

Enfoque y estructuración de una moral política

Este artículo pretende ser una contribución a la tarea —sentida por muchos como una acuciante necesidad— de buscar un adecuado enfoque a una moral política, concebida en perspectiva cristiana. La ambición del empeño va sin embargo pareja a la modestia, no sólo en las pretensiones, sino también en la forma de tratar y desarrollar el tema. En vez de entrar en grandes discusiones teóricas, ni en comparaciones con otras posibles maneras de abordar la cuestión, exponemos simplemente de forma positiva lo que podría ser hoy una estructuración de una tal moral política; aportamos además directamente un breve desarrollo de sus cuestiones básicas. Más concretamente: partiendo de una concepción lo más realista posible de la política, trataremos de enfocar en la *primera parte* el tema de la relación entre vida política y moral y sugerimos el contenido y la estructura fundamental que nos parece más adecuada para la moral política que buscamos. Una parte de ese contenido y estructura lo constituyen un par de cuestiones básicas, que de alguna forma son previas a los problemas concretos que se plantean en la política real; la comprensión de esas cuestiones básicas nos parece indispensable para completar nuestro enfoque: por eso dedicamos a ella la *segunda parte*. En cambio *no vamos a desarrollar* aquí lo que —según el esquema que luego propondremos— constituiría la *tercera parte* de este trabajo. Ella engloba el contenido restante de la moral política y ordena en tres áreas o capítulos fundamentales los grandes problemas de la moral política concreta; nos remitimos para ello a otros trabajos nuestros, que aparecerán en la Revista de Fomento Social 33 (1978): el primero por estas mismas fechas (abril-junio) y el segundo en el número siguiente.

I. POLITICA Y MORAL

Según lo que acabamos de decir, se trata ante todo de sugerir sintéticamente los principales aspectos y factores que habría que tener en cuenta para un planteamiento adecuado y realista de una moral política desde una perspectiva cristiana¹. Sólo sobre esa base nos será posible trazar al final de esta primera parte un panorama muy esquemático de los principales núcleos de problemas que plantea la política real y las cuestiones previas que para ello habrá que abordar. Elegimos ese modo de proceder —esquemático, pero rico en dimensiones y perspectivas— aun a riesgo de dejar sólo insinuadas muchas cuestiones que requerirían —cada una de ellas— un tratamiento largo y matizado. Nos parece en efecto que la primera condición para enfrentarse convenientemente, desde un punto de vista moral, con el mundo de la política, es el de cobrar conciencia de la complejidad de ese mundo, de la dificultad de enjuiciarlo moralmente y sobre todo de encontrar en él y para él directrices y pautas cristianas de comportamiento.

1. La política real como punto de partida

Precisamente porque nos proponemos enfocar la política desde un punto de vista moral, es decir, desde el punto de vista de lo que la política *debe ser*, nos es más necesario partir de la política real, es decir, de la política *que es*. Sin compartir todas las con-

¹ Sin pretender ofrecer aquí una bibliografía, ni siquiera elemental sobre el tema, ni tampoco entrar en la comparación entre enfoques (que hemos excluido en el texto), citamos sin embargo algunas obras todavía actuales, que pueden dar idea de esos diversos enfoques: J. MESSNER, *Naturrecht; Handbuch der Gessellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1950; trad. cast. *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid 1967. A. F. UTZ, *Sozialethik I y II*, Heidelberg 1958 y 1964; trad. cast. *Ética social*, Barcelona 1961 y 1965. UNION INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES (Malinas), *Code de morale politique*, 1957; trad. cast. *Código de moral política*, Santander 1959. L. FREUD, *Politik und Ethik, Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese*, Frankfurt a. M. 1955? J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética y Política*, Madrid, 1963. J.-I. CALVEZ, *Introduction à la vie Politique*, 1966. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, Barcelona 1971. R. COSTE, *Les Communautés politiques*, París 1967; trad. cast. *Las Comunidades políticas*, Barcelona 1971. En la mayoría de estas obras hay además abundantes bibliografía sobre el tema, que puede completarse con A. F. UTZ, *Bibliographie der Sozialethik; Grundsatzfragen der öffentlichen Leben I-IX*, Freiburg-Barcelona 1960-1976.

clusiones a que él llega, quisiéramos no caer bajo el reproche que Maquiavelo hace a ciertos autores que han tratado de política desde un ángulo abstractamente moralizante: «Prefiero decir la verdad como es a como nos imaginamos que es. Principados y repúblicas que nunca se dieron en la realidad los han soñado muchos en su fantasía. Es tan grande la diferencia que hay entre cómo vive uno a cómo debe vivir, que el que prefiera lo que debe hacerse a lo que se hace en realidad en la vida corriente camina a su ruina antes que a su rehabilitación, y el hombre que quiere conducirse con honestidad en todas las cosas, fracasará necesariamente entre tanto bellaco.»²

Para ser operativo, nuestro concepto inicial de política debe estar libre de connotaciones moralizantes. Por eso preferimos evitar por ahora la referencia al *bien común*. Como punto de partida necesitamos más bien una concepción neutra, simplemente descriptiva y caracterizadora, de esa compleja realidad que es la actividad política. De lo que no podemos prescindir es de una conceptualización clara y viva de ella que, por una parte, nos ayude a distinguirla con precisión de cualquier otro tipo de actividad y, por otra, no nos la desvincule del resto de la realidad.

a) *Noción inicial de política*. La palabra política tiene dos acepciones fundamentales e interrelacionadas, según se considere como ciencia o como actividad humana. Hoy, para evitar confusiones, a la política como ciencia se la suele denominar *Politología* y se la define simplemente como la ciencia que tiene por objeto a la *Política* como actividad³. A esta última, que es la que aquí nos interesa, la define el diccionario de la Real Academia como la «actividad de los que rigen o aspiran a regir los asuntos públicos»⁴. Vamos a precisar algo más esa definición⁵, caracterizándola desde dos puntos de vista que luego reducimos a unidad.

1.º *Por el fin al que objetivamente tiende: un orden global de convivencia*. Desde este punto de vista, llamamos política a *aquella*

² N. MAQUIVELO, *Il principe*, c. 15.

³ Cfr. v. g. M. PRELOT, *La science politique* (Que sais-je? 909), París 1961, 5-14.

⁴ *Diccionario de la lengua española*, Madrid 181956, 1045.

⁵ Las definiciones de política que proponemos en el texto son, hasta un cierto punto, originales; es decir, no las tomamos literalmente de ningún autor, aunque utilicemos algunos elementos e incluso expresiones de algunos de ellos. En nuestra reflexión inmediata en orden a elaborar para este trabajo un concepto operativo de política que pueda servir de base a un tratamiento moral (un concepto por tanto que no presuponga a la moral en la definición) nos ha estimulado especialmente la lectura de T. FERNÁNDEZ-MIRANDA, *Estado y Constitución*, Madrid 1975, sobre todo el c. 2, pp. 38-59.

actividad humana que tiende, o bien a la creación, transformación, mantenimiento o destrucción de un marco u orden fundamental de convivencia (en el que necesariamente todos los demás órdenes y actividades de una determinada colectividad quedan englobados) o bien a la utilización de ese marco u orden fundamental así establecido para la obtención de otros fines humanos sean los que sean.

La política abarca por lo tanto todo lo que diga relación con ese orden fundamental de convivencia, y sólo en cuanto diga relación con él. Se refiere siempre a ese marco último necesario (y, al menos en ese sentido, impuesto) del que no es posible escapar: su objeto es lo común y lo público por antonomasia, lo que afecta y enmarca a todos y a todo, en contraposición a lo *privado*, que afecta solamente a algunos y a algunos aspectos.

Hemos de entender además la palabra «orden» sin ninguna cualificación valorativa. Se trata simplemente del orden fáctico (establecido o por establecer), de la forma en que de hecho se ordenan globalmente las cosas, pero sin prejuzgar si ese orden es un «desorden».

La expresión *orden común* e incluso *orden público* (pero entendida como *orden de lo público*, y no en el sentido técnico y más restringido del que luego hablaremos) sería una expresión adecuada para lo que queremos indicar.

2.º *Por el medio necesario que utiliza: el poder.* La política se puede definir también por un medio que ella siempre utiliza (en una u otra forma) y que va a tener una enorme importancia para el tratamiento moral del tema: el poder. Desde ese punto de vista, política sería *aquella actividad referida al uso del poder en cuanto tal y más específicamente la referida al uso de ese poder, que en una determinada colectividad es, o tiende a ser, el últimamente decisivo.* A ese poder específico es al que llamamos por antonomasia poder político; advirtamos, sin embargo, que, en germen, todo poder social tiene ya una connotación política.

3.º *Concepción sintética.* Las dos maneras de definir la actividad política (por su fin objetivo y por su medio necesario) no son tan distintas como puede parecer. El marco y orden fundamental (común o público) de una determinada colectividad no puede subsistir si no está sostenido por un poder cualificado; más aún, la misma existencia de ese orden común es ya un fenómeno de poder y una expresión de ese poder cualificado (prescindiendo todavía de si el poder consiste en una capacidad de suscitar una

adhesión por convencimiento o simplemente de imponerse por la fuerza). Cualquier otro poder opuesto a él creará un conflicto, que precisamente será un conflicto político por el doble motivo de referirse al orden global de convivencia y al poder últimamente decisorio. Por otro lado, cualquier actuación de un poder social, aunque se proponga objetivos y metas no directamente políticos (económicos, culturales, etc.), se transforma en acción política en el momento en que afecta al marco global y, en ese caso, o bien es eliminado por el poder dominante, o bien logra imponerse o al menos ser respetado total o parcialmente por él, modificando el orden que rige el ámbito de convivencia de que se trate y estableciendo por ello mismo un nuevo equilibrio y una nueva forma de concebir y ejercer el poder.

De lo dicho se deduce que, en último término, la política, no sólo utiliza como medio al poder, sino que además tiene como fin y objetivo el crear, alcanzar o al menos utilizar o limitar ese poder específico que tiene la característica de ser el últimamente decisorio y al que llamamos en sentido estricto poder político. La podríamos, pues, definir también como *aquella actividad humana en la que se utiliza el poder (cualquier poder) o bien para la creación, destrucción, limitación, defensa o reforma de los mecanismos y situaciones del poder estrictamente político, o bien para la conquista, reparto, mantenimiento y utilización de ese mismo poder cualificado y estrictamente político, en orden a conseguir cualquier finalidad (que no tiene que ser directamente política).*

b) *Poder y poder político.* En su sentido más estricto el poder político lo es sólo el poder constituido o, mejor aún, la resultante de poder que de hecho tiene vigencia como expresión del equilibrio fáctico de poderes que en un momento determinado existe en una determinada sociedad. Todos los demás poderes son también políticos, en la medida en que utilicen, apoyen, sean respetados o entren en colisión con ese otro poder. Pero sabemos ya que todos ellos pueden establecer esa relación y que con frecuencia incluso se verán forzados a ello, precisamente por el carácter englobante del orden político y del poder político.

No hay pues tanta diferencia entre poder en general y poder político: el fenómeno verdaderamente originario es el del simple poder, respecto al cual el poder político es sólo una derivación y una resultante. Ello nos obliga a analizar un poco más el fenómeno del poder, y luego sacar algunas conclusiones en relación al poder específicamente político.

1.^o *El fenómeno del poder y sus componentes.* El poder en su dimensión social —única que aquí nos interesa— es la «capacidad para suscitar obediencia»⁶ y hacerse seguir por los demás. Esa capacidad se basa a su vez en uno de estos dos componentes o en los dos a la vez: la autoridad y la coacción.

La *autoridad* es la capacidad para suscitar obediencia y seguimiento por «convencimiento» y «adhesión», es decir, sin que el que obedece se sienta forzado a ello. Caben, sin embargo, muchos matices en esa obediencia no forzada. En su forma más noble, el que obedece procede por identificación lúcida y consciente con los objetivos de aquella persona o aquella institución o colectividad que los propone; otras veces esa identificación existirá, pero estará más o menos manipulada por el engaño y la propaganda; a veces se sigue solamente a una persona o un grupo por el convencimiento razonado de que ella tiene cualidades para dirigir bien; otras en cambio se le obedece por una persuasión, no racionalizada, de que hay que obedecer a determinadas autoridades constituidas o simplemente por el prestigio mítico e irracional que en ocasiones suele rodear a los poderes fácticos e incluso a los simples poseedores de la fuerza bruta.

La *coacción* en cambio es la capacidad de hacerse obedecer por la amenaza de ejercer *violencia*. Para ello hay que tener fuerza, aunque no sea preciso emplearla. Más aún, cuanto más fuerza se tiene, menos necesidad habrá de utilizarla y de convertirla realmente en violencia; basta la amenaza.

La fuerza a su vez admite muchas modalidades: *fuerza física* personal o de grupo (bandas armadas, ejército, policía, armas, cárceles); esas fuerzas se pueden materializar violentamente en agresiones, lesiones, homicidios, destrucción de propiedad, o bien —cuando lo ejerce el poder público estricto— en guerras, represión, detención y privación de libertad, tortura, etc.; *fuerza económica* (de particulares o de grupos sociales, pero también de sistemas político-sociales con sus leyes e instituciones) que puede materializarse violentamente en presiones económicas, despidos, huelgas y también en confiscaciones, multas, privación de empleo, bloqueo de fuentes de subsistencia, etc.; finalmente, *fuerza moral* en los múltiples sentidos que puede tener esa expresión: desde los más claramente coactivos —coacción moral— (como la capacidad de

⁶ Hacemos nuestra esta definición de T. FERNÁNDEZ-MIRANDA, así como algunas de sus observaciones sobre «autoridad» y «coacción» en I. c. (nota 5), pp. 50 ss.

provocar una presión social que condene al aislamiento o al desprecio a una persona o a un grupo por medio de la propaganda, el engaño, la calumnia o la simple consigna) hasta la fuerza que deriva del prestigio merecido (que por ello mismo consigue noblemente atraer partidarios y concentrar apoyos), pasando por la fuerza que también se adquiere cuando los partidarios se consiguen con una hábil manipulación de los valores ideológicos, religiosos y morales.

