

Moral de la normalidad democrática

Por Matías GARCIA

El título, y con él el contenido de esta colaboración, se presta a ser mal interpretado, ya que parece basarse en la hipótesis de la realización de una utopía—la normalidad democrática—que nunca se alcanza en plenitud. En política «lo que debe ser» *siempre* está condicionado por «lo que es»; pero «lo que es» *nunca* coincide plenamente con «lo que debe ser». ¿Qué sentido tiene entonces plantear una ética de la normalidad, cuando sabemos que esa normalidad—desde un punto de vista moral—nunca se da?

Creemos, sin embargo, que el tema tiene sentido; más aún, que resulta necesario proponérselo por estas dos razones: ante todo, porque aunque partamos de nuestros análisis de la realidad «tal como es», en el momento en que intentamos enjuiciarla éticamente y escapar así de la simple constatación de su facticidad, en el momento, por lo tanto, en que pretendemos además descubrir, desde una perspectiva moral, su posible anormalidad o desviación de «lo que debe ser», habremos al menos de hacer referencia a la utopía de esa normalidad que, en un determinado momento resulta posible y deseable. En segundo lugar, porque el que una utopía no se realice nunca en plenitud, no significa que no se pueda realizar parcialmente, incluso en un grado suficientemente significativo para tener consecuencias morales; siempre evidentemente sobre la base de que entendamos la utopía moral no como un ideal ilusorio y abstracto de lo que debería ser, sino como una meta fundamentalmente alcanzable, que debe ser, precisamente porque puede ser.

Dos cuestiones vamos pues a plantearnos en esta colaboración. La primera se refiere a las exigencias morales que deben regular la misma estructura de poder y su funcionamiento; nos preguntamos, por tanto, ante todo cómo debe organizarse y funcionar básicamente la sociedad política para que responda a las exigencias morales; eso supuesto nos preguntamos después cómo debe servir esa sociedad política así organizada (democráticamente) al conjunto de los fines humanos que los miembros de esa sociedad persiguen.

En una próxima colaboración en esta revista intentaremos completar

lo que aquí exponemos, planteándonos la cuestión de cómo se debe proceder éticamente, cuando la realidad se aparta de esa normalidad que ahora describimos y que básicamente presuponemos, aún a sabiendas de que siempre se desvía, al menos parcialmente, del ideal. Para comprender mejor esto sería también conveniente exponer nuestro pensamiento sobre cómo se debe enfocar una moral política. Para ello nos remitimos a otro estudio nuestro que aparecerá por estas mismas fechas en otra publicación (1).

I. MORAL DE LA ESTRUCTURA DE PODER

Aunque desde un punto de vista moral el poder no debe considerarse nunca como un fin cerrado sobre sí mismo, no podemos tampoco olvidar que el poder decisivo—al menos como medio—es el elemento especificador de la actividad política propiamente tal. Pero no sólo como medio; por ser medio necesario, el poder y la estructura del poder se convierten también, hasta un cierto grado, en fin y objeto de toda actividad política. Y ello por esta doble razón: ante todo porque, para poder utilizar el poder como medio, es preciso previamente poseerlo (es decir, alcanzarlo si no se tiene, conservarlo si se tiene, o repartirlo de forma diversa si muchos aspiran a él); en segundo lugar porque, en la utilización del poder, no es indiferente «qué poder» es el que se utiliza, ni «cómo» se estructura en concreto la maquinaria de poder. La cuestión primera y central de la política es, pues, la que se pregunta sobre la forma concreta de organizar la comunidad política y de repartir y estructurar el poder en ella.

Paralelamente, la primera cuestión de la Moral Política será también la que se formula la misma pregunta pero desde el punto de vista del servicio a la persona humana; dicho de otra forma, la que se pregunta sobre el *bien común estructural* de la política, es decir, sobre cómo debe ser aquella comunidad y estructura política con la cual «los hombres, las

(1) En «Estudios Eclesiásticos», abril-junio 1978: *Enfoque y estructuración de una Moral Política*. En las dos partes de ese largo estudio—«Moral y política» y «Las cuestiones básicas de la moral política»—, proporcionamos un posible enfoque de lo que podría ser una moral política en perspectiva cristiana y las vías concretas para su fundamentación. En él proponemos, además, la siguiente división en tres áreas para el estudio de la moral política concreta: «Moral de la estructura del poder», «Moral de los fines (extrapolíticos) de la política» y «Moral de los medios de la política». Sin embargo, al reducirse esta última en la práctica al estudio de los medios extraordinarios, cuya utilización se justifica en circunstancias extraordinarias (ya que los ordinarios coinciden con los del empleo de los propios de la legalidad democrática), las dos primeras cuestiones han podido ser agrupadas bajo el título de esta colaboración, de «Fomento Social», dejando para la próxima el área tercera. Con ello, entre los dos artículos de «Fomento Social» y el de «Estudios Eclesiásticos» ofrecemos una breve síntesis de las principales cuestiones de una moral política. Hace unos años adelantamos ya algunas de estas cuestiones—aunque sólo desde la perspectiva del Vaticano II—en tres colaboraciones tituladas *Juicio político cristiano* (I, II y III): Revista Fomento Social 21 (1966), 231-264 y 22 (1967), 47-68 y 315-371. Una refundición de esos artículos apareció como libro con el título *La Iglesia, el cristiano y la política* (Ed. Hoac), Madrid 1968, 95.

familias y las asociaciones puedan lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (G. et S. 74).

