

XVI Curso de Formación en Doctrina Social de la Iglesia

# LA ACTUAL SITUACIÓN DEMOCRÁTICA DE ESPAÑA. SU BASE MORAL

10 - 13 de Septiembre de 2007  
www.insituto-social-leonxiii.org



## OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y DEMOCRACIA

María Teresa Compte Grau  
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

### Esquema

#### ***Parte I: El credo de la democracia***

1. La identidad de la política
  1. 1. *Lo específico del poder político*
    1. 1. 1. *Controversias en torno a la legitimidad del poder político*
  2. La identidad de la democracia
    2. 1. *Lo específico de la forma de gobierno democrática*
      2. 1. 1. *Soberanía popular*
      2. 1. 2. *El principio de la mayoría*
        - La idea procedimental de la mayoría
        - La idea sustantiva de la democracia
    - 2.2. *La democracia de los modernos o democracia representativa*

#### ***Parte II: es el Credo de la Libertad***

3. El valor de la Libertad
  3. 1. *La primacía de la conciencia moral*
  3. 2. *El Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad humana*
4. El lugar de los dictados de la conciencia en la democracia
  4. 1. *La conciencia, criterio para la obediencia*
  4. 2. *La conciencia, requisito de una verdadera democracia*
5. La relación conflictiva entre obligación moral y coacción exterior.

## Sinopsis

La pregunta por la Libertad y su fundamento enfrenta hoy a quienes sostienen que la libertad se explica desde los derechos individuales que nacen de la autonomía moral del individuo, y quienes sostienen que la libertad procede de unos derechos derivados de la pertenencia a un grupo con el que el hombre se compromete en el ejercicio de su voluntad soberana. Ambas posiciones han mantenido, y mantienen, una reserva, cuando no, una desconfianza absoluta, con la verdad en su relación con la libertad. El relativismo de unos y el nihilismo de otros, convertidos en escepticismo, cuando no, en fatalismo, se nos presenta, sin embargo, como una oportunidad. Una oportunidad, parecida a la que tuvo San Pablo en el Aerópago de Atenas, que nos permite explicar que “La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (GS 16-17). Ésta es una propuesta razonable que arranca de la pregunta por el hombre real, histórico y concreto, cuya naturaleza racional y libre le permite conocer la verdad de las cosas que le sirven para su propio desarrollo.

Esta dimensión espiritual de la naturaleza humana nos dota de una personalidad, ¡gran misterio metafísico!, exclamaba Maritain, que exige ausencia de violencia para poder obrar por razón de la propia inclinación interna sin sufrir la coacción impuesta por un agente exterior. Ninguna autoridad política, pues, puede intervenir en la conciencia de ningún hombre. De lo que se deduce que la acción del poder político debe limitarse a fomentar el desarrollo libre de los derechos del hombre para que éste pueda actuar por iniciativa propia y no bajo los impulsos o las indicaciones del poder político. Ésta es la razón que evita que el derecho de mando se convierta en coacción. Y ello, porque la obediencia no es sometimiento del hombre a otros hombres, sino conocimiento de lo bueno y verdadero, con su consiguiente adhesión a ello. La obediencia en conciencia, lejos de ser una amenaza, es un modo de tomarse en serio los derechos y el pluralismo que un gobierno democrático tiene la obligación de gobernar mediante el concierto de las voluntades, es un modo de obediencia a la autoridad y al derecho, un ejercicio de lealtad institucional, así como una garantía del buen funcionamiento de una democracia que se precie de serlo.

# OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y DEMOCRACIA

## Exposición

Pese a la socialización de la política y a las voces que alertan sobre la difuminación de lo político, tengo la absoluta certeza de que los ámbitos en los que la política interviene son cada vez mayores; lo que hace que aumente el grado de politización de nuestras sociedades. Hablo de politización no en términos de movilización que nace del interés por los asuntos públicos, sino de la *politización* que podemos llamar *indebida* en tanto que es consecuencia de la creciente intervención del poder político en la vida social. Más, cuando desde algunas propuestas teóricas y prácticas se sostiene que sólo este segundo tipo de politización puede vencer la apatía social. Supuesto, pues, este dato, es más que oportuno que, como en otros tantos momentos de la historia, nos enfrentemos a algunas de las cuestiones políticas más acuciantes:

1. dónde está el poder y dónde se genera
2. cómo se genera el poder y cómo se ejerce.
3. por qué hay que obedecer al poder.

La respuesta que demos a estas cuestiones nos situará, bien en la orilla del primado de la razón moral, bien en la orilla del primado de la razón técnica, al tiempo que nos facultará para responder a la cuestión sobre la que hoy se nos interroga: *los límites del dominio del hombre que manda sobre el hombre que obedece en las relaciones de índole política.*

Esta cuestión adquiere hoy un sesgo nuevo. Superados los viejos debates entre el empirismo, el normativismo y los enfoques histórico-críticos<sup>1</sup>, el conocimiento

---

<sup>1</sup> Cfr. N. BOBBIO, *El Filósofo y la política*, FCE, México, 1996, 55, ID., *Teoría General de la Política*, Trotta, 2003, Parte I, 77-113; R. COTARELO, *Introducción a la Teoría del Estado*, Teide, Barcelona, 1981, 5-6; D. EASTON, *Esquema para el análisis político*, en ID. (coord.), *Enfoques sobre teoría Política*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, Cap. 1; J. ROIZ, *Ciencia Política Hoy*, Teide, Barcelona, 1982, Cap. IV, Parte IV; J. M<sup>a</sup> VALLÈS, *Introducción a la Ciencia Política*, Ariel, Barcelona, 2002, 48-52; G. SARTORI, *La Política, Lógica y Método de las Ciencias Sociales*, FCE, México, 1984, 46; H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2001; J. B. MANHEIM-R. C. RICH, *Análisis político empírico. Método de investigación en ciencia política*, Alianza, Madrid, 1988; K. VON BEYME, *Teorías Políticas Contemporáneas*, IEP, Madrid, 1977, 19-41; I. BERLIN, *¿Existe aún la Teoría Política?*, *Revue Française de Science Politique*, n 11, 1961, 309-337; J. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 1996, 55-75.

de la política está volviendo poco a poco al terreno de los criterios materiales. La libertad está reconquistando el lugar que le corresponde hasta el punto de urgir a las sociedades a replantearse cómo y desde dónde debe ser explicada<sup>2</sup>. ¿Desde el punto de vista de los Derechos Individuales?, o, por el contrario, ¿desde el punto de vista de las normas compartidas por la comunidad?

Mientras que quienes defienden que la libertad debe explicarse desde los derechos individuales sostienen que estos no son fruto de una convención, sino que derivan de la autonomía moral del individuo, constituyen el núcleo de una concepción de la justicia que hace posible la pretensión de legitimidad de todo sistema de organización política moderna y son un freno para la acción del Estado; los defensores de la segunda tesis sostienen, por el contrario, que los derechos son dudosamente universales porque los criterios que el individuo usa derivan de la comunidad con la que éste se compromete y de la que el hombre recibe su identidad individual y colectiva. Para quienes militan en esta segunda postura, la base de la teoría moral es la comunidad y su bien, no el individuo y sus derechos. Las comunidades son, así vistas, una fuente independiente de valores de la que derivan deberes y virtudes comunales como la virtud cívica o la lealtad<sup>3</sup>.

He aquí dos posturas irreconciliables que, consciente o inconscientemente, son las que hoy nos llevan a preguntarnos por el lugar que los dictados de la conciencia ocupan en el seno de nuestras formas de gobierno democráticas. Dicho lo cual, me van a permitir que comience por el final y les adelante el desenlace de la trama que vamos a ir tejiendo. Es éste:

1. La libertad de conciencia y el derecho de objeción de conciencia son la regla, que no la excepción, en las relaciones entre el derecho de mando y el deber de obediencia en un sistema político democrático.
2. Lejos de las viejas tesis de la Razón de Estado y del maquiavelismo político, el ejercicio de la libertad de conciencia y su consecuente objeción de conciencia no constituyen amenaza alguna para el orden político.
3. La objeción de conciencia es un modo de obediencia a la autoridad y al derecho, un ejercicio de lealtad institucional y una garantía del buen funcionamiento de una democracia que se precie de serlo.

Para recorrer el camino que nos llevará a concluir de este modo es preciso que seamos especialmente cuidadosos con el lenguaje. Sólo de este modo podremos acertar en la solución del conflicto político al que finalmente vamos a enfrentarnos y que no es otro que el que se presenta entre la *obligación moral* y la *coacción externa*.

---

<sup>2</sup> Cfr. M. E. WANNEN, en *¿Qué es la política?*, en A. ARTETA-E. GARCÍA GAITIÁN-R. MÁIZ, *Teoría Política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2003.

<sup>3</sup> J. L. COHEN-A. ARATO, *Sociedad Civil y Teoría Política*, Colegio de México, México, 1999, 21-34.

## ***Parte I: El credo de la democracia***

El contrato de respeto de las libertades y derechos consuetudinarios que la Corona de Aragón salvaguardó en el ejercicio de su oficio real quedó plasmado en el célebre: “Nos, que valemos tanto como Vos, y juntos más que Vos, os declaramos nuestro rey y señor, siempre que juréis guardar nuestros derechos y libertades, y si no, no”.

No encuentro en la historia política de España otras palabras que expresen mejor el tipo de relación que debería establecerse entre gobernados y gobernantes; entre quienes mandan y quienes obedecen. De esto es de lo que tratan estas páginas. Y ello, porque poner en relación el derecho de objeción de conciencia y la democracia supone interrogarse por el lugar que la persona, único sujeto capaz de actuar en conciencia, ocupa en el entramado institucional y de relaciones mando-obediencia que constituyen el llamado sistema político democrático.

### **1. La identidad de la política**

El hombre, escribió Aristóteles allá por el siglo IV antes de Cristo es “por naturaleza un animal político o social”. La afirmación, nacida de la observación, tiene un por qué. Es éste: “la razón por la que el hombre es un animal político (zôon politikón) en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales -ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros-; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado”. Estas palabras son pura antropología. Expresan la concepción aristotélica de la naturaleza de un hombre-ciudadano, distinto a los animales, que usa el lenguaje y se humaniza en comunidad. Esta concepción, que hemos llamado clásica de la política, configuró durante siglos una cultura plagada de preguntas por el bien, la justicia, la moralidad y las formas ideales de vida comunitaria. Llegada la Edad Moderna, el discurso y la acción política se independizaron de la moral y la religión. La política comenzó a definirse según unas leyes propias que, por obra y gracia del florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), se expresaron en una gramática *para la conquista y conservación del poder*. Maquiavelo y su *Príncipe*

declararon que las formas de existencia comunitaria son independientes de la moral y, más concretamente, de la concepción cristiana de la moral<sup>4</sup>.

