets humans— és condició necessària i garantia segura per al desenvolupament de tot l'home i de tots els homes» («Solicitududo rei socialis», n.º 44).

9. A mida que la història s'ha anat desenvolupant, l'home ha adquirit consciència de si mateix i, en conseqüència, de les seves possibilitats i impediments de ser veritablement una persona. És d'aquesta manera que, malgrat els diversos tractats internacionals sobre drets humans, ha continuat llur violació i, en molts dels nostres països, s'ha arribat a fórmules demoniaques, com ara són les detencions-desaparicions.

Però el dinamisme de la fe porta l'Església continuament a llegir la realitat amb atenció per a veure-hi els «signes dels temps».

Encara queda molt per fer, tal com ho ensenyava Pau VI quan afirmava que «els drets humans encara romanen freqüentment desconeguts, si no és que es troben burlats, o el respecte que desperten és purament formal. En molts casos la legislació es troba endarrerida en relació a les situacions reals. Tot i que és necessària, encara és del tot insuficient per a establir veritables relacions de justícia i igualtat» (Octogessima Adveniens, n.º 23).

10. A l'Evangelí i l'Antic Testament hi trobem el fonament de les nostres exigències respecte el dret de tot home a ser persona, ja que estimar Déu sobre totes les coses és inseparable d'un altre manament: «estima el próisme com a tu mateix» (Mc. 12, 28).

Aquesta és la traducció necessària respecte de qui és Déu, i qui és l'home per a Déu.

Déu ha creat l'home «a la seva imatge». Si algú diu que estima Déu i odia el seu germà, és un mentider. «Perquè qui no estima el germà a qui veu, no pot estimar Déu a qui no veu» (1.ª Jn. 4, 20). I si hom té béns d'aquest món i veu el seu germà que passa una necessitat però li tanca les

seves entranyes ¿com pot romandre en ell l'Amor de Déu? (1.ª Jn. 3, 17). Per això se'ns adverteix que el criteri sota el qual serà jutjada, en definitiva, la nostra vida, serà el de l'amor efectiu al servei dels nostres semblants que pateixen (Mt. 25, 31).

Estimar l'altre significa «fer-nos propers» a l'home que té idees ben diferents a les nostres, o que pertany a una altra classe social, o a una raça distinta, o que jeu ferit, o fet una desferra a la vora del camí (Llc. 10, 25). Significa posar-nos al servei dels que tenen gana, dels que no tenen protecció davant els elements, dels empresonats, «de la vídua i l'orfe, de l'as-salariat i l'estranger».

L'Església no ha estat absent d'aquest procés de desenvolupament doctrinal dels drets fonamentals de l'ésser humà. La constitució pastoral «Gaudium et Spes» del Concili Vaticà II, posa en evidència que la promoció de l'home, mitjançant l'afirmació dels seus drets fonamentals, no pot realitzar-se si no és en una comunitat civil organitzada jurídicament i política.

«L'Església creu fermament que la promoció dels drets humans és una exigència de l'Evangelí i cal que ocupi un lloc central en el seu ministeri» (Sinode dels Bisbes, Roma, 1974).

11. Per continuar el ministeri de Jesús i donar testimoni del Déu de la vida, l'Església recolza tot el que ajuda al desenvolupament integral dels homes i dels pobles, tot partint dels més pobres i marginats, i s'oposa a les forces de l'egoisme, la prepotència i la crueltat.

En el Sermó de la Muntanya, Jesús presenta el programa del Regne de Déu, que arriba amb Ell, i porta la benaurança als pobres i marginats, i un ordre nou de convivència fraterna i de confiança il·limitada en el seu Pare.

A això s'hi oposa «la situació de misèria, marginació, injustícia i corrupció que fereix el nostre continent i que exigeix un autèntic heroisme al poble de Déu i a cada cristià: en el seu compromís evangelitzador, per tal de superar tots aquests obstacles» (III Conferència General de l'Episcopat Latinoamericà, n.º 281).

L'Església, amb aquest mateix esperit, ha volgut continuar la seva missió profètica entre els pobles de la terra, tot anunciant el Regne de Déu i denunciant tot el que s'hi oposa en el cor dels homes, en la cultura imperant i en les estructures de la societat, com per exemple les desigualtats entre els homes i les violacions dels drets humans.

12. El problema del deute extern és una expressió patètica de la manca d'igualtat i de respecte als drets dels pobles. A Amèrica Llatina les economies dels nostres països estan exhaustes, i s'han vist obligades a renegociar llur deute extern en condicions que difícilment permetran combatre adequadament el flagell de la cessantia i de la gana.

Aquest problema ja no és només un problema econòmic, sinó, abans

que res, un problema ètic i polític de proporcions universals. Més enllà de les estadístiques fredes, dramàtiques, hi ha la tràgica situació de moltes persones sotmeses a la pobresa, la gana i la desocupació.

13. Ens veiem obligats a insistir en l'argument de la coneguda i «creixent esquerda entre rics i pobres, en la qual privilegis i malversacions contrasten amb situacions de misèria i privacions» (Joan Pau II en la seva visita al Perú).

Davant d'aquestes desigualtats cal la reconciliació. La reconciliació com a exigència de la Pastoral del nostre temps, i que es fa present insistentment a l'Any Sant i en el Missatge Sinodal del Papa i dels Bisbes de l'any 1974. Se'ns diu: «La reconciliació té la seva arrel en la justícia. Desigualtats massives de poder i de riqueses en el món, i sovint dins les mateixes nacions, són un obstacle greu per a la reconciliació...

La reconciliació en la societat i els drets de les persones exigeixen que els individus tinguin una influència real en la determinació dels seus propis destins. Que tinguin dret a participar en el procés polític, amb llibertat i responsabilitat; que tinguin dret a l'accés lliure a la informació, a la llibertat de dissentir... Tothom ha de tenir la garantia de la protecció jurídica dels seus drets personals, socials, culturals i polítics». En aquestes paraules queda ben establerta la relació que hi ha entre la reconciliació i la justícia. Veritablement, reconciliar no és res més que establir la pau dels homes entre ells, entre les Nacions i, sobretot, entre l'home i Déu.

Quan l'Església aplica les exigències de l'Evangeli o de la llei natural a la vida concreta, personal i social, nacional i internacional; quan denuncia i convida a combatre situacions molt concretes d'injustícia; quan anuncia i dona testimoni de l'alliberament a milions d'homes condemnats a quedar al marge de la vida, i ajuda per a què aquest alliberament neixi i sigui veritable, total; l'Església no està envaint cap terreny estrany; està acomplint la seva tasca primordial: evangelitzar. «No es pot acceptar —ens deia el Sant Pare Pau VI— que l'evangelització oblidí les qüestions extremadament greus, avui tan agitades, que atenyen la justícia, l'alliberament, el desenvolupament i la pau del món. Si això passés, fóra ignorar la doctrina de l'Evangeli en relació a l'amor per l'altre que sofreix o es troba necessitat».

Ens sembla oportú en aquest moment, i com a coronació del nostre treball, fer referència a l'Encíclica del Papa Joan XXIII «Pacem in Terris». És l'Encíclica que parla millor de la fraternitat; ens recorda les grans diferències en la comunitat humana i la possibilitat de fer un món més fratern. Va ser com el testament espiritual i social del gran Papa Joan XXIII. Efectivament, cinquanta dies més tard, el Papa deixaria d'existir. La podem anomenar la «Carta Magna de la societat cristiana» en la qual s'estableixen els drets de l'home, els seus deures, els drets de l'Estat i els seus deures en relació amb els seus súbdits i en relació amb d'altres estats. També es

fonamenta l'establiment d'una comunitat internacional com una comunitat mundial de nacions. Finalment anima tots els catòlics a aportar la seva contribució al bé comú, a interessar-se vivament en l'acció pública i a complir els seus deures cristians.

Per primera vegada a la història en les Encíclicques Papals, l'Encíclica no anava dirigida exclusivament als catòlics, sinó també a tots els homes de bona voluntat de l'univers, fossin quines fossin les seves idees religioses. L'Encíclica va tenir una ressonància immensa; potser mai cap document papal no ha estat tan llegit, tan comentat, no només pels catòlics, sinó pels que no ho eren i per les autoritats dels organismes internacionals. Hom va tributar, doncs, a la Santa Seu i al Papa Joan, un homenatge molt gran d'admiració i d'afecte i de respecte per les seves idees; potser com cap altre no se n'hagi fet a la història de la humanitat en relació amb documents d'aquest tipus.

L'Encíclica comença tot admirant-se perquè l'ordre que preval en la natura, admirablement establert pel Creador, no apareix de la mateixa manera en la comunitat humana, la qual està subjecta a moltes tensions, lluites, desordres, injustícies, que no fan honor a l'home. La raó fonamental que el Pontífex assenyala és: «no és veritat que la societat humana es regeixi per lleis fixes, estables i obligatòries, com les que regeixen els elements irracionals de l'univers. Les lleis de la comunitat humana neixen de la naturalesa mateixa de l'home, creada per Déu i il·luminada per la fe cristiana. Diu el Papa: «tanmateix, sembla sorprenent el contrast que hi ha entre aquest ordre meravellós de l'univers i el desordre que regna entre els individus i els pobles; sembla que les relacions que hi ha entre ells només es puguin regir per la força».

La tasca bonica que el Pontífex es proposa és la de donar a conèixer les lleis que Déu ha posat en la naturalesa humana i en la naturalesa mateixa de la societat, per a que siguin elles les que guïin la vida d'aquesta humanitat i facin més portable la convivència social i es restableixi l'ordre i la bellesa que en el pla diví caldria que existís en les relacions dels homes entre ells. Creiem que l'Encíclica és realment la Carta Magna que l'Església ofereix a la humanitat, per a poder donar la pau als homes a la terra i obtenir un desenvolupament complet en el respecte dels drets de tots i en un ambient de justícia, d'amor i de llibertat.

Els drets naturals de l'home que tothom ha de respectar, l'Encíclica els enumera. Els principals són: dret a l'existència, a un nivell de vida digne i als serveis que això exigeix; dret a una vida sana, a la recerca de la veritat, a la lliure expressió de les idees i a la plena informació; dret a la cultura i l'ensenyament; dret a rendir culte a Déu segons el dictat de la consciència recta; dret a la lliure elecció del propi estat, a la família i a l'educació dels fills; drets a la lliure iniciativa econòmica, al treball, al salari just i a la propietat privada; dret a la migració dins i fora del país, a la participació activa en la vida pública i a la defensa jurídica de tots aquests drets.

Al mateix temps, el Pontífex recorda els deures naturals de l'home. Els més importants són: conservar la vida, viure dignament, buscar la veritat, reconèixer i respectar els drets aliens, col·laborar en la prosperitat comuna; procedir en consciència i responsablement en totes les esferes de la vida.

Aquests serien els deures individuals i els drets respectius que farien possible una convivència fonamentada en l'ordre moral diví. Però per a poder obtenir tot això, l'Encíclica anota: «per això la convivència civil només pot jutjar-se ordenada i fructífera i congruent amb la dignitat humana, si es funda en la veritat... això passarà certament quan cada u reconegui degudament els drets que li són propis i els deures que té respecte els altres.

Més encara: una comunitat humana serà tal com l'hem descrita, quan els ciutadans, sota el guiatge de la justícia, respectin els drets aliens i acompleixin les seves obligacions; quan estiguin moguts per l'amor, de tal manera que sentin com a seves les necessitats del proïsme i facin partícips els altres dels seus béns. I no n'hi ha prou encara, perquè la societat es va desenvolupant conjuntament en llibertat, amb sistemes que s'ajustin a la dignitat del ciutadà.

«L'ordre vigent en la societat és tot ell de naturalesa espiritual. Perquè es funda en la veritat, s'ha de practicar segons els preceptes de la justícia, exigeix ser vivificat i completat per l'amor mutu i, per últim, respectant íntegrament la llibertat, cal que s'ajusti a una igualtat cada dia més humana».