Un primer atisbo de respuesta lo encontramos ya en la referencia a los tres imperativos básicos (2) de todo ordenamiento social y político: una estructura de poder y una comunidad política será humana y moral en la medida en que en ella se reconozcan y respeten todos los derechos y libertades fundamentales de la persona (sobre todo las más específicamente humanas, como son las libertades de creencia y opinión); en la medida en que se promuevan positivamente la igualdad y la justicia social (y se creen así las reales condiciones de posibilidad para el ejercicio—no sólo formal—de todos los derechos) y en la medida en que se asegure la real participación de todos en el poder.

Intentemos precisar algo más todo esto desde varios puntos de vista:

A. CONCRECIÓN ESTRUCTURAL DE LOS IMPERATIVOS BÁSICOS

Los imperativos que acabamos de recordar parece que al menos exigen hoy las siguientes concreciones en la misma estructura de poder.

1. Un orden jurídico que asegure la protección eficaz e independiente de los derechos y de su ejercicio, con absoluta eliminación de la persecución ideológica y respeto a las minorías. Para ello ayudarán las definiciones claras de esos derechos a nivel constitucional y su adecuado desarrollo en las leyes ordinarias; su tutela por tribunales independientes o por otros medios eficaces, que protejan al ciudadano incluso frente a su propio estado y frente a posibles imposiciones «totalitarias» de la mayoría; los pactos internacionales de derechos y el control igualmente internacional de las violaciones.

2. Un sistema democrático en que todos tengan sin discriminación una participación y control en los órganos de poder. Para ello ayudará el que se reconozca que la soberanía radica últimamente en el pueblo y que, según ello, se establezcan sistemas eficaces para el ejercicio del poder constituyente; de esa forma los ciudadanos podrán fijar los campos de acción y los límites de las diferentes instituciones; deben además celebrarse periódicamente elecciones libres que permitan realmente a todos participar y controlar el poder legislativo y ejecutivo; debe haber, finalmente, una adecuada división de poderes y un respeto garantizado al pluralismo político y a la libertad de opinión.

3. La misma estructura de poder deberá finalmente estar de tal modo configurada que pueda ponerse eficazmente al servicio de la igualdad y la justicia social. Ello comporta el que esté provista del suficiente poder para corregir los desajustes estructurales que se oponen a ello en el conjunto del cuerpo social. La cuestión es delicada, porque esta exigencia

(2) Cfr. *a. c.*, (nota 1), II, 2, c.

MATIAS GARCIA

puede entrar en tensión (o incluso en conflicto) con el pleno ejercicio de algunas libertades fundamentales. Sin embargo, tal vez podamos afirmar a este respecto lo siguiente: con la condición de que las decisiones se tomen por verdadera mayoría democrática (y con posibilidad de vuelta atrás si la experiencia se muestra disfuncional), tal vez se justifique cada vez más la intervención coactiva del poder político en la ordenación de las bases materiales de la existencia humana, pero cada vez se justifica menos cualquier intento de someter al mundo del pensamiento, del espíritu y de la cultura al control, planificación y manipulación coactiva por parte del estado (3). Más aún; a más intervencionismo económico, más hay que cuidar las libertades más específicamente humanas (pensamiento, creencia, opinión, reunión, asociación, etc.). El campo específico de aplicación del intervencionismo estatal (que puede llegar a ser conveniente) sería fundamentalmente el de la planificación económica, expansión del sector público, servicios públicos generalizados (con la consiguiente mayor presión impositiva), sistema fiscal redistributivo, control y limitación efectiva de los grandes poderes económicos, lucha contra los monopolios e incluso profunda modificación estructural del mismo régimen de propiedad.

Más delicado es el problema de la educación y la cultura; por un lado, toca íntimamente aspectos ideológicos en los que el estado debe respetar el pluralismo y la libertad de las personas y de las asociaciones que ellos libremente formen; pero, por otro, ese problema está de tal manera condicionado por la necesidad de recursos económicos que, al menos desde ese aspecto, el estado tendrá que intervenir para posibilitar a todos una real igualdad de oportunidades en el acceso a una educación de calidad y en la participación en la vida cultural. En cualquier caso, la estructura de poder deberá ser lo suficientemente potente y flexible para poder abordar con prudencia y eficacia todas estas cuestiones.

B. HACIA UN ESTADO INTEGRAL DE DERECHO

Tal vez todo lo dicho se deje resumir en la expresión «Estado de Derecho», con tal que la entendamos con la plenitud que exponemos a continuación:

1. El poder político se convierte a sí mismo en sujeto de obligaciones y normas jurídicas y de esta forma crea un sistema de autoregulación; en concreto, adquiere personalidad jurídica y acepta—en el ejercicio concreto del poder—límites, procedimientos y responsabilidades que le pueden ser exigidas por los ciudadanos. Podríamos llamar a este primer aspecto *Estado formal de Derecho*.

