

Moral de las situaciones anómalas en la política

Por Matías GARCIA

Este artículo pretende ser—en un doble sentido—complementario del que publicamos en el número anterior bajo el título de *Moral de la normalidad democrática* (1).

Complementario, ante todo, en un sentido ya insinuado al comienzo de nuestra anterior colaboración. Si, como allí decíamos, nunca se consigue en plenitud la utopía ética de la normalidad democrática, la reflexión moral que intenta guiar el comportamiento en el supuesto de esa situación éticamente «normal» necesita de este otro complemento para iluminar moralmente los rebordes de «anormalidad» que siempre se dan en la vida real. Con ello no queremos decir que normalidad y anormalidad democrática hayan de ser consideradas como simples ingredientes que siempre se encuentren—en mayor o menor dosis—en todos los regímenes políticos, sin que nunca sea posible señalar escalones que marquen entre ellos diferencias cualitativas. Ello es importante, porque esos escalones y esas diferencias son las que pueden exigir o justificar moralmente comportamientos diferenciados, según nos encontremos en una situación democrática y profundamente respetuosa ante los derechos fundamentales de la persona o en otra que—ni siquiera en sus rasgos esenciales—se adecúe a esa meta moral. Precisamente el empeño principal de esta colaboración va a consistir en señalar donde están esos escalones.

En otro sentido es también este artículo complementario del anterior. Con él concluimos nuestra breve síntesis de Moral Política y, más en particular, la parte que en ella dedicamos a las grandes líneas de la moral política concreta (2). Aquí, en efecto, no sólo queremos brevemente comple-

(1) Rev. Fom. Soc., 33 (1978), 117-31.

(2) Esa breve síntesis, que concluye con la presente colaboración, está contenida además en otro estudio nuestro aparecido recientemente bajo el título de *Enfoque y estructuración de una moral política*, Est. Ecl., 53 (1978), 149-96 y en el artículo citado en la nota anterior, bajo el título de *Moral de la normalidad democrática*. El primero contiene la primera parte (introductoria)—«Política y Moral»—y la segunda parte, que trata de «Las cuestiones básicas de la moral política». Lo que correspondería a la tercera parte, que podría unificarse bajo el título de «Los grandes temas de la moral política concreta», es lo que desarrollo en los dos artículos de la «Revista de Fomento Social».

tar la moral de la «normalidad democrática» con la de las situaciones anómalas en la política», sino también añadir a nuestras consideraciones sobre las cuestiones que dicen relación con los *fin*es de la actividad política otras que hacen más directamente referencia a los *medios* de la política. En el primer apartado del artículo anterior—«Moral de la estructura del poder»—intentamos ya responder a la cuestión de cómo organizar de la forma más humana posible la misma comunidad política, sin olvidar lo que ésta es por definición: una estructura de poder; conseguir una adecuada estructura de poder es, en efecto, el fin más específicamente político, y la primera cuestión que la política plantea a la moral. En el segundo apartado—«Moral de los fines (extrapolíticos) de la política»—hemos reflexionado sobre el papel que la política debe jugar en el conjunto de la realidad social y sobre la dinámica de servicio que debe guardar respecto a todos los fines humanos; entre los dos apartados quedan, pues, planteadas suficientemente las cuestiones que tienen relación con los fines (políticos o extrapolíticos) de la política. En este artículo volvemos a poner en el centro de nuestra atención el fenómeno del poder y el de la misma estructura del poder, pero ahora considerándolo explícitamente, no como fin, sino como medio de la actividad política; en otras palabras, ahora nos preguntamos por las orientaciones morales que deben regir el uso del poder. Entre los dos artículos creemos, pues, que cumplimos básicamente el objetivo que nos habíamos propuesto.

A. DELIMITACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

En la práctica la «moral de las situaciones anómalas» y la «moral de los medios de la política» coinciden, al menos si eliminamos de este último planteamiento las cuestiones que ya han sido tratadas anteriormente, aunque desde otra perspectiva. Veamos cuáles son esas cuestiones tratadas y las que todavía nos quedan por dilucidar.

a) *Lo que ya está tratado.*—Sabemos ya que la comunidad política debe estructurarse democráticamente y funcionar realmente como tal; ello no será posible, si en ella no se respetan, al menos básicamente, los principales derechos del hombre y si no existen unas condiciones mínimas de justicia e igualdad para que la democracia tenga sentido real. En cambio, cuando ese mínimo de condiciones se da, el ciudadano—aunque no todo sea perfecto en la sociedad en que vive—posee medios pacíficos suficientes para ejercer y defender sus derechos o, al menos, para ir perfeccionando éticamente la misma estructura social hacia formas más perfectas de participación, de respeto a los derechos y de justicia más efectiva. En ese supuesto (que más adelante analizaremos con más detalle) el ciudadano debe respetar el orden constituido, aunque le sea lícito el procurar legal y pacíficamente su transformación y mejora. Más concretamente: debe obedecer en conciencia las leyes justas y, aunque pueda moralmente eludir las claramente injustas (e incluso deba desobedecer a las que le obliguen a realizar algo que vaya contra su conciencia), lo que no puede es romper—sobre todo violentamente—con el marco político global. Con otras palabras: en la hipótesis que estamos analizando, el uso del poder coactivo

queda moralmente sustraído a los particulares; en cambio, la coacción —como complemento de la autoridad legítima y elemento constitutivo del poder— se justifica cuando el sujeto que la ejerce es la misma comunidad política o sus órganos legítimos, con tal de que se ajusten en su empleo a todas las condiciones que deben regular un estado integral de derecho. Por tanto, todo lo que hemos analizado en los apartados anteriores (acerca de la estructura de poder y acerca de cómo y cuándo puede emplearse moralmente el poder político para la consecución de los diferentes fines humanos), ha adelantado ya una parte importante de la moral del uso del poder: aquella que trata del caso «normal» del ejercicio del poder político pleno (y por tanto también coactivo) por una comunidad democráticamente estructurada. En ella, salvo casos muy extremos (por ejemplo, la legítima defensa), el poder coactivo estricto debe ser monopolio de la comunidad política.

b) *Lo que nos queda por tratar.*—Nos quedan, por tanto, que examinar únicamente *dos casos «anormales»*. En primer lugar, la cuestión de cuándo y cómo se justifica por parte de grupos particulares la pretensión de apoderarse del poder por canales distintos a los de la legalidad vigente, e incluso utilizando de algún modo la violencia. En segundo lugar, la cuestión de cómo y cuándo se justifica moralmente el uso del poder por las autoridades de una comunidad política no democráticamente estructurada o—en el caso de tratarse de una democracia—saltándose las normas que en ella regulan la vida democrática.

Entiéndasenos bien: cuando aquí hablamos de anormalidad, no nos estamos refiriendo a situaciones que raramente se den, sino a situaciones en las que las diversas exigencias morales se viven en esencial conflictividad; se trata, por tanto, de una anormalidad moral, aunque tampoco podemos entender esta expresión como equivalente a inmoralidad concreta. Esas situaciones, por lo demás, pueden ser muy frecuentes, precisamente por ello es preciso intentar hacer también incidir sobre ellas la moral. El caso es paralelo al que se presenta en las situaciones de guerra; la guerra, en principio, no debería existir, pero si alguna vez resulta inevitable—o tal vez incluso justificada (y esa es una cuestión que no vamos a tratar aquí)—, no por eso se debe abandonar su desarrollo al puro salvajismo. Debe también existir una moral—subsidiaria—de la guerra. Pues bien, tanto en una situación en la que, desde fuera del poder establecido y saltándose los cauces existentes, ciertos poderes sociales fácticos intentan constituirse en poder político e imponer al resto de la sociedad su autoridad, como en el caso de un poder establecido, pero no democrático, que impone coactivamente sus dictámenes a una población que no participa en el poder y cuyos derechos fundamentales—al menos el de participación—quedan recortados, se da también una lucha que en casos extremos puede llegar a ser verdadera guerra civil. En ese doble caso hay pues que preguntarse cuándo y cómo se justifica moralmente esa situación y qué normas morales (ya que no siempre serán posibles las jurídicas) regulan el uso del poder en esas circunstancias.