Por todo lo que acabamos de examinar, la *relación entre autoridad y coacción es muy compleja*. Por un lado parecen oponerse, ya que se basan en dinámicas distintas. Efectivamente sus formas más puras se oponen dinámicamente; pero, si consideramos todas sus distintas modalidades, las fronteras se nos tornan imprecisas: puede haber en efecto mucha coacción enmascarada tras lo que a primera vista aparece como autoridad y puede lograrse casi siempre una cierta aureola de autoridad, si se administra con habilidad la fuerza y la coacción. Desde otro punto de vista, la verdadera autoridad es una enorme fuerza potencial; por eso, cuando se tiene mucha autoridad, no es tan necesaria la fuerza actual, ya que si se diese el caso de una seria amenaza a un poder socialmente autorizado, muchas fuerzas sociales se movilizarían y se convertirían en fuerzas actuales de apoyo a ese poder. Sin embargo, incluso un poder fundamentado básicamente en la autoridad, no puede prescindir de una cierta apoyatura en la fuerza actual (propia o ajena); sin ella no sería posible defenderlo de los ataques de otros poderes fácticos que tienden a apoyarse simplemente en la coacción.

2.º *Poder político y sociedad política*. Lo tratado en el párrafo anterior se aplica a todo poder (personal o de grupo) y no sólo al *poder político estrictamente tal*. Veamos ahora que es lo que ocurre cuando los poderes sociales cristalizan en «el poder» político.

La fuente y núcleo de todo poder es la persona o más exactamente la persona en sociedad, es decir, con influjo social y socialmente condicionada. Pero, al existir una pluralidad de fuentes y núcleos de poder —coincidentes o discrepantes—, se originan agrupamientos, reagrupamientos y tensiones que siempre desembocan en determinados *status quo* (más o menos estables) de estructuraciones parciales y, a partir de ellas, de estructuración y reestructuración global de los poderes. La *resultante* de todo esto es el poder político en su sentido más estricto.

Ese poder político puede simplemente surgir por el procedi-

miento expeditivo de que el más fuerte impone su dominio sobre el grupo. Normalmente a ello se llega —incluso en sociedades primitivas y en regímenes de poder personalmente concentrado— por caminos mucho menos simples y siempre con un resultado mucho más complejo.

La complejidad de ese resultado radica en primer lugar en que el poder político —aun en los regímenes de poder concentrado— no es nunca el poder de una persona, sino siempre el poder de una *estructura* que normalmente consiste en una complejísima *maquinaria o aparato de poder*, en la que confluye el poder de muchos grupos y personas encuadradas y dirigidas en una misma dirección. En segundo lugar en esa estructura se combinan de formas muy variadas los dos componentes del poder: la autoridad y la coacción. En las sociedades políticas modernas, la maquinaria de poder está además potenciada por abundantes medios *materiales* (armas, tecnología, recursos financieros, acceso a los grandes medios de comunicación y transporte, etc.), organizativos (burocracia ágil, disponible y tecnificada, red de funcionarios, encuadramiento de los ciudadanos, censos, archivos, etc.) y *morales* (prestigio, respaldo ideológico, moral e incluso religioso, etc.). Sólo de esta forma se llega a convertir —hacia el exterior, pero también hacia el interior— en verdadera «potencia política» y a veces en «gran potencia».

Advirtamos finalmente algo que también se deduce de la concepción descrita: la *sociedad política* —y en concreto y refiriéndonos ya a los tiempos modernos, el *Estado*—, no es sino la misma sociedad global, en cuanto se estructura y organiza como fenómeno de poder. Ello evidentemente está en estrecha relación con nuestras dos nociones iniciales de política y una vez más pone de relieve su coincidencia.

c) *Implicación de lo político en la realidad total*. Hasta ahora hemos intentado deslindar —definir— lo político de las otras esferas de la realidad. Pero, al reflexionar sobre la interpenetración del poder político con las otras manifestaciones de poder (coextensivas con toda la actividad e incluso con la misma existencia humana), hemos caído en la cuenta de la dificultad de ese empeño. Por ello, si no queremos renunciar a un planteamiento que sea simultáneamente preciso y concreto; es decir, que, por un lado, no confunda y diluya la política en una pura referencia —sin especificidad propia— a la totalidad, pero, por otro, no la aisle de esa realidad total; entonces, sin dejar de insistir en lo que la política tiene de

diferencial, será preciso también poner muy de relieve lo que ella tiene de condicionada e intervencional. Sólo así nuestros planteamientos morales, sin perder nitidez y precisión, tendrán también densidad, consistencia y realismo.

La problemática que aquí se plantea logra una clara concreción en la cuestión acerca de los sujetos (titulares o reales) de la actividad política. Por ello hacemos también referencia a ella en este apartado.

1.º *Las intervenciones de la política.* La política, respecto al conjunto de la sociedad, es un marco de referencia especialmente importante, al estar cualificado por el hecho de radicar en él el poder últimamente decisivo y eficaz, es decir, el poder que en definitiva logra imponerse. De ahí su capacidad figuradora de la sociedad. Pero, a su vez, la política está condicionada por toda realidad social y en concreto es función de todos los componentes y aspectos que configuran en ella los fenómenos de poder: materiales, económicos, organizativos, ideológicos e incluso morales y religiosos. Preguntarse por la estructura política es por tanto preguntarse por la totalidad de la estructura social.

Posiblemente aquí reside una de las mayores dificultades para un tratamiento moral de las cuestiones políticas, pues en ellas queda también moralmente cuestionada toda la realidad, sin que sea fácil saber qué imperativo moral hay que considerar prioritario en cada situación. No se puede tratar de moral política sin implicar en ella a todos los aspectos de la realidad, ni tampoco se puede tratar de moral social (e incluso individual) sin referencia a los problemas específicos de moral política. Por ejemplo la constatación de una situación de injusticia en el ámbito de lo socio-económico, puede ser que no tenga otra respuesta moral y realista que la necesidad de operar sobre esa situación injusta desde la esfera de la política; ello entonces puede a su vez pedir la profunda reforma de la misma estructura política. A nosotros tal vez nos interesa más el caso contrario; es decir, cuando se descubre, por ejemplo, que la imposibilidad de un ejercicio real (y no solo formal) de la participación política se debe a deficiencias graves en la estructura social o educacional de un país. Entonces un problema que no es directamente político, ni pertenece de suyo a la moral política, puede convertirse en la clave de solución de una cuestión de estricta moral política. De hecho hoy la mayoría de los conflictos políticos están planteados en un terreno donde lo que propiamente se debate son las condiciones de posibilidad de los problemas estrictamente

políticos, o donde —por el extremo contrario— la política se considera una condición de posibilidad para la resolución de cuestiones no políticas.

2.º *Los sujetos de la política.* La cuestión que acabamos de tratar se relaciona muy íntimamente con esta otra ¿quiénes son en definitiva los sujetos de la política y los dueños del poder?

Una primera respuesta nos la proporciona la distinción entre *gobernantes* y *governados* y su aplicación diferenciada en los sistemas democráticos y no democráticos. La distinción no es ni mucho menos irrelevante porque en mayor o menor grado siempre persiste, sin que parezca ser posible su eliminación. Incluso en las democracias —gobierno del pueblo por el pueblo— el poder del pueblo (salvo en determinados momentos y cuestiones) lo ejercen en su nombre sus representantes y el Gobierno que el pueblo, en una u otra forma, ha elegido. Lo más que puede conseguirse es pues una *heterocracia*, es decir, un sistema en el que los que ejercen normalmente el poder proceden con la conciencia (al menos teórica) de ser y actuar como órganos, más o menos controlados, de los verdaderos dueños de ese poder y de la soberanía: los ciudadanos. La distinción entre gobernantes y gobernados es en cambio mucho más radical en los regímenes no democráticos. En ellos los gobernados son simples «súbditos» y los gobernantes —aunque no lo confiesen— se consideran a sí mismos como dueños del poder, como *autócratas*.

Pero la respuesta que acabamos de dar —sin ser falsa— no deja del todo resuelto el problema de los sujetos del poder. Si no la matizamos, corre incluso el peligro de quedarse en una simple respuesta formal. En primer lugar el «súbdito», aun en los sistemas no democráticos, no es nunca puro «súbdito». Una comunidad política en que todos sean esclavos no es posible y, si lo fuera, no sería una verdadera comunidad política. El súbdito también tiene poder y lo ejerce, aunque sólo sea pasivamente (consintiendo). La pasividad es tan importante en política como la participación activa. Ello sin duda plantea secundariamente el problema de cuáles son las raíces (no siempre políticas) de la pasividad y nos remite a cuestiones tales como la importancia de la educación, los sistemas económicos y las ideologías imperantes. En cuanto a las llamadas democracias hemos de hacernos continuamente y con sentido crítico las siguientes interrogantes ¿Qué poderes dominan de hecho la vida política, como consecuencia de los condicionamientos sociales existentes? ¿Cuáles son las condiciones reales de posibilidad

y qué cambios habría que introducir en las estructuras sociales para que todos los ciudadanos, sin discriminación, ejerzan realmente y con eficacia los derechos de participación y control que formalmente se les reconoce? ¿Qué perfeccionamientos admite la misma estructura política para hacer verdadera y cercana al pueblo la democracia?

2. El encuentro de la política con la moral

Una vez que contamos con un concepto suficiente claro, aunque complejo, de política, podemos ya profundizar en el tema de la relación entre política y moral y, a partir de él, en el del enfoque moral (en concreto en perspectiva cristiana) de la política; sobre esa base propondremos al final de esta primera parte la estructura que sugerimos para una posible moral política.

a) *La reciprocidad de la relación moral-política.* Hasta ahora hemos procurado tratar de política evitando las referencias a la moral. No lo hemos podido conseguir del todo, porque —según acabamos de examinar en el apartado anterior— la política está implicada en la realidad total y de esa realidad forma también parte el hecho moral. Vamos a analizar un poco más esta mutua relación, primero desde un punto de vista predominantemente político, luego desde un punto de vista preferentemente moral y finalmente desde una perspectiva que integre ambos puntos de vista.

1.º *Política y moral.* La palabra moral, sobre todo si se refiere a conductas sociales y políticas, se puede emplear en tres sentidos fundamentales que no conviene confundir. Ante todo, como lo referido a «los mores o formas de vida colectiva»⁷, es decir, a *lo que normalmente se hace* (a partir de determinados condicionamientos); se trata pues de la «moral vivida», en cuanto que describe y explica las conductas colectivas. En segundo lugar, se entiende por moral todo lo que se refiere a *lo que se cree comúnmente que debe hacerse*; se trataría también de la moral vivida, pero no en cuanto se refiere a las conductas, sino a la conciencia colectiva y a los ideales morales vigentes. Finalmente, y en un sentido

⁷ Así J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Moral y Sociedad*, Madrid 1965, 9. Los diversos matices de su concepción de la Moral Social, expuesta principalmente en ese libro, pero también en la ya citada *Ética y Política* (nota 1) han inspirado, sin coincidir del todo, algunos de los sentidos de moral que exponemos en el texto.

más estricto, se entiende por moral todo lo relativo a *lo que objetivamente debe hacerse*.

A la política, desde el punto de vista de la eficacia, sólo le interesa la moral en los dos primeros sentidos. En cuanto al primero, es evidente la interrelación entre política y comportamientos colectivos. En cuanto al segundo sentido, bastarán estas consideraciones: sabemos ya que uno de los componentes fundamentales del poder es la autoridad; pues bien, en su vertiente práctica el núcleo mismo de la autoridad consiste esencialmente en esta persuasión subjetiva de parte de los súbditos o gobernados; ante todo, que aquello que mandan los gobernantes coincide fundamentalmente con aquello que objetivamente debe hacerse o, al menos, que ellos deben simplemente obedecer al poder constituido. Han existido épocas en que este segundo matiz ha sido el preponderante y sobre él se han sustentado muy sólidamente muchos sistemas de poder autoritario. Hoy día —sin dejar de tener importancia—, ha pasado a primer término el primer matiz; hoy es casi imposible mantener a la larga un poder político, sin un apoyo de amplias capas de ciudadanos, que esté basado sobre un cierto convencimiento acerca de su bondad objetiva. Ello no significa que en todos los regímenes el poder se sustente sobre ese apoyo moral. Basta con qué se dé una adecuada dosificación de la coacción, la demagogia ejercida desde el poder, la manipulación informativa e ideológica y la propaganda, para conseguir que la dosis de descrédito moral no alcance cotas insuperables por el componente de coacción (fundamental en los regímenes autoritarios). El fenómeno se puede dar también —aunque más sutilmente— en regímenes llamados democráticos. En ellos surgen también ideologías y sistemas de autojustificación que protegen el orden establecido, aureolándolo del prestigio de la moral. El poder político y los grupos dominantes tendrán el máximo interés en fomentar y robustecer esas ideologías que les prestan su apoyo más profundo.

2.º *Moral y política.* Examinemos ahora las cosas desde el ángulo de la moral entendida en su sentido más estricto, es decir, en cuanto intenta guiar nuestra acción e indicarnos *lo que debe ser*. También ahora necesitamos proceder matizadamente.

Por un lado es evidente que no podemos quedarnos en los dos primeros sentidos de moral ya analizados, ni tampoco reducir a ellos la moral del *deber ser*: ni a un puro conformismo con *lo que es*, ni a un sociologismo moral que etiquete como objetivamente moral todo *lo que normalmente se considera moral*. Tal identifi-

cación —vitanda en todo planteamiento moral— es especialmente peligrosa en moral política, precisamente por la tendencia y la fuerza que tienen los poderes fácticos (y sobre todo el poder político constituido que los aglutina en una determinada resultante), para hacer aparecer como moral (consciente o inconscientemente) aquello que a esos poderes les interesa que aparezca como tal. Ello, con otras palabras, quiere decir que es insoslayable la tarea de alcanzar un cierto grado de valoración moral de los problemas políticos, basada en unos criterios objetivos de moralidad.