2. Esa autoregulación del poder es democrática, es decir, su sujeto activo no son los gobernantes, sino la sociedad entera; se sigue, pues, tratando de una verdadera autoregulación (ya que el poder soberano no

(3) Cfr. MATÍAS GARCÍA, *Dos horizontes para las Cortes de 1977*, Revista Fomento Social, 32 (1977), 125-126.

puede reconocer superior), aunque el sujeto de la soberanía autoregulada sea el conjunto del pueblo. En cambio, respecto a los gobernantes se trata de una verdadera heteroregulación; la sociedad no les entrega todo el poder y, de esa forma, se defiende de ser oprimida y suplantada por los órganos en que delega su poder. Ello en la práctica se realiza por medio de una *Constitución* que fije con toda claridad los derechos fundamentales de los ciudadanos, los límites de las instituciones y la distinción entre los diversos poderes, así como las formas de control periódico por el conjunto del pueblo. Podríamos llamar a todo eso *Estado funcional (o democrático) de Derecho*.

3. Para que se dé un verdadero Estado de Derecho se requiere, además, que esa democracia respete y reconozca todos los derechos fundamentales de la persona. De suyo es posible que en una democracia se niegue —por decisión de la mayoría— el contenido material de algunos derechos fundamentales de las personas o se decida la discriminación de algún grupo (4). En la medida en que ello ocurra, estaríamos ante una democracia jacobina con rebordes totalitarios, ya que en ella se daría una oposición con lo más medular del derecho: su fundamento metajurídico que es la persona humana, cuya dignidad exige que se le reconozcan una serie de derechos. En cambio, en la medida en que queden reconocidos todos los derechos fundamentales de la persona, estaríamos ante algo que podríamos denominar *Estado material (o substantivo) de Derecho*.

4. Para que el Estado de Derecho funcione realmente como tal, ha de ser finalmente Estado de Justicia Social, es decir, un estado en que la estructura política esté sustentada por una estructura social global adecuada y justa; en la medida en que ello no ocurre, se debe utilizar la misma estructura política para crear (sin caer en totalitarismos ni negar otros derechos) ese orden social más justo. Un estado así concebido se podría llamar *Estado social de Derecho*.

C. SENTIDO DINÁMICO DE LAS EXIGENCIAS MORALES RESPECTO A LAS ESTRUCTURAS CONCRETAS DE PODER

En los dos apartados anteriores hemos descrito un abanico de exigencias que hoy parece deben ser propuestas como objetivos, a los que toda comunidad política y estructura de poder debería de algún modo acercarse.

Con ello hemos proporcionado ciertamente unas pistas para enjuiciar moralmente las diversas comunidades políticas existentes y para descubrir qué aspectos resultan en ellas humanizantes y cuáles deshumanizantes. Pero ese juicio no implica el que todas esas comunidades puedan, y por tanto deban, acercarse inmediatamente a esa meta en la misma medida y con el mismo proceso. La tensión objetiva que existe entre el pleno reconocimiento de los derechos de la persona, la creación de condiciones reales

(4) Cfr. *Id.* (nota 3), 117-118.

MATIAS GARCIA

de posibilidad para el ejercicio de esos derechos y la participación activa de todos (para cuyo ejercicio efectivo son también necesarios ciertos condicionantes, que no siempre existen) hace imposible una respuesta de carácter general. En concreto sólo cabe preguntarse—tras el análisis detallado de cada situación y a la luz de ese entero abanico de exigencias morales—qué metas son ya alcanzables y qué proceso habría que emprender para acercarse realísticamente a un tipo de estructura política más humano, en el que se tengan todas ellas en cuenta o en el que, al menos, no quede radicalmente negada ninguna de las dimensiones esenciales de la persona.

En otro artículo volveremos a esta cuestión cuando tratemos del uso del poder (5). Ahora nos contentamos con estas tres observaciones: *ante todo* que los imperativos morales concretos que se deducen de esta forma de ver las cosas tienen fundamentalmente un carácter dinámico y complejo; es decir, por un lado están muy condicionados por las posibilidades reales y, por otro, deben tener en cuenta equilibradamente todos los valores humanos que en cada situación entran en juego, así como sus recíprocas intervenciones. En *segundo lugar* que, para juzgar de ese recíproco condicionamiento, puede ser especialmente iluminador el atender, al intentar aplicar los tres imperativos básicos a la vida política, a la tensión entre libertad-autoridad y entre libertades fundamentales y sus condicionantes. En *tercer lugar* que una de las realidades más importantes para que una estructura política pueda ser considerada como moralmente aceptable es que se mantenga abierta al cambio o, al menos, que no se cierre radicalmente a la incorporación de los valores fundamentales y humanizantes de que carece.

II. MORAL DE LOS FINES (EXTRAPOLITICOS) DE LA POLITICA

El que la política no pueda dejar nunca de plantearse la cuestión acerca de la estructura del poder y el que consideremos que la acción sobre ella constituye su objetivo y finalidad más específica y directa no significa ni mucho menos que se deba considerar a dicha estructura como un fin en sí misma. Todo lo contrario. La explícita tematización—política y moral—de ese asunto de la estructura del poder, es la forma más eficaz de impedir el encapsulamiento de la política en sí misma. Por ello, si hemos tratado expresamente en el apartado anterior de la estructura de poder, no es sólo para conseguir que se organice de forma humana, sino para que, además, quede abierta a los verdaderos fines humanos de la política, que paradójicamente no son los directamente políticos. En este segundo apartado será pues conveniente completar lo ya dicho y preguntarnos directamente cómo debe relacionarse la acción política (sobre todo en su dimensión coactiva) con los demás fines humanos a cuya promoción ayuda.