El nostre zel pels drets de Déu, reclama, així, un zel paral·lel pels drets de l'home. Déu vol que els seus fills siguin respectats i estimats. En el greuge fet a un home, Déu es considera a si mateix agreujat. I l'home violentat per la injustícia, sent que li germina el ressentiment i la contraviolència. En la injustícia, la reconciliació hi troba el seu obstacle més gran.

14. Existeix una necessitat de reconciliació en la pròpia constitució de la societat. L'Església té una responsabilitat immensa en la formació de la cultura Latinoamericana.

Com pot, una Església seguidora del Crist, participar en una societat injusta i opressora sense manifestar el seu horror? Tampoc no és possible afirmar que els cristians hagin de col·laborar en qualsevol projecte de pau, si aquest projecte significa la consolidació de les actuals formes de dominació que impedeixen el desenvolupament que és el «nou nom de la pau».

Es així que resulta necessari evangelitzar la cultura i les cultures, d'una manera profunda. No com un «vernís» ni decorativament, sinó tot donant sentit a les existències dels homes. És a dir, ajudant-los a auto-reconèixer-se, i a conèixer els seus semblants, la natura i Déu.

Es, aleshores, molt pertinent dir que «el repte de la pau, tal com avui es presenta a la consciència de l'home, planteja el problema d'una qualitat de vida convenient per a tothom, el problema de la supervivència de la huma-

nitat, el problema de la vida i la mort». (Joan Pau II, en cloure la Jornada Mundial de l'Oració per la Pau, 27 d'octubre de 1986, n.º 4).

15. Quan els homes són violentment privats de llibertat i de la vida, la societat en la qual viuen s'omple de servilisme, ressentiment i odi. Sabem que els homes tenim el manament d'estimar-nos. Parlem de l'amor enmig de l'odi. Per això és necessari dir que l'amor i la justícia no són impossibles, perquè quan el cor s'endureix i s'asseca, encara amb més raó cal que cerquem els valors humans més alts.

Amèrica Llatina, continent de l'Esperança, en un món que li és encara «gran i aliè», té urgència de Déu. Urgència d'un Déu que també es manifesti a través de la igualtat i el respecte dels drets humans.

La seva absència impedeix una autèntica reconciliació; aquella reconciliació que ha de comportar una alegria nova de viure i dignitat a l'existència dels homes centenàriament explotats; la gesta que tothom comenci la vida en igualtat de condicions; que floreixin les capacitats creadores a favor d'una vida millor per a tots.

La veritat, la justícia i l'amor tenen un nom, estimats amics, es diuen Jesucrist. I ell ho representa. Ho representa humilment, amb decisió, i ve a ensenyar-nos-ho, ve a suplicar-nos que nosaltres escoltem aquesta veu perquè és la veu de la pau, de la justícia, de la reconciliació, de la verdadera convivència humana.

La vida ha de vèncer la mort, per a que, així, la humanitat pugui continuar comptant amb aquest nostre «continent de l'esperança».

La Igualtat com a principi fonamental del Dret, avui

pel senyor

Eugeni Gay Montalvo

Degà del Col·legi d'Advocats de Barcelona i
Director de l'Institut de Drets Humans
de Catalunya

En primer lloc, cal destacar la importància, en l'inici de la modernitat i la contemporaneïtat, de la Declaració Francesa del 26 d'agost de 1789, tota vegada que aquesta Declaració representa l'inici d'una nova etapa jurídica internacional que marcarà el destí, en primer lloc, dels països europeus i posteriorment de la resta del món.

Certament, no representa una novetat filosòfica ni jurídica el valor de la igualtat i hem de dir que, des de sempre, en els sentiments i les aspiracions humanes ha arrelat un sentiment de Justícia que, com encertadament ha dit el Professor Joaquín Ruiz-Giménez, és, en la seva dimensió bàsica, la promoció de la igualtat.

La promulgació de la Declaració Francesa dels Drets de l'Home i del Ciutadà no és, però, fruit de la improvisació, sinó resultat de les aspiracions generals i de les formulacions i postulats jurídics dels homes de la Il·lustració. Així, el 12 de juny de 1776, la Declaració de Virgínia manifestava que *«tots els homes són per naturalesa igualment lliures i independents»* i de manera semblant es pronunciava el 4 de juliol de 1776 la Declaració d'Independència dels Estats Units d'Amèrica, textos, aquests, contemporanis i que són el precedent jurídic immediat del que serà la Declaració Francesa feta la nit del 26 d'agost de 1789 en la qual es manifesta textualment: *«Els representants del poble francès, constituïts en Assemblea Nacional, considerant que la ignorància, l'oblit o el mensyspreu dels drets de l'home són les úniques causes dels mals públics i de la corrupció dels governs, han decidit expressar, en una declaració solemne, els drets*

naturals, inalienables i sagrats de l'home..» I, en el seu article 1.^{er}, proclama: «*Els homes neixen i permaneixen lliures i iguals en drets*».

Vull destacar dos aspectes d'aquesta Declaració que em semblen prou importants. El primer és la referència als principis d'igualtat, de llibertat i de fraternitat, com a drets naturals i sagrats. És a dir, el reconeixement d'aquests drets com a valors superiors que han estat oblidats en l'esfera política i el seu oblit com a causa dels mals públics i de la pròpia corrupció. El segon aspecte és la formulació jurídica de l'anterior manifestació: «*Els homes neixen i romanen lliures i iguals*».

A partir d'aquesta Declaració, es produeix una veritable interconacionalització de la seva triple formulació *llibertat, igualtat i fraternitat* de manera que es convertiran en el motor filosòfic-polític-jurídic que fonamentarà la seva positivització en textos bàsics i en conseqüències polítiques transcendents com és la redacció de la primera Constitució Espanyola de 1812 o la pròpia Declaració d'Independència de Bèlgica en 1831. I, fins i tot avui en dia, a la Plaça de Tiennamen, els estudiants xinesos cantaven la marselesa com a himne de llibertat, després de 200 anys i dins el marc d'una cultura i una realitat geogràfica tan allunyada en el temps i en l'espai, però tan pròxima en les aspiracions humanes de llibertat, igualtat i fraternitat.

A ningú no se li escapa, però, que mentre aquesta Declaració s'havia formulat i s'internacionalitzaven els postulats del seu trilema, prosseguia l'esclavatge i era practicat amb tota normalitat; les lleis civils feien distincions importantíssimes per raó de sexe i de naixement, de manera que existien fills legítims, fills dits ilegítims, naturals, adulterins, etc..., diferències enormes en matèria successòria per raó de la cronologia del propi naixement i les dones eren excloses del sufragi i el propi sufragi no era encara reconegut.

Per això, tal com ja diré més endavant, no bastava una formulació jurídica perquè els drets proclamats a la Declaració Francesa tinguessin vigència. Calia passar dels valors a la norma i encara diria més, calia ser absolutament sensible a la necessària interdependència dels drets proclamats.

La història posterior del segle XIX i XX ens ha posat de manifest com n'és de certa aquesta afirmació, tota vegada que quan s'ha posat l'accent en un sol i determinat aspecte d'aquests drets, que conté la triple formulació francesa de la qual avui celebrem el bicentenari, s'han provocat injustícies enormes que han posat de manifest els antònims d'aquests drets; és a dir, la manca de llibertat, la desigualtat i la guerra.

A partir d'aquesta realitat tràgica, arribem a una segona fase constituïda per la formulació d'una nova consciència jurídica internacional nascuda de la proclamació universal dels Drets de l'Home el 10 de desembre de 1948 a les Nacions Unides, que serà l'encarregada d'iniciar la transformació jurídica de les societats i de crear un nou ordre jurídic internacional capaç de fer realitat els postulats de la Declaració Francesa.

Certament, estem encara davant d'una Declaració Universal i no d'un text positiu, però amb una clara referència a la necessitat de la seva concretització i amb un requeriment en relació a aquesta transformació (art. 28). A partir d'aquest moment, la pertinença a les Nacions Unides significa l'acceptació d'aquesta concepció del Dret i del nou ordre jurídic que ha de configurar les relacions humanes. Les conseqüències es van deixar sentir ràpidament i, com a fet espectacular, assistirem a un rapidíssim procés de descolonització que s'ha allargat fins avui.

En aquesta Declaració, i ja des de les primeres paraules del seu Preàmbul, es diu que *«atès que el reconeixement de la dignitat inherent a tots els membres de la família humana i de llurs drets iguals i inalienables constitueix el fonament de la llibertat, la justícia i la pau en el món»*, s'està deixant clarament assentat que el dret d'igualtat dels homes és imprescindible per a fonamentar una societat justa. I així, immediatament i en el primer article de la Declaració Universal dels Drets Humans, es recull aquest valor proclamat per la Declaració Francesa: *«Tots els éssers humans neixen lliures i iguals en dignitat i en drets. Són dotats de raó i de consciència i cal que es comportin entre ells amb esperit de fraternitat»*.

Aquesta exacta plasmació del trilema revolucionari francès, no fa altra cosa que reconèixer, una vegada més, aquests valors com a necessaris per a la construcció de la pau i el desenvolupament del món, tota vegada que l'afirmació d'aquests valors conté implícitament el reconeixement de la manca d'aquests valors. És a dir, els redactors de la Declaració Universal són conscients, com ho eren els estoics o els iusnaturalistes escolàstics, d'una situació legal i real de desigualtat entre els homes, que cal reparar.

Veiem que aquests valors recollits en la Declaració Universal tenen la seva justificació en la idea de la dignitat humana, que consta explícitament, en la seva redacció, i de la qual se'n deriven els valors en què s'han de fonamentar els drets o, millor dit, el Dret, entès com element bàsic de la vida social.

La plasmació d'aquesta Declaració fa dir a nombrosos juristes, i entre ells a Norberto Bobbio, que a partir d'aquests moments els problemes plantejats no han de ser tant de caire filosòfic sinó més aviat de tipus jurídic, derivats d'aquesta afirmació. Certament, comparteixo força aquesta valoració, tot fent la salvetat que tampoc els valors no són quelcom estable i permanent. Però això potser em portaria a un altre terreny diferent del proposat.

Sí que voldria ressaltar aquí el perfeccionament tècnic de la formulació de l'article atès que, a l'ensem que fa la declaració d'igualtat i de llibertat com a fets inherents al naixement de l'home, exhorta al comportament fraternal: *«Són dotats de raó i de consciència i cal que es comportin entre ells amb esperit de fraternitat»*. Aquesta apreciació em sembla important, tota vegada que són tan importants els drets com els deures derivats de la

nostra condició humana i per això el professor Liborio Hierro dirà que «els drets impliquen sempre deures correlatius».

Però el Dret necessita la força per obligar i per tant és imprescindible la positivització dels principis, entre ells el que avui és objecte d'aquesta conferència —la igualtat—, dins els Ordenaments interns de l'Estat i, a l'ensens, la submissió de l'Estat, i, per tant, de totes les seves estructures, al Dret. Aquesta apreciació és important a l'hora de fer l'anàlisi de la situació real respecte dels drets fonamentals de l'home, però és imprescindible, també, per delimitar la frontera exacta en la qual el valor proclamat en un text jurídic traspassa els límits de la mera formulació vers l'exigència del seu acompliment.

De res no serveixen les declaracions jurídiques, i fins i tot les normes jurídiques, si no són respectades o si tots els poders de l'Estat no s'hi sotmeten; i de res no serveixen les normes jurídiques, encara que siguin escrupolosament vigilades i acotades pels poders de l'Estat, si després no es respecten els valors reconeguts com a drets fonamentals dels homes.