Pero por otro lado hemos de advertir —aunque no podemos aquí desarrollar el tema— que uno de los datos que hay que tener en cuenta para una valoración moral verdaderamente objetiva de las cuestiones políticas es lo que de hecho son las conductas y las conciencias colectivas. Lo que *debe ser* no consiste en un simple reflejo que de *lo que* es o de *lo que se cree que debe ser*, pero tampoco es independiente de esos dos elementos fácticos.

3.º *La moralización de la política.* La expresión moral política, o más exactamente moral social de la política, puede tener todavía un cuarto sentido del que aun no hemos tratado. Dicha moral tendría por objeto operar sobre los condicionamientos de todo tipo (pero sobre todo sobre los condicionamientos sociales y políticos) que inciden sobre las conductas y las convicciones políticas de la mayoría de los ciudadanos, en orden a conseguir eficazmente en esa mayoría comportamientos políticos y convicciones objetivamente correctos desde un punto de vista moral. Se trata por tanto —como dice el Profesor L. Aranguren, que es a quien debemos este enfoque— de un sentido de «Moral Social» paralelo al que se le da a la expresión «Medicina Social»⁸. Nos hallamos pues ante una tarea de moralización, es decir, de acceso a la política desde la moral y de búsqueda de canales eficaces que logren introducir la moral y la ética en la entraña de la política real. La conclusión a la que llega el citado autor al final de su reflexiones es que, para ello, no basta un acceso desde la ética personal, pero que tampoco es suficiente un acceso desde la ética social en el sentido explicado: «la moralización social ha de efectuarse, a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético-personal en la moral social, sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsa-

⁸ Aquí el concepto está mucho más literalmente tomado de *Ética y Política* (nota 1), p. 27.

bilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales. Pero las personas individuales son impotentes frente al Leviatán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión, que están detrás de él, y por eso la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se puede, en la estructura misma del aparato político social. Todo esto, sin olvidar nunca el problematismo intrínseco a esta moralización y al hecho de que la tarea moral, lo mismo la personal que la colectiva, es en definitiva, una tarea infinita, histórica, inacabable»⁹. En otra ocasión tendremos que volver sobre esa problemática¹⁰.

b) *Hacia un enfoque cristiano de la moral política.* Cualquier enfoque de moral política, sea el que sea, no puede desconocer la complejidad del problema, tal como ha quedado insinuado en los apartados anteriores. En concreto no se puede operar desde la esfera abstracta de un deber ser puramente ideal, que se desconecte de la realidad política y sus condicionamientos; nada en efecto «debe ser» si no «puede ser». Tampoco es posible prescindir, en los mismos enjuiciamientos morales, de lo que la gente hace y piensa de hecho; la atención a la subjetividad y sobre todo a los sentimientos y convicciones morales —aun equivocadas— de los ciudadanos no es indiferente para la valoración objetiva de las actuaciones políticas. Finalmente, a la hora de concretar y hacer operativos los imperativos morales en materia política, es necesario tener muy en cuenta la necesidad de conjuntar la actuación personal y la institucional y sus recíprocas vinculaciones.

1.º *Moral y antropología.* Sin embargo, tampoco desde esas solas bases, es posible superar un puro subjetivismo, relativismo o sociologismo moral. No se puede intentar una moralización objetiva de la política sin una referencia a pautas y directrices objetivas de moralidad; sin ellas el esfuerzo moralizador únicamente tendría como meta unos objetivos, que, o bien han sido inducidos y manipulados desde fuera por condicionamientos sociales, o bien han sido adoptados voluntarista y arbitrariamente. No hay por tanto forma de eludir la búsqueda de unas referencias y criterios objetivos de moralidad.

No podemos entrar aquí en la discusión detallada de ese problema de moral fundamental que acabamos de plantear. Creemos

⁹ Id. (nota 1), pp. 307 ss.

¹⁰ Pensamos hacerlo al desarrollar la moral de los fines extrapolíticos de la política, y preguntarnos hasta qué punto deben convertirse en norma de acción política las directrices e imperativos morales que deben regir la vida social y privada. Cfr. infra nota 40.

que no tiene salida si no aceptamos como base de solución una referencia a la persona humana, lo que a su vez nos obliga a referirnos a una determinada concepción del hombre, por muy amplia, flexible y abierta que sea. Sin una antropología de esas características nos parece que no es viable una moral con pretensiones de cierta objetividad, o lo que es lo mismo, no es posible una moral en sentido estricto.

Esa afirmación, hecha en general, es todavía más cierta si lo que pretendemos es buscar un enfoque cristiano a la moral política. Los documentos más recientes e importantes del magisterio eclesiástico no dejan duda sobre el papel fundamentante que ejercen las diversas concepciones del hombre, y en concreto la cristiana, sobre los imperativos y directrices de acción que deben regir a las cuestiones político-sociales. En la *Mater et Magistra*, por ejemplo, se nos dice que «el principio capital» de toda su «doctrina sobre la sociedad y la convivencia humana» es la concepción del hombre (n. 218-220) de que luego trataremos. En cuanto a la *Pacem in Terris*, todas sus consideraciones sobre los derechos humanos y la ordenación de la vida política, arrancan de la siguiente afirmación: «En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, es decir...» (n. 9). En la *Populorum Progressio*, antes de exponer su concepción del desarrollo integral, que en definitiva no es sino el paralelo de la concepción integral del hombre propia del Cristianismo, se dice que la contribución más específica que la Iglesia puede ofrecer a la resolución y orientación de los graves problemas que atormentan al mundo, es la de proponer «lo que ella posee como propio, una visión global del hombre y de la humanidad»¹¹. De forma parecida se expresan la *Gaudium et Spes* (nn. 10-12; 25), la *Octogesima Adveniens* (nn. 38-40), *Evangelii Nuntiandi* (n. 33) y otros muchos documentos.

2.º *Historicidad y flexibilidad de la moral política.* La dificultad que existe y la repugnancia que muchos tienen para buscar el fundamento de la moral política en una determinada concepción de la persona, con validez universal, radica en los peligros de abstraccionismo, fixismo y manipulación ideológica en que de hecho han caído determinados planteamientos llamados de «derecho

¹¹ n. 13. En otra ocasión hemos analizado en detalle el significado de esa frase de la *Populorum Progressio*: M. GARCÍA, *Un nuevo tono en el Magisterio social de la Iglesia*, en M. GARCÍA (ed.), *Teología y Sociología del desarrollo; Comentario a la Populorum Progressio*, Madrid 1968, 17-23.

natural» o de «ley natural»¹². Para obviar ese peligro, salir al paso de esas objeciones y, a la vez, incorporar a nuestro enfoque lo que ellas tienen de acertadas, advirtamos lo siguiente:

α) Las afirmaciones antropológicas que se pueden hacer con carácter general y por tanto las orientaciones morales de validez universal que con ellas tienen relación son muy pocas, aunque sean muy fundamentales. Sirven sólo —pero también nada menos— como puntos básicos de referencia para el comportamiento y, algunas veces, como norma negativa.

β) Esas afirmaciones antropológicas generales mantienen un carácter abierto. Es decir, en primer lugar no excluyen la existencia de otros aspectos igualmente importantes de una recta y siempre válida concepción del hombre; esos otros aspectos tal vez no hayan sido siempre tenidos suficientemente en cuenta; en segundo lugar, su formulación puede y debe ser continuamente revisada y mejor expresada.

γ) Esos puntos básicos de referencia no bastan por sí solos para formular un juicio moral concreto con pretensiones de validez objetiva, ya que la realidad objetiva, en su individualidad histórica e irreplicable, no se agota ni puede ser abarcada en ninguna afirmación universal. Ello, sin embargo, no nos empuja a una pura «moral de situación», ni elimina la importancia de esos puntos básicos de referencia de que hemos hablado, pero obliga a completarlos con la luz que aporta la situación concreta éticamente desvelada por una adecuada «moral existencial»¹³.

δ) En el enjuicimiento de cada caso concreto es preciso volver a «verificar» la validez de las referencias fundamentales, desvelando su profundo mensaje ético, corrigiendo tal vez la imperfección de las formulaciones en que se ha expresado y salvándolo así de lecturas ideológicas. Por lo demás en el juicio definitivo y particular es preciso conjugar, en una adecuada unidad, todos los aspectos de que hemos tratado, habida cuenta de sus múltiples y complejas intervenciones.

ε) Todo lo que acabamos de recordar sirve para toda moral, pero es preciso tenerlo especialmente en cuenta al tratar de moral política, dada la complejidad y variadísima intervenciones de

¹² Cfr. E. CHIAVACHI, *Ley natural*, en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1974, sobre todo p. 566; cfr. también M. VIDAL, *Objetivismo y subjetivismo moral*, en id., pp. 728-730.

¹³ Cfr. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Ética Existencial*, en id., *Diccionario Teológico*, Barcelona 1970, 233-234.

todos los aspectos de la realidad en cada situación política particular.

ξ) Finalmente para llegar a enjuiciamientos morales de la política concreta, es imprescindible un análisis técnico-político muy complejo de cada situación. Además, dada la imposibilidad de conseguir un consensus sobre ese análisis, los enjuiciamientos éticos casi siempre tendrán carácter hipotético, es decir, condicionado a la validez de ese análisis.

En resumen: la moral política, más que proporcionar respuestas hechas (y mucho menos recetas), deberá tender a crear talentos éticos y a proporcionar pistas para articular adecuadamente los profundos valores humanos que se juegan en las diversas situaciones políticas.

3.º *Moral política y Cristianismo.* Sobre esta importante cuestión hemos de contentarnos con estas dos observaciones, cada una de las cuales hacen referencia a los dos apartados anteriores:

α) El Cristianismo *dice algo* sobre el hombre. Prescindimos ahora de si podemos también llegar a ese mismo algo por otro camino, es decir, de si el núcleo de concepción antropológica que nos proporciona la Revelación es también accesible a partir de la simple experiencia y la razón. Nos basta con afirmar que el Cristianismo tiene algún contenido antropológico, que (aunque pueda ser alcanzable, al menos parcialmente, por otros caminos) no es concordable con todas las antropologías e interpretaciones del hombre que de hecho existen. Prescindimos también de la cuestión de si, además de ese núcleo básico de concepción antropológica (en el que coincidiría la interpretación cristiana y una recta interpretación natural del hombre), la Revelación ilumina al hombre desde otras perspectivas, que entonces incidirían también en los enjuiciamientos morales.

β) El Cristianismo *no dice todo* lo que sobre el hombre y la sociedad se puede decir, ni desvela por sí sólo todo lo que debe ser desvelado para los enjuiciamientos éticos concretos, principalmente en materia política. En particular el Cristianismo *no proporciona, ni puede proporcionar por sí sólo, un modelo concreto de sociedad, ni de acción política.* Cada cristiano recibe por tanto de la Revelación una cierta luz que lo ayuda y orienta en sus juicios éticos y políticos y lo capacita para enfrentarse críticamente con las diversas concepciones antropológicas y políticas; pero por otro lado necesita de esas mismas concepciones antropológicas, así como de análisis técnico-político de las situaciones y coyunturas

concretas, para llegar a enjuiciamientos morales y pautas de acción inmediatamente operativas.

c) *Posible estructuración de una moral política.* Tras haber intentado partir de un concepto de política, moralmente neutro, pero que nos ayude a acercarnos a ella en toda su complejidad y ambivalencia real, y tras haber analizado luego las principales formas de interrelación entre moral y esa política real, estamos ya en disposición de sugerir lo que podría ser un intento de estructuración de una moral política en perspectiva cristiana.

1.º *Las cuestiones básicas de la moral política.* Antes de entrar propiamente en materia y analizar en perspectiva cristiana las diversas áreas donde se plantean los problemas políticos concretos, parece indispensable abordar previamente dos cuestiones fundamentales: ante todo cuál debería ser la actitud ante el mero hecho del poder, con independencia de si se usa bien o mal y de cómo se estructura y organiza. En segundo lugar qué rasgos de la antropología cristiana de base habría que destacar y cómo habría que articularlos entre sí para que luego sirvan de fundamento y punto de referencia operativos para las valoraciones morales concretas. Estas dos cuestiones las desarrollaremos brevemente en la segunda parte de este artículo.

2.º *Las tres áreas concretas de la moral política.* A primera vista nuestra compleja noción de política hace muy difícil plantear con precisión los problemas morales concretos de la vida política. De tal forma hemos querido implicar todo en la política —incluso la moral— que corremos el riesgo de que la palabra política termine por no significar nada concreto y delimitable. Sin embargo, esa misma noción de política nos va a permitir ahora localizar con bastante rigor cuáles son áreas diferenciadas y por tanto los conjuntos de preguntas fundamentales que debe hacerse en concreto una moral política.

Tales áreas son las siguientes:

Moral de la estructura política.—La actividad política siempre tiene como horizonte, y hasta cierto punto como meta, un determinado ámbito global de convivencia, que opera como marco último y decisivo, en el que de alguna forma quede necesariamente englobada toda otra actividad social. Ese marco es además estructura de poder. Por tanto la primera cuestión que la moral política debe hacerse es la siguiente: ¿Son todas las estructuras de poder igualmente humanizantes o deshumanizantes? ¿Qué aspectos deshumanizantes se descubren en las actuales estructuras de poder? ¿Cuáles de

ellos son eliminables y hacia qué tipo de nuevas estructuras políticas habría que tender? Esta parte de la moral política se pregunta en definitiva sobre lo que podríamos denominar *bien común estructural*.

Moral de los fines extrapolíticos de la política y de las condiciones de posibilidad para una recta estructuración del poder.—La maquinaria de poder puede emplearse, y de hecho se emplea, para casi todos los fines humanos (de individuos, grupos y del conjunto de la sociedad). Puede emplearse, por ejemplo, para enriquecerse, para imponer una religión o una determinada concepción del mundo, para transformar el sistema socio-económico, etc. Esos fines en sí mismos no son fines políticos y nos parece que no corresponde a la moral política juzgarlos en cuanto tales en su moralidad intrínseca. Ello obligaría a incluir en la política toda la moral social e incluso toda la moral. En ese sentido hablamos de *fines extrapolíticos*, aunque su consecución se canalice a través de la actividad política y empleando el poder.