Expresemos esto de otro modo: la conflictividad es ciertamente ele-

MATIAS GARCIA

mento esencial de la vida política y la moral debe intentar humanizar esa esencial conflictividad. Dicha tarea la cumple de dos formas: en primer lugar intentando reducirla al mínimo, por medio de un justo reconocimiento y composición de los derechos fundamentales de todos los hombres e, igualmente, estableciendo mecanismos de regulación de los conflictos con un adecuado reparto del poder y con el montaje de unos sistemas de participación, en que los diversos intereses y opiniones puedan llegar pacíficamente a una concordia. Pero cuando esos mecanismos de concordia no pueden existir o simplemente no existen, cuando la moral no puede, por tanto, humanizar los conflictos a través de la humanización de la misma estructura de poder, entonces es más necesaria que nunca la orientación moral que proporcione a los protagonistas de un conflicto (que ya está fuera de toda regulación jurídica y de la normal organización política) los imperativos de humanización que aún entonces deben regular esas relaciones conflictivas.

B. MORAL DE LA OPOSICIÓN AL ORDEN ESTABLECIDO

El tema de la oposición al orden político establecido—incluso en sus formas extremas de ruptura, revolución, rebelión y utilización de la violencia contra él—lo vamos a tratar muy esquemáticamente y con una gradación que irá de menor a mayor radicalidad (3). No tratamos ya, ni de la normal oposición democrática, de la actitud ante una u otra ley particular e injusta, que no afecta al conjunto del sistema político social. En la medida en que el mismo sistema ofrece suficientes posibilidades de influir para que esos aspectos injustos e inadecuados de la legalidad se modifiquen, la lucha contra la injusticia deberá hacerse por los cauces establecidos; no se justifica entonces la oposición a la totalidad del mismo sistema.

a) *La aceptación o no aceptación del orden establecido.*—La primera cuestión (previa) que ha de plantearse cada ciudadano en esta materia es precisamente la de si puede o debe aceptar moralmente el orden político global en que vive, tal como está estructurado y tal como de hecho funciona. Los criterios para formarse ese juicio ya han sido suficientemente expuestos (4). En resumen son los siguientes: ante todo los valores y desvalores políticos que en él se realizan, entre los que hay que destacar la forma democrática de ejercer el poder; en segundo lugar los valores y desvalores no directamente políticos, pero íntimamente ligados con la política que en él se asumen o se posibilitan; en tercer lugar habrá que relacionar todo esto con las circunstancias y posibilidades reales para que

(3) Este mismo tema lo hemos tratado algo más ampliamente, aunque sólo en referencia al Vaticano II, en MATÍAS GARCÍA, *Juicio político cristiano (III)*: Revista Fomento Social, 22 (1967), 361-69, y en MATÍAS GARCÍA, *La Iglesia, el cristiano y la Política*, Ed. HOAC, Madrid, 1968, 78-88.

(4) En general coincide con lo dicho en el a. c. (nota 1), bajo el epígrafe «Concreción estructural de los imperativos básicos» (págs. 119-20) y en la ulterior especificación que de ello mismo se hace en el siguiente apartado «Hacia un Estado integral de Derecho» (págs. 120-21).

esos valores sean «hic et nunc» alcanzables (nivel de formación, conciencia política del pueblo, recursos materiales, etc.); en cuarto lugar, el grado de dinamicidad que ese orden global presenta, es decir, si hay una tendencia suficientemente sincera a incorporar un valor cuando ello resulte posible o, al menos, a incidir sobre los condicionantes para que lo inalcanzable hoy llegue a ser pronto viable (5).