Como consecuencia de este giro, la pregunta por la mejor forma de vida comunitaria se vio sustituida por la pregunta acerca del mejor modo de consecución y mantenimiento del poder. El lenguaje político perdió carga normativa y adquirió fuerza descriptiva y analítica. Así se decretó el divorcio entre vida comunitaria y moral, al tiempo que se iniciaba un proceso de separación entre la política y la sociedad<sup>5</sup>. Este proceso es, sin embargo, el que ha permitido la revelación progresiva del lugar más propio de la política<sup>6</sup>. Este lugar, al que podríamos llamar *sistema político*, está formado por un entramado de relaciones fluidas y constantes entre la sociedad y el estado. Mientras que a la sociedad le corresponden los procesos de toma de decisiones, por razón de los actores que participan en la política democrática: ciudadanos, asociaciones, partidos políticos, grupos de presión, medios de comunicación social, etc; al Estado le corresponde todo aquello que tiene que ver con la toma de decisiones vinculantes o decisiones *erga omnes*. No olvidemos, y esto es de extrema importancia, que “Únicamente las decisiones políticas —no importa si bajo forma de leyes, o no— se aplican con fuerza a la generalidad de los ciudadanos”<sup>7</sup>. Así descrita, la política se nos presenta como una *relación* que es de poder y que se caracteriza por el *dominio*<sup>8</sup>. Esta concepción pasa por aceptar

1. el dato previo de la sociabilidad, y, por lo tanto, el de la diversidad y la pluralidad,
2. los efectos de la diversidad: tensiones, controversias y conflictos, y
3. la necesidad, en bien del orden, de un poder que esté por encima de las partes y desarrolle una actividad orientada a la resolución de los conflictos mediante la toma de decisiones vinculantes para los miembros de una comunidad dada<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid; J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos. De Maquiavelo a nuestros días*, Aguilar, Madrid, 1970, 4-35; F. PRIETO, *Lecturas de Ciencia Política*, Unión Editorial, Madrid, 111-133; R. MORODO-M. PASTOR, *Lecturas de Ciencia Política*, Ediciones Tucur, Madrid, 1975, 9-53; J. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, 144-148.

<sup>5</sup> De la identificación entre sociedad y polis, al *populus* o sociedad de ciudadanos organizada jurídicamente, pasando por la concepción orgánica medieval de la sociedad que, todavía J. Bodino y T. Hobbes, entienden como unidad que resulta de la integración de familias, llegamos a la idea de sociedad de individuos que constituyen un pueblo maduro para autoorganizarse, tanto en el terreno económico, como en el terreno político. Poco a poco, la sociedad va haciéndose autónoma hasta convertirse en objeto de una ciencia a la que A. Comte (1798-1857) llamará Sociología

<sup>6</sup> M. WEBER, *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, Madrid, 82-83.

<sup>7</sup> G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, Taurus, Madrid, 247.

<sup>8</sup> G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 243, 247, 254-255; ID., *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 1987, 15-25.

<sup>9</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Legalidad y Legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971; B. DE JOUVENEL, *El poder: Historia natural de su crecimiento*, Editora Nacional, Madrid, 1965; C. WRIGHT MILLS, *The power elite*, Oxford University Press, NY, 1956; L. SÁNCHEZ AGESTA, *Principios de teoría Política*, Editora Nacional, Madrid, 1972; J. BLANCO ANDE, *Teoría del Poder*, Pirámide, Madrid,

## 1. 1. Lo específico del poder político

Cuando nos referimos al poder en términos de acción que pone en relación a sujetos distintos, bien, mediante la *coacción* y el *monopolio de la fuerza*, o, mediante el *concierto de voluntades* y la *legitimidad*, hablamos de una capacidad que va siempre unida a un cargo o función política; nunca a la persona que ostenta el cargo<sup>10</sup>. Esto se debe a un proceso histórico de institucionalización del poder que:

1. evita que la coacción se ejerza de manera arbitraria,
2. se opone a la personalización del poder político,
3. permite que el ejercicio del poder se desarrolle de modo estable, independientemente de los cambios políticos que se sucedan, y
4. fomenta la especialización de los órganos de Gobierno<sup>11</sup>.

Este proceso, sumado al de socialización de la política hace que, a día del hoy, el poder se conciba como un proceso de formación, distribución y ejercicio que no sólo puede ser descrito y analizado, sino que puede y deber ser moralmente juzgado<sup>12</sup>. Sabido que el poder no es sólo un hecho, porque la fuerza no es el único criterio que justifica la obediencia, la pregunta por la legitimación del poder es tan importante como la pregunta por el modo cómo se genera. ¿Qué diferencia existe, si no es así, entre los “reinos” y una banda de ladrones? San Agustín (354-430) se hizo esta pregunta, del mismo modo que se la han hecho a lo largo de la historia otros teóricos y filósofos de la política que han mantenido firme la distinción entre el poder de hecho y el poder de derecho, entre el rey y el tirano<sup>13</sup>. Preguntarse por el poder es, pues, preguntarse por

---

1977; N. BOBBIO-M. BOVERO, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985; M. FOUCAULT, *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folio, 1985; C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, *Legalidad y legitimidad: La teoría del poder*, Actas, Madrid, 1991. R. A. DAHL, *Análisis político actual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, B.A., 1983; ID., *La poliarquía: participación y oposición*, Tecnos, Madrid, 1990; R. R. ALFORD-R. FRIEDLAND, *Powers of Theory. Capitalism, the State, and democracy*, Cambridge University Press, 1985.

<sup>10</sup> Cfr. B. DE JOUVENEL, *Soberanía, Comares*, 2000, Granada, Parte II, 15-25.

<sup>11</sup> La Administración Pública y, más concretamente, la Burocracia, la selección de funcionarios y el sometimiento de las actividades burocráticas a los reglamentos oportunos reducen la incertidumbre al tiempo que fomentan la seguridad ciudadana ante el ejercicio del poder.

<sup>12</sup> Cfr. S. M. LIPSET, *El Hombre político : las bases sociales de la política*, Tecnos, Madrid, 1987; S. ROKKAN, *Building States and Nations: Analyses by region*, Beverly Hills Sage, 1973; M. DUVERGER, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, Ariel, Madrid, 1984; H. FINER, *Teoría y Práctica del Gobierno moderno*, Madrid, Tecnos, 1964; C. J. FRIEDRICH, *Gobierno constitucional y democracia: teoría y práctica en Europa y América*, Madrid, 1975. M. WEBER, *El político y el científico*, 83-84; H. LASWELL-A. KAPLAN, *Power and Society: a framework for political inquiry*, New Haven, Yale University, 1951; N. BOBBIO, *Estado, Poder y Gobierno*, 103.

<sup>13</sup> G. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1988, 188; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza Editorial, Madrid, T. 1, 359. Juan de Salisbury (1115/1120-1180) *distingue* entre rey y *tirano*, en sentido clásico, para entender que el primero es quien obedece a la Ley y gobierna al pueblo obedeciendo sus dictados y considerándose servidor suyo; no así el segundo. Frente al tirano, sostiene, Juan de Salisbury cabe el derecho de resistencia activa y el *tiranicidio*, puesto que “quien usa la espada merece morir por la espada”. B. de Sassoferrato (1313-1357), primero, y, Santo Tomás 1225-1274), después, distinguen, entre el tirano por vicio de origen y el tirano por

su legitimidad entendida como cualidad que se da cuando la obediencia está asegurada sin que sea necesario, al menos de modo habitual, recurrir al uso de la fuerza. La legitimidad es, pues, una convicción y, junto al *miedo*, la *costumbre* y el *interés* es una de las razones de la obediencia<sup>14</sup>.

### 1.1.1. Controversias en torno a la legitimidad del poder político

A lo largo de la historia se han formulado principios diversos de legitimación del poder político. En síntesis son tres:

1. La Voluntad: de Dios o del Pueblo.
2. La Naturaleza: derecho de mando natural o un orden natural racional con unas leyes propias que el poder sanciona o creado por un soberano que gobierna de modo racional, por ejemplo, por consentimiento.
3. La Historia: costumbre y tradición, o futuro.

Estos principios

1. persiguen la justificación del derecho de mando y del deber de obediencia,
2. trazan los límites del deber de obediencia y del derecho de resistencia, al tiempo que
3. cuestionan la máxima según la cual todo poder efectivo es, por definición, un poder legítimo.

Contra la tesis que sostiene que

(...) una autoridad constituida de hecho es el gobierno legítimo, el ordenamiento coercitivo puesto en práctica por tal gobierno es un ordenamiento jurídico, y la comunidad constituida por ese ordenamiento es un Estado en el sentido del derecho internacional, en cuanto este ordenamiento es en conjunto eficaz<sup>15</sup>,

se levanta la tesis que defiende que

(...) el poder del Estado no ha de contentarse con la legalidad técnico jurídica sino que, por *necesidad* de su propia subsistencia, debe también preocuparse de la justificación moral de sus normas jurídicas o convencionales positivas, es decir, buscar la legitimidad<sup>16</sup>.

La relación conflictiva entre legalidad y legitimidad es reciente, ya que no existe con anterioridad a las revoluciones del XVIII, y fruto de la suma de varios factores:

1. La institucionalización del principio del imperio de la ley al que se subordina el poder y las instituciones políticas.
2. La positivación del Derecho en forma de leyes estables, públicas y conocidas, lo que reduce la incertidumbre, el riesgo y la arbitrariedad.
3. El triunfo del principio de legitimidad popular del poder contra el principio de la legitimidad histórica o dinástica del mismo.

---

vicio de ejercicio. La resistencia, señala el Aquinate, es más admisible frente al primero que frente al segundo, puesto que se equipara a la legítima defensa frente a un invasor. Hobbes (1558-1679) sostendrá la misma teoría: el tirano, entendido como usurpador, debe ser tratado como un enemigo.

<sup>14</sup> Cfr. J. J. LINZ, *La quiebra de las democracias*, Alianza, Madrid, 1987, 37-39, en E. URIARTE, *Introducción a la Ciencia Política*, Tecnos, Madrid, 2002, 70.

<sup>15</sup> H. KELSEN, *Teoría general del Derecho y del Estado*,

<sup>16</sup> Cfr. H. HELLER, *Teoría del Estado*, FCE, México, 1974.



4. La crisis el Derecho Natural y el avance del legalismo formalista y del positivismo<sup>17</sup>.

Para el positivismo, lo legal es el derecho creado por el Estado sin ningún referente a priori. Lo importante son los procedimientos formales con los que el Estado cuenta para lograr sus objetivos, la legalidad de la Administración y la garantía judicial. Este planteamiento, contra el que advirtió el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) al denunciar la llamada dictadura de los funcionarios, facilitó, no deberíamos olvidarlo, el ascenso de los totalitarismos gracias a una burocracia educada en el espíritu del positivismo. Terminada la Guerra, las cuestiones de contenido volvieron a convertirse en criterios materiales de juicio gracias, entre otras cosas, a la constitucionalización de los derechos y libertades fundamentales. A día de hoy, sin embargo, la validez del criterio material de legitimación del poder político ha entrado en crisis. Las apelaciones a la justicia son cuestionadas por quienes sostienen que no es posible la existencia de una concepción sustancial de bien y justicia. De nuevo, la pregunta por la legitimidad y la justificación del poder se presentan como preguntas conflictivas aunque, paradójicamente, sólo desde esta óptica podemos explicar los principios de autonomía y autogobierno que permitieron al mundo moderno levantarse contra el poder tradicional de la Corona<sup>18</sup>.