Sin embargo, ellos se convierten en un problema de moral política desde cualquiera de estos dos puntos de vista. *En primer lugar* cuando lo que nos preguntamos es hasta qué punto se debe, o al menos es lícito moralmente, emplear el poder político para la obtención de los diversos fines y objetivos humanos; posiblemente llegaremos a conclusiones muy matizadas, ya que no todos los fines y objetivos son igualmente canalizables —desde un punto de vista moral— a través de la política, ni todos lo son del mismo modo. *En segundo lugar*, estaremos también ante una cuestión de moral política, si la pregunta que nos planteamos es la siguiente ¿qué se debe hacer, cuando el mismo orden político y la estructura del poder (es decir, la cuestión planteada en el primer apartado), está, por ejemplo, de tal modo condicionada por el sistema socio-económico vigente, que sin una transformación de éste, puede llegar a no tener ninguna operatividad real cualquier reforma humanizante de aquélla? Un fin extrapolítico puede en efecto ser, en determinadas circunstancias, la condición de posibilidad para la obtención de metas directamente políticas. Evidentemente la moral política no puede entonces prescindir del análisis moral de esos problemas de interrelación, en toda su complejidad. Las cuestiones incluidas en esta segunda área podríamos también englobarlas en torno a la pregunta sobre el *bien común funcional*.

Moral de los medios de la política (o del uso del poder).—En el área primera, el poder político constituía un problema moral por

el mero hecho de estar estructurado de una u otra forma; pero el poder —aun el bien estructurado— constituye también problema moral desde el punto de vista de su utilización. Ahora por tanto preguntamos cómo se debe emplear el poder en cuanto tal poder, sobre todo en circunstancias extraordinarias; de hecho la cuestión se concreta en estas dos. Por un lado hemos de preguntarnos cuándo y cómo pueden y deben moralmente emplear el poder (incluso coactivo) aquellos que no están instalados en la maquinaria del poder, bien para conquistarla y usarla para otros fines, bien para transformarla y modificar su estructura; con otras palabras, se trata de la moral que debe regular la oposición ilegal e incluso la revolución. Por otro lado hemos de preguntarnos hasta qué punto podrían moralmente utilizarse en circunstancias especiales todos los recursos fácticos de la maquinaria de poder (incluso forzando la legalidad, o saliéndose de la estructura democrática) por parte de aquellos que disponen de ella, es decir, de los gobernantes y en general de cuantos participan efectivamente en el poder. Todo este cúmulo de cuestiones gira en torno a la pregunta sobre el *bien común modal* en circunstancias extraordinarias.

II. LAS CUESTIONES BASICAS DE LA MORAL POLITICA

De los dos capítulos o partes fundamentales en que hemos dividido nuestra moral política, sólo vamos a desarrollar aquí sintéticamente el primero de ellos: el que dedicamos a las dos cuestiones básicas y previas de toda moral política; *ante todo*, la cuestión de la actitud fundamental ante el poder; *en segundo lugar*, la de los rasgos más importantes de la antropología cristiana, que a su vez sirven de base a los principales imperativos de la ética social cristiana, respecto a los cuales, la política es uno de los campos de aplicación. Añadimos sin embargo un tercer apartado sobre «Orientaciones políticas de la iglesia», que de alguna forma adelanta y sirve de nexo a las cuestiones más concretas de la moral política, que —según indicamos al comienzo— constituirían la tercera parte de este trabajo (Cfr. nota 40).

1. La actitud fundamental ante el poder

No se trata aquí de proporcionar criterios morales para enjuiciar en concreto una u otra estructura de poder, ni de las diversas for-

mas de ejercerlo. La cuestión es más general, pero también éticamente más radical. Nos preguntamos cuál debe ser la actitud de base ante el mismo fenómeno del poder y del poder político y ante la mera existencia de estructuras de poder. Se trata, pues, de una pregunta parecida y paralela a la que solemos hacernos ante otras grandes dimensiones de la existencia humana, como la vida sexual, el uso de la riqueza, etc.

a) *Principales actitudes ante el poder.* Reducidas a esquema estas actitudes son las siguientes:

1.^a *Exaltación acrítica del poder.* Basándose en la convicción de que el poder es necesario en toda sociedad, se tiende a veces a exaltar y mitificar todo poder concreto y eficaz y a considerar justificada toda forma de ejercerlo. El poder establecido (o el simple poder fáctico) ejerce sobre muchos hombres una fuerte fascinación; esa fascinación queda reforzada por las ideologías inconscientemente segregadas (pero con frecuencia conscientemente utilizadas) por los mismos depositarios del poder y por los grupos de intereses que les son afines. Ello ocurre sobre todo en regímenes autoritarios, en los que desde la maquinaria de poder se presenta como un deber de conciencia la adhesión incondicional a él y se logra con bastante eficacia —empleando a la vez la coacción y la propaganda— interiorizar ese talante en muchos súbditos. Esta primera actitud asume dos formas aparentemente enfrentadas, pero en la práctica complementarias: el seguimiento fanático con militancia activa y el abstencionismo respetuoso, que deja manos libres al poder establecido o a los poderes fácticos.

2.^a *Oposición fanática al poder del adversario.* En lo más esencial coincide con la actitud anterior, ya que no se adopta una actitud crítica ante el mismo fenómeno del poder, sino únicamente ante unos determinados poderes. Frente al poder del adversario —sobre todo si se trata del poder establecido— se asume una actitud crítica y purista de oposición total; en él no se admite la más mínima impureza, ni se perdona el más pequeño desvío de un ideal moral abstracto. En cambio, respecto al propio poder —sobre todo en su forma de oposición revolucionaria— se adopta una actitud sumamente tolerante; el supremo imperativo de ser eficaz contra la opresión (o contra el desorden) justifica entonces todas las extralimitaciones. La historia atestigua que los poderes que en su fase de oposición se presentaron con estas características (de servidores del orden o de mesianismo purista e intransigente con los demás y acríticos respecto a sí mismos) son los que normalmen-

te han engendrado los totalitarismos y revanchismos de uno u otro signo. Porque en ellos no existía autocritica; no se criticaba el poder, sino únicamente el poder del otro.

3.^a *Apoliticismo, por desencanto ante toda realidad política.* Es una actitud opuesta a las dos anteriores. La política se considera una realidad ineliminable, pero radicalmente sucia e incomponible con la moral; es además inútil esperar de ella una mejora del mundo. El poder resulta entonces un mal necesario. El hombre honrado no debe intervenir en política, ni siquiera para controlarla y oponerse a sus desviaciones; sólo se puede ser moral en la vida privada; por tanto la vida pública hay que abandonarla en manos de los políticos, que son los encargados de hacer ese trabajo en el que necesariamente se mancha uno las manos. A veces la actitud descrita, y el abstencionismo que la caracteriza, se basa realmente en la convicción —desencantada o simplemente perezosa— de que política y moral son dos dimensiones contradictorias o, al menos, de que no es posible construir un mundo mejor. Pero otras veces, tras esa actitud se enmascara la hipocresía de los que en el fondo están muy satisfechos viendo que otros hacen por ellos el trabajo sucio, que sirve para defender sus intereses.

4.^a *Rechazo activo de todo poder político.* Esta actitud, que es la propia de las corrientes ácratas o anarquistas más radicales, deriva de las mismas convicciones de la postura anterior, pero se concreta de forma muy distinta; a diferencia de ella, el rechazo y la oposición al poder se hace ahora activa y militante. Este último matiz la asemeja superficialmente a la actitud segunda, pero tampoco podemos asimilarla a ella; en efecto, el anarquismo radical no pretende simplemente proponer una alternativa a las estructuras vigentes de poder, sino eliminar toda estructura propiamente política.

Sin embargo, ese anarquismo —al no renunciar a la acción y con ella al uso de un cierto poder, aunque no se quiera que éste sea político— tiende a desembocar y, si tiene éxito, desemboca necesariamente en una nueva resultante o equilibrio de poder, es decir, en un nuevo poder político. El nuevo poder político resultante será posiblemente «anárquico», pero no en el sentido noble (aunque utópico) de la expresión (carencia de poder), sino en su significado popular de poder desorganizado y no regulado, en cuyo seno se puede instalar fácilmente la violencia y la arbitrariedad sin control. La experiencia en efecto ha mostrado la ligazón real que existe entre el ideal anarquista y el desorden y la violencia

práctica que desencadena. En el fondo las cosas suceden así, porque es inviable la alternativa entre «poder político» y «carencia de poder político». Las únicas alternativas reales son las que ofrecen las diversas formas de poder y de estructura política. La negativa, pues, a plantearse —creadora y críticamente— en cada caso la cuestión moral de la mejor (o menos mala) estructura de poder y la ilusión de eliminarlas todas, sólo contribuye a que se instale acriticamente el «poder político anárquico» que de ahí resultará.

Otra cosa sería si entendiésemos por anarquismo una manera distinta de organizar la sociedad política: con menor concentración de poder en los órganos centrales, mayor descentralización y más cercanía de muchas decisiones a la gestión de la base.

5.^a *Aceptación crítica de algunas formas de poder.* La única actitud ante el poder que nos parece éticamente correcta es la que mantenga la tensión entre estas dos series de afirmaciones complementarias:

— Por un lado la necesidad —al menos en una sociedad medianamente compleja— de una cierta organización política y, por lo tanto, de un poder político en sentido estricto. Si además se cumplen determinadas condiciones de legitimación, ese poder y su ejercicio, aunque no sea perfecto, posee una justificación moral, a la que corresponde un deber ético de obediencia. En cambio, si esas condiciones mínimas no se cumplen, entonces el poder (o alguno de sus actos) carece de justificación, con lo que en algunas ocasiones puede llegar a ser moralmente lícita la denegación de obediencia, la resistencia e incluso el intento de substituir ese poder por otro con pretensiones de nueva legitimidad. En ambos casos el poder así justificado (constituído o revolucionario), aunque básicamente se deberá sustentar sobre el componente de «autoridad», podrá (y a veces deberá) utilizar también el otro componente: la «coacción».

— Coexistiendo con esta primera serie de afirmaciones —justificadoras de algunas formas de poder— la quinta actitud se caracteriza además, por tener siempre conciencia de que ese mismo poder —por muy legítimo que sea— es una realidad corruptora, corruptible y con frecuencia corrompida. Corruptora, porque tiende a corromper a los que lo utilizan; corruptible, porque todo poder fáctico y toda estructura de poder tiende a absolutizarse y a convertirse en poder opresor; con frecuencia corrompida, porque por desgracia no constituye ninguna excepción histórica la existencia de poderes que han nacido o que se han vuelto radicalmente opresores

y han perdido así —si alguna vez la tuvieron— su justificación moral; y sin llegar a ese caso extremo, pero no infrecuente, un cierto grado de corrupción es la secuela casi inevitable de todo poder.

La aceptación combinada de ambas series de convicciones engendra el siguiente talante vital ante el poder, que de alguna forma conjuga y equilibra las cuatro posturas anteriores. Aun con la conciencia de sus imperfecciones y de sus inevitables corrupciones, se acepta y se justifica en general el fenómeno del poder y se admite con realismo la necesidad de algún poder político. Pero al mismo tiempo, ni se acepta cualquier forma de poder, ni se tolera cualquier grado de corrupción en los poderes concretos, ni se abandona nunca una actitud de cautela y recelo ante todo poder. Ello se concreta en una postura de crítica continua, pero a la vez sensata y constructiva, cuya prueba de sinceridad consiste en el componente de autocrítica y en el recelo ante el poder propio. Las energías entonces no se desperdician en un vano rechazo purista de toda estructura de poder, sino en la pregunta, continuamente renovada y aplicada a cada época histórica, acerca de cual podría ser la estructura de poder —entre las realmente posibles en cada situación concreta— que de hecho resultará más humana y humanizadora y menos expuesta a la corrupción. Aun así se tendrá conciencia de las limitaciones de la opción elegida. Por ello no se tenderá a endiosarla, sino por el contrario a dejarla abierta a una crítica, sobre la que se fundamente un proceso continuo, aunque sensato, de corrección y perfeccionamiento.

b) *Cristianismo y poder*. Si se tienen en cuenta todos los matices y dimensiones que la Revelación aporta para iluminar el fenómeno del poder, nos parece que la actitud cristiana ante el mismo sólo puede coincidir con la última de las cinco posturas descritas. Sin embargo, como armoniza tensionalmente elementos de todas las demás, no es raro el que con frecuencia se haya dado la impresión de que el Cristianismo favorece —al menos prácticamente— una u otra de ellas. En el inmediato pasado esas interpretaciones unilaterales han oscilado entre la sacralización del poder o el apoliticismo desencantado (primera o tercera postura); hoy han vuelto a rebrotar interpretaciones más radicales (la segunda o la cuarta), de las que tampoco faltan precedentes en otras épocas históricas.

Ya indicamos anteriormente que, al hablar de una actitud ética cristiana, no excluimos el que dicha actitud pueda ser y sea de hecho compartida por otras muchas personas, con independencia

de la referencia a los valores privativamente cristianos y a las enseñanzas de la Revelación o del magisterio. Lo cual a su vez tampoco obsta para que esa actitud —si se vive cristianamente— adquiera entonces matices y resonancias especiales. No nos es posible desarrollar aquí lo que podría ser una teología y una espiritualidad cristiana del poder. Nos hemos de contentar con este par de observaciones, que confirmen y maticen, desde un punto de vista cristiano, los dos rasgos esenciales de la postura que propugnamos.