Precisament per aquestes qüestions, crec que és important fer un esforç per a superar la dicotomia produïda entre iusnaturalistes i positivistes en la seva concepció del Dret, tot essent conscients que la ciència jurídica contempla principalment els fets, no els valors, tal i com, potser de forma radical, observa Kelsen. Malgrat això, és absolutament perentori per a l'home, que tots aquells aspectes i tots aquells valors que deriven de la seva qualitat i dignitat humana, siguin recollits pels ordenaments jurídics com a aspectes fonamentals o elements bàsics de la vida social que és el Dret.

No té sentit que, en l'ordenament d'aquesta societat, sigui possible regular els censos enfitèutics, la contractació marítima, el testament sacramental, la llei canviària o l'arbitratge internacional i no siguem capaços de garantir, de forma positiva, el dret d'igualtat dels homes que conformen aquesta societat.

Abans he posat alguns exemples del que representa, en el pla polític internacional, la Declaració Universal dels Drets Humans. I no hi ha dubte que, a partir d'aquell moment, es va crear una nova consciència jurídica internacional fonamentada de forma prioritària, i jo m'atreviria a dir exclusiva, en la primacia dels drets humans com a fonament de qualsevol relació jurídica. Aviat apareixeria el Consell d'Europa, amb les seves convencions de Drets Humans, els seus instruments i mecanismes de protecció i tutela i la seva Carta Social. També es promulgaven els Drets de New York, el 10 de desembre de 1966, sobre Drets Civils i Polítics dels Ciutadans i s'estructurarien els organismes internacionals per garantir, promocionar i potenciar els Drets Humans; aviat els pactes, tractats i instruments protectors s'anirien estenent per tota la geografia internacional.

Un exemple clar de com arriben a la legislació interna els principis ema-

nats de la Declaració Francesa, és el cas espanyol on, des del Preàmbul de la Constitució de 1978, es fa esment del desig d'establir la justícia, la llibertat i la seguretat. Justícia que, com després veurem, és aquella aspiració de la qual parlava el professor Ruiz-Giménez en la promoció de la igualtat. La submissió a l'imperi de la llei, és a dir, a un Estat de Dret, com a manifestació de la voluntat popular, expressada democràticament en conformitat amb un ordre econòmic i social just.

El seu article 1.^{er}, ho manifesta de forma inequívoca. Però no és únicament aquest article el que fa referència a aquesta Declaració, sinó que tota la Constitució vindrà impregnada dels principis dels Drets Fonamentals de l'Home.

No és estrany que sigui precisament la Constitució Espanyola, una de les més modernes, la que assimili millor, en el seu text, tota aquesta nova concepció jurídica de la societat i pugui desenvolupar i perfeccionar la tècnica i la ciència jurídiques sorgides de la posada en pràctica, en el terreny del Dret, dels valors morals, entre ells el valor de la igualtat.

Però, com deia abans, els drets fonamentals són un tot íntimament lligat i necessàriament interdependents per a aspirar a una societat justa. Per això, a la Constitució espanyola, en el seu article 9.^o, l'últim del Títol Preliminar, s'estableix la subjecció de tots els poders a la Constitució i la resta d'Ordenaments jurídics. S'estableixen els principis de la legalitat, la jerarquia normativa, de la seguretat jurídica, així com la interdicció de la arbitrietat dels poders públics i es vinculen, doncs, tots aquests poders a l'obligació de promoure les condicions per tal que *«la llibertat i la igualtat de l'individu i del grup en el qual s'integra siguin reals i efectives»*.

Immediatament després, la Constitució espanyola inaugura el Títol 1.^{er} sota l'epígraf *«Dels drets i dels deures fonamentals»*, dividit en dues grans àrees. La primera referida als drets i llibertats de caràcter civil i polític i un altre gran àrea pels drets de caràcter econòmic, social i cultural. No es tracta aquí d'entrar a fer una anàlisi jurídica i exhaustiva de la Constitució, però sí que és necessari fer algunes referències de caràcter general per a observar com aquests principis fonamentals convertits ja en drets entren en el teixit de l'Ordenament.

D'aquesta manera, l'article 10.^o, que és el que obre aquest Títol, manifesta *«La dignitat de la persona, els drets inviolables que li són inherents, el lliure desenvolupament de la personalitat, el respecte a la llei i als drets dels altres són fonament de l'ordre polític i de la pau social»*.

Veiem, doncs, que recull el principi de la dignitat de la persona com a raó primera i última dels valors que se li reconeixen i que la societat ha de convertir en drets i en deures de caràcter fonamental per a la pau social.

Però immediatament després diu que totes les normes relatives als drets fonamentals i a la llibertat, s'interpretaran de conformitat amb la Declaració Universal de Drets Humans i els Tractats i els Acords Internacionals.

Per aquesta via entra a formar part del nostre ordenament, no únicament l'esperit de la Declaració, sinó la pròpia Declaració, com a norma hermenèutica del conjunt *ordenamentista* espanyol.

De manera semblant, l'article 14 de la Constitució, reforçat per la protecció del recurs d'empara davant el Tribunal Constitucional, proclama la igualtat davant la llei sense que pugui prevaler cap tipus de discriminació per raó de naixença, raça, sexe, religió, opinió o qualsevol altre condició o circumstància personal o social.

Naturalment, aquest revulsiu en l'ordenament jurídic ha de tenir conseqüències immediates en el nostre Estat, de forma que farà enderrocar tot un ordenament i provocarà el naixement d'un de nou per la via pacífica assenyalada en la mateixa Declaració Universal. I d'aquesta manera, les reformes substancials sobre racionalitat i estrangeria, filiació i successions, garanties processals i administratives, participació ciutadana, i molts d'altres drets, trencaran els esquemes del Dret, que fins ara seguia girat d'esquena als imperatius morals que van renéixer amb la Revolució Francesa.

Fins i tot la possibilitat que els ciutadans puguin adreçar-se per via subsidiària, mitjançant el recurs d'empara, al Tribunal Constitucional quan han estat violats, o no protegits, pels poders públics i els Tribunals ordinaris, els drets fonamentals, entre ells el de la igualtat, ens demostra quina és la intencionalitat del legislador en aquesta matèria.

Al mateix temps, l'Estat espanyol, i a través del que preveu l'article 96^e de la Constitució sobre tractats internacionals, permet l'entrada dels textos de la Convenció Europea sobre protecció dels drets humans i dels seus mecanismes protectors, els quals són la Comissió i el Tribunal d'Estrasburg.

D'aquesta manera, l'Estat es sotmet a una jurisdicció superior que pot ser instada directament pel ciutadà, i entrem en un món del Dret sense precedents en la història de la Humanitat, en convertir-se l'individu, l'home, en subjecte de Dret Internacional Públic. Vet aquí la gran obra del Dret com a instrument modificador de la història de l'home.

No podia ser d'altra manera i Catalunya, en donar-se el seu Estatut d'Autonomia, manifesta rotundament en el seu Preàmbul: *«El poble català proclama com a valors superiors de la seva vida col·lectiva la llibertat, la justícia i la igualtat, i manifesta la seva voluntat d'avançar per una via de progrés que assegurí una qualitat de vida digna per a tots els qui viuen, resideixen i treballen a Catalunya»*. Veiem, també, com en aquest Preàmbul o declaració d'intencions, es fan presents els principis d'aquesta nova consciència jurídica internacional que es nega a deslligar els principis de llibertat civil i política de la vida en dignitat i en solidaritat.

Però serviria de ben poc aquesta declaració si no fos perquè també en l'article 8 de l'Estatut es fa referència explícita als drets i deures fonamentals, establerts a la Constitució, entre els quals, evidentment, es troba el principi de la igualtat. Però fins i tot el legislador català aprofundeix més

i reproduïx en aquest article, en el 2.ⁿ paràgraf, la promoció de les condicions per tal que la llibertat i la igualtat de l'individu i els grups siguin reals i efectives.

I, d'aquesta manera, també la legislació civil catalana moltes vegades ha de cedir, pel que fa a principis jurídics arrelats en la tradició, a favor d'un valor superior, com és el de la dignitat de l'home i la dona. Així, veiem com va transformant-se el nostre Dret per tal de fer present en la realitat coercitiva de la llei el dret de la igualtat.

Fins ací, una visió molt general de com els principis revolucionaris van impregnant el teixit jurídic de la nostra societat.

Certament, com he dit al començament, els valors de la llibertat, igualtat i fraternitat proclamats a la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà, tenen un efecte d'internacionalització, perquè són fruit d'una força filosòfico-jurídica que s'escapa de les fronteres pròpiament franceses, tal i com era el desig i l'aspiració dels qui la van fer. Així, Voltaire manifestava: «*políticament sóc ciutadà de França; filosòficament sóc ciutadà del món*»; Condorcet deia «*sóc francès; però abans que res sóc home*», i també ací els homes de la Revolució Francesa reprenen una tradició manifestada molts segles abans, com en el cas de Sèneca: «*Jo no he nascut per a un racó del món; la meua pàtria és el món sencer*», tal i com s'expressava en una de les seves cartes morals a Lucilius.

Em permetran que llegeixi un fragment de l'obra de Tocqueville, «L'ancien Régime et la Revolution»:

«Totes les revolucions civils i polítiques han tingut una pàtria i s'hi han vist circumscrites. La revolució francesa no ha tingut territori propi. És més, el seu efecte ha estat, en certa manera, el de esborrar del mapa totes les antigues fronteres. Se l'ha vist atansar o separar els homes a despit de les lleis, de les tradicions, dels caràcters, de la llengua, fent sovint enemics a compatriotes i germans a estrangers. Millor dit, per damunt de totes les nacionalitats particulars, ha format una pàtria intel·lectual comuna de la qual els homes de totes les nacions han pogut fer-se ciutadans».

Per això, podem dir que la Revolució Francesa representa un revulsiu importantíssim en la consciència jurídica internacional.

Però de la mateixa manera que surt amb força un nou concepte del Dret basat en uns principis ètics superiors, tal com hem dit al començament, continuen persistint, i fins i tot agreujant-se, les situacions de manca d'igualtat, de llibertat i de fraternitat, que provocaran les convulsions naturals de tot el segle XIX i del segle XX, fins a la fi de la II Guerra Mundial, en les quals l'esclavatge persistirà i l'imperialisme arrelarà altre cop, i moltes altres situacions conegudes per tothom. Però, això sí, les bases estan posades i el sentiment general de fer del Dret l'instrument d'alliberament

dels homes, estarà cada cop més arrelat en la consciència internacional i condemnades sense eximents les conductes i les situacions que estiguin basades en la manca de llibertat, en la desigualtat i en la guerra, que és la manifestació darrera de la manca de fraternitat o de solidaritat; i per això cada vegada s'han d'imposar amb més brutalitat els contravalors que la generalitat de la consciència humana refusa per la raó i no té més remei que haver de patir-los per la imposició de la força i del terror.

En aquest moment de la conferència, m'és difícil substreure'm a una realitat propera i a una altra de llunyana que ens mostren com n'és de desigual l'home en el món, malgrat l'esforç incalculable que ha fet la humanitat i malgrat els avenços innegables que s'han aconseguit en el transcórrer dels segles. No vull pecar de pessimisme, però em crec en l'obligació de qüestionar-me i qüestionar-los sobre situacions tan lamentables com els 40.000 nens que diàriament moren de fam i que ens dol haver-ho de repetir com un tòpic incapaç, ja, de posar-nos la pell de gallina el sol fet d'imaginar que això és cert. Els milers de refugiats que hi ha en els continents americà, asiàtic i africà, les desenes de mils de vietnamites que fugen del seu país en vaixells o viuen a la deriva en barques carregades de desesperació i mort i, mentre escric això, repasso simplement les pàgines d'un diari que em mostren certes escenes, més il·lustratives que no pas mil paraules, i que commouen la consciència de les persones i dels qui tenen la responsabilitat del govern del món.