Dado que el problema de la legitimidad del poder es, en realidad, el problema de los límites del poder de obediencia, es preciso recordar que, si bien el mando requiere obediencia, no tiene por qué significar fuerza o violencia. La teoría del imperio de la ley no cuestiona la obediencia, sólo condena la lucha hombre-hombre.

(...) una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia. Pero ello no significa que poder y violencia sean iguales<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. A. DE BLAS GUERRERO-M<sup>a</sup> J. RUBIO LARA-J. DE ANDRÉS SANZ, *Teoría el Estado*, UNED, Madrid, 2003, 79-83; E. W. BÖCKENFÖRDE, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Madrid, Trotta, 2000; N. MATEUCCI, *Organización del Poder y Libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>18</sup> Cfr. E. SERRANO GÓMEZ, *legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Antrhopos, Barcelona, 1994. Cfr. R. DEL ÁGUILA, *La senda del mal: política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, 125-136; B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, 212 ss.

<sup>19</sup> Cfr. H. ARENDT, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, 144. Cfr. "El poder del Estado es tanto más firme cuanto mayor es el voluntario reconocimiento que se presta, por quienes lo sostienen, a sus principios ético-jurídicos y a los preceptos jurídicos positivos legitimados por aquéllos. El Derecho aparece así como principios, preceptos, donde los segundos deberán modificarse para adecuarse a los primeros. Se excluye así la imposición de la fuerza y la aceptación incondicional de las leyes, ya que éstas siempre deberán referirse a estos principios éticos construidos históricamente por las fuerzas sociales", en H. HELLER,

## 2. La identidad de la democracia

La pregunta por los límites y la justificación del poder está en el origen de las democracias que salieron triunfantes tras la II Guerra Mundial, después de siglos de menosprecio de una forma de Gobierno que había suscitado más desconfianza que aprecio<sup>20</sup>. Durante siglos, la democracia fue vista como un sistema que debía ser evitado porque el viejo principio de legitimidad popular del poder no era más que la imposición discrecional de los intereses “de los más” a toda la colectividad<sup>21</sup>. Así la contemplaba el viejo liberalismo político, amante de la república como gobierno del pueblo, a quien, lo que en realidad preocupaba, era la protección de la libertad negativa y los límites del poder político.

Ha sido esta segunda preocupación, muy propia, por cierto, de la tradición política occidental, la que, a partir de la famosa sentencia de Cicerón (106-43 aC): “legum servi sumus ut liberi esse possimus”, pasando por el sistema jurídico y judicial romano y la obra de los jurisconsultos, ha alentado la codificación de un derecho civil, natural y de gentes hasta convertirlo en instrumento de ordenación de las relaciones entre sujetos privados y de sometimiento del poder político. El éxito de este proceso, que ha desembocado en un sistema de *límites limitantes*, es el que explica que la democracia en la forma de gobierno más deseada<sup>22</sup>.

Contra este modelo ha planeado, durante los últimos tres siglos, la sombra del ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)<sup>23</sup>. La influencia de sus ideas en la Revolución Francesa y en personajes como M. Robespierre (1758-1794) y L. A. L. Saint-Just, (1767-1794) es de extrema importancia para entender las divergencias existentes entre el modelo político nacido de la Revolución Francesa y el nacido de la tradición anglosajona<sup>24</sup>. Mientras éste segundo se desarrolla al compás de un constitucionalismo protector y garante de las libertades negativas; el primero, el modelo francés, se empeñó en “unir los conceptos de hombre y de ciudadano, identificar el interés personal y el de “la polis”, el individuo y la colectividad”<sup>25</sup> para provocar una revolución antropológica que alumbrara al *hombre nuevo*. El ciudadano a

---

<sup>20</sup> Cfr. Aristóteles (384 aC-322aC), Santo Tomás y, andando el tiempo, Montesquieu (1680-1755), Kant (1724-1804), Tocqueville (1805-1859), y los Federalistas Hamilton (1784-1858), Madison (1751-1836) y J. Jay (1745-1829) mostraron su recelo ante este sistema.

<sup>21</sup> Cfr. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, Akal, Madrid, 1981; M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986; W. JAEGER, *Paidea*, FCE, México, 1996; F. REQUEJO COLL, *Las Democracias*, Ariel, Barcelona, 1990, I Parte, 79; G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 42.

<sup>22</sup> G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 29.

<sup>23</sup> J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1985; G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, 223ss.

<sup>24</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1985; E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, CEC, Madrid, 1978.

<sup>25</sup> F. REQUEJO COLL, *Las Democracias*, 76-77.

tiempo completo o ciudadano total, como lo ha llamado Sartori, llevó a la quiebra a la democracia griega al engendrar un hombre desequilibrado<sup>26</sup>. Pese a ello, y a lo sucedido en los peores momentos de la Revolución Francesa, el marxismo y las mal llamadas democracias populares, nacidas de una concepción revolucionaria de la política en la que se injertó la concepción germánica del Estado —comunidad que dota de sentido al individuo, tal como sostuvieron Lutero (1483-1546), el pietismo, el romanticismo, Nietzsche (1844-1900) o Schmitt (1888-1985)<sup>27</sup>— han perseguido esos mismos ideales. Ideales que, conviene precisar, son contrarios a la tradición romana y medieval que se extiende durante el Renacimiento y alcanza al humanismo de tradición cristiana y a las teorías contractualistas de los siglos XVI y XVII.

### **2.1. Lo específico de la forma de gobierno democrática**

Pero como la libertad que necesitamos es diferente de la de los antiguos, esta libertad precisa una organización distinta de la que podría convenir a la libertad antigua. En ella cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos<sup>28</sup>.

Esta visión de la libertad sobre la que se edifica la democracia de los modernos, con un ciudadano a tiempo parcial, convenientemente injertada en el moderno Estado de Derecho se entiende desde una triple perspectiva: como un principio de legitimidad, un sistema político y un ideal:

1. El principio de legitimidad vincula, a través del pueblo, la democracia antigua con la democracia moderna: el poder reside en el pueblo. Este principio resuelve el problema de la titularidad del poder, pero no resuelve el problema de su legitimidad de ejercicio.
2. El principio de legitimidad se estructura en un sistema de gobierno que ordena la vida política de un pueblo y que recibe el nombre de democracia representativa.
3. El ideal se refiere a la capacidad del pueblo de gobernarse a sí mismo<sup>29</sup>, al tiempo que se edifica sobre cuatro elementos propios:
  1. El principio de la mayoría.
  2. La Soberanía Popular.
  3. Los partidos políticos.
  4. Los principios de Libertad e Igualdad.

De estos cuatro elementos nos vamos a referir a los dos primeros: soberanía popular y principio de la mayoría. Los partidos políticos tienen que ver con la socialización de la política y con la representación de las ideas políticas; mientras que

<sup>26</sup> G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 36.

<sup>27</sup> L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.

<sup>28</sup> B. CONSTANT, *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989. Cfr. G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003; I. BERLIN, *Dos conceptos de libertad*, en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza, Madrid, 1988; N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

<sup>29</sup> G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 31; ID., *¿Qué es la democracia?* 17-18.

los principios de Libertad e Igualdad se refieren a la Cultura política propia de la forma democrática.

### 2.1.1 *Soberanía popular*

Este principio es propio de la democracia de los modernos, ya que el mundo griego no conoce la diferencia entre titularidad y ejercicio del poder, del mismo modo que tampoco conocen esta distinción las sociedades del mundo oriental en las que predomina el despotismo. Es la doctrina medieval la que introduce la diferencia entre ejercicio y titularidad, lo que genera dos modos distintos de entender la relación entre pueblo y príncipe:

1. Quienes sostienen que existe traslación no revocable de autoridad, contra
2. quienes sostienen que existe transferencia de ejercicio, pero no de titularidad.

Conviene recordar que el poder político durante la EM se concibe como poder compartido —las dos Espadas—, limitado —concepción orgánica del orden social— y no soberano —superior sí, pero no soberano en tanto que no posee poder normativo o, lo que es lo mismo, capacidad para crear derecho y alterar el contenido de las normas—. En este sentido, la teoría del origen divino del poder político se basa en la obediencia del poder a Dios, no en la divinización del poder político. Esta tesis, que difiere de la Teoría del Derecho divino de los Reyes, es la que sigue estando de fondo en las teorías del origen del poder político de la Escolástica medieval y la escolástica española de los siglos XVI y XVII<sup>30</sup>. Contra estas tesis y, en plena efervescencia absolutista, J. Bodin (1530-1596), B. Spinoza (1632-1677) y T. Hobbes desarrollan su teoría de la soberanía que, tiempo después, coronará Rousseau<sup>31</sup>.

### 2.1.2 *El principio de la mayoría.*

La idea de la polis griega es la de una comunidad basada en un espíritu común —*homoia*— o amistad. Por ello no era posible la mayoría, porque lo que existía era sintonía, armonía y unanimidad.

---

<sup>30</sup> El origen divino del poder no significa la designación divina del gobernante. Dios ha querido la existencia del Poder porque ha dado al hombre una naturaleza social, le ha hecho vivir en comunidad y ésta precisa de una autoridad civil. La organización del Gobierno pertenece al Pueblo, quien debe, por necesidad práctica, transferirlo. Los depositarios del Poder manejan una bien que viene de Dios y son siervos de su Ley; pero también esto les ha sido remitido por la comunidad y en condiciones fijadas por ella. Todo lo deben a Dios y a la comunidad. Estas tesis disgustan a los monarcas absolutos hasta el punto que ordenaron quemar, entre los años 1610 a 1614, las obras de Roberto Belarmino (1542-1621) y Juan de Mariana (1536-1623) y Francisco Suárez (1548-1617) en las ciudades de París y Londres.

<sup>31</sup> J. BODIN, *De la república* (1583), Lib. I, Cap. VIII; B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Cap. XVI; T. HOBBS, *Leviatán*, Cap. XVIII, IIª Parte; J. J. ROUSSEAU, *Contrato social*, Libro III, Cap. XV.

Los procedimientos de elección o sistemas electorales primitivos no proceden, por lo tanto, de Grecia, sino de la Edad Media y, más concretamente, de las Comunidades y Órdenes religiosas que debían elegir a sus superiores. En este ambiente se comienzan a arbitrar sistemas de voto personal, secreto y mediante reglas que configuran un procedimiento mayoritario que no se concibe, sin embargo, como derecho de la mayoría. El principio de la mayoría entendido como derecho de la mayoría aparece formulado en la obra política de J. Locke (1632-1704). Poco a poco la regla de la mayoría va convirtiéndose en una forma política ya sea en tanto que procedimiento de toma de decisiones y método de resolución de conflictos; ya sea como idea sustantiva de la mayoría o como el conjunto de los más.

