

Matias Garcia, S. J.*

Juicio político cristiano (III)

El juicio político eclesial, del que venimos hablando en los artículos precedentes (1), desemboca de modo natural en la acción política. Sólo en ella adquiere su plenitud de sentido y sólo en ella alcanza el plano operativo de la eficacia.

IV. LA ACCION POLITICA DE LOS CRISTIANOS

Hasta ahora hemos tratado de las actitudes que la Iglesia, en cuanto grupo unitario y jerarquizado, puede y debe tomar ante los problemas teóricos y prácticos de la vida política². Hemos tratado también de cómo en esa comunidad eclesial se enraiza vitalmente el actuar político comprometido de cada uno de los cristianos³. Llegamos por fin al análisis de esa misma actuación comprometida que, aunque realizada por ellos «solos o asociados, como ciudadanos a título personal, guiados por su conciencia cristiana»⁴, constituye un despliegue de la misma Iglesia, y que por ello puede ser llamado con plenitud eclesial⁵.

A esta última etapa de nuestra reflexión sobre los criterios del Vaticano II en materia política, la colocaremos bajo el epígrafe: «Acción política de los cristianos». Acción (y no juicio), porque en este nivel, el mismo juicio ha de adoptar la forma de un juicio práctico, que sea la guía inmediata de una postura, de una acción; político, en la plenitud de sentido de esta palabra, que sólo merece ese nombre cuando llega a influir eficazmente sobre el ejercicio del poder; de los cristianos, para distinguirlo con claridad de ese otro tipo de actuación (o de juicio)

* Doctor en Teología. Licenciado en Ciencias Políticas.

¹ REV. DE FOMENTO SOCIAL, 83 (1966), 231-264, y 85 (1967), 47-68.

² ID., 83 (1966), 246-264.

³ ID., 85 (1967), 47-68.

⁴ IM, 76, 1.º

⁵ REV. DE F. S., 85 (1967), 57.

eclesial, que esos mismos cristianos llevan a cabo como comunidad «en nombre de la Iglesia y en comunión con sus pastores»⁶.

A) LOS ACTORES DE LA ACCION POLITICA COMPROMETIDA

En páginas anteriores ha quedado ya suficientemente claro en qué consiste esa actuación «a título personal»⁷. Hemos hecho ver también que el distinguirla (y concordar) convenientemente de la actuación y juicios que esos mismos cristianos realizan «en nombre de la Iglesia», constituye una exigencia de la espiritualidad del compromiso⁸.

Basten ahora estas **observaciones complementarias**:

1. Ante todo, la actividad política es una **obligación de todos los cristianos**. «Todos los cristianos sientan su vocación particular y propia en la comunidad política; por esa vocación quedan obligados en conciencia a dar ejemplo y a promover el bien común»⁹.

Este texto conciliar, referido explícitamente a las tareas políticas, no es sin embargo sino la aplicación de otra directiva del concilio de alcance más amplio, que nos recuerda nuestra obligación de cooperar en todas las tareas temporales: «El concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno [...]. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo. Y en el Nuevo Testamento, sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba grandes penas contra él. No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación»¹⁰.

Notemos que este texto está puesto bajo el epígrafe siguiente: «Ayuda que la Iglesia, a través de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano». No se trata, por lo tanto, de una simple obligación que el cristiano tenga como ciudadano y que la Iglesia se limita a recordar; se trata de una obligación que es además típicamente cristiana, puesto que sólo por medio de esa acción comprometida de sus hijos, puede cumplir la Iglesia plenamente esas «tareas» temporales que se derivan de «su misma misión religiosa»¹¹. Ello no debe extrañarnos si recordamos las consecuen-

⁶ *IM*, 76, 1.º

⁷ *Rev. de F. S.*, 83 (1966), 240-244.

⁸ *Id.*, 85 (1967), 59 y 63-66.

⁹ *IM*, 75, 5.º

¹⁰ *IM*, 43, 1.º

¹¹ *IM*, 42, 2.º Recuérdese lo dicho acerca de la misión de la Iglesia respecto al orden temporal, en *Rev. de F. S.*, 85 (1967), 52 y sigs.

cias que ha traído consigo el corrimiento de acentos del concepto de Iglesia del Vaticano II, al ser concebida ésta como Pueblo de Dios; la secularidad entonces queda asumida en lo eclesial, hasta tal punto que pudimos afirmar en nuestro artículo anterior que «la Iglesia es, en un cierto pero verdadero sentido, secular, temporal, y que el «secularismo» o «el temporalismo» pertenecen a su definición»¹².