És cert que les Nacions Unides s'esforcen a denunciar aquests fets i a alertar a la comunitat internacional del greu perill que representa una desigualtat tan gran, i un desequilibri econòmic tan pronunciat. Si aquests fets servissin únicament per mostrar-nos les deficiències i poséssim en marxa tots els mecanismes jurídics a l'abast i n'elaboréssim de nous per paliar-ho, certament encetariem el camí adequat. Però davant d'aquest panorama, sempre surten veus que, amb una concepció equivocada del progrés, la utilitat, la pròpia veritat, no com a recerca constant, sinó com a dogma immutable i fonamentalista de «la nostra veritat», que exclou les altres veritats, fins i tot la veritat d'aquell que està al meu costat, posen en perill i qüestionen aquests principis en els quals es fonamenten els drets bàsics de la humanitat. Per això, cal continuar la recerca científica i filosòfica del Dret i, en commemorar aquest Bicentenari, tenim una nova ocasió de fer-ho.

Però és cert que la realitat geopolítica actual viu en una ambigüitat no exempta, permetin-me el terme, d'hipocresia, que està permetent al món occidental mantenir una hegemonia econòmica inqüestionable en detriment d'un Tercer Món cada dia més allunyat del progrés i de la capacitat per a accedir a una igualtat fonamentada en l'esperit de fraternitat que ha de presidir la conducta humana internacional.

És cert que, si tenim en compte els principis estrictes de l'economia lliure del mercat, el Tercer Món està obligat a pagar els seus deutes i,

àdhuc, a hipotecar els seus països en profit dels creditors. Però això és inadmissible des d'una política fonamentada no en el profit sinó en el Dret dels homes, i no podem oblidar que ja en mèrits d'aquella clàusula jurídica que els nostres ordenaments han heretat del Dret Romà, «rebus sic stantibus», s'ha de revisar necessàriament el deute extern tota vegada que les situacions han variat, i varien, de tal manera que es fa impossible el seu compliment, o bé que complir-lo precipitaria encara més el Tercer Món a una situació d'incapacitat total. I és cert que la capacitat és la condició necessària de l'home per a obrar amb llibertat, de tal manera que si no hi és, esdevé impossible el negoci vàlid jurídicament.

És difícil, doncs, avui en dia, contemplar aquests valors jurídics com a quelcom aïllat i no com a quelcom interdependent, tota vegada que llibertat, igualtat i fraternitat configuren aspectes diferents de la relació humana.

Des d'una perspectiva diferent, però amb l'autoritat pròpia de l'Encíclica «Sollicitudo Rei Socialis», el Papa Joan Pau II es manifestava així:

«Havent canviat les circumstàncies tant en els països endeutats com en el mercat financer internacional, l'instrument previst per a donar una ajuda al desenvolupament s'ha transformat en un mecanisme contraproduent. I això, ja sigui perquè per una banda els països deutors, per a satisfer els compromisos del deute, es veuen obligats a exportar els capitals que serien necessaris per a augmentar o, fins i tot, per a mantenir el seu nivell de vida, ja sigui perquè, de l'altra, per la mateixa raó, no poden obtenir fonts de finançament igualment indispensables.

Per aquest mecanisme, el mitjà destinat al «desenvolupament dels pobles», s'ha convertit en un fre, per no dir, en certs casos, fins i tot en una accentuació del subdesenvolupament.

Aquestes constatacions ens han de moure a reflexionar —com afirma un recent document de la Comissió Pontifícia Iustitia et Pax— sobre el caràcter ètic de la independència dels pobles, i, mantenint-nos en la línia de les condicions, inspirades igualment en els principis ètics, de la cooperació per al desenvolupament».

Queda clar que la igualtat és un dret, i no únicament un valor. És un dret que no pot viure aïllat del dret de la llibertat i del dret de la solidaritat. És cert que aquests drets comporten deures correlatius, com dèiem al principi, però els drets necessiten la força que neix del propi Estat de Dret per a ser reivindicats i exercits. I és necessària la submissió de la humanitat a l'imperi de la llei.

La Modernitat i la secularització de la Fraternitat

pel doctor

José Luis Aranguren

Professor emèrit de
la Universitat Complutense de Madrid

1. La genealogia de la Fraternitat

La fraternitat es troba molt lluny de ser, entre els homes, un sentiment natural, i molt menys, evidentment, un instint o una pulsio animal. (Probablement el que se li apropa més, i encara de lluny, és el gregarisme, segons l'Etologia). Els grups humans primitius s'afirmaren, indubtablement, en l'*egoisme tribal* que el filòsof Henri Bergson anomenà «societat tancada». Resulta significatiu, potser, que, en la Zoologia, es parli de les espècies animals i, enmig d'elles, o per sobre d'elles, de «l'espècie humana». Però quan del llenguatge especialitzat passem al general, s'utilitza molt més l'expressió «gènere humà». Potser, doncs, tot plegat voldrà dir que culturalment o, almenys, lingüísticament continuem adherits inconfessadament i àdhuc inconscientment a un cert racisme, a la pluralitat d'«espècies» dins el «gènere» humà?

Tampoc mai les religions primitives, nuclis originaris de les cultures corresponents, no van predicar res de semblant a la fraternitat universal. Cal només recordar el «Déu dels jueus», tan hostil com ells mateixos respecte els altres pobles. La cultura greco-romana va mantenir apartats els «bàrbars» com a éssers mancats de la *humanitas* o qualitat humana; i només sota la influència de l'estoïcisme, la *humanitas*, ara amb majúscula, va començar a significar «gènere humà».

De la fraternitat abstracta de l'estoïcisme a la germanor de tots els homes fills de Déu, hi ha una gran passa endavant. Si tots els homes tenim

un Pare comú, tots som germans, i aquest sentiment o virtut de la fraternitat, en tant que no l'adquirim amb el nostre propi esforç, sinó que l'infon Déu —caritat—, és el que anomenem «amor al proïsme», al germà que cal estimar tal com Déu ens estima, quan es tracta de la relació amb els altres homes.

La fraternitat com a sentiment i virtut queda inclosa en la caritat que és, com la fe i l'esperança, una virtut teològica. I tota l'època medieval va viure la centralitat d'aquesta concepció fins que Martí Luter va elaborar la teologia de la justificació per la «sola fides» (que, és clar, incloïa l'esperança) tot llicenciant la caritat, fonamentalment perquè la va entendre de la manera que, segons ell, ho feia Roma: caritat cosificada en «bones obres» i indulgències.

2. El plantejament de la Modernitat

Darrera la desclosa de la Reforma va produir-se una *secularització* creixent de la vida i de totes les virtuts. Baltasar Gracián va ser, potser, qui va començar obertament aquesta via en reduir la virtut de la prudència a la prudència mundana, la qual cosa va ser el precedent de l'«egoisme racional» de Hume i els Il·lustrats. Ells i la Massoneria foren els qui van comprendre l'unilateralitat d'una vida centrada en l'egoisme i, per això mateix, van predicar la virtut de la *filantropia*, que dóna moltes compensacions: l'home no és un «germà», però sí que és un «amic» de l'home. La Massoneria va voler ser una rèplica laïcitzada del Catolicisme, en la mesura que aquesta religió és, abstractament, universal. El procés de secularització el va seguir Rousseau, la *voluntat general* del qual va funcionar com un principi místic secularitzat. Tothom s'hi havia de sotmetre.

El procés del segle XVIII va culminar amb la Revolució Francesa. El pensament al·legòric i abstracte d'aquell moment, l'ús del mot «virtut», tot seguint Montesquieu, va pretendre compensar-se mitjançant un vague culte religiós a la deessa Raó (successora del Gran Arquitecte massònic) i tot substituint la paraula filantropia per una altra més càlida: la fraternitat del lema, tan conegut, de «Libertat, Igualtat, Fraternitat». Tanmateix, la Fraternitat ha de ser considerada com un principi jurídic, o, segons la terminologia revolucionària, com un «dret de l'home», que ve a ser el mateix? Evidentment no, atès que es tracta d'un «desideratum» ètic amb fonament necessàriament religiós.

D'aquí ve que no passés de ser un gest i res més, el famós «petó de Lamourette». El dia 7 de juliol de 1792 un Diputat que es deia Lamourette va afirmar enmig de l'Assemblea General que tots els mals procedien de l'esperit parcial de bàndol i es guaririen amb la fraternitat. Aleshores tots els Diputats es varen abraçar i es feien petons... fins tres dies més tard, que tornaren a discutir.

3. L'altruisme d'Auguste Comte

August Comte va reaccionar en relació a l'estadi metafísic anterior ja definit per ell mateix; és a dir, en relació a la seva «rebel·lió de la intel·ligència contra el cor». I va recolzar-se en les *raisons du coeur* de Pascal per exaltar l'altruisme («être-pour-autrui», en un sentit ben diferent de l'expressió sartriana). El va exaltar, certament, però tot considerant-lo com un principi «beneficiós» per a la humanitat, és a dir, «positiu» i, per tant, *utilitarista* «avant la lettre».

D'aquí ve que Max Scheler es negués a veure en l'altruisme comtí una forma laïcitzada de la caritat, tal com altres sostenien. Per a ell era una forma utilitarista de superar la visió egoista i estreta. De tota manera és innegable que en Comte hi va haver un intent de recuperar, secularitzadament, uns quants valors relegats pel que ell va anomenar L'«estadi metafísic», tal com ho demostra la seva invocació de la «religió de la Humanitat» i del «Gran Ser».

4. La teoria dels valors de Max Scheler

Max Scheler, tot seguint la direcció filosòfica de la fenomenologia, va considerar la consciència no com una *res*, una mena de «capsa» que guardaria els seus propis «continguts», sinó com una *intentio* (intencionalitat) o referència. Aquesta «consistència», pura intencionalitat, pot ser, segons Scheler, *mental* o de les idees, el correlat o referent de les quals són les *essències*, i *emocional* o dels sentiments, actes de captació o aprehensió dels *valors*.

Els valors són d'ordre o nivell diferent. M. Scheler insisteix molt a destacar la superioritat dels valors vitals respecte dels d'utilitat, o sigui, destaca la primacia del *vitalisme* (recordeu el «raciovitalisme» d'Ortega) sobre l'*utilitarisme*; i els valors religiosos són els més rellevants. Entre tots, «el millor és l'amor mateix». L'amor, *agápe* o *caritas*, en contrast amb l'*eros* platònic, no és un sentiment d'«aspiració» cap a la superioritat o supremacia sinó que és, tot recuperant filosòficament la teologia cristiana, un sentiment participat, rebut i que, per a dir-ho d'alguna manera, descén sobre nosaltres.

Hi ha, doncs, en Scheler, la inversió del sentiment amorós, que no s'eleva, com l'*eros*, sinó que ve a l'home de dalt: l'amor humà és participació de l'home en l'amor diví. La fraternitat entesa en aquest context és la projecció amorosa cap a l'home, germà de l'amor diví o caritat. M. Scheler, la mort del qual, segons Ortega y Gasset «va deixar Europa sense la millor ment que posseïa», va fer possible la reconciliació més important entre Modernitat i Cristianisme pel que fa al tema que tractem, la Fraternitat.

5. El costat negatiu de la Fraternitat

Max Scheler, pel fet d'haver arrencat des de Nietzsche per fer el seu estudi del ressentiment dins l'àmbit del cristianisme, ha estat anomenat molt sovint com el «Nietzsche cristià». Ara bé, el ressentiment no és res més que la conversió de l'enveja en estat, en *ethos* (negatiu), en un mode general de ser i de sentir. I, com tothom ja sap, l'enveja es cria i cultiva dins de la família i, precisament, en la relació entre germans. «Cain i Abel» és la relació que constitueix el paradigma negatiu de la fraternitat a la Bíblia. Paradigma que el psicoanalista Alfred Adler va estudiar tot analitzant els rols de «fadistern» enfront del primogènit, el del «nen mimat» en contrast amb els que no ho són, el de «la manca de casa» i la filla lletja, la «venta-focs», etc.