(5) Cfr. nota 1.

En alguna medida todos los fines humanos pueden quedar y de hecho quedan influidos por las actuaciones del poder: desde los aspectos más materiales a los más espirituales y específicamente humanos; desde los que afectan a la colectividad en cuanto tal a los que afectan a los grupos intermedios, las asociaciones, las familias e incluso los individuos. Pero ese influjo de la comunidad política en todos los fines humanos puede hacerse de tres formas: en primer lugar, ignorándolos; en segundo lugar, asumiéndolos directamente como fines de la misma comunidad política (y por tanto concretándolos e imponiéndolos en su singularidad incluso por métodos coactivos) o finalmente limitándose a crear las condiciones colectivas de posibilidad para que sean luego las personas individuales o libremente asociadas las que a su modo tiendan a ellos (6).

En toda hipótesis y sea cual sea la respuesta que se dé en cada caso, ella implicará un serio influjo del poder—humanizante o deshumanizante—en la dimensión afectada. El que el poder público se despreocupe del todo de una dimensión humana (v. g. la religiosa) puede ser una forma muy sutil de eliminarla y hacerla imposible y, por tanto, no siempre será signo de neutralidad respetuosa con la persona humana; pero ello no significa que deba siempre asumir en su singularidad la promoción directa de determinados fines: en unas ocasiones eso constituirá igualmente una intromisión intolerable (v. g. en la misma dimensión religiosa); en cambio otras veces vendrá exigido por el servicio al hombre. En concreto dependerá, en parte, de las circunstancias históricas, pero sobre todo de la misma cualidad de la dimensión de que se trate.

A. DISTINCIONES PRELIMINARES

Una primera pista para el esclarecimiento de esta difícil cuestión nos la van a proporcionar un par de distinciones interrelacionadas que sub-

(6) Pongamos algunos ejemplos: una determinada comunidad política puede llegar a juzgar que la adhesión a una determinada concepción religiosa (v. g. el catolicismo) o cosmovisional (v. g. el materialismo dialéctico) es o no un fin valioso que perfeccionaría al hombre; eso supuesto, caben varias formas de enfocar el asunto: o bien despreocuparse totalmente de esa cuestión o bien creer que basta ese juicio (supongamos que mayoritario) para justificar que la comunidad política asuma o rechace tal concepción como propia y por tanto ponga en juego todo su poder para implantarla o eliminarla, o bien creer que la única misión de la comunidad política en este campo es respetar la libertad de los ciudadanos y crear las reales condiciones de posibilidad para su ejercicio; evidentemente también esto último (en lo que tiene de negativo, respetar, no coaccionar, y en lo que tiene de positivo—tutelar la libertad, crear condiciones—constituye una forma de intervención del Estado en tal materia. Otro ejemplo: a la necesidad que tiene una determinada sociedad de sistemas de comunicación (vías de comunicación, puertos, aeropuertos, organización postal o telefónica, etc.), puede responder la comunidad política, o bien despreocupándose de la cuestión o bien asumiendo directamente esas funciones y por tanto concretándolas y realizándolas hasta en sus más mínimos detalles, o bien imponiendo únicamente un marco general de concreción y dejando luego toda o parte de la gestión a los particulares y a las sociedades intermedias para que puedan cumplir por sí mismas esos objetivos. Los ejemplos podrían multiplicarse, sin que la respuesta tenga que ser idéntica en todos los casos: v. g. ¿cuál es la misión del poder respecto al sistema educativo, la organización de la economía en su doble aspecto de producción y distribución y qué intervención debe tener en la regulación del trabajo, Seguridad Social, etc., etc.?

MATIAS GARCIA

yacen a la Declaración sobre la Libertad Religiosa del Vaticano II y que de hecho fueron muy utilizadas durante el proceso de elaboración del documento. La primera es la distinción entre bien común y orden público; la segunda la distinción entre una «norma de promoción» y otra «de limitación» de los derechos (7). Nosotros vamos a emplear también esas distinciones y categorías conceptuales, aunque con las modificaciones exigidas por la mayor amplitud de nuestra temática, que supera el caso particular de la libertad religiosa. En cada uno de los dos casos vamos a añadir un tercer elemento intermedio.

1. *Los dos niveles del bien común y el nivel del orden público.* El fin de la sociedad en general y el de la sociedad política en particular es ciertamente el bien común; la consecución de ese bien común es además lo que últimamente justifica el poder coactivo del estado. Pero ello no quiere decir que todas las exigencias objetivas del bien común deban ser impuestas coactivamente desde el poder; una tal universalización de la coacción supondría una contradicción—*in terminis*—con nuestra concepción del bien común, como «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de su propia perfección» (G. et S. núm. 26).