— La idea procedimental de la mayoría

La idea procedimental de la mayoría significa que en democracia se decide, aunque no absolutamente, por mayoría. Dicho de otro modo: “La regla en las democracias liberales es que la mayoría gobierna (prevalece, decide) en el respeto a los derechos de la minoría<sup>32</sup>. El principio de la mayoría provoca igualación y no distingue la intensidad con la que las personas vivimos los diferentes asuntos políticos a los que nos enfrentamos. Ello hace que los grupos o minorías intensas cuestionen el principio de la mayoría entendido como derecho de la mayoría<sup>33</sup>. Esta cuestión, aparentemente muy formal, es de extrema importancia para una correcta comprensión de lo qué es y no es una democracia. La teoría de juegos nos ayuda a explicarlo con tres ejemplos: juego de suma cero, juego de suma positiva y juego de suma negativa.

1. suma cero: quien vence gana lo que el otro pierde.
2. suma positiva: todos ganan algo; y
3. suma negativa: todos pierden.

La teoría de juegos aplicada al estudio y comprensión de la democracia es especialmente útil para explicar dos modos de comportamiento político diametralmente opuestos: el estratégico y el cooperante. Un juego de suma cero es el paradigma de un comportamiento estratégico, mientras que un juego de suma positiva es el paradigma de un comportamiento cooperativo. Dos ejemplos pueden ayudarnos a verlo más claro: una convocatoria electoral y la celebración de un referéndum.

---

<sup>32</sup> “Al hablar de minorías decimos: minorías religiosas, lingüísticas, étnicas o todo tipo de colectividades sustantivas que mantienen su propia identidad y que se constituyen en torno a la religión, la lengua o la raza. Estas minorías son más reales cuanto mayor es la intensidad con la que mantienen sus vínculos identitarios. “Y aquí el principio mayoritario se detiene (...). Porque si no se les reconoce a las minorías intensas el derecho a su propia identidad éstas buscarán la secesión y rechazarán, en el interior, el principio mayoritario”, en G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 54, 46, 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 59.

Las elecciones son siempre un juego de suma cero que prosigue, en los regímenes parlamentarios, en el seno de los parlamentos y en el gobierno. Más allá de las elecciones, los juegos políticos no son ya de suma cero; si no juegos de suma negativa o positiva. En el referéndum no se decide quién decidirá, sino que se decide de modo concluyente. Es un juego de suma cero: la mayoría lo gana todo y la minoría lo pierde todo o pierde lo mismo que otros ganan<sup>34</sup>.

— La idea sustantiva de la democracia

La mayoría, entendida como idea sustantiva, supone comprender al pueblo como *el mayor número*. En este caso, la expresión gobierno de la mayoría significa que quien manda es la mayoría del pueblo y se entiende que en democracia quien decide es la parte mayor de una entidad que denominamos el pueblo soberano. Hay quien cree que lo sustancial de la democracia

1. no es el principio de legitimidad, origen popular del poder;
2. ni la democracia como sistema político en el que la titularidad y el ejercicio del poder están separados y en el que los titulares transmiten el poder por vía representativa para la limitación y control del poder político;
3. sino la idea de que la democracia es derecho de la mayoría.

Cuando la democracia se entiende así, este sistema político se convierte en un juego de suma cero en el que quien vence gana todo lo que el otro pierde. Ciertamente, como hemos dicho, las elecciones son un juego de suma cero. Sin embargo, la democracia es un juego de suma positiva en el que todos ganan algo.

## **2.2. La democracia de los modernos o democracia representativa**

La última cuestión de esta Parte I que queremos abordar es la que se suscita en torno a la representación política entendida como la relación que se genera entre gobernados y gobernantes en el seno de un sistema representativo de gobierno a través de un mecanismo de elección. Aunque no debe confundirse con la representación jurídica, ni sociológica, tiene algún componente de ellas. A saber:

1. El componente jurídico define la representación política como un mandato.
2. El componente sociológico permite que la representación política aluda a la *acción de hacer presente algo*.
2. El componente político es el que expresa la relación de vínculo que existe entre el titular del poder político y el que lo ejerce por delegación.

El objeto de la representación no es el pueblo. Los representantes nos representan, pero no somos nosotros. El pueblo y la nación no son órganos del Estado, aunque sí lo son los Parlamentos y, por lo tanto, el cuerpo de representantes. Y, por último, para crear representación política es necesaria la elección.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 59-60.

Mientras la representación sociológica no requiere elección, en tanto que se basa en la identificación, la semejanza y la identidad, la representación política que no es coincidencia, sino delegación, necesita de la elección. No hay representación sin elección, pero sí hay elección sin representación. Un ejemplo: el cónclave de cardenales. El cuerpo electoral elige, pero el elegido no les representa.

La elección, y esto es lo más importante, hace posible que el representante se vincule al representado mediante el principio de responsabilidad. Y ello, porque lo realmente importante en la representación no es, ni la adhesión implícita, peligro grave que conduce a la idea de la democracia sustancial y a la del ciudadano en permanente movilización política, ni la semejanza entre representante y representado, sino la responsabilidad, eficiencia, la competencia y la independencia, “sea cual fuere la suerte de los intereses particulares”, del representante.

Dos últimas precisiones al hilo de lo dicho hasta ahora:

1. En los regímenes parlamentarios, los juegos políticos no son de suma cero. Son siempre juegos de suma negativa o positiva. Las elecciones deciden quién tendrá que decidir; y los electos, cuando se encuentran cara a cara, debaten, negocian y con frecuencia llegan a soluciones (decisiones) de compromiso, lo que significa de suma positiva: nadie lo pierde todo, y todos, aunque muy distinta medida, obtienen algo. Por consiguiente, las elecciones ponen en marcha un proceso representativo “continuo” que tiende a producir resultados de suma positiva. Lo que implica que aquel proceso permite acomodar, o por el contrario congelar y arrinconar, las demandas de las minorías intensas.
2. En democracia no hay traslación del poder, sino concesión revocable del mismo que se hace con carácter periódico y que se expresa como simple delegación para la representación, lejos, eso sí, del mandato imperativo.

## ***Parte II: es el Credo de la Libertad.***

Durante los años posteriores a la II Guerra Mundial hasta bien entrada la década de los sesenta, el proyecto político comunitario del occidente europeo se empleó a fondo en la construcción de una forma de gobierno democrática capaz de la materializar el viejo ideal del autogobierno<sup>35</sup>. Tras años de éxito, fruto de una creciente conciencia de la dignidad humana y de la necesidad de su protección, como tantas veces ha reconocido el Magisterio de la Iglesia católica<sup>36</sup>, este ideal ha perdido fuerza

---

<sup>35</sup> Así lo consignaron la Carta de las Naciones Unidas (26-6-1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (10-12-1948), la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (Conferencia de Chapultepec febrero-marzo de 1945, aprobada en abril de 1948), la Organización Internacional del Trabajo (1945), la UNESCO (16-11-1945) y el Acuerdo sancionador de los crímenes contra la paz, la guerra y la humanidad (8-8-1945). Cfr. J. A. CARRILLO SALCEDO, *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, Cap. III; 135.

<sup>36</sup> PÍO XII: *Con Sempre* (24-12-1942) 15, 18, 21, 23, 25, 35-37, *Benignitas et Humanitas* (24-12-1944) 7, 14, 32; JUAN XXIII, *Pacem in Terris* (11-4-1963) 2-3, 4-6, 41-44-45; *Gaudium et Spes* (8-12-1965) 27, 74; PABLO VI: *Alocución a los Representantes de los Estados en la sede de la ONU* (4-12-1965), *Populorum Progressio* (26-3-1967) 19, 54, *Jornada Mundial de la Paz*

y nuestras democracias están dejando de ser formas de gobierno para convertirse en un haz de procedimientos que resultan del predominio de la razón técnica. La consecuencia es la difuminación, cuando no, la neutralización del *credo de la Libertad*<sup>37</sup>.

La democracia burguesa del siglo XIX fue neutral incluso con respecto a la libertad. Así como no tenía un bien común, tampoco tenía un pensamiento común auténtico; nada de cerebro propio, sino un cráneo vacío y revestido de espejos. No es de maravillarse, pues, que con anterioridad a la segunda guerra mundial, especialmente en aquellos países que perturbaba y corrompía la propaganda fascista, racista o comunista, se hubiera convertido en una sociedad sin la menor idea de sí misma y sin fe en ella, sin ninguna fe común que le permitiera resistir a la desintegración<sup>38</sup>.

El credo de la libertad, escribió Maritain, no es ni filosófico, ni religioso, sino de orden práctico. El objeto de este credo, que nada tiene que ver con una religión secular, es un principio práctico que, en palabras del jurista alemán Carl J. Friedrich, se traduce en una *forma de vida* configurada en torno a la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraterno y el valor absoluto del bien moral<sup>39</sup>. Hoy, son muchos los que niegan la posibilidad de existencia de este credo democrático. Y, sin embargo, el acuerdo sobre *verdades fundamentales* es posible en democracia porque ésta consagra, mejor que cualquier otra forma de gobierno, la *reciprocidad* y la *unión cooperativa* entre *hombres comunes* u *hombres de la humanidad común* que se ocupan de los problemas del bien común y dan vida a los pueblos<sup>40</sup>.

El pueblo del que hablaban Maritain y Friedrich está tan lejos de ser el soberano independiente y absoluto de los teóricos de la soberanía popular, como del hombre masa. En democracia no hay soberano, porque no hay amo. Así mismo, el pueblo no es, como el fervor revolucionario primero y, contrarrevolucionario, después, nos ha hecho creer, un dios. “El pueblo no tiene una razón infalible, ni virtudes ni defectos; la voluntad del pueblo o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo o de lo injusto”<sup>41</sup>. Tampoco el hombre de la humanidad común es el hombre masa. Éste, hijo de la revolución industrial, pero no de la democracia, es un hombre desprendido y sin comunidad, víctima de una industrialización acelerada, una urbanización incontrolada y una secularización inducida. Allí donde las masas son protagonistas de la vida política arraiga el totalitarismo. Allí donde el protagonista de la vida política es

---

(1969, 1971, 1973, 1974, 1975); JUAN PABLO II: *Discurso inaugural*, Puebla (28-1-1979) I, 9, *Redemptor Hominis* (13-9-1979) 16–17, *Solicitud Rei Socialis* (30-12-1987) 26, *Centesimus Annus* (1-5-1991) 21, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1983, 2003).

<sup>37</sup> J MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Club de Lectores, Argentina, 1984, 130-131.

<sup>38</sup> *Ibid*, 131.

<sup>39</sup> C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, Tecnos, Madrid, 1966; J MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, 132.