Així doncs, la fraternitat, en el seu sentit més estricte de parentiu ja genera moltes vegades enveja i ressentiment, i això ens serveix com a il·lustració de l'esforç tan inútil dut a terme en la Modernitat —que va culminar amb la Revolució Francesa— per erigir la fraternitat en principi jurídic, i ja no diguem per erigir-la en «dret de l'home». Poden considerar-se, i s'hi han de considerar, drets humans, la llibertat i la igualtat. Només des de la religió i la caritat té sentit exigir que tots els homes ens estimem els uns als altres com a germans. Només des de l'afirmació de la Paternitat divina comú hom pot parlar d'un sentiment i un deure de fraternitat universal.

6. La personalitat: egocentralitat i solidaritat

Potser l'aportació més important de la Modernitat, aquella sobre la qual tota la resta s'hi fonamenta, hagi estat la «invenció» de la personalitat, en el seu desenvolupament i en la seva consideració com a suprem valor humà. Fins a la Modernitat, la identitat personal, l'*ego* cartesià, el *self*, el *selbst*, el «si mateix» no van ser res més que un esborrany del que haurien d'arribar a ser: el centre era la *gens*, la família, la «nació» en el sentit medieval de la paraula, i de cap manera no ho era l'individu. L'evolució semàntica del mot «persona» que, a partir de «màscara» ha anat ascendent cap al cim de tota significació, resumeix ben bé allò que volem dir. L'ètica occidental és una ètica de la personalitat, la de la seva consagració com a valor suprem. Cal deixar ben clar que de cap manera aquesta no és la concepció oriental. Per al pensament oriental allò que nosaltres entenem per «persona» va ser el primer esqueixament del ser, el trencament de la seva unitat originària. Per al pensament «judeo-cristià» el «pecat original» va ser el de la supèrbia, de l'Àngel, de l'home davant de Déu. Pecat, doncs, en sentit estricte, és a dir, moral. El «pecat original», si se'm permet fer el trasllat d'aquesta terminologia religiosa-moral a Orient, no hauria

estat per al seu pensament el que nosaltres entenem per «pecat», és a dir, una infracció moral, sinó quelcom de previ, pertanyent a un ordre anterior, «pecat» ontològic, o més ben dit, òntic, l'esqueixament «personal» de la unitat originària de l'ésser. La personalitat, allò que per a nosaltres és el bé humà més gran, seria així, contràriament, l'origen, metafísic abans que moral, del mal.

La nostra cultura occidental és una cultura d'*egocentralitat*, que no vol dir «egosime» necessàriament, perquè es tracta d'un concepte òntic i no merament ètic; cultura de la centralitat del *sum*, si ho preferiu. Però l'ego no pot ser solipsista, el ser és sempre ser-amb. Cultura també, doncs, de *solidaritat*. Però «solidaritat» no és sinònim de fraternitat. Tal com ja hem vist abans, la fraternitat en tant que és valor jurídic i ètic autònom —és a dir, tal com la Revolució Francesa la va voler presentar—, no té prou fonament. Només des del pressupòsit d'un Pare comú, i d'un amor, la caritat, que emana d'Ell, hom pot pensar i viure la fraternitat universal.

Les arrels sagrades de la Fraternitat

pel doctor

Josep M. Rovira Bellosó

Professor de
la Facultat de Teologia de Catalunya

1. El nucli germinal: A la manera d'una introducció

Vull donar raó del títol de la meua reflexió. A més, voldria, d'entrada, presentar la seva idea germinal: el seu nucli. He dit arrels sagrades per a significar aquest terreny previ que cal haver cultivat per tal que d'ell en brolli la fraternitat. No vull dir que hagi de ser un terreny necessàriament cristià. Potser ni cal que sigui un terreny estrictament religiós. Però sí que estic convençut que la fraternitat només emergeix quan un àmbit col·lectiu assolix tot ell una determinada qualitat: quan una festa fa sentir que t'és germà aquell que està al teu costat. Cal imaginar un matí de festa major, la celebració d'un casament amb molt de jovent, un festival de *rock*, o l'ordenació d'un capellà; també els moments excepcionals d'exaltació o de defalliment d'un poble; és oportú recordar la manifestació pro «llibertat, amnistia i estatut d'autonomia», o l'alliberament de París tal com és reflectit a la pel·lícula *Casablanca*, o la notícia —coneguda quan ja havia escrit aquestes línies— del que va ser l'ambient festiu i fratern de la Plaça del Parlament a Budapest amb motiu de la proclamació de la República d'Hongria; també el començament o el final d'una empresa comuna que ha acabat en bé de tots... No he dit el cas més senzill de fraternitat, no pas pròpia d'un instant sinó mantinguda al llarg del temps, com és la convivència familiar.

En tots aquests casos, la família, la ciutat, el poble, la comunitat religiosa, els joves, són —quan assoleixen una determinada qualitat convivencial— el terreny abonat per tal que d'ell en brolli la fraternitat. És un terreny

pregon que procedeix d'aquell fons d'humanitat i d'aquella obertura convivencial que caracteritza els humans.

Com a condició prèvia de fraternitat, els cristians hi posem la paternitat de Déu; els teïstes, l'abraçada del Ser suprem que més enllà de la volta estel·lada abraça els milions d'homes que formen la humanitat (Schiller, *Oda a la Alegria*); ningú no nega pas que la fraternitat emergeixi del millor fons de l'home obert als germans, del sentiment de comunió que els fa emmirallar-se en el misteri de la semblança i de la unitat del conjunt de la família humana.

2. Diferències amb la Llibertat i la Igualtat

Les altres dues paraules que formen el lema de la Revolució Francesa —la llibertat i la igualtat— s'inscriuen com a conceptes claus del projecte nacional de la Modernitat. La natura, la raó, i el dret són les seves coordinades: Hom entén que la llibertat i la igualtat estan basades en la natura humana, i que són expressades racionalment a través del dret que les tutela: són, en efecte, estrictes *drets de l'home*. Com a tals formen part de l'aparell racional típic de la Modernitat, en tant que elements claus de l'ordenament jurídic: «Tots els homes neixen i romanen lliures i iguals davant la llei...» Precisament el pas de gegant de 1789 consisteix en què el súbdit esdevé ciutadà gràcies al reconeixement jurídic de la seva llibertat, evaluable racionalment, és a dir, expressable en una *ordinatio rationalis*, com des de Sant Tomàs hom qualifica la Llei. De manera semblant, la Revolució suposarà que l'inferior, el sotmès i fins i tot l'esclau esdevenen iguals que l'aristòcrata. La fraternitat, en canvi —això és el que vull dir amb el meu títol i des del principi— és quelcom més pregon que un reconeixement racional i jurídic. A la fraternitat li cal un «brou de cultiu» metajurídic, profundament humà, d'alguna manera *sagrat*, en el sentit que transcendeix allò que l'home fa, i se situa en allò que l'home és capaç de rebre i, en tot cas, d'intercanviar-ho quan ho ha rebut com un do.

3. Una magnitud metapolítica fa possible una política humana

¿Com pot haver arribat la categoria *fraternitat* a un programa polític bàsic? Les respostes històriques —a través de l'Evangeli, a través de la percepció d'un nou humanisme, a través de la fraternitat pròpia de la maçoneria— no fan més que posar en evidència la necessitat d'aquest terreny abonat, o predisposició metapolítica i «sagrada» de la fraternitat. A dos-cents anys de la Revolució Francesa, es pot dir que la fraternitat és el punt menys racionalitzable, menys científic, més romàntic, però més

humà de la trilogia. No és quelcom d'irracional, però és una magnitud humana no quantificable; segurament més esperit que forma; més qualitat personal que instrument tècnic.

Per això, per la pregonesa de les seves arrels i per la seva vaporositat indefinible malgrat que real, jo proposaria la següent comparació o proporció: la fraternitat és a la igualtat com la caritat és a la justícia. Brolla d'un ordenament jurídic sense poder-se reduir a tal ordenament. És més pregona que la igualtat; sense ella la igualtat resta pura uniformitat numèrica. És allò indefinible que fa que les coses definibles tinguin sentit i provoquin un goig realment humà. Però no es pot fer trampa i dir, erròniament: «N'hi ha prou amb la fraternitat. Si hi ha fraternitat, ja ho tenim tot i, si no en tenim, les altres coses no serveixen per a res». No. La igualtat i la llibertat són necessàries, com a base de la fraternitat, però no són encara la fraternitat.

Cada cosa val en el seu nivell. Per exemple: ha d'haver-hi partits; això respon a la llibertat i a la igualtat. Però no és bo que hi hagi un partidisme a ultrança. Això pertany a la fraternitat. La llibertat per a formar partits va ser el clam comú durant els anys de la dictadura. Hi ha hagut resposta amb l'Estat de Dret i les institucions democràtiques. Ara, un cert esperit de fraternitat ens mena a valorar el fons comú que abraça els homes de cada un dels partits, per tal que no tot sigui partidisme en una societat civil que respecta les lleis, la llibertat i que assoleix la qualitat d'existència ètica (sagrada) formada per aquells imponderables —lleialtat, joc net, humanitat— que converteixen l'enemic en simple adversari o oponent.

4. Fraternitat i Modernitat

La fraternitat va lligada a la subjectivitat pròpia de la Modernitat. La primera Il·lustració veu en la fraternitat o bé la realització del sentiment de la unitat nacional francesa, o bé el contrapunt comunitari a la llibertat individual.

La segona Il·lustració, la de Marx, veurà en la fraternitat proletària i universal el resultat final o realització autèntica de la humanitat, que ha estat privada de la seva expressió real per una mediació alienant: la de l'Estat.

Els que som grans podem donar un testimoni viscut del fet que Fraternitat i Modernitat van juntes: Quan a Itàlia i Alemanya vingueren els règims totalitaris, atacaren amb fúria el trilema. Ací, durant el Règim falangista, hom proposà de substituir-lo per un altre trinomi: Servei, Jerarquia i Germanat (Servicio, Jerarquía y Hermandad). La «hermandad», però, ja no designa una qualitat de la subjectivitat humana, tal com la descobrí la Modernitat, sinó que el mot «hermandad», indica un fet més institucional que personal: designa la confraria a la que pertanyen els membres o «germans».

5. Com s'ha introduït la «Fraternitat» en el trilema?

¿Per què aquest principi, d'arrels familiars o religioses més que polítiques o jurídiques, entrà a formar part de la trilogia de la Revolució Francesa? Ja he dit que és el principi menys definit, tot i que, sense ell, la llibertat i la igualtat es degraden en «Llibertat, Igualtat i Propietat», com deia Marx assenyalant amb sarcasme l'autèntica trilogia de la revolució burgesa que no ha assolit ni de lluny les fronteres obertes d'una societat universal, igual i lliure. Doncs bé, la fraternitat revolucionària va entrar en el trilema no pas a cavall d'un internacionalisme universalista —com podria ser el *socialisme* utòpic de Charles Fourier, que no publicà el seu *Nouveau monde industriel et sociétaire* fins el 1835— sinó a través del sentiment dels ciutadans, esdevinguts lliures i iguals, disposats a defensar la unitat de la pàtria. Tot això ens fa respondre la pregunta a dos nivells:

a) Resposta històrica

La fraternitat ha estat el darrer element de la trilogia. Fins el 1793 els documents polítics emanats de la Revolució venien precedits pel lema «Llibertat, Igualtat, Unitat indivisible de la República o Mort». Això vol dir que *històricament* el tercer principi de la Revolució Francesa té com a àmbit la fraternitat nacional.