Digamos en resumen, que el régimen ideal en abstracto no es siempre el régimen ideal en concreto; por ello, como nos advierte el Vaticano II, las circunstancias pueden obligar a regular de formas diferentes «las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona» (6), una cierta tensión entre libertad y justicia, entre participación y autoritarismo es inevitable y admite moralmente diversas dosificaciones. Con todo, sigue también en pie la afirmación dinámica del mismo Concilio, de que «allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias» y que nunca se justifican los medios absolutamente injustos, como sería la implantación de un régimen totalitario o incluso sólo dictatorial, si en él se lesionan derechos fundamentales de la persona o de los grupos sociales (cfr. *G. et S.*, número 75).

Supongamos que, a la luz de todas estas consideraciones, se llega a la conclusión de que el régimen político de que se trata es en líneas generales aceptable, o de que—aún cuando no lo sea en puntos fundamentales—se dejan abiertas en él suficientes posibilidades para hacerlo evolucionar sin ruptura. En ese caso no se justifica la ruptura y sólo quedará la obligación subsidiaria de hacer todo lo posible porque evolucione legalmente hacia estructuras cada vez más perfectas.

b) *La ruptura con el orden político establecido.*—Pero supongamos que esto no es así y que se descubren en él vicios estructurales de tal categoría que obliguen a romper—en mayor o menor grado—con esa situación o a sentirse obligado a no obedecer a ese orden de poder radicalmente injusto. En el fondo se trata aquí del problema de la legitimidad del poder y del orden constituido. El Vaticano II se planteó el tema directamente (7) y afirmó que sólo cuando se cumplen determinadas condiciones «es cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer» y que, en determinadas circunstancias, les es lícito a los ciudadanos «defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (*G. et S.*, núm. 74). Veamos cuáles son los criterios para adaptar esa actitud y veamos también cuáles son las normas y límites que la regulan.

(5) Cfr. id. (nota 1), págs. 121-22.

(6) Cfr. *Gaudium et Spes*, núm. 75, donde (en nota) se hace además referencia a Juan XXIII, enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961), 415-18.

(7) MATÍAS GARCÍA, *Juicio político cristiano (III)* (cfr. nota 3), 363 y 368.

1.^a. *Justificación de la ruptura*.—¿Cuáles son, ante todo, los *criterios* para determinar moralmente la legitimidad o ilegitimidad del poder constituido? En gran parte coinciden con los ya dichos para la aceptabilidad o no aceptabilidad de una estructura política, pero evidentemente los vicios que en ella se descubran deben ser mucho mayores para considerarla ilegítima y justificar la total recusación de ese poder o el paso a la acción legal. Tal vez esos criterios decisivos se puedan reducir a estos tres: *ante todo*, cuando se constata una situación gravemente opresiva de la persona humana (esa situación se da siempre que se atropella continuamente y gravemente la sustancia misma de los derechos individuales y de las libertades más específicamente humanas, o cuando, de tal modo se descuida la promoción de la justicia y la igualdad, que se estabiliza la postergación de determinados sectores sociales); *en segundo lugar*, cuando las limitaciones en el ejercicio pleno de los demás derechos y la eventual concentración de autoridad se convierte en una meta y se presenta como un ideal y no como un mal menor (únicamente justificable transitoriamente para posibilitar en su día el uso más pleno de esos derechos); *en tercer lugar*, cuando desde la misma estructura de poder se cierra todo camino de evolución a la superación de esa imperfecta situación y se persigue a los que pretenden tal evolución.

2.^a. *Regulación moral de la situación de ruptura*.—Demos un paso más. ¿Qué consecuencia moral se sacaría de la mera justificación de la recusación de un determinado sistema a la luz de los criterios anteriores? Digámoslo sintéticamente con esta doble frase: No es lo mismo justificar la oposición y la ruptura incluso ilegal, que la oposición total; no es lo mismo justificar la ruptura ilegal que la ruptura violenta. En efecto: por un lado la recusación de conjunto de un determinado sistema político inaceptable y la consiguiente oposición a él admite grados y por otro admite también muy diversas estrategias y tácticas de lucha no siempre violentas.