<sup>40</sup> J MARITAIN., *Cristianismo y Democracia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1950, 87; C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, 22–23.

<sup>41</sup> J MARITAIN., *Cristianismo y Democracia*, 57



el pueblo de hombres libres, esto es, conscientes de sus derechos, deberes y libertades, arraiga la democracia<sup>42</sup>.

En la primera parte de esta exposición hemos hablado del cuerpo o del continente de la democracia. Ahora nos toca hablar su alma. Y vamos a hacerlo en forma de propuesta: la que la DSI hace después de someter a consideración, reflexión y juicio estas tres cuestiones:

- El valor de la libertad.
- El lugar de los dictados de la conciencia en la democracia
- La relación conflictiva entre obligación moral y coacción exterior.

### **3. El valor de la Libertad**

Decíamos al comienzo de esta exposición que la pregunta por la Libertad y su fundamento resuena hoy, aunque no siempre seamos conscientes de ello, en un debate entre quienes siguen creyendo que la libertad se explica desde los derechos individuales que nacen de la autonomía moral del individuo, y quienes sostienen que la libertad procede de unos derechos conferidos por razón de la pertenencia a una comunidad con la que el hombre se compromete en el ejercicio de su voluntad soberana. Mientras la primera visión acentúa la necesidad de proteger la libertad negativa o libertad de, la segunda ensalza la garantía de la libertad positiva o libertad para. No voy a entrar en el análisis de ambas posturas. Sí quiero decir que ambas han mantenido, y mantienen, una reserva, cuando no, una desconfianza absoluta, con la verdad en su relación con la libertad. El relativismo de unos y el nihilismo de otros, convertidos en escepticismo, cuando no, en fatalismo, se nos presenta, sin embargo, como una oportunidad. La oportunidad que, como a San Pablo en el Aerópago de Atenas, nos permite explicar que

La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes (GS 16-17).

Ésta es una propuesta razonable que arranca de la pregunta por el hombre y por el sentido moral de su existencia<sup>43</sup>. Estas preguntas nos remiten al hombre real, histórico y concreto, al hombre que ama y se entrega incondicionalmente por amor. No hablamos de una categoría de hombre, sino de un hombre que se conoce y conoce el mundo en el que vive “en toda su verdad, en su plena dimensión”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, 56, 78-79, 87, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, Palabra, Madrid, 2001, 16, 27, 47-50; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93, ID., *El hombre y el Estado*, 28-38, 46-55, 59-64.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor* (6-8-1993), 2-3.

<sup>44</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980) 1-2.

### 3.1. *La primacía de la conciencia moral*

El hombre tiene el derecho y el deber de ordenar su existencia y de hacerlo de modo consciente porque su naturaleza racional y libre le permite conocer la verdad de las cosas que le sirven para su propio desarrollo. Juan Pablo II lo resume de modo magistral en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del año 1991 al decir:

Ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de ningún hombre. Esta es también testigo de la *trascendencia de la persona* frente a la sociedad, y, en cuanto tal, es inviolable. Sin embargo, no es algo absoluto, situado por encima de la verdad y el error; es más, su naturaleza íntima implica una *relación con la verdad objetiva*, universal e igual para todos, la cual todos pueden y deben buscar. En esta relación con la verdad objetiva la libertad de conciencia encuentra su justificación, como condición necesaria para la búsqueda de la verdad digna del hombre y para la adhesión a la misma, cuando ha sido adecuadamente conocida. Esto implica, a su vez, que todos deben respetar la conciencia de cada uno y no tratar de imponer a nadie la propia "verdad", respetando el derecho de profesarla, y sin despreciar por ello a quien piensa de modo diverso. *La verdad no se impone sino en virtud de sí misma.*

Negar a una persona la plena libertad de conciencia y, en particular, la libertad de buscar la verdad o intentar imponer un modo particular de comprenderla, va contra el derecho más íntimo. Además, esto provoca un agravarse de la animosidad y de las tensiones, que corren el riesgo de desembocar o en relaciones difíciles y hostiles dentro de la sociedad o incluso en conflicto abierto. Es, finalmente, a *nivel de conciencia* como se presenta y puede afrontarse más eficazmente el problema de asegurar una paz sólida y duradera<sup>45</sup>.

Negar que el hombre puede conocer la verdad moral y su fundamento último, porque ni existe el bien, ni existe Dios, nos conduce a un mundo provisional, regido por la fuerza de los más, la libertad creadora, el derecho a la fuerza y el triunfo de la voluntad imperativa. Afirmar, por el contrario, la primacía de la conciencia individual abierta a la "presencia imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo"<sup>46</sup> es reconocer la grandeza de la libertad que, como advertía Pablo VI, nada tiene que ver con el *libre examen*<sup>47</sup>. Y ello, porque

1. la Revelación de Dios en Jesucristo nos ha mostrado el camino que lleva a la Salvación (DH 1), y
2. porque el mundo de la vida humana no es un caos, sino que posee una lógica moral interna que la persona es capaz de conocer.

Ésta es, precisamente, la síntesis magistral que la DSI realiza entre teología y antropología al ser capaz de dar testimonio de cómo el Evangelio de Jesucristo revela

---

<sup>45</sup> JUAN PABLO II, *Jornada Mundial de la Paz* (1991) 1.

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, 1995, 29. Cfr. *Intervención del arzobispo Celestino Migliore*, observador permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, *sobre intolerancia religiosa* (27-10-2004).

<sup>47</sup> PABLO VI, *Homilía pronunciada durante la inauguración de la II Asamblea General de los Obispos de América Latina* (24-8-1968), *Ecclesiam Suam* (6-8-1964) 38.

la totalidad del hombre a la luz de Jesucristo<sup>48</sup>. Este hombre al que Dios ama por es un ser libre dotado de conciencia moral y capaz de escuchar a Dios en el sagrario de la conciencia (GS 17). Para San Pablo, recuerda el Cardenal Ratzinger, “la conciencia moral es el órgano de la transparencia del Dios único en todos los hombres, que son un solo hombre”<sup>49</sup>. Y esta conciencia moral es la que el hombre tiene el derecho a escuchar y el deber de hacerlo para conocer el bien que debe orientar orden de la vida humana en común<sup>50</sup>. Este proyecto, el de construir un mundo ajustado a la dignidad humana, es un deber moral para todos los hombres y un deber religioso para los cristianos que se engarza en la *herencia* de los diez *principios de conducta* que Dios confió a Moisés para la realización de la vida del hombre en comunidad y que, como enseña San Pablo (Rm 2, 15), han quedado esculpidos en el corazón del hombre<sup>51</sup>.

Esta propuesta, nos recuerda, como apuntábamos, que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que hay una lógica moral que ilumina la existencia humana<sup>52</sup> y que apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y las demás comunidades religiosas. Ésta es, precisamente, la oportunidad histórica de la que les hablaba: en un mundo en el que las certezas éticas han saltado por los aires y la racionalidad de la naturaleza humana está en entredicho hay que volver a repetir “que el hombre es, en sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no inventar”. Se trata de proteger a la persona contra la dictadura de lo accidental para devolverle su propia dignidad que consiste en que ninguna instancia

---

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, 178-179.

<sup>49</sup> *Ibid*, 179, ID., *Ser cristiano en la era neopagana*, 35-38. Cfr. JUAN PABLO II, *Jornada Mundial de la Paz* (1988) 1.

<sup>50</sup> PABLO VI: *Discurso ante la Asamblea de las Naciones Unidas* (4-10-1965), PP 26, 58-59, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1973); JUAN PABLO II: RH 13, 17, CA 17-19, 52, VS 2-3, 50, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980, 1987-1988, 1991, 2000, 2004), *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1991, 1996-1997, 1999, 2003), *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU* (5-10-1995) 3, *Audiencia a la Asamblea de la Unión de Juristas católicos* (24-11-2003), *Discurso a los participantes en el II Encuentro de Legisladores y Políticos europeos* (23-10-1998), 2; BENEDICTO XVI, *Homilía en la solemnidad de la Inmaculada Concepción* (8-12-2005), *Discurso al Sr. Francis Martín-Xavier Campbell, Nuevo Embajador del Reino Unido* (23-12-2005), *Discurso a las Asociaciones cristianas de trabajadores italianos* (27-1-2006), *Discurso a los representantes de la Santa Sede ante los organismos internacionales* (18-3-2006), *Mensaje para la Cuaresma* (2006).

<sup>51</sup> JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 109, 114. Cfr. J. RATZINGER, *Europa. Sus fundamentos espirituales hoy y mañana* (28-11-2000/13-5-2004), en ID., *Europa. Raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid, 2004, ID., *Reflexiones sobre Europa* (8-9-2001), en *Ibid*.

<sup>52</sup> JUAN PABLO II: *Discurso a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas* (5-10-1995) 3, *Discurso al Parlamento Italiano* (14-11-2002), CA 10.

puede dominarlo, ni técnica, ni ideológicamente, porque él se encuentra abierto hacia la verdad misma<sup>53</sup>.

### **3.2. El Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad humana**

La naturaleza racional y libre del ser humano no sólo se desarrolla de modo físico, sino que lo hace, “desde el útero al sepulcro”, por la existencia de su alma<sup>54</sup>. Esta dimensión espiritual, que trasciende el orden de lo creado, le dota de una personalidad, ¡gran misterio metafísico!, exclama Maritain, que exige ausencia de violencia para poder obrar por razón de su propia inclinación interna sin sufrir la coacción impuesta por un agente exterior<sup>55</sup>. Ser autónomo no significa ser incausado —la criatura sin su Creador desaparece (GS 36)— sino ser dueño de uno mismo y capaz de desenvolverse, inmune de toda coacción, como condición para poder elegir en libertad<sup>56</sup>.

Del principio primero y fundamental del orden social, por el que la sociedad se orienta hacia la persona, deriva la exigencia de que cada sociedad esté organizada de manera tal que permita al hombre realizar su vocación en plena libertad e incluso de ayudarlo en ello. La libertad es la prerrogativa más noble del hombre. Desde las opciones más íntimas cada persona debe poder expresarse en un acto de determinación consciente, inspirado por su propia conciencia. Sin libertad, los actos humanos quedan vacíos de contenido y desprovistos de valor<sup>57</sup>.

Y tan es así, escribió Maritain, que “Ni la naturaleza, ni el Estado pueden hacer mella en el hombre sin su permiso, y Dios mismo, que está y opera en él desde dentro, opera de un modo especial, con una delicadez exquisita”<sup>58</sup>. Precisamente porque ello es así, la razón que ordena la vida social y política no puede ser técnica, sino moral<sup>59</sup>.

Esto es lo que sucede cuando triunfa el absolutismo político y lo que sucedió con el triunfo de los sistemas totalitarios a los que condujo irremediamente el éxito del positivismo jurídico más descarnado. Vaclav Belohradsky (1944) lo denomina

---

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *Reflexiones sobre Europa* 69, 71, ID., *Fe, Verdad y Tolerancia*, 166; JUAN PABLO II: RH 17, *Laborem Exercens* (1981) 5-6, VS 51, *Evangelium Vitae* (25-3-1995) 19-20, *Audiencia General* (23-4-1986) 4-6, 10, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999), 1-2. J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, EMECÉ, Buenos Aires, 1959, 264-265, 284-285, ID., *El Hombre y el Estado*, 93-102, ID., *Humanismo integral*, 134-136.