Vol dir, històricament, que la fraternitat no s'afegeix als altres dos principis per motius filosòfics, per exemple, perquè sense la fraternitat la llibertat i la igualtat restarien sense arrels, o inacabades, és a dir, tancades en elles mateixes i sense finalització. No. Els motius són històrics: la defensa dels ideals de la Revolució i del mateix fet nacional de la nova França revolucionària davant els exèrcits europeus crea un sentiment d'unitat nacional i, per tant, de *fraternitat ciutadana*. Ho podríem resumir en un dels versets més coneguts de *La Marseillaise*: «Aux armes, citoyens...» Vet aquí el que convertia en germà al simple veí o al desconegut: la tasca nacional comuna. Equival a la percepció sensible i primària que tots els ciutadans francesos estan cridats unitàriament a defensar llurs conquestes revolucionàries. Suposa, per tant, la percepció d'una *unitat humana*, encara que restringida: la unitat nacional.

b) Resposta ideològica

Tot i l'objectivitat dels fets històrics que acabem d'assenyalar; tot i que representen una resposta suficient i de tipus fàctic, a la pregunta que demana per què la fraternitat apareix situada al costat de les altres dues magnituds jurídicopolítiques, ens inquieta encara un punt amagat en la mateixa pregunta: ¿quines raons ideològiques profundes acoblen la fraternitat al trilema, constituint el seu final més natural? En el benentès que la

dimensió fraterna no és representativa ni de la cultura liberal ni de la nova economia, igualment liberal, sinó que està extreta d'un context més aviat cristià, o socialista o propi de les societats secretes del seu temps.

Aquí és on Louis Blanc contraposa la unilateralitat de la tradició purament *liberal*, simbolitzada en la Declaració de 1789, amb l'ulterior enriquiment que, sigui com sigui, representa la Convenció de 1793, més filla de Rousseau que no de Voltaire, perquè no solament recull el moment liberal sinó que anticipa la utopia popular i social de la *humanitat sense classes ni fronteres* (A. Martinelli).

La llibertat que porta a l'emancipació, suprem ideal de la Il·lustració, s'equilibra amb el doble desig de voler tenir tots el mateix (igualtat) i de voler-ho compartir entre tots (fraternitat). El dinamisme d'ambdós principis tendeix a fer-los universals, malgrat el clos restringit en el que han nascut de fet, i malgrat que aquest pas envers la universalitat comporti fortes contradiccions internes.

6. El gran problema immanent: La Fraternitat universal

Del punt de vista ideològic, el dinamisme de la fraternitat és universalista, però les seves realitzacions històriques —que són les que contenen en la realitat dels fets— corren el risc de ser fraternitats *selectives*. Vull posar tres exemples: La fraternitat d'una Església fora de la qual se suposa que no es dona la salvació sinó que hi ha les tenebres exteriors; la fraternitat d'un poble unit per l'amenaça certa o suposada dels enemics exteriors, com va ser la França de 1789; o bé el sentiment de fraternitat en el si de les bones famílies que es tanquen davant una societat que sembla desbordar-les. En tots tres casos ¿quin serà el camí vers una fraternitat oberta, universal?

En el cas de l'Església és clar que el genuí sentiment de fraternitat apareix quan els seus membres saben anar més enllà dels límits propis de la institució visible i coneixen l'experiència del Déu íntim i infinit, que, tot donant-se, obre totes les fronteres i fa de la seva Església un signe d'atracció universal —un punt de referència universal de la salvació de tots els homes— i no pas un tancat exclusivista. En definitiva, la genuïna fraternitat del Cristianisme ha de passar per una reinterpretació recta i seriosa, de tipus universalista, de l'aforisme del segle III segons el qual fora de l'Església no hi ha salvació.

En el cas de la família cal dir que solament esdevé escola de fraternitat veritable entre els seus membres quan sap estendre la xarxa fraternal envers la comunitat extrafamiliar, de tal manera que l'experiència de fraternitat interior sigui el model d'una companyonia lleial, propera a l'amistat, impregnada de fraternitat.

En el cas de les nacions, la veritable fraternitat brolla d'una síntesi:

d'una banda, la fraternitat pròpia del nacionalisme consisteix en la percepció primària i sensible de la unitat viva, cultural i convivencial, del poble. D'altra banda, la fraternitat tendeix naturalment a expandir-se en un doble sentit: envers *tots* i envers els *últims*. Norbert Bobbio clama contra el tipus de societat «dels dos terços»: en el qual dos terços de satisfets ja no se senten amenaçats pel terç de pàries sense esperança. La síntesi d'una fraternitat madura i enriquida apareix quan la percepció nacional no només és compatible amb l'obertura i la col·laboració amb les altres nacions sinó que, en concret i històricament, és amb motiu de la col·laboració de la pròpia nació amb els altres pobles, que hom percep l'esperit convivencial propi, la unitat cultural que configura la pròpia identitat nacional, i la vocació de pau d'aquest poble. Si el nacionalisme del segle XIX prengué una expressió marcada per la preposició «contra», el nacionalisme del final del XX prendrà sens dubte el mode d'expressió de les preposicions «entre» i «amb». Així la fraternitat resta situada en el banc de prova de la col·laboració, de la lleialtat i de l'ajuda: col·laboració amb els que són diferents; ajuda lleial als desposseïts per a dur-los dins de la comunitat solidària. Estem dibuixant el pas de la fraternitat que percep la unitat ciutadana (Declaració de 1789) a la fraternitat que ja endevina la universalitat (Convenció de 1793).

8. Les arrels sagrades de la Fraternitat

Aquí es veuen les arrels sagrades de la fraternitat. En efecte, la fraternitat cap endintre demana la percepció, fins i tot el sentiment, del poble o de la nació (és l'arrel sagrada del patriotisme, dit sense cap ironia i sense cap magnificació absolutitzadora). La fraternitat cap enfora demana la percepció universal capaç d'experimentar que la dinàmica fraterna travessa les fronteres.

Aquest darrer sentiment de família humana universal és indicatiu de les arrels més sagrades: O bé l'abraçada universal del Déu del cel als humans (Schiller) o bé el misteri laic de la unitat universal del gènere humà.

Hom no pot, però, defugir el gran problema teològic, posat de manifest en aquest mateix Simposi. Per això haig d'afegir certes precisions a la redacció primitiva del paràgraf següent:

9. El gran problema teològic

Avui, la sospita corseca els pensaments i els desigs més nobles de l'home: la fraternitat, el fruit daurat de 1789, no és quelcom a l'abast dels humans, diu la sospita: no és pas possible en el nostre temps ni ha estat assolida mai. No cal, per tant, l'esforç de cercar-la.

Aquest pensament tenyit de pessimisme o de nihilisme, ha succeït el pensament de tipus optimista, fill de la creença en el progrés lineal indefinit, pel qual la justícia i la fraternitat humanes eren a punt de ser conseguides d'una forma definitiva: calia només el requisit de canviar les estructures injustes de la societat. Vol dir que, en poc temps, han sorgit aquestes tres opinions:

1.^a La fraternitat és un somni impossible. Ja és molt que els humans es tinguin respecte i tol·lerància: que no siguin llops els uns pels altres, segons la famosa dita de Thomas Hobbes.

2.^a La fraternitat és el cim del projecte humà, que cal assolir amb totes i soles les forces de l'home.

3.^a Per a realitzar la fraternitat humana cal recolzar en Déu, Pare comú. Sense aquest fonament és impossible. En aquest sentit entenc el que R. Garaudy afirmava fa pocs dies en aquesta mateixa aula, pel que feia al necessari recolzament de la llibertat en Déu.

¿Difícil elecció per al teòleg que durant tant de temps ha afirmat que Déu no solament no és rival de l'home sinó que de cap manera no enfosqueix ni dificulta cap dels grans projectes humans, com ho és certament el de la fraternitat?

No. No és pas difícil mantenir la posició i el rumb:

Ontològicament, és clar que Déu és necessari per a la realització del projecte de la fraternitat, perquè «sinó hi hagués Déu no hi hauria res», com deia Ramon Llull.

Subjectivament, l'afirmació nocional de l'ésser suprem no garanteix pas en ella mateixa aquella *experiència de Déu que mou a conversió i evita la idolatria contra Déu i l'opressió del germà*. El qui, al final del seu raonament sobre Déu afirma la divinitat, troba un concepte. El qui posa a Déu com a postulat fonamentador del sentit de la vida, de la llibertat o de la igualtat entre els homes, troba al final la darrera garantia de la fraternitat. Però ni el concepte que conclou el raonament ni la garantia que deriva del postulat fonamentador impliquen en ells mateixos aquella experiència de Déu que, com un foc, converteix la interioritat de l'home menant-lo a l'adoració envers Déu i a l'afecte fratern.

Vet aquí la insuficiència pràctica d'aquestes operacions conceptuals veres i bones en elles mateixes, però que poden restar, a la pràctica, formals o ideològiques. Qui les afirma pot caure en errors pràctics i en intoleràncies inquisitorials, llevat que en el banc de prova de la pregària i de la conversió —és a dir, de l'experiència del Déu vivent— sigui transformada l'agressivitat en veritable afecte fratern. Així s'explica l'error o el pecat de molts creients. Així s'explica que molts agnòstics que no fan l'afirmació conceptual de Déu, puguin fer l'experiència interior de gràcia i de conversió. No són tan sols els creients els qui reben l'influx de la darrera

arrel sagrada de la fraternitat, sinó tots aquells a qui el Déu viu, se'ls comunica.

La necessitat ontològica de la comunicació de Déu, font i condició de la vera fraternitat, no vol dir de cap manera que l'ateu no pugui ser centre expansiu de fraternitat, com tampoc assegura que els creients —pel sol fet de creure— ja ho siguem. Déu, *en el nivell vital*, es comunica fins i tot a aquells que, *en el nivell nocional*, no expliciten el reconeixement i la lloança del Pare. La psicologia de la fe pot explicar aquesta paradoxa aparent: L'ateu es posa, de fet, en contacte amb les arrels divines que renoven el seu compromís fraterno, quan sap entrar en ell mateix, en el seu secret interior habitat pel Pare del cel; quan es deixa transcendir pels sentiments filials i fraterns que *li són donats*; quan —a través de la contemplació filosòfica o artística— el seu esperit ha entrat en comunió amb el Déu invisible. Tot això sense que explícitament i en el nivell nocional hagi fet professió de fe, mentre no negui vitalment amb les seves actituds més profundes i pràctiques el Déu que gratuïtament li és donat.

Sí que es pot dir amb seny a l'ateu allò que també ha d'escoltar el creient: Si de fet l'ateu, com el creient, no és transcendit o no es deixa transcendir per una arrel més fonda que ell mateix, més tard o més d'hora toparà amb atzucacs per a crear fraternitat; més tard o més d'hora serà víctima de la seva pròpia limitació i flaqueza.

Sí que es pot dir que aquella societat que, en el seu conjunt, amb paraules, obres i actituds, negui Déu, negui la transcendència i l'espiritualitat dels humans, negui les arrels divines de la comunicació interhumana, restarà sense recursos quan la vida mostri no només les grans dificultats sinó els atzucacs que bloquegen la fraternitat.

10. Les arrels sagrades de la Fraternitat i el procés de secularització

És veritat que, del Cristianisme ençà, s'ha viscut un esllavissament de signe secularitzador: de la Caritat a la Fraternitat; d'aquesta a la Solidaritat. Ara, aquest procés és just i lògic: no talla pas les arrels «més sagrades».

El mot *caritat* hauria de restar reservat no sols a l'amor desinteressat o gratuït sinó, sobretot, al que *procedeix del do de l'amor de Déu en nosaltres*. Aquest amor busca amb total desinterès el bé de l'altre, no pas el propi. Els escriptors del Nou Testament van triar el mot grec *αγαπη* per a designar-lo. És l'estimació més alta que l'home pot expressar, envers Déu o entre els humans. Així es distingeix d'aquell altre amor que, tot i essent bo i necessari, procedeix de l'atracció que provoquen en els homes els béns creats. Aquest és *ερος*: l'amor interhumà que arrenca de l'home i busca el bé d'un mateix.