1.º *Justificación moral del poder.* El texto clásico en esta materia es el de Rom 13,1-6 «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino...» Estas frases y las que le siguen, que obviamente están escritas sobre la hipótesis de un poder legítimo y ejercido para el bien, han dado lugar a interpretaciones unilaterales, al ser tomadas demasiado a la letra. La primera de estas falsas interpretaciones consiste en la legitimación moral de todo poder y la exclusión de todo derecho de resistencia. La segunda —más aberrante todavía— la constituye la teoría del derecho divino de los reyes, tal como fue formulada en Francia y en Escocia (Jacobo I) a fines del siglo xvi. En relación a ambas, pero refiriéndose fundamentalmente a la segunda, nos dice el célebre historiador de las teorías políticas G. SABINE: esa forma de la «teoría del derecho divino, como la del derecho del pueblo a la que se opuso, constituía una modificación de una idea muy antigua y generalmente aceptada, a saber, que la autoridad tiene un origen y una sanción religiosa. Ningún cristiano lo había dudado nunca desde la época en que San Pablo escribió el capítulo XIII de la *Epístola a los Romanos*. Pero como toda potestad era literalmente de Dios, el *ius divinum* no tenía necesariamente aplicación al monarca en mayor medida que a cualquier otro tipo de gobernante. Además, aunque el poder como tal era divino, podía ser justo, en circunstancias determinadas, resistir al ejercicio ilegítimo del mismo. Por estas razones, antes de fines del siglo xvi no se sentía que hubiese ninguna incompatibilidad entre las teorías de que el poder procede de Dios y las de que procede del pueblo. Lo que hizo incompatibles las dos opiniones fue, en primer lugar, el desarrollo del derecho del pueblo, que vino a tomar específicamente el sentido del derecho de resistencia y, segundo, el contra-desarrollo de la doctrina del derecho divino, que vino a implicar

que los súbditos deben a sus gobernantes una obediencia pasiva. Las antiguas frases, que en sí mismas casi no tienen sentido, tales como la de que los reyes son vicarios de Dios, adquirieron así un nuevo significado: la rebelión, aun por motivos religiosos, tiene carácter sacrílego. El deber de obediencia pasiva, predicado tanto por Lutero como por Calvino, se agudizó, invistiendo al rey de una santidad especial.» Nos dice a continuación G. SABINE que en esta nueva versión —que de ninguna forma puede llamarse tradicional y que incluso nace en oposición polémica a las teorías de los grandes teólogos y juristas españoles del XVI o del XVII, que ordenan y sistematizan la filosofía medieval de raíz cristiana— el derecho divino de los reyes «no recibió nunca y en realidad era imposible que recibiese una formulación filosófica...» ya que «desafiaba toda posibilidad de análisis o defensa racional»¹⁴; eso no obstó a que fuera defendida desde el poder ni a que algunas ilustres plumas la apoyaran. Nos hallamos, pues, ante una de tantas manipulaciones interesadas de la teología. Si hoy día muchos siguen presentando esa teoría como la «tradicional» enseñanza de la Iglesia ello se debe, o bien a ignorancia, o al deseo de poder así —con una nueva y sutil manipulación de la verdad— desprestigiar más fácilmente a ésta.

Como confirmación de lo que acabamos de exponer, y en la imposibilidad de hacer un recorrido histórico sobre el pensamiento cristiano en esta materia, recordamos este texto de la *Pacem in Terris*, que, además de recoger el magisterio más reciente de la Iglesia (desde León XIII), enlaza con la patrística por medio de una oportuna cita de San Juan Crisóstomo: «Una sociedad bien ordenada y fecunda requiere gobernantes, investidos de legítima autoridad, que defiendan las instituciones y consagren, en la medida suficiente, su actividad y sus desvelos al provecho común del país. Toda autoridad que los gobernantes poseen proviene de Dios, según enseña San Pablo: 'Porque no hay autoridad que no venga de Dios.' Enseñanza del apóstol que San Juan Crisóstomo desarrolla en estos términos: '¿Qué dices? ¿Acaso todo gobernante ha sido establecido por Dios? No digo esto —añade—, no hablo de cada uno de los que mandan, sino de la autoridad misma. Porque el que existan las autoridades, y haya gobernantes y súbditos, y todo suceda sin obedecer a un azar completamente fortuito, digo que es obra de la divina sabiduría.' En efecto, como Dios ha creado

¹⁴ G. SABINE, *Historia de la teoría política* (Fondo de cultura económica), Madrid 1975, 292 s.

a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija, autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor'.»¹⁵

El texto de San Pablo deja pues abierto todo el problema de la legitimidad (en sí y en ejercicio) de cada poder concreto y el del sujeto de la autoridad (que puede ser el pueblo). Véanse a este respecto los números siguientes de la misma *Pacem in Terris*, que proporcionan importantes matizaciones a lo ya dicho y véase también cómo la *Gaudium et Spes*, n. 76 fundamenta y justifica la necesidad del poder y la autoridad, junto con sus condicionamientos y límites.

2.º *Actitud crítica ante los poderes concretos.* La forma de entenderse en el Cristianismo la tesis de la necesidad y origen divino del poder no excluye pues las actitudes críticas —e incluso inicialmente desconfiadas— ante los poderes concretos, ni se presenta en contradicción con una postura de simultáneo recelo frente a todo fenómeno de poder. Pero, por tratarse de dos cuestiones diferentes, no basta señalar la no contradicción entre ambas; sería además preciso mostrar positivamente que el tema de la desconfianza ante el poder y la consiguiente actitud crítica ante los poderes concretos está también presente o insinuada en la Revelación, sirviendo de contrapeso al de su necesidad y origen divino. Ello es tanto más necesario, cuanto que se trata de una cuestión que ha sido mucho menos abordada de forma sistemática. Nosotros habremos de contentarnos con apuntar hacia algunas pistas, que sin duda deberán ser matizadas en estudios especializados.

La fe del pueblo de Israel tiene su origen en una iniciativa liberadora de Dios y, de hecho, político-revolucionaria (al menos en el sentido de implicar una incitación a la desobediencia política) frente al poder opresivo del faraón. Con el acontecimiento subversivo del Exodo nace en efecto la fe de Israel; en él Yahvé comienza a mostrar su verdadero rostro de «liberador de los oprimidos y defensor de los pobres»¹⁶. El recuerdo de ese enfrenta-

¹⁵ *Pacem in Terris*, n. 46. Las citas internas corresponden respectivamente a *Rom* 13, 1-6; SAN JUAN CRISOSTOMO, *In Epist. ad Rom*, c. 13, 1-2 homil. 23; MG 60, 615; LEO XIII, *Inmortale Dei*: AL 5, 120 (Roma 1885).

¹⁶ SINODO DE OBISPOS 1971, *La justicia en el mundo*, en *Los documentos del tercer Sínodo* (PPC, Nuevos folletos 23-23), Madrid 1971, 50; orig. la-

miento político al servicio de una liberación humanizadora —íntimamente ligada con la primera imagen que Dios quiso ofrecer de sí mismo— constituirá en adelante para Israel un punto básico de referencia para el enjuiciamiento de toda sociedad y de todo poder. El poder no quedará por ello excluido, pero sí relativizado.

El nuevo pueblo —ya desde su marcha por el desierto— no carecerá de una cierta organización política, jurídica y hasta militar, si bien —en los primeros siglos de asentamiento en la Tierra Prometida— esa organización se mantiene descentralizada y en un nivel muy elemental (anficiónía); sólo en los momentos de especial peligro asumen un liderazgo carismático los jueces o «liberadores»¹⁷.

Más adelante, cuando —a imitación de las naciones vecinas, pero en parte también como reacción al uso arbitrario de poder por los mismos hijos de Samuel (1 Sam 8,1-5)— el pueblo aspira a una organización política más estricta y pide a Samuel un rey, éste les hace ver el desagrado de Dios ante esa petición y les predice las opresiones y calamidades que con ello asumen. Dios sin embargo accede a su ruego. De esta forma extraña y paradójica surge la realeza en Israel; por un lado, Dios mismo la juzga como fruto de un rechazo por parte de su pueblo «para que no reine sobre ellos» (1 Sam 8,7); pero, por otro, al acceder El mismo a instaurarla, la realeza constituirá también una expresión —aunque no la única— de su reinado teocrático¹⁸.

Cada rey concreto será ciertamente el «ungido del Señor», aunque simultáneamente existen otras formas de expresarse la soberanía de Dios sobre su pueblo, que limitan, desacralizan y relativizan el poder de los reyes. Así Yahvé rechazará «para que no sea rey» a Saúl su primer ungido (1 Sam 15,23); permite la división del reino; por medio de los profetas, somete continuamente a una acerba crítica las acciones concretas de los reyes y provoca durísimos enfrentamientos con ellos¹⁹. El juicio de la escritura

tino en: AAS 63 (1971) 898-922. Véase también el comentario de J. ALFARO, *Cristianismo y Justicia* (PPC, La Justicia en el Mundo 3), Madrid 1973, 11-7.

¹⁷ J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Bilbao 1966, 138-146; 161-166; 177-181. Acerca de los jueces como «liberadores» cfr. J. ALONSO, *Términos bíblicos de «Justicia Social» y traducción de «equivalencia dinámica»*: EstE 51 (1976) 101.

¹⁸ De alguna forma esta ambivalencia, ya apuntada en Jc 8,22 ss. y 9,1 ss., se expresa en la doble versión de los hechos que ofrece el libro de Samuel: la antimonárquica (1 Sam 8; 10,17-24; 12) y la monárquica (1 Sam 9,1-10,16; 11).

¹⁹ Sólo a modo de ejemplo, cfr. Je 22.

sobre el uso concreto del poder es pues ambivalente, dependiendo su valor en cada caso de criterios morales y de la fidelidad a la alianza²⁰. El poder es necesario y puede ser beneficioso, pero con frecuencia resulta maléfico. La escritura denuncia las leyes injustas, el ejercicio opresivo y explotador del poder, la corrupción de los jueces²¹. Posiblemente uno de los aspectos más importantes del mensaje religioso y aleccionador de los libros históricos consiste en que no son relatos edificantes que idealizan la realidad; normalmente y salvo contadas excepciones, testimonian más bien con sus despiadadas descripciones la corrupción a que con frecuencia llega la realidad política.

Este juicio diferenciado, pero preferentemente negativo, se manifiesta también en el enjuiciamiento de los otros pueblos. Los oráculos sobre los pueblos extranjeros de los profetas del tiempo de la realeza (c.g. *Amós*) tienen ya ese carácter, que se acentuará en los que fueron contemporáneos o inmediatamente anteriores a la caída del reino de Israel (*Protoisaiás*) y de Judá (*Sofonías*, *Nahum*, *Habacuc* y sobre todo *Jeremías* y *Ezequiel*). No faltan sin embargo algunos juicios positivos; el más notable es el del *Deuterioisaiás* respecto al reinado de Ciro, del que el profeta esperaba —como efectivamente así ocurrió— la conclusión de la deportación babilónica²². El balance de la Escritura sobre la dominación persa resulta en conjunto positivo (cfr. además *Esdras* y *Nehemías*).

De nuevo se ensombrecen las tintas durante la dominación de los Seléucidas sucesores de Alejandro Magno, sobre todo con la persecución de Antioco IV Epífanes²³. Los dos libros de los *Maccabeos*, que narran esos sucesos, constituyen una justificación del poder político revolucionario, que se alzó entonces contra la opresión y la negación de libertad religiosa. En ese ambiente se escribe también el libro de *Daniel*; no se trata propiamente de una historia, sino de una obra didáctica —que bajo la ficción literaria de una narración sobre la vida y las visiones de un personaje de cuatro siglos antes— ofrece la reflexión religiosa tal vez la más explícita sobre el poder de todo el Antiguo Testamento. No existe en ella ninguna actitud de rechazo radical de las estructuras polí-

²⁰ La fórmula «hizo el mal a los ojos de Jahwé» o otras semejantes («siguió en todo los pecados que su padre había hecho antes de él») se repiten con machacona insistencia en los libros de los *Reyes* y en las *Crónicas* (cfr. v. g. 1 Reg 14,22; 15,3.26, etc.). En cambio la fórmula positiva (v. g. «hizo lo recto a los ojos de Jahwé» 1 Reg 15,11) es la excepción.

²¹ Cfr. v. g. Is 1,23; 3, 14-15; 10,1-2; Sal 58,2-4; Qo 3-16; 5,7-8.

²² Is 41,1-5.25; 45,1-6.

²³ J. BRIGHT, l. c. (nota 17), 443-454.

ticas, pero sí una seria advertencia de su peligro de absolutización y corrupción. De hecho todos los grandes imperios que entran en el horizonte histórico del autor (babilónico, medo, persa y el de Alejandro), se describen como estructuras bestiales abocadas a la destrucción, hasta que sean substituidos por un reino humano: el reino del Hombre (del «Hijo del Hombre») y de los santos de Dios (Dan 7 y 8).

Las expectativas veterotestamentarias respecto al advenimiento de un Mesías que restauraría la realeza davídica inaugurando un reino perfecto y definitivo de paz, santidad y justicia²⁴, parecían apuntar a una fácil vía de solución para resolver la paradoja de la ambivalencia del poder; en adelante el bien se encarnaría en un poder político concreto —el del Mesías— y todos los demás poderes quedarían radicalmente devaluados. Pero las cosas no sucederán así; Jesús, y con El todo el Nuevo Testamento, dan un giro sorprendente a la cuestión. El es ciertamente el sucesor esperado de David y el único Señor en la historia; el Reino de Dios que se cumple en su mensaje y en su obra y en su persona, se presenta en continuidad de objetivos con el reino de justicia y liberación anunciado por los profetas²⁵. Pero —aquí está la gran diferencia— ese reino no será un reino político. Los medios para las metas mesiánicas —metas al mismo tiempo religiosas y humanizadoras— no serán los medios clásicos del poder estrictamente político, es decir, aquellos en que se conjuga la autoridad con la coacción y en los que la autoridad justifica la coacción. Jesús encarna en su persona en grado supremo la autoridad, pero renuncia a imponerla por la fuerza. La teocracia —el Reino de Dios— ya no tendrá en adelante una expresión directamente política, sino únicamente una expresión religiosa. Con ella tendrá también una expresión de testimonio —hasta la propia muerte— de ciertas verdades fundamentales sobre Dios y sobre el hombre.