2. Esta obligación de todos los cristianos de ser conscientes de su propia vocación en la comunidad política, no puede reducirse a una mera actitud pasiva de obediencia y de dejarse llevar. Se trata de un **deber activo**, que obliga a pensar por sí mismo, a formarse un criterio propio en materia política, al menos en el sentido de plantearse en serio y en virtud de principios razonados a qué personas o a qué tendencias se ha de conceder en cada caso el apoyo y el voto. Los cristianos han de demostrar con los hechos, «cómo puede armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinadas con la necesaria diversidad»¹³. El cristiano no puede nunca abdicar totalmente su responsabilidad personal en manos de otro. No puede firmar cheques en blanco a ninguna autoridad. Por ello el Concilio exhorta a todos los ciudadanos que «eviten por su parte, individual o colectivamente, atribuir a la autoridad política todo poder excesivo, y no pidan al Estado, de manera inoportuna, ventajas o favores excesivos, con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales»¹⁴.

La razón más profunda de todo ello es que la misma autoridad, para ser legítima en su ejercicio, ha de dirigir «la acción de todos hacia el bien común, no ya mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno»¹⁵. El derecho a disentir y «a inclinarse a soluciones diferentes»¹⁶, más aún, el «derecho a tomar parte libre y activamente» en todos los niveles de la vida política¹⁷, se resuelve y se apoya en último término en un deber de participar y, en su caso, de disentir de la autoridad, puesto que en esta materia nadie puede eludir su responsabilidad personal.

3. El ejercicio responsable y activo de la propia vocación política, comporta consiguientemente otra exigencia: la de **capacitarse para ese ejercicio de la responsabilidad política**. «Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es necesaria particularmente para el pueblo, sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política»¹⁸.

¹² Véase REV. DE F. S., 85 (1967), 47-50. La cita de nuestro propio artículo (pág. 50), cuya justificación necesita la lectura de las páginas siguientes (51-59), está incompleta en el original por un error de imprenta, que ahora subsanamos; faltan las palabras «pertenecen a su definición».

¹³ IM, 75, 5.º El actual número 75, de la Constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual —«Colaboración de todos en la vida pública»—, hay que entenderlo en sentido de colaboración activa. Expresamente consta esto de los últimos párrafos referidos a los cristianos (5.º y 6.º). La primera relación dice acerca de ellos que «se insiste en la necesidad de que todos participen *activamente* en la vida pública» (E., 1965, pag. 114).

¹⁴ IM, 75, 2.º

¹⁵ IM, 75, 2.º

¹⁶ IM, 75, 2.º

¹⁷ IM, 75, 1.º Véase REV. DE F. S., 63 (1966), 256-257 y 234-135, nota 7.

¹⁸ IM, 75, 6.º

4. Sin embargo, el que todos los cristianos (y todos los ciudadanos), tengan una cierta vocación política que han de ejercer activa y responsablemente, no significa que todos hayan de ejercerla en el mismo grado de intensidad. La universal vocación a la política de que nos habla el Concilio es una «**vocación particular y propia**», variable según el grado de capacidad, puesto en la sociedad, formación u otras circunstancias personales.

a) Hay un mínimo que todos deben llenar. De él hemos hablado hasta ahora. No es preciso que todos los cristianos, ni siquiera la mayoría, sean políticos profesionales. Bastará con que utilicen reflexiva y responsablemente, tras haberse procurado la suficiente formación, los cauces existentes de participación en la vida pública o—en el caso de no existir esos cauces en grado suficiente—que presten su apoyo activo a los que se empeñan en la creación de ellos. Este deber lo ejercitan los ciudadanos, y de un modo especial los cristianos, con el uso adecuado del derecho de voto.

Oigamos al Concilio: «Recuerden todos los ciudadanos el derecho y el deber que tienen de votar con libertad, para promover el bien común»¹⁹. Ninguna palabra es ociosa en este texto: «**todos**» para recordar su carácter universal; «**derecho y deber**», insistiendo en el carácter obligatorio; «**con libertad**», lo que comporta la exigencia de liberarnos de presiones en el ejercicio del voto e incluso de procurarnos este voto libre cuando no existe; «**para promover el bien común**», con lo que se nos inculca el sentido que hemos de imprimir al ejercicio de la ineludible responsabilidad.

b) Pero hay vocaciones especiales para la vida política; las podríamos llamar **vocaciones de dedicación**. La Iglesia «alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este oficio»²⁰. «Quienes son, o pueden llegar a ser, capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de todo beneficio venal»²¹.

Los modos de dedicación—más o menos intensos o incluso exclusivos—a la política pueden ser muy variados: publicistas y periodistas, formadores y profesores, líderes o meros seguidores, técnicos, funcionarios, con dedicación a la política general o bien restringidos en su acción profesional o continua a un aspecto de la política (educación, economía, etc.), en ámbito nacional o en ámbito local, en el poder o en la oposición, etc. A todos, pero especialmente a estos últimos, dedica el Concilio esta exhortación: «Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el poder arbitrario [en el sentido de no controlado] de un solo hombre o de un solo partido; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política al servicio de todos»²².