Caritat no és més que la traducció llatina d'*αγαπη* (de l'amor que ve de Déu i s'espandeix entre els homes). S'expandeix i s'ha d'expandir entre *tots els homes*, més enllà dels límits visibles de la germanor intraeclesial. Aquesta és la petita història del mot caritat.

Amb el temps, però, *caritat indica una actitud paternalista* o, almenys, merament assistencial. Aquest concepte va ser sanament secularitzat per la *fraternitat* il·lustrada. I, quan les arrels de la fraternitat van fer crisi, ja siguin les arrels familiars, patriòtiques o religioses, la mateixa fraternitat ha hagut novament de secularitzar-se, tot prenent concreció a través de la solidaritat, entesa com l'adhessió pràctica a la causa dels pobres i oprimits que, en el procés de la Modernitat, havien d'emancipar-se de la seva injusta servitud.

Solidaritat és, per tant, un dels noms actuals de la fraternitat. El mot *fraternitat* té l'avantatge d'indicar l'estat feliç —el terme— on arriba el procés integrador de les diferències, de les oposicions i dels conflictes entre els homes, fins a mostrar la unitat de la família humana i el goig de la comunió de persones. El mot *solidaritat* és adient, en canvi, per a indicar el camí, el procés d'adhesions, d'esforços i de lluites pacífiques i pacificadores per a assolir la *vera fraternitas*.

11. El futur i la funció de la Fraternitat del punt de vista d'un cristià

¿Què es pot esperar de l'aportació dels cristians i dels homes de bona voluntat cara a assolir la solidaritat i la fraternitat: entesa la primera com el procés que canvia la submissió en alliberament, i la segona com el mode de conviure, que assumeix amb respecte i amor les diferències que són distintiu personal, però aboleix la causa de les diferències injustes, tendint a la comunió universal? ¿Què pot esperar, d'ells, el nostre món competitiu i neoindividualista, orfe de sentit i d'esperança? Abans que tot, que experimentin el sentit de la vida tant en l'afecte i l'ajut fratern compromès com en la festa. I que sàpiguen contagiar aquest sentit en forma d'esperança.

Del punt de vista evangèlic com de l'observació del cor humà, apareix un ventall de valors que tenen com a eix la fraternitat. És un exemple de la connexió de les virtuts, com deia S. Tomàs. Són valors connexos amb la fraternitat:

a) *El respecte i la relació desarmada*

Avui alguns dels filòsofs catalans cerquen una aproximació a Nietzsche que no sigui tributària de la seva voluntat de poder. En efecte, el *Sentit íntim*, de J. Ramoneda representa la possibilitat, fugaç i quasi extraterrito-

rial, de la «suspensió del poder», obtinguda en l'enamorament, en la contemplació estètica i, com li recordava J. Calsamiglia, en la religió.

També el *límit* d'E. Triás representa la frontera i la frontissa en la qual l'home fronterer, el que fa l'aventura del límit, sent la fruïció de la veritat del ser —frueix la veritat de la seva existència— en l'obra ètica, que ell pot fer; en l'obra d'art que ell pot contemplar perquè li és donada; en aquella percepció gairebé mística en la qual l'ésser és percebut com el límit que *delimita* l'àmbit humà ensems que obre l'espai infinit.

L'esforç de Victòria Camps per a assolir una ètica quotidiana representa, finalment, el desig d'es mussar la cruessa de la voluntat de poder i la cruessa del buit nihilista.

¿No és veritat que, en l'Evangeli, s'obté la suspensió de poder mitjançant la mirada que veu l'altre com a persona, o a la llum del Déu que l'estima i que mai es penedeix d'haver-lo creat? Una mirada del cor que va més enllà de l'Ètica i de l'Estètica. D'ací en deriven certs imperatius ètics, per cert, ben senyorívols. Vet aquí uns quants: No posar ningú contra les cordes; no deixar-lo sense sortida, i sense cap defensa, perquè tot home té i ha de tenir de fet defensa, atenuants i comprensió.

No negar pas el pa i la sal a ningú. Encara que sigui adversari en molts aspectes, en tant que persona no és pas un enemic. Encara que hom no accepti algun dels seus modes de fer, se'l pot admetre a col·laborar en d'altres.

No embriagar-se mai ideològicament, perquè la ideologia mai arriba a tenir «tota la raó». Dos exemples: Un home té èxit i ja sembla un déu que trepitja la fraternitat, la igualtat i la llibertat dels altres. Un altre: El conjunt d'idees que sustentaven el progressisme semblava evident i basat en principis científics. Ara s'ha manifestat més aviat com a ideologia, en el sentit marxista del mot. No és que el capitalisme sigui millor, ja que ràpidament esdevé salvatge si hom no li aplica enèrgics incentius i correctius ètics de racionalitat i de redistribució. Però actualment el capitalisme experimenta de nou l'embriaguesa ideològica i es presenta com a imprescindible i racional.

b) *La percepció del fonament comú*

En l'Evangeli apareix el fonament comú, sempre que s'invoca el Pare que unifica el nostre estatut d'homes, i sempre que es fa la crida al Regne de Déu, que unifica les nostres tasques humanes. M'agradaria explicitar discretament la dèria que la necessària existència dels partits no enfosqueix el fonament comú dels humans: la comuna adscripció a la humanitat. Vull dir clarament que els partits són necessaris, però no han de ser excloents!

c) *La proximitat tendre*

L'Evangelí mostra la tendresa envers els infants fent-la brollar dels grans: «Deixeu que els infants vinguin a mi». Jesús mateix provoca el sentiment de proximitat tendre en unir el més petit amb el més alt, quan diu: «Qui acull un d'aquests petits, a mi m'acull i qui m'acull a mi, acull al Pare que m'ha enviat».

12. Concrecions finals

Per tal que l'esperit de la fraternitat no s'esbravi, per tal que el menys objectivable i espiritual dels principis prengui consistència, cal que els altres dos (llibertat i fraternitat) siguin assegurats fermament en l'ordenament jurídic, i que, a més — amb l'experiència de saber que la competitivitat econòmica els fa esdevenir principis formals més que reals — siguin «primats» amb els accents adients per tal de fer-los reals i per tal que donin fesomia al conjunt de la societat civil. De la mateixa manera que, si la caritat ha de ser real i no merament il·lusòria, ha de brollar del terreny abonat de la justícia i ha de ser perllongació espiritual d'ella mateixa, també la fraternitat ha de brollar del terror de la llibertat i de la justícia.

Cal preparar la fraternitat del segle XXI. Amb despeses i sacrificis repartits entre tots, especialment entre els més ben dotats. L'objectiu és constituir la infraestructura de la fraternitat real, des de les arrels sagrades del poble, de la ciutat, de la nació, tal com ho intuïren Maragall, d'Ors, i avui E. Trias i els més joves. Per això, voldria assenyalar alguns accents reals, alguns incentius, fins i tot obres i institucions, capaços de configurar la nostra societat democràtica, alliberant-la de l'atomisme neoindividualista, posant remei a la marginació que és càncer per a la fraternitat; promovent que la riquesa humana i material de la societat arribi als últims de tots: fins que els «ofesos i humiliats» deixin de ser-ho perquè són *germans*. Vet aquí alguns imperatius urgents i realitzables:

Promoure la memòria històrica, a través dels monuments significatius i de les efemèrides degudament celebrades; promoure l'amor als paisatges que són l'arrel local de la fraternitat. Ens uneixen la geografia i la història.

Promoure espais i llocs de formació del jovent: esplais; moviments educatius i evangelitzadors; escoles especialitzades, aules de cultura.

Promoure les festes amb tot el gruix ancestral, religiós, cívic, humà, popular i comunitari que tenen. Tinc presents les festes de «Les Santes» de Mataró on hi cap tot el poble, tots els individus, totes les peculiaritats.

Promoure festivals esportius i culturals: art, música clàssica i moderna, perquè els joves puguin percebre el sentit i l'esperança d'estar plegats. També la fraternitat secular apunta al Pare que esguarda els seus fills.

Oferir residències assistides i Hospitals dignes per a crònics i terminals; oferir pensions suficients i desgravades. Oferir col·legis especialitzats als retrassats. Evitar les despeses destinades a l'escalada d'armaments i a l'excés de la burocràcia, revertint-les en benestar cultural, social, del poble.

Finalment, un senzill examen de consciència: *Quin sentit té el mot «nosaltres» en el nostre llenguatge habitual?* ¿Designa la família? ¿Només la família? ¿El grup d'amics? ¿El partit? ¿Els convilatans? ¿Tots els homes? ¿Com realitzem el procés d'eixamplament del concepte «nosaltres»? ¿A través de cercles concèntrics en els quals el centre absolut és la meva persona? No. Voldria cloure la meva reflexió amb un suggeriment positiu: Tant de bo imagineu el pas del «jo» al «nosaltres» i del «nosaltres» al «tots» no pas com una sèrie de cercles concèntrics, al voltant de l'ídol del *jo*, sinó *policèntrics*, en els quals es reconeixin les diferències de procedència i d'accents: Homes i dones lliures i iguals en l'atmosfera joiosa de l'Esperit de Déu Pare que aplega els germans diferents i units.

Apèndix. L'horitzó sagrat de la Fraternitat: El Regne de Déu

Les arrels sagrades de la fraternitat, no són quelcom ja passat. Les podem concebre com l'horitzó atraient que, des del futur, assegura el dinamisme o procés creixent, de la fraternitat. L'horitzó és el Regne de Déu, constituït *materialment* pels béns futurs que esperem en plenitud: la veritat, la justícia, l'amor, la llibertat, com les quatre columnes de la pau (Joan XXIII); constituït *formalment* per la voluntat de Déu realitzada del tot en els nous cels i la nova terra, i avançada ací baix en tast i en besllum.

Aquesta és la condició del Regne: mai posseït com un objecte de domini. Sempre gratuït com a regal de Déu, però sempre ofert als homes per tal que el preparin amb goig i amb esforç. Sovint tastat, ja que el Regne se'ns *anticipa* en les seves etapes històriques: cada cop que hem fet un procés des de l'opressió a l'alliberament, des de la feblesa al benestar i la salut, des del pecat a la gràcia, des de la mort a la vida. Cada una de les etapes suposa el *brollar gratuït* de la comunió fraterna.

La seva constant imminència assegura que la fraternitat esclatarà en les successives etapes de la humanització: Mai no s'acaben els motius d'ajudar al germà i de fer festa fraterna. El Regne sempre és a prop, i ens atreu com horitzó anti-hilista d'esperança que emmarca totes les utopies i mobilitza el nostre esforç en la direcció mateixa del que esperem. El dinamisme concret i universal de la fraternitat cristiana resta assegurat per aquest «motor de la història», constituït no sols per l'interès individual o per l'interès de classe, sinó integrat per l'imperatiu ètic d'un poble que aprèn fraternitat cercant-la en la voluntat del Déu del Regne.