Eso supuesto y atendida también toda la concepción cristiana del hombre, constatamos que hay bienes humanos que, en su singularidad concreta, sólo llegan a ser bienes verdaderamente humanos si se obtienen en libertad; otros en cambio—de carácter más bien instrumental—sólo pueden ser conseguidos plenamente por la mediación, incluso coactiva, de la sociedad política en cuanto tal (v.g. la paz pública), otros en fin podrían en principio ser alcanzados—aunque con más o menos perfección y eficacia—, por uno u otro camino.

En este último caso—que es el que presenta mayor dificultad—es evidente que—en igualdad de circunstancias—es preferible dejar la cosa a la libre iniciativa, ya que así se respeta mejor el carácter activo del ser humano (*sujeto* de la vida social); en otras ocasiones deberá concederse la prevalencia al hecho de que la persona humana es también un ser necesitado, que tiene que ser ayudado por la sociedad para ser libre (el hombre como *fin* de la vida social). Desde otro punto de vista, mientras más instrumental sea el bien de que se trata, con más facilidad se justificará la intervención coactiva, pero eficaz, del poder (ya que entonces no se pierde en su substancia el bien que se pretende, aunque deshumanice un poco el «modo» de alcanzarlo); sin embargo, cuando queda muy directamente afectada—aunque sea en el modo—la dignidad o la intimidad de la persona, será a veces menos deshumanizante para los hombres y para el conjunto de la sociedad el permitir ciertos males, o no alcanzar ciertos bienes, que el obligar a conseguirlos con medios coactivos.

Todo ello fundamenta la triple distinción entre: a) bien común en toda

(7) MATÍAS GARCÍA, *Análisis histórico*, en Universidad Pontificia de Comillas (ed.), *La libertad religiosa. Análisis de la Declaración «Dignitatis Humanae»*, Madrid, 1966, 43-217, sobre todo págs. 168-169, 209-212.

la amplitud de su significado; b) aquella parte del bien común que debe o puede imponerse coactivamente, y c) «orden público».

Esa distinción se relaciona con la distinción entre sociedad y estado. Porque una cosa es el pleno bienestar de la sociedad, hacia el que toda la sociedad debe tender (aunque sin ser en todo coaccionada) y otra el núcleo fundamental—que a su vez admite grados—de ese pleno bienestar de la sociedad que debe quedar *asegurado* por el poder coactivo del estado. Al bienestar pleno de la sociedad pertenecen todos los bienes de cualquier género que miran a la perfección de la persona humana en la tierra (el bien común en toda su amplitud), mientras que el núcleo fundamental de ese pleno bienestar que debe o puede imponerse coactivamente es siempre más restringido (bien común en sentido estricto) y en algunas ocasiones—es decir, cuando se relaciona con los bienes más específicamente humanos—lo coactivo deberá reducirse a lo exigido por lo que se llama técnicamente «orden público», es decir, a aquella parte del bien común cuya desaparición pone en peligro el mismo ser de la sociedad (8).

2. *Norma de promoción, norma de coacción y norma de limitación.* Vengamos ya a la segunda distinción, también utilizada en el Vaticano II para aclarar el tema de la libertad religiosa. Allí se hablaba sólo de norma de promoción y norma de limitación; nosotros vamos a añadir el paso intermedio de la norma de coacción.

a) *La norma de promoción y de tutela* de todos los derechos y libertades del hombre y de todas sus dimensiones fundamentales es ciertamente el bien común entendido en toda su amplitud. En este sentido hay que superar una concepción puramente liberal del estado, que tiende a restringir excesivamente las funciones de éste. El estado no está ciertamente llamado a realizar todos los fines humanos, pero sí a procurar las mejores condiciones para que todos ellos puedan realizarse.

b) *La norma de coacción* legítima es aquella parte del bien común que viene estrictamente exigida por el pleno cumplimiento de lo anterior; en efecto, para que todos los valores y fines humanos queden efectivamente tutelados y promovidos, el estado debe intervenir coactivamente en muchos casos, si bien sólo en la medida en que lo exija el rechazo de violaciones de los derechos por parte de terceros o la creación de reales posibilidades para todos, en orden a la consecución libre de esas finalidades y con tal de que no se sigan de esa intervención coactiva males mayores. Ello en la práctica significa que el estado debe o puede asumir como función propia y directa y, por tanto, coactiva, la consecución de aquellos fines humanos de carácter básicamente instrumental que, en conjunto y atendidas todas las circunstancias, ejercen una tal función liberadora del hombre que compensa las limitaciones de la libertad que se imponen al conseguirse de ese modo. No estamos, sin embargo, todavía prejuzgando cuáles son esos fines, ni cuándo se da ese caso.

(8) *Id.* (nota 7), 168.