<sup>54</sup> J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, Excelsa, Buenos Aires, 9. Cfr. PP 5, 14, 33, 43.

<sup>55</sup> J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 10, 14-15.

<sup>56</sup> *Ibid*, 14-15.

<sup>57</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 1988.

<sup>58</sup> J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 162.

<sup>59</sup> J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 212-259, ID., *Principios de una política humanista*, 108-151. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (1999) 13; J. RATZINGER, *Reflexiones sobre Europa*, 41-43, 61.

“invasión del poder inocente”<sup>60</sup> o poder que se define a sí mismo como instancia y actividad no susceptible de ser juzgada por la conciencia moral y religiosa. Cuando esto sucede, el ejercicio del derecho de libertad religiosa y libertad de conciencia se reducen a la esfera de las opiniones privadas<sup>61,62,63</sup>.

Desde esta perspectiva es imposible trazar una línea radical de separación entre Derecho y Moral, sin que por ello haya que olvidar la justa autonomía de las realidades temporales<sup>64</sup>. Y es imposible porque, dar a cada uno lo que le es debido por el simple hecho de ser persona, es una exigencia moral que dimana de la propia naturaleza humana y cuya fuerza vinculante no puede depender de la simple voluntad<sup>65</sup>. Si así fuera, la persona como fin en sí y valor objetivo, susceptible de ser reconocido como tal por la razón humana, se convertiría en objeto de la arbitrariedad<sup>66</sup>. Y, como consecuencia de ello, la obediencia se reduciría al simple cumplimiento de las órdenes.

Porque el fin de la vida política es la *vida buena* de los hombres que viven en común, y porque el fin de las instituciones políticas es la promoción de la paz y de la justicia, la ordenación de la vida en sociedad no puede ser fruto de la voluntad imperativa, ni de la implantación de programas nacidos de las convicciones comunes de los ciudadanos que emanan del consenso o de las ideologías<sup>67</sup>.

#### **4. El lugar de los dictados de la conciencia en la democracia**

En defensa del valor sagrado persona la DSI sostiene, frente a la teoría de la soberanía del Estado y el positivismo jurídico que la ordenación de la vida humana a través de normas jurídicas e instituciones políticas debe subordinarse al orden de la libertad querido por Dios y a la dignidad humana expresada en unos derechos inviolables. De lo que se deduce que la acción del poder político debe limitarse a fomentar el desarrollo libre de los derechos del hombre para que éste pueda actuar por iniciativa propia y no bajo los impulsos o las indicaciones del poder político<sup>68</sup>.

---

<sup>60</sup> VACLAV BELOHRADSKY, *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47. Cfr. H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

<sup>61</sup> LE 5, CA CAP. V.

<sup>62</sup> BERTRAND DE JOUVENEL, *Sobre el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998.

<sup>63</sup> LE 5, CA CAP. V.

<sup>64</sup> GS 36.

<sup>65</sup> *Con Sempre* 16-17, 46); GS 41-42, 93; VS 50; *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU* 3.

<sup>66</sup> Cfr. MM 11-12; PP 26, 58-59; CA 17-19.

<sup>67</sup> PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975), 32-35, OA 25, 37; J. RATZINGER, *La crisis del derecho* (1999); J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 264-265.

<sup>68</sup> PÍO XII, *Summi Pontificatus* (20-10-1939) 20, 22-26, 39-40, *Con sempre* 45, *Benignitas et Humanitas* 11, 28-30. Cfr. *In questo giorno* (24-12-1939) 19; *Grazie* (24-12-1940) 24-26, *Nell'Alba* (24-12-1941).

#### 4. 1. **La conciencia, criterio para la obediencia**

El carácter limitado de la política, no niega, antes al contrario, la necesidad de la autoridad política. Siempre y cuando la autoridad se asiente sobre la siguiente premisa: el pueblo, *comunidad de ciudadanos* de un país, no reductible a la *nación*, y entendido como *sujeto de la sociedad política*, es quien ostenta el poder político y está llamado a ordenar su convivencia para la consecución de la paz<sup>69</sup>.

En orden a este principio, debemos comenzar subrayando que el Estado “consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte”<sup>70</sup>. Esta afirmación define el papel subsidiario del Estado y reconoce el protagonismo indiscutible de la sociedad en las relaciones mando obediencia, a través del principio de participación<sup>71</sup>. El poder político o derecho de mando, así visto, no es un bien material de uso restringido<sup>72</sup>, sino un deber de *solicitud por el bien común*. Sólo de este modo se justifica la existencia de unos derechos del poder que son tales en la medida que, ajustados al orden ético objetivo, respetan los derechos inalienables e inviolables del hombre.

Desde esta perspectiva, la DSI sostiene que la voluntad, ya sea individual o comunitaria, no es en ningún caso la fuente de la que mana el derecho de mando, como tampoco el principio del que deriva el deber de obediencia (PT 78). La cuestión es vieja, pero la DSI vuelve con insistencia sobre ella para someter la ordenación de la convivencia política a la *ley moral*. La libre determinación, que significa decidir el fin de nuestras acciones y decisiones, la forma de organización que vamos a darnos para garantizar una vida ordenada en sociedad, así como las condiciones y medios materiales que vamos a implantar para poder actuar según unas normas de convivencia, debe someterse a la naturaleza humana, entendida como dato objetivo de la realidad. No son, pues, las diferencias las que nos dan derecho a modos de organización sociopolítica particular, sino el deber de promoción del *Bien Común* el que exige la adaptación de las formas políticas de convivencia a “los postulados de las respectivas situaciones históricas” (PT 54) que, en ningún caso, son identificables con lo *útil* o el *interés de parte*. El auténtico Bien Común “se determina y se conoce

---

<sup>69</sup> Cfr. *La verdadera noción de Estado* (5-8-1950), *Nación y Comunidad Internacional* (6-12-1953) y *Ecce Ego* (24-12-1954); PT 43, 89; OA 24-25; JUAN PABLO II: RH 17, LE 3, *Discurso a la XXXIV Asamblea General de las Naciones Unidas* (2-10-1979) 6; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 1982, 9 y de 1983, 5 6, 8. Cfr. J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, 56, 78-79, 87, ID., *Los derechos humanos y la ley natural*, 16, 27, 47-50, ID., *Persona y Sociedad*, en *La persona y el bien común*, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1946, 50; S. MARTÍN-RETORTILLO, *Ordenación político-constitucional de las comunidades nacionales*, en M. AGUILAR NAVARRO, *Comentarios civiles a la Pacem in Terris*, 243-271.

<sup>70</sup> RH 17, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1984) 4.

<sup>71</sup> CA 48.

<sup>72</sup> CA 46, *Mensaje para la Jornada mundial de la Paz* (1998) 5.

mediante la naturaleza del hombre con su armónico equilibrio entre derecho personal y vínculo social”<sup>73</sup>.

Al servicio de la promoción del Bien Común está, junto al Estado y la autoridad política, la ley, justa y legítima<sup>74</sup>. Las instituciones políticas y jurídicas son, así vistas, exigencias morales derivadas de la necesidad de protección de la dignidad humana<sup>75</sup>. Ésta es la razón que evita que el derecho de mando se convierta en coacción porque la obediencia no es sometimiento del hombre a otros hombres, sino conocimiento de lo bueno y verdadero con su consiguiente adhesión a ello<sup>76</sup>. Este rasgo libre de la naturaleza humana, ejercido comunitariamente, no es sólo un *derecho*, sino un *deber* que se expresa en su doble dimensión *interior* y *exterior*<sup>78</sup>.

1. Con carácter negativo: que no se impida a las personas, ni por parte del Estado, ni de sus congéneres, el ejercicio de su libertad.
2. Con carácter positivo: que se facilite a las personas, por parte del Estado y de sus congéneres, en el cumplimiento de sus respectivos deberes, el establecimiento de condiciones sociales y políticas objetivas a la medida del desarrollo humano.

La dignidad de la persona humana requiere que el hombre proceda por propia iniciativa y libremente. Por lo cual, tratándose de la convivencia civil, debe respetar los derechos, cumplir las obligaciones y prestar su colaboración a los demás en una multitud de obras, principalmente en virtud de determinación personales.

De esta manera cada cual ha de actuar por propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento (PT 34).

Los derechos humanos son, desde esta perspectiva, la clave de verificación de la justicia de un sistema político<sup>79</sup>. Por ello, obligación del Estado es reconocer, y garantizar los derechos que derivan de la naturaleza humana dotándolos de protección y valor constitucional<sup>80</sup>. Y, de entre todos ellos, y de modo especial, el poder del

---

<sup>73</sup> MBS 35; PT 55, 136-137, 139. Cfr. M. AGUILAR NAVARRO, *La Encíclica Pacem in Terris y la edificación de una democracia supranacional*, 38.

<sup>74</sup> PT 47-49, 51-60-79. Cfr. PÍO XII, *Con Sempre*, 15-21; BH 20-21, 29-30; *Nella Storia*, 30-40.

<sup>75</sup> MM 205-211, PT 51; PÍO XII, *Optatissima Pax* (18-12-1947), *Summi Maeroris* (19-7-1950), *Mirabile Illud* (6-12-1950). Cfr. J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 290-291.

<sup>76</sup> GS 16, 23; DH 2.

<sup>77</sup> *Con Sempre* 16-17, 46; CONCILIO VATICANO II: GS 16, 23, 36, 41-42, 93, *Dignitatis Humanae* (8-12-1965) 2; PABLO VI: ES 17, 24, PP 16, 21; SRS 29-31, 33-36, CA 25, 29, VS 30, 34, 44, 50-51, 54-64; *Fides et Ratio* (14-9-1998) 73, 98, 83, *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU*, 3. Cfr. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 65; A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid, 1996, II Parte, Cap. II: *La Ley natural. Su universalidad e inmutabilidad*.

<sup>78</sup> MM 65, PT 11-29, 30-34, 121.

<sup>79</sup> PT 8-10. Cfr. *Con Sempre*, 35, *La Elevatezza* 9-10, 16; *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1997) 4.

<sup>80</sup> *Con Sempre* 6, 35-37, *Benignitas et Humanitas* 15-30. Cfr. J. MARITAIN, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, 27; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93.

Estado debe reconocer, proteger y garantizar, jurídica y política, los derechos de la conciencia expresados como libertad de

- constricción, independencia o espontaneidad, y
- albedrío o elección<sup>81</sup>.