Pero esa concepción —sin convertir al Reino de Dios en un reino político— tiene una importancia excepcional en la concepción de toda política. La ambivalencia y la desacralización de todo poder político, ya apuntada en el A.T., se radicaliza en el Nuevo. Salvo en un sentido muy general (ya explicado al comentar el texto de San Pablo de Romanos 13), ningún poder político concreto podrá en adelante presentarse con pretensiones de representar el

²⁴ Cfr. J. ALFARO, l. c. (nota 16), 18-19.

²⁵ Cfr. J. ALFARO, id., 19-22. Véanse también las páginas siguientes, aunque su enfoque no coincide del todo con los del texto.

poder de Dios. Sólo lo representará en la medida en que sirva al hombre y de ese modo se autorice y justifique. Para ello necesitará de referencias justificadoras extrínsecas al ejercicio fáctico del poder. Maticemos un poco más todo esto: aunque Jesús no quiso asumir un poder político, ni constituir a su Iglesia como instancia estrictamente política, no negó nunca la necesidad ni la legitimidad de otros poderes políticos concretos. Jesús por tanto no fue un anarquista. De alguna forma incluso reconoció la legitimidad del poder, aunque, eso sí, limitándolo, desacralizándolo y relativizándolo. El «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mat 22,21) significa al menos —y prescindiendo de otros matices más discutibles— que no hay gran inconveniente en reconocer el poder del César, pero que no todo se reduce o deriva de ese poder, ni de cualquier otro establecido coactivamente por los hombres; significa pues, que no todo puede estar bajo el dominio del César; que existen por tanto esferas y dimensiones del actuar individual y social de los hombres, en las que se puede y se debe moralmente proceder con independencia de lo que decida o permita el poder político. Cuando éste está justificado, se mantiene en sus límites y se ejerce humanamente, habrá que obedecer en conciencia; incluso determinados poderes podrán merecer a veces un juicio que en conjunto resulta favorable (tal parece en efecto que fue el juicio de San Pablo sobre la justicia romana); pero en otras ocasiones habrá que exclamar como los apóstoles ante el Senedrín: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5,29). Esa frase de los primeros tiempos de la Iglesia constituye el contrapunto necesario a las afirmaciones de San Pablo sobre el origen divino del poder y la obligación de obedecer en conciencia.

Pero hay más: como el Antiguo Testamento, también el Nuevo Testamento supone que las desviaciones y abusos del poder son un fenómeno frecuente y que en concreto los poderes políticos y los poderes sociales que les sirven de soporte se enfrentarán frecuentemente con los que quieren ser fieles a Jesús y a su mensaje (que incluye una determinada concepción del hombre). Jesús predica a sus discípulos que serán perseguidos, como él mismo lo fue (cfr. Jo 15,18-16,4), que «os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas y que por mí os llevarán ante gobernadores y reyes» (Mt 10,17 ss). Y efectivamente así ocurrió con Jesús y sus discípulos, como antes había ocurrido con los profetas (Mt 23,29-39). El símbolo de nuestra fe nos enseña que Aquel a quien pro-

clamamos Señor, fue crucificado «sub Pontio Pilato»; esa expresión latina (y griega), aparte de su sentido temporal, tiene también el sentido político que refleja la traducción tradicional del credo en castellano: «bajo el poder de Poncio Pilato». Con esa afirmación en su Credo, el Cristianismo desmitifica radicalmente el poder y pone una sombra de sospecha sobre todo poder concreto. Por si fuera poco y según atestigua Lucas, Jesús, al iniciarse su pasión y ser apresado por el engranaje socio-político que lo conduciría a la muerte, tenía plena conciencia de haber caído bajo el «poder de las tinieblas» (Lc 22,53).

Sin embargo, tampoco fue Jesús un revolucionario político. Su crítica al poder resultó así más radical en este doble sentido: ante todo porque el poder revolucionario —incluso cuando la revolución se emprende por motivos nobles— es también un verdadero poder político, expuesto a ambigüedades y peligros de desviación, un poder por tanto que no podía quedar sacralizado por Jesús. En segundo lugar, porque su forma personal de luchar en favor de la justicia y la verdad —aquella que además recomendaría a sus seguidores más cercanos— sería la de la identificación sufriente con los débiles y la del testimonio hasta la muerte en favor de la verdad (comenzando por su núcleo básico, que es la verdad religiosa). Jesús no renunció a su realeza liberadora, pero no quiso ejercerla a la manera de este mundo, con espadas, legiones y partidarios armados, sino dando su vida como testigo de la verdad (Mt 26,51-54; Jo 18,33-37). Para hacerla triunfar, prefirió morir antes que matar.

Parece, pues, que lo que más se asemeja en política a la actitud de Jesús frente a los poderes opresores —establecidos o revolucionarios— es la doctrina de la «desobediencia civil» y de la «no violencia activa» tal como fue desarrollada y practicada, por ejemplo, por Gandhi y Lutero King. Efectivamente esa doctrina tiene profundas raíces evangélicas²⁶. En su contexto y en el contexto todo de la vida y doctrina de Jesús, el poner la otra mejilla (cfr. Mt 5,39) no significa un ceder pasivo y cobarde ante la injusticia, sino un afrontar una y otra vez —hasta la muerte o hasta la conversión del que la ejecuta— la persecución y la cruz que este mundo injusto carga «sobre los hombros de aquellos que buscan la paz y la justicia» (G. et S. 38). Sin embargo tampoco podemos afirmar que, según el Evangelio, el recurso a la rebelión, incluso

²⁶ El tema de la no violencia y el de la no violencia activa requiere un tratamiento específico, que aquí apenas queda insinuado.

violenta, sea en todo caso inmoral, ni que un cristiano nunca pueda optar por su implicación en ella. Simplemente el Evangelio de eso no trata. El Evangelio no niega nunca de forma radical la legitimidad del uso del poder (establecido o revolucionario); se limita a impedir toda idealización de su uso. La opción por la no violencia es más bien una vocación particular, una especie de «consejo evangélico» comparable al de la castidad y al de pobreza. Como ocurre con la renuncia al matrimonio y al uso de la riqueza, la renuncia al poder violento tiene también una función de signo; en esas renunciaciones se concreta el espíritu con que todo cristiano tiene que vivir el amor, el uso de las riquezas y el manejo del poder. Así como la renuncia al matrimonio por el reino de los cielos y la limitación voluntaria de la posesión y uso de los bienes materiales, expresan el ideal de un amor desinteresado o de un uso de las riquezas para ponerlas al servicio de los hombres, así también la renuncia efectiva a algunas parcelas de poder (y a todo poder estrictamente político y coactivo) constituye —además de una forma muy eficaz de humanizar al mundo— la llamada de atención cristiana contra los peligros del uso del poder y la expresión del espíritu de servicio con que han de ejercerlo, incluso los que —llevados del mismo espíritu de servicio— no están llamados a renunciar a él²⁷. Estas consideraciones tienen una relación bastante directa con el carisma propio de la vida religiosa; en cambio no es tan directa esa relación con el tema del papel específico —si es que existe— del sacerdote en relación a la acción política. Pero de esa cuestión no tratamos aquí, ya que no es propiamente una cuestión de moral política, sino de eclesiología²⁸.

Deberíamos concluir este apartado con unas referencias a los restantes libros del Nuevo Testamento. No vamos a hacerlo y nos limitamos a una breve alusión al *Apocalipsis*. De él se puede decir lo que ya afirmamos del libro de *Daniel*: que tal vez encontramos en él, y concretamente en el c. 13, una reflexión religiosa sobre el poder que nos pone en guardia sobre sus frecuentes desviaciones y corrupciones; parece en efecto que la «Bestia del mar» (descrita

²⁷ Lc 22,25-27 y los paralelos; así como Mt 23,11; Mc 9, 35; Jo 13,12-15. Cfr. el comentario de J. L. GONZÁLEZ FAUS al primer texto en *La teología de cada día*, Salamanca 1976, 363 ss.

²⁸ En otra ocasión he tratado de este tema en M. GARCÍA, *Juicio político cristiano*, I, II y III. *RevFomSo* 21 (1966), 231-264 y 22 (1967), 47-68 y 351-371. Cfr. también Sinodo de 1971, *El sacerdocio ministerial*, en *Los documentos del tercer Sinodo* (nota 16), 26-28; las normas que ahí se dan han sido luego recogidas y precisadas por muchos episcopados y órdenes y congregaciones religiosas.

por lo demás con los caracteres de las cuatro bestias de Daniel), simbolizan, no sólo al Imperio Romano, sino a todas las potencias políticas que se absolutizan, deshumanizan y desvían del plan de Dios; más aún: que la tendencia de absolutización que late en toda realidad política es como una cualidad demoníaca que consigue con frecuencia que el poder se convierta de hecho en el primer aliado del Dragón. En cuanto a la «Bestia de la tierra», símbolo de los poderes morales (sin excluir al religioso), nos pone en guardia sobre el papel de mitificación y sacralización del poder, que a veces pueden jugar las ideologías y la religión manipulada, cuando pierde su componente crítico²⁹.

2. El núcleo de la antropología y de la ética social cristiana

La segunda tarea que nos habíamos propuesto para poner las bases a una moral política en perspectiva cristiana era la de destacar algunos rasgos fundamentales de la antropología cristiana, que puedan luego servir como puntos básicos de referencia en el enjuiciamiento moral de las cuestiones concretas. Para evitar malentendidos es preciso tener en cuenta todas las matizaciones que ya hicimos en su lugar bajo el epígrafe «Hacia un enfoque cristiano de la moral política» y en particular sobre la forma de entender la relación entre «Moral y antropología», la «Historicidad y flexibilidad del moral política» y la vinculación entre «Moral Política y Cristianismo» (supra I, 2, b).

Decíamos allí que el Cristianismo dice *algo* —aunque no sea mucho— sobre el hombre y que ese algo puede ser muy importante para la moral. Pues bien: de ese algo nuclear (e íntimamente entrelazado con el mensaje religioso de la Revelación) quisiéramos ahora tratar.

Evidentemente, en la selección de los rasgos de la antropología cristiana que pueden ser significativos para una iluminación de la moral política y, sobre todo, en la articulación de los mismos, puede haber una gran y legítima diversidad, un proceso de progresiva maduración teológica o un avance en la autoconciencia de la Iglesia, y una acentuación de aquellos que en las diversas situaciones históricas aparecen como más relevantes o amenazados. Más adelante volveremos a ese tema. Para evitar subjetivismos y en la imposibilidad de ofrecer un tratamiento teológico completo de todo el asun-

²⁹ Cfr. v. g. J. ELLUL, *L'Apocalypse, Architecture en mouvement*, 1975.

to, vamos a contentarnos con reflejar en un breve esquema lo que a nuestro entender constituye la estructura básica de la antropología cristiana, tal como ha sido expuesta por el magisterio eclesial más reciente, sobre todo desde el Vaticano II³⁰. Nuestra aportación personal consistirá en destacar de ella los elementos que más relación tienen con la política y mostrar la articulación que más puede ayudarnos a iluminar los problemas que la moral política presenta.

Comenzaremos por hacer ver la vinculación que existe en el Cristianismo entre la dimensión religiosa y la dimensión humana (lo que explica la importancia que en él tiene una antropología). En segundo lugar expondremos directamente el contenido básico de esa antropología tanto en lo que se refiere al hombre como persona individual, como en su dimensión social. Finalmente apuntaremos a algunas orientaciones e imperativos generales de acción que parecen conectarse con esa concepción del hombre y de la sociedad.

a) *Religiosidad y humanismo.* El Cristianismo implica y enseña una recíproca vinculación entre la relación que nos liga con Dios y nos proyecta hacia el orden trascendente (Dios, el orden sobrenatural, el más allá, la otra vida) y la relación que nos une con los otros hombres y nos impulsa a preocuparnos de las realidades de este mundo (lo inmediatamente experimentable, el aquí y el ahora). Hay que superar toda actitud que tienda a separar esas dos relaciones; hay que superar por consiguiente, tanto una actitud exclusivamente espiritualista y verticalista, como una actitud encerrada en el horizontalismo y el temporalismo. Más en concreto, fe e interés por lo humano se compenetran desde estos tres puntos de vista:

1.º El Cristianismo no permite concebir la fe, el amor a Dios y la verdadera religiosidad, sino en unidad con el amor eficaz al prójimo, un amor que a su vez implica la justicia e impulsa al que lo tiene a luchar contra las injusticias, que, como efecto del pecado, se han instalado en el mundo³¹.

³⁰ Con excepción del primer paso previo (a), que lo apoyamos con algunas referencias al SÍNODO DE 1971 y a la *Evangelii nuntiandi*, el esquema antropológico-moral (b y c) que exponemos en el texto sigue casi literalmente la línea expositiva de los c. 1.º (nn. 12 ss.) y sobre todo segundo (nn. 23-32) de la *Gaudium et Spes*.

³¹ Cfr. el número monográfico de esta revista dedicado a *Fe y Justicia*: EstE 52 (1977) 441-656 y especialmente la bibliografía p. 627-632. En ella no se menciona P. ARRUPE, *La promoción de la Justicia y la formación en las asociaciones de Antiguos Alumnos de jesuitas*, Madrid 1971, que ofrece

2.º La verdadera conversión personal implica por tanto la preocupación y el empeño en la reforma de las mentalidades y talentos colectivos y de las mismas estructuras injustas, ya que «el dinamismo del Evangelio libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social»³².