MATIAS GARCIA

c) *La norma de limitación* de la libertad coincide en principio con la norma de coacción arriba descrita; en efecto toda coacción implica una cierta limitación de la libertad, aunque al mismo tiempo siempre se debe respetar el criterio del máximo respeto a la libertad, de forma que ésta no se restrinja sino en servicio—directo o indirecto—de la mayor libertad y disfrute efectivo de los derechos por parte de todos. Pero, además, cuando se trata de limitar los derechos fundamentales de carácter individual y las libertades más específicamente humanas, la norma de limitación es mucho más estricta; más aún, nunca se justifica la lesión del núcleo más esencial de tales derechos y libertades (v.g., el derecho a no ser torturado, a pensar o creer, etc.) y, en lo que se refiere al despliegue social externo de esos derechos y libertades básicas, la norma de limitación debe restringirse a las exigencias del justo orden público, tal como entiende esta expresión técnica el Vaticano II, es decir, lo exigido «por la tutela eficaz de esos mismos derechos en favor de todos los ciudadanos y por su pacífica composición, por la ordenada promoción de la honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la verdadera justicia y por la debida custodia de la moralidad pública» (DH, núm. 7).

B. APLICACIÓN A LOS DISTINTOS TIPOS DE FINES

Supuestas las anteriores distinciones y en orden a aplicarlas debemos todavía hacer un esfuerzo por delimitar cualitativamente aquellas finalidades humanas que sólo deben ser tuteladas o indirectamente promovidas por el poder público, de aquellas otras que deben o pueden ser directamente asumidas. La cuestión es compleja y sólo podemos apuntar sus líneas fundamentales:

1. Hay, en efecto, esferas del actuar humano que nunca deben ser objeto de la intervención coactiva de estado. Ello significa que el estado ni está nunca llamado a asumirlas directamente, ni debe tratar nunca de impedir las o configurarlas en uno u otro sentido. Tampoco debe intervenir activamente en su dinámica de desarrollo en cuanto tal. Es verdad que, respecto a su desarrollo y a sus consecuencias, puede establecer las limitaciones estrictamente exigidas por el «orden público». La función del estado respecto a esas finalidades se agota, pues, en la tutela de la libertad de coacción y en la creación positiva de reales condiciones de posibilidad para que luego sean las personas—solas o asociadas—las que consigan esas finalidades. Ambas cuestiones han de garantizarse a todos los ciudadanos y asociaciones libres sin discriminación alguna.

El caso más claro lo constituye la dimensión religiosa. Pero no sólo ella; lo que la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* dice de esta cuestión (cfr. sobre todo núm. 2) se puede aplicar a todo lo que se refiere a la búsqueda de la verdad, la formación de la conciencia moral y—en su dinámica de desarrollo—a la expresión de esas convicciones y a la puesta en ejecución de los deberes morales que de ahí se derivan. La *Octogesima Adveniens* ha explicitado esa aplicación extensiva haciendo, además, una referencia directa a la misión de la comunidad política en estas materias:

«No pertenece al Estado...», sino a los grupos libremente establecidos y no dotados de poder coactivo «desarrollar en el cuerpo social y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad. En este campo conviene recordar el principio proclamado por el Concilio Vaticano II: La verdad no se impone más que por la fuerza de la verdad misma (DH núm. 1)» (O.A. número 25).

En resumen podríamos decir que este primer grupo de finalidades coincide con el de las libertades fundamentales más específicamente humanas de la Declaración Universal de los derechos del hombre, que más directamente se derivan de su condición de ser inteligente, responsable y activo; es decir, en primer lugar las de pensamiento, conciencia y religión, pero también—como proyección de ellas—las de opinión y expresión y en alguna menor medida, las de reunión y asociación.

En otro orden de cosas, a ellas se pueden añadir, las de residencia y circulación y la de contraer matrimonio, fundar una familia, etc.

2. Tanta importancia como los fines humanos incluidos en el grupo anterior tienen las posibles finalidades de la acción política correlativas a los derechos individuales que recogen los primeros números de la Declaración Universal (núms. 1-12). Pero, por su contenido cualitativo (que no tanto exige el respeto a un desarrollo dinámico en libertad, cuanto una defensa y tutela contra posibles agresiones), el papel del estado respecto a esos derechos y libertades casi se agota en respetarlas él mismo y protegerlas de agresiones ajenas. Recordemos que la defensa de esos derechos básicos es parte de ese «orden público» que justifica—cuando no se siguen males mayores—la utilización de la coacción por parte del estado. Este, por tanto, debe utilizarla para impedir que se lesione por parte de terceros o por sus propios órganos el derecho a la vida, la integridad, la libertad y la seguridad personal, la seguridad jurídica, la intimidad, etc.

3. La principal dificultad en esta materia la presentan las finalidades humanas correlativas a los llamados derechos sociales, económicos y culturales. Es claro que el estado debe en lo posible tutelarlos y promoverlos, pero no es fácil determinar hasta qué grado debe además asumirlos, ampliando así el ámbito de la coactividad y disminuyendo consiguientemente el de la libertad (aunque lo amplíe indirectamente al crear condiciones mejores para su ejercicio). La dificultad de esta cuestión y las posibles pistas para resolver los casos concretos pueden quedar más claras a la luz de estas observaciones:

a) Desde el punto de vista de las exigencias metajurídicas radicadas en la dignidad de la persona humana, tales derechos—salvo en casos extremos—no se pueden considerar como estrictos derechos subjetivos directamente exigibles y claramente delimitables en su contenido (¿qué significa por ejemplo el derecho a la asistencia médica, a una educación de calidad, o a un digno nivel de vida en un país subdesarrollado?); es preciso, por tanto, una concreción positiva, que admite sus más y sus