ANNEX

Declaració Universal dels Drets Humans

PREÀMBUL

Considerant que el respecte a la dignitat inherent a tots els membres de la família humana i als drets iguals i inalienables de cadascun constitueix el fonament de la llibertat, de la justícia i de la pau del món;

Considerant que del desconeixement i del menyspreu dels Drets de l'Home, n'han derivat actes de barbàrie que revolten la consciència de la humanitat, i que l'adveniment en el futur d'un món nou on les persones alliberades del terror i de la misèria tinguin dret a parlar i a creure lliurement ha esdevingut la més alta aspiració de l'home;

Considerant cosa essencial protegir els Drets de l'Home amb un règim de dret a fi que l'home no es vegi obligat al capdavant a rebel·lar-se contra la tirania i l'opressió;

Considerant que és també essencial fomentar l'establiment de relacions amistoses entre les nacions;

Considerant que en la Carta de les Nacions Unides els pobles han proclamat llur fe en els drets fonamentals de l'home, en la dignitat i en la vàlua de la persona humana, en la igualtat de drets d'homes i dones, i que s'han demostrat disposats a afavorir el progrés social i a instaurar millors condicions de vida dins una més gran llibertat;

Considerant que els Estats membres s'han compromès a assegurar, en cooperació amb l'Organització de les Nacions Unides, el respecte universal i efectiu dels Drets de l'Home i de les llibertats fonamentals;

Considerant que una concepció comuna d'aquests drets i d'aquestes llibertats és de la més gran importància amb vista al ple acompliment d'aquest compromís,

L'ASSEMBLEA GENERAL

proclama aquesta Declaració Universal dels Drets de l'Home com l'ideal comú que tots els pobles i totes les nacions han d'assolir a fi que tots els individus i òrgans de la societat, tenint aquesta Declaració sempre present a l'esperit, s'esforcin a promoure el respecte d'aquests drets i d'aquestes llibertats mitjançant l'ensenyament i l'educació, i a assegurar amb mesures progressives d'ordre nacional i internacional llur reconeixement i aplicació universals i efectius, tant per part dels Estats membres com dels territoris que jurídicament en depenen.

Article 1. Tots els éssers humans neixen lliures i iguals en dignitat i en drets. Són dotats de raó i de consciència, i els cal mantenir-se entre ells amb esperit de fraternitat.

Article 2. Qualsevol persona pot prevaler-se de tots els drets i de totes les llibertats que aquesta Declaració proclama, sense cap distinció de raça, de color, de sexe, de llengua, de religió, d'opinió política o d'altre mena, d'origen nacional o social, de fortuna, de naixement o de qualsevol altra classe. Hom no farà tampoc cap distinció fonamental en l'estatut polític, administratiu i internacional del país o territori del qual depengui jurídicament la persona, tant si es tracta d'un país o territori independent com si està sota la tutela, encara que no sigui autònom o que estigui sotmès a qualsevol limitació de sobirania.

Article 3. Tot individu té dret a la vida, a la llibertat i a la seguretat de la seva persona.

Article 4. Cap persona no està sotmesa a esclavitud o servatge; l'esclavitud i el tràfic d'esclaus són prohibits en totes llurs formes.

Article 5. Cap persona no serà sotmesa a tortura ni a penes o tractes cruels, inhumans o degradants.

Article 6. Tothom i en tot lloc té dret al reconeixement de la pròpia personalitat jurídica.

Article 7. Tothom és igual davant la llei i té dret d'obtenir-ne la mateixa protecció sense distincions. Tothom té dret a una mateixa protecció contra qualsevol discriminació que violi la present Declaració contra tota provocació a una tal discriminació.

Article 8. Tota persona té dret a un recurs efectiu prop de les competents jurisdiccions nacionals, contra aquells actes que violin els drets fonamentals reconeguts per la constitució o la llei.

Article 9. Ningú no pot ésser arrestat, detingut ni exiliat arbitràriament.

Article 10. Tota persona té dret, en règim d'igualtat, que la seva causa sigui portada equitativament i imparcialment en un tribunal independent i imparcial, el qual decidirà tant sobre els seus drets i les seves obligacions com sobre el fonament de tota acusació adreçada contra ella en matèria penal.

Article 11.

1. Hom presumeix innocent tota persona acusada d'un acte delictiu fins que la seva culpabilitat hagi estat establerta legalment en el curs d'un procés públic, en el qual totes les garanties necessàries per a la defensa hagin estat assegurades.

2. Ningú no serà condemnat per accions o per omissions que quan foren comeses no constituïen acte delictiu d'acord amb el dret nacional i internacional. Tampoc no s'imposarà cap pena superior a la que era aplicable quan l'acte delictiu fou comès.

Article 12. Ningú no serà objecte d'intromissions arbitràries en la seva vida privada ni en la de la seva família, en el seu domicili ni en la seva correspondència, ni d'atemptats contra la seva fama i la reputació. Tota persona té dret a la protecció de la llei contra aquestes intromissions o aquests atemptats.

Article 13.

1. Tota persona té dret a circular i a escollir el seu lloc de residència a l'interior d'un Estat.

2. Tota persona té dret a abandonar qualsevol país, àdhuc el propi, i a retornar-hi.

Article 14.

1. En cas de persecució, tota persona té dret a cercar asil i a beneficiar-se'n en d'altres països.

2. Aquest dret no podrà ésser invocat en cas de persecució basada realment en un crim de dret comú, o actes contraris als principis i fins de les Nacions Unides.

Article 15.

1. Tot individu té dret a una nacionalitat.

2. Ningú no pot ésser privat arbitràriament de la seva nacionalitat ni del dret a canviar de nacionalitat.

Article 16.

1. A partir de l'edat núbil, l'home i la dona, sense cap restricció per raó de raça, nacionalitat o religió, tenen dret a casar-se i a fundar una família. Ambdós tenen drets iguals al matrimoni, durant el matrimoni i en el moment de la seva dissolució.

2. El matrimoni només pot realitzar-se amb el consentiment lliure i ple dels futurs esposos.

3. La família és l'element natural i fonamental de la societat i té dret a la protecció de la societat i de l'Estat.

Article 17.

1. Tota persona, individualment i col·lectivament, té dret a la propietat.

2. Ningú no pot ésser privat arbitràriament de la seva propietat.

Article 18. Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió; aquest dret comporta la llibertat de canviar de religió o de convicció i de manifestar-les individualment o en comú, en públic i en privat, mitjançant l'ensenyament, la predicació, el culte i l'acompliment de ritus.

Article 19. Tot individu té dret a la llibertat d'opinió i d'expressió; això comporta el dret a no ésser inquietat per causa de les opinions i el de cercar, rebre i difondre les informacions i les idees per qualsevol mitjà d'expressió i sense consideració de fronteres.

Article 20.

1. Tota persona té dret a la llibertat de reunió i d'associació pacífiques.

2. Ningú no pot ésser obligat a pertànyer a una determinada associació.

Article 21.

1. Tothom té dret a prendre part en la direcció dels afers públics del seu país, sigui directament, sigui per mitjà de representants elegits lliurement.

2. Tota persona té dret a accedir a les funcions públiques del país en condicions d'igualtat.

3. La voluntat del poble és el fonament de l'autoritat dels poders públics; aquesta voluntat ha d'expressar-se mitjançant eleccions sinceres que cal celebrar periòdicament per sufragi universal igual i secret, o seguint qualsevol procediment equivalent que assegurï la llibertat del vot.

Article 22. Tota persona, com a membre de la societat, té dret a la seguretat

social; té la facultat d'obtenir la satisfacció dels drets econòmics, socials i culturals indispensables a la seva dignitat i al lliure desenvolupament de la seva personalitat, per l'esforç nacional i la cooperació internacional, segons l'organització i els recursos de cada país.

Article 23.

1. Tota persona té dret al treball, a la lliure elecció del seu treball i a la protecció contra la desocupació.

2. Tothom té dret, sense cap discriminació, a igual salari per igual treball.

3. Tothom que treballa té dret a una remuneració equitativa i satisfactòria que asseguri per a ell i per a la seva família una existència conforme amb la dignitat humana, completada, si cal, amb els altres mitjans de protecció social.

4. Tota persona té dret, unint-se amb d'altres, a fundar sindicats i a afiliar-s'hi per a la defensa dels propis interessos.

Article 24. Tota persona té dret al descans i al lleure i, particularment a una limitació raonable de la jornada de treball i a vacances periòdiques pagades.

Article 25.

1. Tota persona té dret a un nivell de vida que asseguri la seva salut, el seu benestar i els de la seva família, especialment quant a alimentació, a vestit, a atenció mèdica i als necessaris serveis socials; tota persona té dret a la seguretat en cas de desocupació, malaltia, invalidesa, viduïtat, vellesa o en d'altres casos de pèrdua dels mitjans de subsistència a causa de circumstàncies independents de la seva voluntat.

2. La maternitat i la infantesa tenen dret a una ajuda i a una assistència especials. Tot infant nascut en el matrimoni o fora d'ell, frueix d'igual protecció social.

Article 26.

1. Tota persona té dret a l'educació. L'educació serà gratuïta, si més no, en el grau elemental i fonamental. L'ensenyament elemental és obligatori. Cal que l'ensenyament tècnic i professional sigui generalitzat, i que s'obri a tothom l'accés als estudis superiors amb plena igualtat per a tots amb atenció al mèrit de cadascú.

2. L'educació ha de tendir al ple desenvolupament de la personalitat humana i al reforçament del respecte dels Drets de l'Home i de les llibertats fonamentals. Ha d'afavorir la comprensió, la tolerància i l'amistat entre totes les nacions i tots els grups socials o religiosos, i la difusió de les activitats de les Nacions Unides per al manteniment de la pau.

3. Els pares tenen, amb prioritat, dret a escollir la classe d'educació de llurs fills.

Article 27.

1. Tota persona té dret a prendre part lliurement en la vida cultural de la comunitat, a fruir de les arts i a participar del progrés científic i dels beneficis que en resultin.

2. Qualsevol persona té dret a la protecció dels interessos morals i materials derivats de les produccions científiques, literàries i artístiques de què sigui autor.

Article 28. Tota persona té dret a que regni en el medi social i internacional un ordre que permeti d'assolir amb plena eficàcia els drets i les llibertats enunciatats en aquesta Declaració.

Article 29.

1. L'individu té uns deures envers la comunitat en la qual, només, li és possible el lliure exercici i ple desplegament de la personalitat.

2. En l'exercici de drets i en el gaudi de les llibertats ningú no està sotmès sinó a les limitacions establertes en la llei, exclusivament en ordre a assegurar el reconeixement i el respecte dels drets i de les llibertats alienes, i a fi de satisfer les justes exigències de la moral, de l'ordre públic i del benestar general en una societat democràtica.

3. Aquests deures i aquestes llibertats mai no podran ésser exercits contra els fins i els principis de les Nacions Unides.

Article 30. Cap disposició d'aquesta Declaració no pot ésser interpretada en el sentit que un Estat, un grup o un individu tinguin dret a lliurar-se a una activitat o a cometre un acte encaminat a la destrucció dels drets i de les llibertats que s'hi enuncien.

Alguns textos sobre el tema

- *Pacem in Terris*, Encíclica del Papa Joan XXIII (particularment nn. 10-28; 89-101; 123-125; 139; 142-145; 158-159).
- *Gaudium et Spes*, Constitució sobre Església i el món, del Concili Vaticà II (particularment nn. 17; 27; 29-30; 55-61).
- *Dignitatis Humanae*, Declaració sobre llibertat religiosa, del Concili Vaticà II (especialment nn. 2, 4, 5, 9, 10, 13).
- Revista *Concilium*, 1789: *La Revolución Francesa y la Iglesia*. n. 221 (Gener, 1989).
- Instituto Fe y Secularidad (Madrid), Memoria Académica 1988-89: *La Iglesia ante la Declaración de los derechos del hombre* (p. 5-53); *Relectura de la Revolución Francesa: 1789-1989* (p. 61-72).
- Pierrard Pierre, *L'Eglise et la Revolution 1789-1889*, París, 1988.
- Rials Stéphane, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, París, 1988.
- Martinelli, Alberto, Salvati Salvatore Veca Michele, *Progetto 89. Tre Saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Milà, 1989.



La Revolució de 1789 va determinar l'eclosió de la consciència imparabile dels Drets Humans fonamentals: la llibertat, la igualtat i la fraternitat (...). A partir de l'Encíclica Pacem in Terris de Joan XXIII la posició de l'Església reconeix en la Revolució Francesa l'avenç en la consciència i en la valoració dels drets humans i, per tant, en el camí vers una major coherència amb el disseny de Déu sobre l'home segons l'Evangeli. Aquest Quadern recull sis ponències que van ser presentades en el I Simposi Internacional de la Fundació Joan Maragall durant els mesos d'octubre i novembre de 1989.