#### **4.2 La conciencia, requisito de una verdadera democracia**

Cuando en la Navidad de 1944 el Papa Pacelli demostró su convencimiento de que tras la guerra triunfaría la democracia advirtió ya que su éxito no residiría sólo en su oposición a las formas de monopolio del poder político<sup>82</sup>, sino en su capacidad para fomentar la vida buena de los hombres que viven en común. Ello sería posible si la democracia

1. se sustentaba sobre la primacía de la persona, ser intelectual, moral y sociable por naturaleza, con derecho a perfeccionarse libremente con los medios, materiales, religiosos y culturales, necesarios para ello.
2. se ordenaba sobre el pluralismo de la sociedad “que no es una mera yuxtaposición extrínseca de partes numéricamente distintas”.
3. reconocía públicamente la relación del hombre con Dios.
4. aceptaba a Dios como garantía de unidad frente a la diversidad de las ideas cambiantes<sup>83</sup>.
5. establecía un ordenamiento jurídico que fomentara la cooperación social, garantizara la seguridad jurídica y evitara la arbitrariedad. Esto suponía requería la existencia de normas jurídicas claras, formuladas, circunscritas y no tergiversadas por abusivas apelaciones a un supuesto sentimiento popular, ni por meras razones de utilidad.

Así vista, la democracia es un ideal de libertad e igualdad que hace posible el desenvolvimiento libre de un pueblo de hombres libres conscientes de su personalidad, derechos y deberes<sup>84</sup>. De este orden brota la unidad y la concordia<sup>85</sup>, porque las normas de la convivencia, en un pueblo de hombres libres, proceden de la

---

<sup>81</sup> *Jornada Mundial de la Paz* (1985), 9; J. RATZINGER: *La bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Ponencia leída por el Cardenal Ratzinger en la «Tarde de discusión» con Jürgen Habermas, Academia Católica de Baviera, Munich (19-1-2004), *La crisis del Derecho*, Discurso en la concesión del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de LUMSA (10-11-199), en [www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos).

<sup>82</sup> BH 5, 7-8, 14.

<sup>83</sup> A la Iglesia católica no le basta la ley natural. Pese a ello, es consciente de que no hay posibilidad de acuerdo en el orden de los principios últimos o fundamentos de razón. En este sentido, se trata siempre de dejar a salvo los esenciales derechos de la conciencia de todos los hombres y mujeres aún cuando, en el plano político, pudieran entrar en conflicto la confrontación entre la concepción religiosa del mundo y la agnóstica o incluso atea. Cfr. BH 30; PT 8-10; PABLO VI: *Alocución al Cuerpo Diplomático* (1978), *Enseñanzas al Pueblo de Dios* (1978) 93; JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la ONU* (1979) 20.

<sup>84</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, 56, 78-79, 87, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, 16, 27, 47-50; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93, ID., *El hombre y el Estado*, 28-38, 46-55, 59-64.

<sup>85</sup> *Negli Ultimi* 13, *Ecce Ego* (24-12-1954). Cfr. J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*; ID., *Los Derechos Humanos y la Ley natural*.



naturaleza humana y de las necesidades morales de la misma expresada en forma de derechos humanos<sup>86</sup>.

La democracia, como ya hemos sugerido, no es el Gobierno de la mayoría; si no el Gobierno del Pueblo a través del principio de representación política. Esta afirmación, acorde con las más correcta Teoría y Filosofía Política, alerta sobre:

1. El riesgo de una democracia totalitaria allí donde negamos la existencia de verdades morales objetivas y construimos la política o bien desde las creencias ideológicas, o bien desde los criterios determinados por la mayoría.
2. El riesgo de la exclusión política cuando el criterio de la mayoría sirve para convertir el deber de solicitud por el bien común en la satisfacción de los intereses de los más.

Ambas cuestiones han sido abordadas por la DSI al recordar que los propios procedimientos democráticos, entre los que figura el principio de la mayoría, son fruto de la aceptación convencida de los valores que los inspiran. A saber:

1. la dignidad de toda persona humana,
2. el respeto de los derechos del hombre “en su letra y en su espíritu”, y
3. la asunción del “bien común” como fin y criterio regulador de la vida política<sup>87</sup>.

Son precisamente estos valores los que animan vitalmente un sistema de gobierno que

1. asegura el principio de participación en la vida política para el buen funcionamiento de la convivencia en su conjunto,
2. garantiza el control y fiscalización del poder político a través de las instituciones parlamentarias, y
3. asegura la revocabilidad del ejercicio del poder político mediante la convocatoria de elecciones periódicas que sirven para la elección de los representantes políticos.

Ello significa que

1. La democracia no es un régimen de adhesión en el que los ciudadanos enajenan su libertad. La representación política, distinta a la representación jurídica o sociológica, no convierte a los ciudadanos en órganos del Estado, ni permite establecer una identificación absoluta entre opciones electorales y adhesión a las decisiones de Gobierno. La representación, lejos de ser un simple mecanismo formal de asignación de funciones tiene una dimensión moral “que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales”.
2. La democracia, en tanto que sistema basado en el principio de participación debe favorecer y fomentar el pluralismo social, así como garantizar la “subjetividad de la sociedad”<sup>88</sup>.

Así entendida, la democracia no deja de ser el resultado de una racionalización moral de la vida política en la medida en que persigue el ejercicio de la libertad de los

---

<sup>86</sup> *Il Programma* (13-10-1955) 17.

<sup>87</sup> RH 17, CA 44, 47. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* n° 407.

<sup>88</sup> SRS 44, CA 46, 48-49, CHL 41. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999) 6; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* n° 409-411, *Catecismo de la Iglesia Católica* 2236.

hombres que viven en sociedad como límite a la expansión e injerencia indebida del Estado. “El estado limitado, dice al respecto el teólogo católico J. Neuhaus, se mantiene limitado gracias a la afirmación democrática de la aspiración trascendente del corazón humano”<sup>89</sup>. A lo que podríamos añadir, en la visión más clásica de la moral política cristiana, que la primacía de la absoluta dignidad humana que deriva de la relación del hombre con Dios, lejos de someter al hombre a una eterna minoría de edad, somete el poder político en bien de la propia libertad y de la conciencia.

En democracia se trata de establecer con nitidez los muros que garantizan la inviolabilidad de la sociedad, al tiempo que se debe combatir con empeño la peligrosa identificación entre democracia y cultura de la indiferencia<sup>90</sup>. Así mismo, conviene recordar que la democracia no subsiste sin la garantía del pluralismo y éste, lejos de alimentar la indiferencia, engendra una cultura de verdad en la que ocupan un lugar importante las convicciones religiosas y morales. Éstas pueden haber salido del corazón del Estado a través de formas de no-confesionalidad, pero no pueden, si no es en contra de la propia libertad humana y del pluralismo propio de las sociedades libres, ser arrancadas de la vida pública.

Desde esta perspectiva, la Iglesia Católica acoge favorablemente la constitución de ordenamientos políticos que garantizan la primacía de la conciencia, la libertad y la dignidad inviolable de la persona frente al poder político<sup>91</sup>. Ésta es la auténtica razón de ser de la democracia cuya lógica reside en su capacidad para responder mejor que otros sistemas de gobierno a la naturaleza racional y social del hombre y, en definitiva, a las exigencias de la justicia<sup>92</sup>. Y ello, porque, tal y como hemos adelantado ya, la democracia no es sólo una forma de gobierno sino, antes que nada, un credo sustentado en la libertad de los hombres dirigido a la *organización de la vida social orientada al bien común*<sup>93</sup>. Por ello, la democracia sólo puede subsistir y ser verdadera si

1. facilita la existencia y el desarrollo de pueblos de hombres libres conscientes de su personalidad, de sus deberes, de sus derechos y de su propia libertad.

---

<sup>89</sup> J. NEUHAUS, *El muy liberal Juan Pablo II*, National Review, (11-8-1997) 32.

<sup>90</sup> CA 46, EV 20, 70-71, VS 101, FR 89,

<sup>91</sup> JUAN PABLO II, *Carta apostólica en forma de Motu proprio para la proclamación de Santo Tomás Moro como patrono de los gobernantes y de los políticos* (31-10-2000), 4. Cfr. GS 17; PABLO VI, *Mensaje para la IX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (1975); JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1981) 5; J. MARITAIN, *Para una Filosofía de la Persona Humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 95ss.

<sup>92</sup> CA 47, *Jornada Mundial de la Paz* (1985) 9, *Carta Apostólica con motivo del 50 aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial* (27-7-1989) 9, 11. Cfr. J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 37.

<sup>93</sup> PABLO VI, *Alocución en la sede de Naciones Unidas* (4-10-1965), PP 78, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1968); JUAN PABLO II, *Mensaje con ocasión del 50º aniversario de la Batalla de Montecassino* (18-5-1994). Cfr. BH 5, 14, 16, 18, 26-27, *Con Sempre*, 5, 34-37; J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 16, 42-43.

2. se edifica sobre el principio de la limitación del poder político mediante la garantía de los derechos inviolables del ser humano.

Frente a la arbitrariedad del poder político, las democracias se han erigido en defensoras de la inmunidad de coacción o libertad de construcción como garantía para el ejercicio del libre albedrío. Ellas son las que en su origen se han comprometido a respetar a los dominios reservados de la conciencia, según la convicción firme de que ningún poder político puede reivindicar una competencia, directa o indirecta, sobre las convicciones íntimas de las personas<sup>94</sup>. En democracia, el poder político debe limitarse a proteger y fomentar el derecho del hombre a actuar de manera autónoma permitiendo que la relación de la conciencia con la verdad moral y religiosa quede inmune de coacción social y política<sup>95</sup>. Pero he aquí que, éste es, parafraseando a Maritain, el drama de las democracias que “no han sido capaces, todavía, de realizar la democracia”<sup>96</sup>. Drama que como recuerda Benedicto XVI, amenaza de modo especial al Derecho y pone en tela de juicio las bases morales del Estado liberal.

### **5. La relación conflictiva entre obligación moral y coacción exterior.**

Vista la relación entre democracia y sociedad de hombres libres capaces de actuar en conciencia en el ejercicio de su autonomía es fácil afirmar que la obligación moral sólo puede darse donde existe libertad. Dicho de otro modo, sólo puede darse en sociedades en las que la obediencia no resulta, sólo y exclusivamente, de la fuerza o de la coacción. De modo que la obligación política —entendida como obediencia motivada en la conciencia moral, autónoma y voluntaria que se debe a actúa razones de justicia—, es propia de la democracia. Y ello porque la obligación política no resulta de la coacción externa, el miedo, la fuerza y la coacción destruyen la obligación moral, sino del impulso interno de quien actúa por convicción<sup>97</sup>.

No se puede negar que, visto así, la relación entre el derecho de mando y el deber de obediencia es una relación condicionada por los criterios de justicia de las normas y legitimidad del poder político. Ello significa, en términos prácticos, que el poder político debe estar continuamente sometido a control y fiscalización, así como al juicio de la conciencia moral. Y esto es, precisamente, lo que el poder político, expansivo por definición, no admite con demasiada facilidad.