MATIAS GARCIA

menos y que estará en relación, no sólo con las necesidades del individuo, sino también con una jerarquización de las necesidades de todos, con las posibilidades reales de la sociedad, y finalmente, con la eventual repercusión negativa de la gestión directa por parte del estado en las libertades fundamentales y en la misma eficacia de la gestión.

b) Sin embargo, se trata de verdaderos derechos humanos, que deben ser eficazmente promovidos. Además, su carácter instrumental (son humanos, porque son «para» el hombre y porque lo potencian, pero no tanto porque tengan que ser producidos libremente «por» el hombre) ofrece menos dificultades para que sean asumidos por el Estado; deberán, por tanto, ser asumidos, cuando sólo así se aseguren con eficacia y no se sigan males mayores.

c) Con frecuencia, el alcanzar un suficiente nivel de promoción social económica y cultural es condición de posibilidad para la real participación en la política; en ese caso el intervencionismo puede venir pedido, además, como forma de humanizar la misma estructura de poder; es decir, reductivamente esas finalidades de promoción se transforman en finalidades estrictamente políticas.

En la vida real todo esto se interrelaciona de tal forma, que lo único que podemos decir con carácter general es que habrá que analizar con perspicacia cada situación concreta, mantener siempre un diálogo abierto—sin dogmatismos ni soluciones apriorísticas—sobre todas estas cuestiones, no tener miedo a las reformas profundas, pero bien meditadas, y estar dispuesto a dar marcha atrás si los resultados no fuesen los que se esperaban.

C. LA INCORPORACIÓN DE LA MORAL A LA POLÍTICA

Las anteriores afirmaciones se relacionan con otro problema de gran importancia: el del grado y la forma de incorporar la moral a la política (9). Acabamos en efecto de decir que el estado no es el sujeto llamado a elaborar en concreto, ni a propagar en la sociedad las últimas convicciones sobre el hombre y la vida social y, por tanto, tampoco sobre las exigencias morales que de ahí se derivan. Sin embargo, es evidente que de alguna forma tiene que hacerlas suyas, ya que él es el llamado a cumplir y aplicar algunas de esas exigencias morales (en primer lugar la ya dicha de no invadir coactivamente el terreno de los que deben ser los principales agentes en esa tarea de reflexión sobre la verdad y la moralidad). Eso supuesto nos hacemos estas dos preguntas: primera, ¿cómo y de dónde toma entonces el estado las convicciones morales que necesita para fundamentar éticamente sus actuaciones? Segunda: ¿deben quedar todas las exigencias morales objetivas incorporadas de alguna forma a la política?

(9) Cfr. *a. c.* (nota 2), I, 2, c, 3.º.

1. *Un comienzo de respuesta*

La frase de la *Octogesima Adveniens* que procede inmediatamente a la que en el párrafo anterior nos ha planteado la dificultad, puede orientar también la solución. Dice así: «La acción política—¿es necesario subrayar que se trata ante todo de una acción y no de una ideología?—debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales?» (núm. 25).

Se mencionan aquí tres escalones que es conveniente distinguir con toda nitidez: la *acción*, el *proyecto* coherente de sociedad y la *concepción del hombre* y de la vida social. Analicemos su recíproca articulación.

a) En sentido estricto, el terreno propio de la política—sobre todo en su aspecto coactivo—es únicamente el de la *acción*.

b) Pero para decidir con sentido sobre esa acción, la sociedad política o el grupo gobernante necesita asumir un *proyecto* de sociedad, que, en la medida que es llevado a la ejecución, también se impone coactivamente, aunque sólo sea de forma indirecta.

Veamos por qué: la asunción de un proyecto de sociedad acontece a dos niveles fundamentales; el que más importancia tiene es el nivel de organización global (que queda plasmado por ejemplo en la constitución); pero también cada partido necesita para gobernar en concreto un proyecto subordinado de sociedad, uno de cuyos elementos pudiera ser la pretensión de modificar la misma constitución. Cuando se trata de una democracia, en ambos casos existe una enorme diferencia entre este escalón y el anterior de la acción política: el proyecto—en cuanto tal proyecto—sigue siempre considerándose como algo discutible y debe permitirse que se discuta con toda libertad; el pluralismo político propio de la democracia consiste esencialmente en que se hace lo que decide la mayoría, pero sin nunca elevar a dogma indiscutible la bondad de esa decisión.

Con todo, el mero hecho de que un determinado proyecto haya sido asumido—aunque sin convertirlo en dogma—a nivel constitucional (y, también, aunque en mucha menor medida, a nivel de política del partido gubernamental) y el que grandes parcelas de la vida social vayan siendo configuradas—incluso coactivamente (por medio de acciones políticas particulares)—conforme a ese proyecto coherente, hace inevitable el que se cree un clima psicológico y se ejerza una presión social que favorece las conductas que se ajustan a ese proyecto.