En cuanto a lo primero—*grados en la oposición*—las «relaciones» que explicaban el contenido del texto conciliar a que repetidamente estamos aludiendo, nos aclaraban que, en esas circunstancias, hay que armonizar un *principio de cooperación* respecto al mismo poder opresivo, con un *principio de resistencia* frente a él (8), y el mismo texto conciliar—aunque sin utilizar esas expresiones—trata del contenido de ambos principios:

—*Principio de cooperación*. «Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no pueden rehuir las exigencias objetivas del bien común» (G. et S., núm. 74). En concreto ello significa que pueden presentarse ocasiones en que—como en seguida veremos—el mismo bien común pida que no se pase a la ruptura externa total y violenta; pero, cuando ello ocurre—es decir, cuando no es posible ni conveniente subvertir, al menos inmediatamente, el orden establecido, aunque éste sea gravemente injusto—es evidente que, para que

(8) Así habla la «Relación», publicada junto con el llamado «textus recognitus», de 1963, pág. 60. Cfr. a. c. (nota 3), 368-69.

él siga funcionando al servicio de los ciudadanos, no se le pueden negar determinadas prestaciones (que no tienden a estabilizarlo en lo que tiene de injusto—aunque de hecho lo estabilicen parcialmente—, sino a asegurar aquellos servicios y aquella paz pública cuya lesión acarrearía un coste social desproporcionado).

—*Principio de resistencia.* «Les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de la autoridad guardando los límites que se señala en la ley natural y evangélica» (id). De ello tratamos en el párrafo siguiente.

En cuanto a las *estrategias y tácticas* de lucha, en que se concreta el principio de resistencia, ellas pueden adoptar—aún sin llegar a la estricta ruptura externa y mucho menos a la violencia—muchas modalidades: ejercicio ilegal de los derechos fundamentales no reconocidos (opinión, expresión, reunión, manifestación, asociación, etc.), ya que en esta hipótesis no es lo mismo ilegalidad que inmoralidad (puede ser moral, e incluso a veces obligatorio, el ejercicio ilegal de esos derechos); infiltración en los aparatos de poder y en la administración para neutralizar su dinámica opresora y hacerla cambiar de sentido; denuncia de las inmoralidades del sistema; campañas clandestinas en su contra; movilización de instancias de presión internacionales; desobediencia civil solapada o patente; en este último caso, táctica de la no violencia activa, etc. Todo ello, sin embargo, sin olvidar el principio de cooperación (en cuanto supone respeto a las exigencias objetivas del bien común), ni los límites que exige una concepción moral, en la que no todo medio se justifica por el fin. Por estos procedimientos se puede algunas veces cambiar totalmente de sentido un sistema político, con su coste social poco elevado. El ejemplo de España a la muerte de Franco puede ser muy ilustrativo a este respecto: por medio de lo que se llamó «reforma política» (que de hecho consistió en una verdadera ruptura de contenido, aunque sin ruptura con la legalidad formal) se está consiguiendo de hecho algo totalmente nuevo (9).

3.^a. *La rebelión y el uso de la violencia en ella.*—No podemos eludir, sin embargo, la última y definitiva pregunta: ¿Se justifica en algún caso

(9) En general las diferentes alternativas para salir de la situación planteada a la muerte del general Franco, pueden ayudar a comprender el contenido todo de este apartado. La «reforma» que pretendió hacer el primer gobierno de la monarquía (Arias) y que luego fue asumida por Alianza Popular (Fraga) suponía una opción puramente reformista con absoluto respeto a la forma y al contenido de la anterior legalidad, aunque en orden a modificarla. Aun utilizando el mismo nombre, no puede confundirse esa estrategia con la propugnada (y de hecho realizada) por el segundo gobierno de la monarquía (Suárez) por medio de la «Ley de Reforma Política». Si la primera se mantenía netamente en los planteamientos que nosotros hemos descrito en el apartado a)—«La aceptación o no aceptación del orden establecido»—sin juzgar que había que llegar a ningún tipo de ruptura, la segunda—aun con su escrupuloso respeto táctico a la legalidad constitucional vigente—se ha movido más bien en el espíritu de una ruptura, propio del apartado b). En cambio, la izquierda propugnaba una táctica de ruptura estricta, pero no violenta. En general se puede afirmar que (desde el punto de vista de los medios) todos han intentado salidas éticamente correctas y realizadas con el menor coste social. Para iluminar políticamente toda esta problemática cfr. el editorial *Referéndum y democracia: Razón y Fe*, 195 (1977), 9-13.