En una democracia liberal garantista existen mecanismos de limitación y control y fiscalización del poder político. El principio de división del poder político, el

---

<sup>94</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 1988. Cfr. J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, 197.

<sup>95</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (2005).

<sup>96</sup> J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, 107.

<sup>97</sup> J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, 197ss; E. FERNÁNDEZ GARCÍA, *La obediencia al Derecho*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1997.

imperio de la ley y la institución parlamentaria, sumado a la prensa libre como institución creadora de opinión, son mecanismos institucionales y sociales, normalizados, podríamos decir, de control del poder. Hay, junto a estos, otros mecanismos, no institucionalizados, incluso no previstos jurídicamente, que, sin embargo, son mecanismos políticos legítimos. Y digo políticos en la medida en que expresan interés por la vida política, por la salvaguarda de los principios en los que se sustenta el orden político, al tiempo que son muestra de lealtad al sistema y de obediencia al orden constituido. De entre ellos destaco, fundamentalmente dos: la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

### **5.1. La obligación moral de obedecer en conciencia**

Ni la objeción de conciencia, ni la desobediencia civil son formas de resistencia que cuestionen el orden, así como tampoco la autoridad, el derecho de mando y, ni siquiera, el deber de obediencia. Curiosamente, sin embargo, en nuestras sociedades ambos modos de participación política están, me atrevo a decir, peor vistos que la insumisión, la rebeldía, e incluso, aunque sólo sea en el plano teórico, el supuesto derecho de revolución. Ello tiene que ver, sin lugar a dudas, con una cultura que niega la validez pública de una ética con fundamento, mientras aplaude la validez pública de la ética sin fundamento. De modo que, aunque parezca paradójico, se consagra el valor público del imperativo de la voluntad, mientras se niega el valor público de la razón y, mucho más, de la verdad o la simple propuesta de verdad. Y ello hasta el punto que desde el poder político se llega a sustituir la discusión racional y pública entre propuestas distintas, por la concesión que resulta de la presión de quienes amenazan con la secesión. Y no me refiero sólo a las minorías nacionalistas. En esta precisa situación, les decía antes, se nos presenta una oportunidad: la de abrir la cultura a los valores trascendentes, proponiendo las verdades de la fe cristiana y defendiendo, sin espíritu polémico, la verdad<sup>9899</sup>. Y ello pasa, en determinadas situaciones, por negarse al sometimiento, por rechazar el enfeudamiento y por defender el derecho a obedecer en conciencia.

Hay un momento en la historia de la DSI especialmente elocuente para la cuestión que nos ocupa. Lo protagonizó el Papa Pío XI en 1937. En la Encíclica *Nos es muy conocida* o *Firmissimam Constantia*, Pío XI reconocía que no se podía descartar el empleo de la *resistencia proporcionada* a la autoridad (FC 34-36). El Papa

---

<sup>98</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Colegio de Escritores cristianos de la revista La Civiltà Cattolica* (17-2-2006).

<sup>99</sup> ES 8, 18, 25-27, 31, 37-38; JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2-6-1980) 12, FR 70-71; Consejo Pontificio para la Cultura, *Para una pastoral de la cultura* (23-V-99); GS 50; EN 20; FR 70, DI 2, 7, 22, PDV 55, RM 52.

recordaba que la acción pública de los católicos requiere medios que deben encontrarse en el orden civil, al tiempo que planteaba la cuestión moral que se presenta cuando se atenta contra las más elementales libertades religiosas y civiles (FC 34-35). Se abría así un camino que, sin negar el carácter universal de los principios, admitía la pluralidad de las situaciones. Esta consideración aparecía acompañada de una precisa valoración moral de los medios de acuerdo a las circunstancias. El Papa señalaba:

1. Estas reivindicaciones tienen razón de medio o fin relativo, no absoluto y último,
2. en su razón de medios, deben ser lícitas y no intrínsecamente malas, proporcionadas al fin, para que no proporcionen a la comunidad males mayores que aquellos que se quiera reparar,
2. el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos corresponde a los católicos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común.

Defender el derecho-deber a obedecer en conciencia es un modo de tomarse en serio los derechos y, sobre todo, de tomarse en serio el valor del pluralismo que un gobierno democrático tiene la obligación de gobernar mediante el concierto de las voluntades o el equilibrio de intereses.

Para nosotros, hijos del Occidente europeo, el pluralismo de las ideas y las creencias se ha convertido, ya, en un viejo conocido. Todo empezó con la disolución del Imperio en una pluralidad de Estados–nación que, iguales en derechos, pasaron a convertirse en los soberanos del nuevo orden político nacional e internacional. A ello se sumó el pluralismo religioso derivado de la Reforma, la tensión inicial entre tolerancia e intolerancia religiosa, resuelta a favor de la primera, y la necesaria constitución de un poder político fuerte capaz de neutralizar las tensiones y afirmarse sobre las diferencias.

El paso de la *unanimidad política y religiosa* a la *diversidad* fue entendida, entonces, como un riesgo para la unidad del Estado y como un germen de discordia. Las guerras que ocupan Europa desde la Reforma hasta la firma de la Paz de Westfalia (1648), así como el proceso posterior de afianzamiento del Estado absoluto y la idea de Soberanía regia pusieron de manifiesto cómo, en la mente de numerosos teóricos de la política, se hacía necesario encontrar y justificar la existencia de un poder fuerte que se afirmara por encima de las diferencias sin posibilidad de *resistencia* alguna. Ésta es la tesis del Leviatán de Hobbes y de la Soberanía regia de Bodino. Y antes que ellos, es la tesis de Maquiavelo.

La diversidad, a veces desconcertante, y no menos problemática, a la que Maquiavelo, Hobbes y Bodino se enfrentaron, sigue siendo en nuestros días un problema práctico. Nadie puede negar que el pluralismo ideológico, religioso y

axiológico genera tensiones. Sin embargo, y pese a las tensiones, el pluralismo, que en ningún caso es sinónimo de *dispersión*, ni tampoco de *fragmentación*, no se opone a la *unidad*, sino a la uniformidad.

Europa acabó aceptando, por la fuerza de los hechos, que la vida en común no requería la unidad de fe, de religión y de doctrina. Para ello, se hizo imprescindible convertir la tolerancia en el sustrato sobre el cual arraigara el pluralismo de las ideas y las creencias. Aunque, al mismo tiempo, en la mente de algunos europeos siguiera en pie la necesaria reconstrucción de la *unidad de fe perdida*. Esto es lo pretendió el absolutismo, el racionalismo y el idealismo, y más tarde los totalitarismos.

(...) obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval los filósofos (...) pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supertemporal de perfecta unidad que ya no hallaban en la fe. Su fracaso fue fulminante.

La lección de esta experiencia es clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un *mínimum* filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad<sup>100</sup>.

A día de hoy, la reconstrucción de la *unidad de fe* sigue estando en la mente de algunos hombres de pensamiento y de acción. Todos ellos, los que intentaron ayer, y lo siguen intentando hoy, han reducido el pluralismo a la secularización y a la expulsión de Dios de la vida pública. Otros, los que han dejado de creer que el pluralismo engendra una cultura de verdad, se limitan a identificar el pluralismo con lo plural o, simplemente, con lo diverso. Así es cómo el pluralismo se ha convertido hoy en el germen de la indiferencia, cuando no del nihilismo. En uno y otro caso, el pluralismo ha dejado de ser una *creencia de valor*. Y ello, porque lo que hoy denominamos cultura pluralista ha dejado de afianzarse en sus antecedentes históricos, ha dejado de creer en la tolerancia para creer en el relativismo y ha dejado de creer que la discrepancia “sea cosa buena”.

La tolerancia es, precisamente tolerancia “porque no presupone una visión relativista. Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”. En una sociedad pluralista reconocemos el derecho de los otros a actuar según sus convicciones, pero no a hacerlo a cualquier precio.

Hemos anotado, en páginas anteriores, que el pluralismo engendra una cultura de verdad que sostiene, por convicción, que el derecho a buscar la verdad es una potestad humana. El problema, sin embargo, no es la búsqueda de la verdad, sino la

---

<sup>100</sup> J. MARITAIN *Humanismo integral*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966, 133.

adhesión a la verdad conocida. Querer vivir así genera problemas. Los genera al interior de las sociedades en las que vivimos y los genera de manera especial con relación al poder político.

Para abordar esta cuestión deberíamos comenzar recordando que la función del Estado es la protección del pluralismo de las convicciones. Para que así sea, el Estado debe asumir que existen dominios reservados de la conciencia y que éstos, en Occidente, se han establecido por el cristianismo, el iusnaturalismo y una ética de los derechos humanos. Por lo tanto, que el Estado quiera penetrar los muros de la conciencia es una aberración<sup>101</sup>. Así mismo, es una aberración que el Estado se atreva a sostener que Dios no existe o que los juicios religiosos y morales no caben en el espacio público. Ello sucede cuando el Estado reclama para sí todo el espacio de la vida pública, mientras olvida que él sólo es una parte de la sociedad política<sup>102</sup>.

El estado moderno quiere convencernos de su inocencia e irresponsabilidad. Es lo que hemos citado antes como *invasión del poder inocente* y que lleva adelante aquél poder político que “se pone más allá del bien y del mal y que reivindica una inocencia permanente”. Donde triunfa el mito del poder inocente acaba triunfando “el mito del Estado moralmente neutral y de la racionalidad política impersonal”<sup>103</sup>. Ello sucede, advertíamos antes, cuando se expulsan de la vida pública las convicciones morales y religiosas para reducirlas a asuntos privados o, cuando, por el contrario, el Estado se dota de un plus de moralidad que le permite unificar las convicciones morales de los ciudadanos en un proyecto ideológico.

En un caso u otro la conciencia personal se ve amenazada como instancia independiente del poder político y capaz, por lo tanto, de juzgarle y fiscalizarle. Por ello podemos sostener que la máxima expresión de la libertad de la conciencia frente al poder político es la conciencia religiosa. Recordemos si no qué significa para los cristianos leer en el Evangelio de Jesucristo afirmaciones como las siguientes: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. “Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios”. Para acabar leyendo, como rezan los Hechos de los Apóstoles: “Hay que obedecer a Dios antes que a los Hombres”.

Quienes nos adherimos a esta verdad somos creyentes, pero no fanáticos. Maritain escribió sobre ello en 1934 para subrayar algo que a nosotros pudiera servirnos de aliciente. Dice así:

Es bastante curioso –notémoslo de pasada– comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como por

---

<sup>101</sup> Pío XI, *Non abbiamo bisogno* (29-6-1931) 50, DH 6, OA 25.

<sup>102</sup> Cfr. M<sup>a</sup> TERESA COMPTE GRAU, *El nacionalismo totalitario*, en AA. VV., *Terrorismo y nacionalismo*, BAC, Madrid, 2005, 228-230.

<sup>103</sup> V BELOHRADSKY *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47 ss.

ejemplo, la tolerancia civil) después de haber servido de máscara y de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 132.