3.º Finalmente la liberación de Cristo, implicada en la predicación del Evangelio, no puede concebirse exclusivamente como una liberación para el más allá y como una liberación del pecado, sino que hemos de entender todo eso en unidad inseparable con una dinámica de «liberación integral del hombre, ya desde ahora en su existencia terrena»³³.

b) *Concepción cristiana del hombre y de la sociedad.* En el Cristianismo, la dinámica de humanización y liberación integral, inseparable de su dimensión religiosa, «va unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología, que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo» *Evangelii Nuntiandi* n. 33. Sin ella dicha dinámica no tendría ningún sentido concreto, ni podría actuar como orientadora de la acción; los rasgos fundamentales de esa antropología podemos esquematizarlos así:

1.º El punto de partida lo constituye su concepción del hombre como persona, o dicho en lenguaje bíblico, como «imagen de Dios». Cada ser humano es pues radicalmente un ser inteligente y libre «con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible». En cuanto persona, el hombre —todo hombre— es una unidad originaria de acción, responsable ante Dios y dotada de una dignidad y derechos inviolables. Pero la persona humana es además «por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus facultades sin relacionarse con los demás» y con el resto del mundo (GS 12 y ss). El hombre, es social y mundano en el doble sentido de que para realizarse necesita recibir de los demás y del mundo y dar (darse) a los demás (ayudar, servir, amar) y a lo demás (trabajar, crear).

2.º La concepción cristiana de la sociedad constituye el envés de esta misma concepción de la persona. Por ello, «el perfeccionamiento de la persona humana y el desarrollo de la misma sociedad

una síntesis muy parecida a la que exponemos en el texto, en relación al punto a).

³² SÍNODO 1971, *La Justicia en el mundo* (nota 16), 42.

³³ Id., p. 51.

están mutuamente condicionados» (GS 25). Sin embargo no es la sociedad la que proporciona el último sentido de la persona, sino la persona (social) la que proporciona el sentido de la sociedad. Así como la persona es social, así también —pero más radicalmente— la sociedad es y debe ser personal, ya que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (í.d.).

c) *Consecuencias éticas.* Tal vez esa última frase nos proporcione uno de los engarces fundamentales entre la concepción antropológica descrita y la ética; ella en efecto nos ofrece ya un criterio de acción —si bien todavía muy general— para regular la interrelación entre persona y sociedad y enjuiciar todas las «instituciones sociales».

La labor de humanización y liberalización del hombre consistirá en una tarea de «personalización» de la sociedad en el triple sentido de conseguir que en ella la persona humana llegue a ser, cada vez con más plenitud, ante todo el *principio* (en cuanto que su «dignidad» sea respetada; y constituya así el fundamento justificador de la organización social), en segundo lugar el *sujeto* (en cuanto que esa organización le posibilite, no sólo llegar a ser el actor y sujeto activo de su propio desarrollo, sino también de la sociedad de que forma parte y, de esa forma, la vida social se haga realmente «desde» el hombre); y finalmente el *fin* (en cuanto que la sociedad y los bienes de este mundo se ordenen al hombre como a su destinatario y así todo sea «para» el hombre).

1.º Este triple imperativo ha quedado reflejado en un *concepto de bien común* que hoy ha precisado mejor la Iglesia y que en adelante podemos ya utilizar como categoría ética³⁴. En primer lugar el bien común no debe entenderse como el bien de la sociedad abstractamente considerada y sin relación a las personas; la sociedad no tiene más dignidad, ni más entidad valiosa que la de las personas que la justifican; el bien común es por tanto el mismo bien de las personas, aunque con conciencia de que —por ser la persona esencialmente social— ciertos bienes no pueden llegar a ellas sino a través de la sociedad; la búsqueda del bien común se concibe, pues, como una forma importante de amar a los hombres concretos, aunque con un amor social o políticamente mediado. Tampoco debe entenderse el bien común como una ma-

³⁴ *Mater et Magistra*, n. 65; *Pacem in Terris*, nn. 53-66; *Gaudium et Spes*, nn. 26 y 74; *Dignitatis Humanae*, n. 96; *Octogesima Adveniens*, nn. 24-25.

nera de proporcionarles a los hombres una vida humana pretendidamente valiosa, pero como prefabricada por la sociedad y sus dirigentes, sin intervención de los destinatarios; eso sería negar el carácter activo del hombre: el bien común hay más bien que concebirlo como un ambiente y un clima donde se respeta, ayuda y estimula la libertad del hombre y en donde en definitiva es él —sólo y libremente asociado— el que se autoconstruye y obtiene los fines más específicamente humanos. Hoy se suele definir como «el 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 la propia perfección» (GS 26).

2.º Nos parece que esa forma de entender el bien común —si bien no resulta siempre inmediatamente operativa— no es tampoco un concepto vacío, ya que apunta muy claramente a determinadas metas y, sobre todo, porque excluye y nos aleja de otras. Tal vez sin embargo podamos concretarlo algo más en los *tres imperativos éticos y directrices para la acción social* que en él se resumen y que ya antes señalamos.

— *Amor a la persona y respeto a sus derechos fundamentales.*—Si la persona es el *principio* sobre el que se fundamentan y del que reciben su justificación todas las instituciones sociales, ello quiere decir que el criterio para admitir o rechazar una determinada actuación, institución u orden social es el grado de respeto que en ello se reconoce a la dignidad, libertades y derechos fundamentales de la persona. Además el mandamiento del amor (incluido el amor a los enemigos) es central en el cristianismo; pero el amor comienza por el respeto, cuyo primer imperativo hace referencia a los derechos fundamentales de todo hombre, aunque sea el adversario (Cfr. GS 27-28). El concretar esos derechos —en relación a la misma concepción cristiana del hombre— es tarea que no podemos abordar aquí y que en parte no puede hacerse sin referirnos a los dos imperativos que siguen; en ellos se inician las vías de concreción de los derechos sociales y de participación; las libertades fundamentales tienen más directa relación con el núcleo mismo de la concepción del hombre como persona (ser inteligente, responsable y libre), con derecho a seguir los imperativos de su conciencia.

— *Igualdad y justicia social.*—Si los bienes de este mundo se ordenan al hombre y si la sociedad —en cuyo seno se organiza la utilización, la distribución y el disfrute efectivo de esos bienes— tiene como *fin* y beneficiario al hombre, ello quiere decir que toda

la sociedad está regida por un imperativo de justicia social y una tendencia hacia la igualdad. Con otras palabras, que se debe organizar de tal modo la convivencia, que de hecho se consiga una mejor distribución de los bienes de este mundo. Más en concreto: que exista al menos una real igualdad de oportunidades, que desaparezcan las grandes desigualdades y que a nadie le falte lo necesario para realizarse como persona (Cfr. GS 29-30).

— *Participación.*—Si el hombre —además de fin y beneficiario— es *sujeto* y actor de la vida social, ello quiere decir que no basta que la sociedad esté organizada «para» el hombre, sino que ha de estarlo también «desde» el hombre. Una sociedad, pretendidamente justa en todos los demás aspectos, pero en cuya configuración y régimen el hombre no puede intervenir como autor libre y activo de ella, seguiría siendo opresiva de la persona en uno de sus aspectos más fundamentales (Cfr. GS 31).

3. Orientaciones políticas de la Iglesia

Todo lo dicho en el apartado anterior lo resume así la *Mater et Magistra*: «el principio capital» de toda la «doctrina de la sociedad y de la convivencia humana» es sin duda la afirmación de que «el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales, el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado al orden sobrenatural. De este transcendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona» hace derivar la misma Iglesia —o al menos articula con él— todo lo que ella puede decirnos sobre la sociedad y en concreto sobre la política.

Hasta ahora, pues, no tenemos nada más —pero, según antes indicamos, también nada menos— que unos puntos básicos de referencia. Es importante advertir a ello porque en los documentos de los pastores de la Iglesia —sobre todo en los más recientes— encontramos sin duda otras muchas orientaciones morales (a veces bastante concretas) sobre la política y hemos de cuestionarnos acerca de su sentido y valor. De nuevo es preciso recordar aquí nuestro enfoque moral inicial y sus diversos elementos (Cfr. I, 2, b). En él no reducíamos todo a esos puntos básicos de referencia, aunque siempre hayan de ser tenidos en cuenta con carácter primario. Sin embargo —a su luz, a la luz de otros aspectos también contenidos en la revelación y al estímulo de los signos de los tiem-

pos, leídos y discernidos desde la fe— el Papa y los obispos, ayudados por la experiencia y reflexión de todo el pueblo de Dios, pueden elaborar y de hecho han elaborado directrices e interpelaciones más concretas, que a su vez constituyen el marco para las decisiones morales.—individuales o comunitarias— que los cristianos asuman a título personal, tras los oportunos análisis socio-políticos.

Antes de proporcionar una breve síntesis de esas otras orientaciones de la Iglesia conviene adelantar unas observaciones, sobre su *carácter*. En primer lugar dichas orientaciones tendrán mayor o menor valor vinculante para un cristiano, en la medida en que se relacionen más o menos íntimamente con los puntos básicos de referencia ya aludidos; en efecto, si no queremos reducir esas orientaciones más concretas a simples recetas, conviene prestar gran atención a la articulación de cada una de ellas con las referencias fundamentales; sólo así entenderemos su profundo sentido; puede además ocurrir que una determinada orientación sólo tenga validez para determinadas circunstancias históricas o culturales o incluso que sea producto de un insuficiente análisis de las situaciones. Sin embargo, todas ellas —y ésta es nuestra *segunda observación*— deben interpelar seriamente (al menos complexivamente tomadas) nuestras conciencias de cristianos; sólo tras madura y desapasionada consideración se podrá disentir de ellas, o juzgar de su no aplicabilidad a las situaciones actuales³⁵; tanto más, cuanto que vamos a limitar nuestra referencia a los más recientes documentos del magisterio universal³⁶.

Esta tarea queremos cumplirla de dos maneras diferentes, que constituirán las dos secciones de este apartado: la primera de carácter más sistemático; la segunda de carácter más analítico³⁷.

a) *Imperativos morales básicos de la vida política*. Comenzamos por llamar la atención sobre aquellos puntos de las orientaciones políticas de la Iglesia que constituyen una clara aplicación de las tres directrices fundamentales ya examinadas para la vida

³⁵ Cfr. MATÍAS GARCÍA, *Un nuevo tono en el magisterio social de la Iglesia*, en M. GARCÍA (ed.), *Teología y sociología del desarrollo*, Madrid 1968, 33-35.

³⁶ Para el magisterio de los episcopados particulares, cfr. I. MARTÍN (ed.), *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los episcopados católicos de todo el mundo 1965-1975*. Cfr. también M. GARCÍA, *Apéndice documental sobre orientaciones políticas de los obispos españoles*: *Rev FomSoc* 32 (1977) 189-214.

³⁷ Ambos puntos de vista sirven además de nexo para lo que podría ser la tercera parte de este esbozo de tratado de moral política. Cfr. nota 40.

social en general. De esta forma contribuimos a que se cobre conciencia de la articulación de que acabamos de tratar. Esa articulación con los principios básicos está por lo demás conscientemente pretendida en la *Gaudium et Spes*. El Concilio, en efecto —tras exponer en la primera parte de esa constitución «cuál es la dignidad de la persona humana y la misión, tanto individual como social, a la que ha sido llamada en el mundo entero»— pasa en la segunda a examinar «algunos problemas actuales más urgentes» que han de ser iluminados «a la luz de los principios y de las orientaciones que brotan de Cristo» (GS, n. 45), es decir, en conexión con todo lo anterior. Entre los problemas concretos analizados está el de la vida en la comunidad política (cap. IV, nn. 73-76). También en ella habrán de respetarse los tres imperativos básicos de una sociedad bien ordenada. Recordémoslos:

1.º *Respeto a la dignidad de la persona y a sus derechos fundamentales*. Es evidente el papel fundamental que el tema de la dignidad humana y el respeto a sus derechos adquiere en el capítulo que el texto definitivo de la G. et S. dedica a la vida política. Es sin embargo menos conocido que la temática de ese capítulo y la del primero de la primera parte (dedicado a la «dignidad de la persona humana») se trataron como una unidad en una de las redacciones previas; si más adelante se separaron, fue para hacer ver con más claridad la distinción entre fundamentación y consecuencia. También la *Pacem in Terris*, que es primer documento reciente de la Iglesia dedicado al tema político, se inicia con la referencia a la dignidad de la persona (nn. 8-10) y con el desarrollo de sus derechos y libertades fundamentales (nn. 11-34).

Sólo a partir de ahí (y de la concepción ya explicada de «bien común» que con todo ello se relaciona) expondrá la P. in T. (nn. 46-66) y la G. et S. (nn. 75) la postura cristiana ante la autoridad; en ella la referencia continua al bien común y al respeto a la persona y a sus libertades y derechos básicos no sirve sólo como fundamento justificador, sino también como condicionante y límite de la autoridad legítima. La tensión —ineliminable— entre libertad y autoridad se basa precisamente en que las limitaciones concretas de la libertad (que la autoridad necesariamente implica) sólo se justifican (y sólo hasta cierto punto y en relación a algunas libertades) cuando ello sea necesario para el real ejercicio de la libertad de todos. Pero, en toda hipótesis, la libertad es un valor substantivo y la autoridad es sólo un valor instrumental.

2.º *Igualdad y justicia social*. Este segundo imperativo moral

de una sociedad bien ordenada tiene aparentemente menos relación directa con la vida política y en cambio encuentra su principal campo de aplicación en la esfera cultural y socio-económica. Sin embargo hoy no es posible separar ambas esferas. Hoy la política se ve como palanca necesaria para alcanzar metas y valores que en otro tiempo no se consideraron objeto de ella, pero sin cuya ayuda no se consigue que los bienes de este mundo se pongan realmente al servicio del hombre; de esta forma muchos objetivos sociales en sentido amplio (pero no estrictamente políticos) han entrado con todo derecho en el campo de la acción política; en este sentido se habla de «las políticas» —educativa, redistributiva, laboral, sanitaria, económica, etc.— para contraponerlas a «la política» estrictamente tal.

También desde otro punto de vista se relacionan ambas dimensiones: La política no es sólo hoy palanca necesaria para esos objetivos, sino que ellos son además condiciones de posibilidad para que la vida política funcione humanamente y para que la libertad y la democracia política sea real y no un puro nombre y una declaración puramente formal.