MATIAS GARCIA

la *ruptura legal estricta* (la rebelión), e incluso la utilización de la *violencia activa* contra una estructura de poder radicalmente injusta? La respuesta es sí, y precisamente por la misma razón por la que se legitima la autoridad y se justifica la coacción por parte del poder legítimamente constituido, estructurado y ejercido: el bien común. Cuando, todo considerado, el bien común sólo se puede preservar arrebatando el poder fáctico a unas autoridades constituidas que—por conculcar sistemáticamente ese bien común—han perdido toda legitimidad, y cuando además otros poderes que están latentes en la sociedad ofrecen las suficientes garantías para reorganizar sobre nuevas bases el orden entero de convivencia, entonces no se ve por qué no va a poder revertir sobre la sociedad—y en concreto sobre aquellos sectores de ella que de hecho pueden iniciar esa tarea—la nueva legitimidad y con ella, el derecho a utilizar la coacción que es la prerrogativa del poder legítimo. Un poder revolucionario no es, en definitiva, sino un poder político incoado; en la medida en que sea legítimo, podrá pues utilizar la coacción. Recordemos, sin embargo, que la legitimidad no se funda sólo ni principalmente en las buenas intenciones, sino en la real posibilidad de instaurar de hecho el bien común, cosa que en principio posee mejor el poder constituido, si no se ha convertido en radicalmente injusto.

Las condiciones, por tanto, que justificarían en algún caso la rebelión política estricta, e incluso la que utilice, hasta una cierta medida, la coacción y la violencia son principalmente las siguientes: *ante todo*, que se parta de una situación como la que describe la *Populorum Progressio* de «tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país» (núm. 31); en *segundo lugar*, que no haya ninguna posibilidad de obtener el mismo resultado de otro modo y con menor coste social; en *tercer lugar*, que existan fundadas garantías de obtener resultados positivos sin provocar en conjunto mayores males; en *cuarto lugar*, que—en el proceso hacia el establecimiento del nuevo orden—no se conculquen los derechos más fundamentales de la persona, lo cual ciertamente se haría si se utilizasen medios radicalmente injustos (terrorismo, persecución ideológica, etc.); en *quinto lugar*, que existan suficientes garantías de que la dinámica de la nueva situación ha de conducir en un plazo prudencial al establecimiento de un tipo de sociedad política con las características de justicia, respeto a los derechos y participación democrática que justificaron la subversión del orden anterior.

C. POSIBLE JUSTIFICACIÓN DE UN PODER NO DEMOCRÁTICO O DE UN USO NO DEMOCRÁTICO DEL PODER

a). *Eventual justificación de un poder no democrático.*—Lo esencial de esta cuestión ya ha sido expuesto a propósito de otros temas tratados anteriormente. En efecto: sabemos ya que un poder no democrático (en el que por tanto no están reconocidos plenamente todos los derechos del hombre) sólo se justifica en la medida en que no sea posible—sin causar mayores males—un más pleno reconocimiento de todos los derechos y li-

bertades, y en la medida en que se utilice ese mismo poder para ir creando las condiciones que permitan, en el plazo más breve posible, el progresivo disfrute de todos los derechos y libertades de la persona. En toda hipótesis, en él no deben nunca quedar negados los derechos y libertades más específicamente humanas. Por tanto, nunca se justifica un régimen totalitario que convierta al Estado en fin y a la persona en medio; se podría únicamente justificar—excepcional y temporalmente—un régimen un tanto autoritario, con tal de que vaya creando las condiciones para su propia desaparición.

b) *La utilización del poder al margen de la legalidad democrática.*— Todavía más delicado es el tema de la utilización ilegal (o no democráticamente regulada) del poder, por los mismos órganos de poder en una democracia. Como la anterior, esta cuestión de alguna forma se relaciona con la clásica de la «Razón de Estado», según la cual tienden a justificarse en política medios y procedimientos que normalmente se considerarían inmorales.