Ahora bien: en la medida en que el proyecto social asumido y el tipo de sociedad que conforme a él se configura incorpora pautas morales, se está realizando un proceso de moralización que, en la medida que se ajusta a la moral objetiva, habría en principio que valorar positivamente. Sin embargo, esa moralización de la sociedad a través de la aceptación de un determinado proyecto social habrá además que mantenerla abierta a

la fuente más radical de la ética, que es siempre de carácter personal. Por eso la pretensión de una total moralización de la vida pública desde el poder (aunque éste fuera objetivamente correcto), resultaría la peor y más trágica de las inmoralidades: el totalitarismo ideológico y moral, en que la persona humana queda negada. Por eso es necesario distinguir este escalón del que todavía nos queda por analizar.

c) Según la *Octogesima adveniens*, el proyecto de sociedad que la comunidad política o el partido gobernante asume «se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre». Pero, ¿dónde y cómo se elabora esa concepción plenaria?, ¿dónde está en la sociedad la fuente última de las convicciones éticas? Recordemos que el documento comentado descartaba de esa función a los grupos de poder en cuanto tales. Esa fuente sólo brota en y desde la libertad y arrebatarse en este campo la libertad de discusión y expresión equivale a cegar dicha fuente y herir en su más íntima entraña la eticidad.

2. Normas éticas que deben regular la relación moral y política

La cuestión principal ha sido ya contestada. Nos queda sólo concretar algo más las normas éticas que deben regir el paso a la esfera propia de la política (la del proyecto y sobre todo la de las acciones) de las convicciones éticas adquiridas libremente en la forma dicha, a nivel personal (individual y social, pero siempre en libertad). La respuesta puede quedar sintetizada en estas afirmaciones:

a) No todas las exigencias morales objetivas deben ser incorporadas en concreto al área de lo público y de la política, sino únicamente aquellas cuya incorporación viene postulada por un imperativo de bien común. (No es lo mismo imperativo ético que imperativo de bien común). Ya hemos visto que incluso existe un área radicalmente substraída (al menos en su concreción singularizada) a las decisiones y al dirigismo del poder. Un intento de moralización coactiva de esa área sería inmoral.

También hemos visto que no todo exige el mismo grado de incorporación: hay fines que deben ser asumidos e impuestos, otros asumidos, pero sin que haya que penalizar las conductas que se le oponen, otros simplemente promovidos etc.

b) Para determinar qué es lo que pide el bien común respecto a la posible elevación de una determinada exigencia ética, a norma política o legal, hay que atender a todos los aspectos y valores que en tal decisión entran en juego. Puede ocurrir, en efecto, que una determinada exigencia ética debiera en abstracto quedar elevada a categoría de orientación o de acción política, pero que en concreto ello resulte desaconsejable, bien porque falten las posibilidades y medios para ello, bien porque choque con otras exigencias superiores del mismo bien común o porque cree mayores males. Entre esas exigencias objetivas del bien común, normalmente habrá que considerar como prevalente y privilegiada la de la existencia de un

consensus, o al menos de una mayoría suficiente en el cuerpo social que respalde esas convicciones y juzgue de su oportunidad para elevarlas a norma pública. Piénsese, por ejemplo (sin entrar por ello a su valoración ética y religiosa interna), en unos problemas tan concretos como el de la regulación social del divorcio y en general la forma de orientar la política familiar. El caso más difícil se presentaría cuando una sociedad se negase a defender algún derecho fundamental de la persona (sería, por ejemplo, el caso de la despenalización del aborto) con los diversos matices que el asunto puede presentar. Habría entonces que seguir afirmando el derecho a la vida incluso de los no nacidos, pero simultáneamente tal vez se pueda opinar que es mejor regular o permitir hasta un cierto grado algo que resultase imposible impedir fáctica o legalmente, porque una gran mayoría de la población no estuviese convencida de ello. En esos casos, el cristiano tendrá desde luego que hacer lo posible por influir en el cuerpo social para que las concepciones erróneas (sobre la familia, la estabilidad del matrimonio, el derecho a la vida, etc.), se vayan purificando, pero entre tanto no siempre estará obligado a exigir un estricto paralelismo entre la acción política concreta y todos los valores que en principio él defiende para la vida social.

c) En el párrafo anterior hemos tratado de la incorporación de determinadas exigencias éticas al plano de la política. Más difícil es el caso de la elevación positiva a norma política de desvalores morales; por ejemplo, en el caso del aborto, no es lo mismo no defender por todos los medios la vida de los no nacidos y transigir, por tanto, en ciertos casos con una ley reguladora, despenalizadora y permisiva del aborto, que configurarlo positivamente como un derecho legal, que incluso podría obligar a los médicos a practicarlo contra su conciencia. En estos casos el cristiano, ni puede contribuir con su voto a que se tomen estas decisiones, ni, si se toman, estará obligado a cumplirlas. Más aún; en ocasiones tendrá que desafiar el orden político y jurídico y «obedecer a Dios antes que a los hombres».

Una tal ruptura particular con algún aspecto o precepto del orden vigente no implica todavía una permisión, o incluso obligación, de ruptura total con ese orden. Pueden, sin embargo, darse circunstancias en que, o bien la falta de incorporación de valores sustantivos al plano público, o la positiva incorporación a él de determinados desvalores sea suficiente para plantearse la cuestión de la posible ruptura con el conjunto de esa situación. De ello trataremos en otra colaboración.