Esa relación entre la libertad y sus condiciones de posibilidad fundamenta un nuevo tipo de conflicto entre libertad y autoridad, distinto del que analizamos anteriormente. Cuando las condiciones para el ejercicio de la libertad política faltan o fallan en medida muy notable, puede a veces justificarse excepcional y temporalmente la existencia de un régimen un tanto autoritario, con tal de que se proponga sinceramente como meta crear cuanto antes esas condiciones que —al alcanzarse— exigirían la eliminación de esa dosis excepcional de autoritarismo. Aun en ese caso, hay que ser muy restrictivo en la limitación de las libertades más específicamente humanas; posiblemente nunca se justifica la limitación de la libertad de creencias, pensamiento y opinión; rara vez la de expresión pública de esas formas de pensar y, aun entonces, la restricción no deberá ser total, ni proponerse nunca la eliminación del adversario ideológico en cuanto tal.

En la mayor parte de los casos la tensión que enfrenta la libertad con sus condiciones reales de posibilidad (que pueden exigir una cierta limitación del ejercicio de la libertad), tiene su origen en la tensión que existe entre los valores de libertad y justicia; dichos valores desde el siglo pasado han quedado básicamente encarnados en las dos grandes corrientes del liberalismo y socialismo. El cristiano no puede resolver la tensión eliminando simplemente

uno de los términos o subordinando totalmente uno al otro; sin embargo, en la dosificación de ambos valores según las circunstancias, en el empleo de modelos y estrategias de acción y, sobre todo, en las opciones tácticas y coyunturales para alcanzar en armonía ambos valores, caben muchas y legítimas diferencias. La G. et S. dedica el párrafo central del n. 75 a enjuiciar esta tensión entre «socialización y autonomía y desarrollo de la persona» en línea con lo ya enseñado por la M. et M., que justifica un mayor intervencionismo del poder público en favor de la justicia (nn. 51-58), pero también en línea con la P. in T. que insiste en la defensa del valor libertad (n. 35 y título).

3.º *Participación*. La exigencia de participación como respuesta al carácter del hombre, sujeto activo de la vida social, tiene en cambio una aplicación directa a la política. No es preciso detenernos en ello, ya que constituye la idea predominante en el capítulo de la G. et S. dedicado a la vida política (sobre todo los nn. 75-76). Advirtamos también que esa participación de todos en el poder es además una privilegiada forma de control para que se respete la libertad y una manera de lograr con eficacia que se realice la justicia. La democracia aparece entonces, no sólo como un valor en sí (como respuesta al carácter activo del hombre), sino como eficaz instrumento para alcanzar los valores defendidos en los párrafos precedentes.

b) *Principales documentos del magisterio sobre la vida política*. En el apartado anterior hemos sistematizado algunas enseñanzas de la Iglesia acerca de la vida política en torno a los tres imperativos básicos de todo orden social; el procedimiento tiene la ventaja de hacernos ver la articulación existente entre las diversas afirmaciones, pero tiene el inconveniente de sacar esas afirmaciones de su contexto inmediato en cada uno de los documentos. Por ello estimamos necesario describir al menos de forma directa el carácter y el contenido de cuatro textos fundamentales. Ello servirá además para confirmar y matizar algunas afirmaciones del apartado anterior³⁸.

1.º *Mater et Magistra (1961)*. No tiene como tema directamente a la política. Pero es conveniente aludir a esta encíclica ante todo porque de alguna forma ella inicia el magisterio social más

³⁸ Esta descripción más analítica de los principales documentos del magisterio sobre moral política nos dispensa de una continua referencia a ellos en el resto de este trabajo y en los dos trabajos que completan a éste en la Revista de Fomento Social (cfr. nota 40).

reciente de la Iglesia y nos proporciona el engarce con las enseñanzas de los pontífices anteriores; su primera y segunda parte se dedican en efecto a sintetizar y poner al día toda la doctrina social anterior. En segundo lugar, aunque su temática es más social que política, en ella se establece ya el vínculo entre ambas dimensiones, al poner de relieve la justificación de un mayor intervencionismo del poder público para crear condiciones sociales más justas (nn. 51-58). En otro orden de cosas se insiste con bastante fuerza en la fundamentación antropológica antes apuntada (nn. 212-225 y 242-244) y en la necesidad de no quedarse en teorías y doctrinas, sino pasar a la acción asumiendo responsabilidades (nn. 226-241).

2.º *Pacem in Terris* (1963). Es ya un documento de orientación estrictamente político, que además sale al paso de un posible desequilibrio de acentos de la M. et M.; si en ella se había insistido en el valor de la justicia y se continuaba predominantemente en ámbito clásico de la «cuestión social», aquí se subraya la libertad y su objeto temático son los derechos humanos y las relaciones políticas. Se vuelve a insistir además en el tema del paso a la acción. He aquí con algún mayor detalle algunas de sus principales orientaciones.

— Toda la *primera parte* («La convivencia humana») está dedicada a presentar al hombre en cuanto persona como fundamento de toda convivencia (nn. 8-10); a continuación se desarrolla el tema de sus derechos y deberes fundamentales (nn. 11-34), para concluir que la convivencia debe basarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad y, últimamente en el orden moral que tiene su origen en Dios (nn. 35-38).

— La *segunda parte* («Relaciones entre los poderes públicos y el ciudadano») trata ante todo —según antes indicamos— de la articulación de la autoridad con el bien común, que exige principalmente el respeto a los derechos de la persona (nn. 46-66). A continuación se aborda el tema de la estructura jurídica de los poderes públicos, de forma que ella ayude —según las circunstancias— a la consecución de los valores y objetivos básicos anteriormente señalados. En concreto se apunta hacia la división de poderes y la tutela de las entidades intermedias (nn. 67-69), la necesidad e insuficiencia de los ordenamientos jurídicos (nn. 70-72), la participación del ciudadano en la vida pública (nn. 73-74), y hacia la definición jurídica de los derechos, de los deberes y de la relación autoridad-ciudadano (nn. 75-79).

— La *tercera y la cuarta parte* («Relaciones entre los estados y

Establecimiento de una comunidad mundial») abordan también problemas políticos pero a niveles supranacionales, que no podemos aquí explicar. La *quinta parte* («Recomendaciones pastorales») insiste en el tema del paso a la acción.

3.º *Gaudium et Spes* (1965). La importancia para la política de esta constitución conciliar supera con mucho la de los temas políticos concretos que en ella se tratan. Su novedad fundamental consiste en poner las bases para una más rica concepción teológica de la Iglesia y de su misión respecto al orden temporal y, consiguientemente, para resituar y replantear, en una perspectiva más orgánica y más teológica, toda la tradicional «doctrina social de la Iglesia». Los tres primeros capítulos de la *primera parte* («La Iglesia y la vocación del hombre») están dedicados a poner las bases antropológicas que luego iluminarán los problemas concretos. El capítulo primero aborda el tema básico de «La dignidad de la persona humana»; el segundo («La comunidad humana») sirve para explicitar la dimensión social de la persona; ha sido ese capítulo el que nos ha proporcionado el esquema antropológico-ético, que expusimos anteriormente (II, 2, b y c); el capítulo tercero («La actividad humana en el mundo») desarrolla, con gran riqueza teológica, la dimensión histórico-activa del hombre. Puesta ya esta base antropológica, la primera parte de la constitución se cierra (en el capítulo cuarto) con una reflexión sobre la misión de la Iglesia en relación con ese mundo y esa humanidad así concebida («Misión de la Iglesia en el mundo actual»).

Sobre el fundamento de todo lo anterior, la *segunda parte* emprende el análisis de algunos problemas más concretos: la familia, la cultura, la vida económica social, la vida en la comunidad política y el orden internacional. Nos limitamos a presentar esquemáticamente el contenido del cap. cuarto («La vida en la comunidad política»): tras la introducción (n. 73), el n. 74 («Naturaleza y fin de la comunidad política») trata el tema —ya antes analizado— de la justificación de la comunidad política y de la autoridad en relación con el bien común y el respeto a la persona; trata también, con el mismo enfoque, de los límites de esa autoridad y de los casos en que se justifica la denegación de obediencia e incluso la resistencia. Finalmente se aborda el tema de la estructura concreta del poder, en el que se entra de lleno en el n. 75 («Colaboración de todos en la vida pública») con los siguientes matices: necesidad de estructuras de participación, orden jurídico positivo con división de funciones y protección eficaz e independiente de los derechos,

justificación de un mayor intervencionismo del Estado en determinadas circunstancias, pero sin caer nunca en sistemas totalitarios y restableciendo la libertad cuanto antes; el resto del número expone los deberes de los ciudadanos, de los cristianos en particular y la necesidad de educación cívica para todo esto; termina con unas observaciones dirigidas a las personas que —desde la oposición o desde el poder— se dedican más específicamente a la política. No entramos en la temática del n. 76, dedicado a las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia.

La constitución conciliar G. et S. se cierra con una «Conclusión» (nn. 91-93) a la que no siempre se presta suficiente atención. En ella se nos recuerda que la exposición de estas orientaciones «como más de una vez se trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro»; pero que, sin embargo, las cosas dichas «apoyadas en la palabra de Dios y en el espíritu del Evangelio, podrán prestar a todos valiosa ayuda, sobre todo una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevado a cabo por los cristianos bajo la dirección de los pastores».

4.º *Octogesima adveniens* (1971). Esa dinámica de concreción fue eficazmente estimulada por la encíclica *Populorum Progressio* (1967), de la que sin embargo no trataremos. En la misma línea de apelación a la responsabilidad y llamamiento a una acción (cuyo contenido concreto ha de ser discernido en cada caso por las personas y comunidades), se mueve también la *Octogesima adveniens*. No es una encíclica, sino una simple carta al Presidente de la Comisión Pontificia *Justitia et Pax*, en orden a que ésta, y con su ayuda todo el Pueblo de Dios, pueda tomar sus compromisos y opciones. El llamamiento a la acción y las condiciones para ese paso cristiano a la acción se hacen explícitamente temáticos en la Introducción y en las partes III y IV. Por lo demás la O. A., tras poner de relieve en la *primera parte* algunos nuevos aspectos de la cuestión social en nuestros días, se centra en la *segunda* («Aspiraciones fundamentales y corrientes ideológicas») en una serie de cuestiones de gran importancia para el enfoque de la moral política. He aquí el hilo del pensamiento: las dos aspiraciones básicas a las que hay que tender son la igualdad y la participación, «formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad» (n. 22); para promover esa doble aspiración ayudarán —aunque no basten— las definiciones de derechos (n. 23) y la tendencia a una sociedad democrática, cuyos modelos concretos todavía no satisfacen (n. 24);

la esfera propia de la acción política es la acción, no la ideología, aunque ésta y aquélla se alimenten de «una concepción plenaria de la vocación del hombre»; preo no es función del Estado, sino de los grupos libremente formados el desarrollar «estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad» (n. 25). El resto de la segunda parte³⁹ se dedica a enjuiciar, desde una concepción cristiana de la vida, las principales ideologías (marxista y liberal)) (nn. 26-29), los movimientos históricos (socialismo, comunismo y neoliberalismo) que de ellas han derivado (nn. 30-36), las utopías y el movimiento contestatario surgido ante el fracaso de ideologías y movimientos históricos (nn. 27), el intento de buscar otro tipo de solución en las ciencias humanas (nn. 38-40) y finalmente la ambigüedad inherente al progreso mismo (n. 41).

Como se ha podido ver, la O. A. trata de orientar las cuestiones políticas sin que pierdan toda su complejidad y en concreto haciendo ver que no es posible separar la acción política y la acción social, sobre todo en sus aspectos económicos. Esa vinculación entre modelo global de sociedad civil, economía y política se tematiza en la *tercera parte* (sobre todo en el n. 46).

Concluimos aquí este trabajo en el que fundamentalmente hemos sugerido lo que podría ser un enfoque y una estructuración de conjunto de la moral política en perspectiva cristiana. Del contenido propuesto hemos esbozado además el desarrollo de las cuestiones básicas y previas, entre las que tiene especial importancia el problema de cómo se podría orientar su fundamentación a partir de una concepción cristiana del hombre. Finalmente, incluso hemos adelantado algunas orientaciones más concretas, tal como quedan reflejadas en los documentos del magisterio. Y aquí nos detenemos, con plena conciencia que sólo hemos dejado iniciada la cuestión; ni siquiera quedaría ésta concluida con el desarrollo de la tercera parte, para el que nos remitimos a otros trabajos nuestros⁴⁰. En

³⁹ En éste mismo número de Est E aparece un trabajo que desarrolla los nn.26-36 de la *Octogesima Adveniens*: A. ORIOL, *Socialismo, Marxismo, Liberalismo. Meditación sobre «Octogesima adveniens»* 26-36: Est E 53 (1978) 209-243.

⁴⁰ Cfr. M. GARCÍA, *Moral de la normalidad democrática*: Rev FomSoc 33 (1978). Este artículo, que aparecerá por estas mismas fechas (n.º 130, de abril-junio), desarrolla los dos primeros apartados de esa posible tercera parte; su contenido permite agruparlos bajo ese título; en colaboración en Revista de Fomento Social publicaremos el tercer apartado que teóricamente trata de la moral de los medios de la política o del uso del poder, pero que en la práctica se refiere sólo al uso en circunstancias anormales, en que no vige la «normalidad» democrática.

efecto, por mucho que se desee tratar estos asuntos con cercanía a la realidad, toda sistematización de directrices para los problemas morales concretos si bien puede ayudarnos a ponerlos en relación con la concepción antropológica que sirve de punto básico de referencia, se tiene también que mantener en un cierto grado de generalidad. Por eso, tal como indicábamos al tratar del enfoque de la moral política y, sobre todo, de su necesaria historicidad y flexibilidad (cfr. supra I, 2 b), es preciso además examinar cada caso concreto, no sólo para verificar en él la validez de las referencias fundamentales, sino también para completar la luz que surge de estas referencias con aquella otra que sólo nos la puede proporcionar una adecuada «moral existencial».

MATÍAS GARCÍA, S.I.

Centro Loyola (Madrid)
y Facultad de Teología (Granada)