No vamos a entrar en detalles en el tema y nos limitamos a iluminarlo brevemente con las siguientes observaciones:

1.^a En primer lugar hay que reconocer que la *tensión entre eficacia y moralidad* es especialmente aguda en política; en ella la eficacia no es ciertamente un valor absoluto, pero la importancia y universalidad de los valores que en ella se ventilan y los conflictos de valores que en su seno se plantean, justifican a veces que se transija con ciertos desvalores o se utilicen ciertos medios—no radicalmente injustos—que difícilmente serían justificables fuera de la política. Tal vez el caso más claro lo constituya el uso de la coacción y la violencia, que salvo en caso de legítima defensa difícilmente será justificable cuando se trata de su utilización por los particulares. En cambio, cuando la emplea la comunidad política, la coacción puede considerarse normal. En otras palabras: decir que el monopolio de la coacción y de la violencia—aunque no de cualquier violencia—debe reservarse, en circunstancias normales, a la comunidad política y que ello es una exigencia del bien común, es conceder que ciertos medios que son normalmente inmorales fuera de la política, no lo son dentro de la política.

2.^a Pero ello no equivale a afirmar que el fin justifique los medios en la política, ni que cualquier tipo de coacción y violencia y cualquier forma de emplearse por el poder político esté moralmente justificada; hay medios (el simple asesinato de inocentes, la tortura, la guerra de pura agresión, etc.), *que nunca se justifican*. Además hay que tender a una regulación, tanto de los medios concretos de coacción que puede utilizar el poder, como de cuándo y cómo puede hacerlo; el Estado de Derecho, el Derecho Internacional y el mismo Derecho de Guerra suponen laudables esfuerzos por regular el uso de tales medios, e incluso por establecer cuándo y hasta qué límites se pueden utilizar medios de coacción extraordinarios. Es claro que tales normas obligan moralmente, en cuanto reflejan o concretan imperativos objetivos de bien común.

MATIAS GARCIA

3.^a. No obstante lo anterior, tal vez se den circunstancias muy extraordinarias en que el bien común justifique la utilización, por parte del poder establecido, de *medios excepcionales, incluso no regulables por los ordenamientos jurídicos* (aunque no radicalmente injustos). Creo que ese caso no se puede excluir absolutamente, aunque se haya de ser muy cauto en admitirlo. Si se diese, estaríamos ante una situación parecida a la que justifica la acción ilegal revolucionaria e incluso la toma del poder desde fuera de él por el que puede hacerlo en beneficio del bien común, en caso de caos político o de una situación en la que no es posible salvaguardar de otra forma los derechos fundamentales de la persona.

En cuanto a los criterios que justificarían un tal modo de proceder y en cuanto a la regulación moral de tales situaciones, valen las mismas normas que hemos recordado a propósito de la ruptura con la legalidad vigente e incluso a propósito de la rebelión, cuando ambas se hacen desde la oposición. El que esa ruptura se haga desde dentro del poder o el que la rebelión adopte la forma de «golpe de estado», sólo cambia las cosas en el sentido de que hay que ser mucho más restrictivo en la justificación de estos dos últimos casos. En favor de este imperativo de aplicación restrictiva abogan estas tres razones: ante todo, el poder constituido ya cuenta con medios abundantes (entre ellos, el monopolio legal de la coacción) para procurar el bien común desde la legalidad; si los necesitase más efectivos, tiene modos de promover democráticamente cambios en esa misma legalidad, que le proporcionen esos medios (regulación legal de un posible estado de excepción, medidas especiales contra el terrorismo, mayores medios materiales para determinadas emergencias, etc.). En segundo término, si esos medios se le niegan, difícilmente se justificaría una pretendida defensa de la sociedad, por medios que la misma sociedad ha recusado democráticamente. Finalmente, el abuso del poder es mucho más fácil y peligroso desde dentro de él, y por ello hay que ser muy cauto y restrictivo a la hora de justificar excepciones en el caso de que estamos tratando.