5. Nos llevaría demasiado lejos pretender trazar aquí una **moral diferenciada de la vocación política**, según las circunstancias personales

¹⁹ *IM*, 75, 1.º

²⁰ *IM*, 75, 1.º

²¹ *IM*, 75, 6.º

²² *IM*, 75, 6.º

en que ésta se ejercita: moral política del técnico, del funcionario, del líder, del profesor, etc. El Concilio no desciende tampoco a esos detalles, aunque no faltan en él principios orientadores.

Sin embargo, no estará de más aludir a un punto particular, que puede tener mucha importancia práctica. A veces el desempeño de una determinada función (aun específicamente política) dentro de la sociedad, exige una *autolimitación* de las intervenciones concretas en ciertos campos de la política.

Un ejemplo claro, aunque extremo: Un rey constitucional o un Jefe de Estado en un sistema parlamentario no hay duda que ejerce una actividad política; sin embargo, el recto ejercicio de esa misma actividad le exige que no tome partido en muchas cuestiones de política concreta. No se le prohíbe el que tenga sus opiniones particulares sobre cada uno de esos puntos; pero ha de prescindir de ellas en sus actuaciones como hombre público, e incluso ha de medir las expresiones privadas de sus opiniones, de modo que no lo incapaciten para la función esencial que de él demanda el bien común.

Otro ejemplo: Un profesor—un politólogo en particular, formador de otros en ciencia política—no ha de rebasar, en su actividad profesional, el nivel que la ciencia le permite. Las opciones políticas concretas no son siempre adecuadamente deducibles de la ciencia política y haría un mal servicio a sus alumnos el profesor que tratase de confundir el plano de la ciencia y el plano de la opción que (más allá de toda claridad científica) es inevitable en la política ²³. Más aún, su mejor contribución a la política puede

²³ La ciencia política puede entenderse, en primer lugar, como *técnica política*. Desde ese punto de vista, la ciencia política se limitará al análisis de la instrumentación necesaria para llevar eficientemente a buen término la consecución de un determinado valor o constelación de valores. Pero la adopción de una u otra escala valoral cae fuera del mero análisis técnico. El profesor de técnica política en cuanto tal, ha de limitarse, por tanto, a proporcionar a sus alumnos el instrumental y la metodología y capacitarlos así para construir armónicamente y con coherencia interna un determinado sistema concreto de medios y fines. Con otras palabras, la ciencia política proporciona sólo una serie de "juicios hipotéticos" (haz esto, si quieres conseguir aquello otro), que en cada caso ha de concretarse de modo diverso, según las opciones valorales pretécnicas y, en ese sentido, precientíficas.

Verdad es que bajo la denominación de "ciencia política" puede incluirse también la *ética política*, una ciencia del "deber ser", que pretende clarificar científicamente los mismos juicios de valor que están a la base de las decisiones técnicas.

De la unión y recíproco ensamblaje de la técnica y de la ética política se podría esperar entonces la creación de una adecuada ciencia política, que se pueda arrojar la pretensión de ser guía inmediata (unívoca y científica a la vez) de la acción concreta. La conclusión, sin embargo, no deja de ser una utopía. *Ante todo* no parece (al menos fáctica e históricamente) eliminable la diversidad de respuestas a las opciones valorales fundamentales. Precisamente sobre esta hipótesis de la ineliminabilidad de las divergencias se basa la opción (que, por otro lado, ni siquiera es por todos compartida, al menos si se intenta llevar a sus últimas y lógicas consecuencias), en favor de una sociedad pluralista, cuyos valores específicos y opcionales requieren, sin duda, una instrumentación propia. Pero, *aun supuesta una concordancia fundamental* en las opciones pretécnicas, no parece todavía posible (dado el carácter general de sus conclusiones, propio de toda ciencia filosófica y no exacta, como sería en todo caso una ética social) eliminar del todo la necesidad de opciones que concreten los objetivos a alcanzar por medio de una adecuada instrumentación. *Aún hay algo más:* tampoco la instrumentación política es adecuadamente reducible a términos de ciencia. Aunque en ese campo sea deseable un avance hacia la tecnificación y racionalización de la política, el talante con

estar en limitarse a clarificar ante sus alumnos aquellas partes del quehacer político que son científicamente clarificables, aunque sepa que rarísima vez les podrá así proporcionar un modelo concreto de acción. No será poco proporcionarles los elementos, la metodología y la capacidad de lógica interna para que ellos construyan válidamente esos modelos. Nada de lo que acabamos de decir implica, sin embargo, el que al profesor—cuando no actúa en cuanto tal—le esté vedada la actividad propiamente política; tan sólo es necesario que no la confunda con la actividad profesoral y científica.

En relación con lo que acabamos de decir está el interesante tema de la **vocación política del sacerdote y el religioso**²⁴. La tiene como todos los demás cristianos y, con ella, un mínimo al menos de derechos y deberes²⁵. Pero como siempre, se trata también ahora de una vocación peculiar, que tiene sus especiales matices e incluso sus limitaciones.

Una de ellas radica en su carácter de **vínculo unitivo** de la comunidad eclesial, contra el que podría pecar si se decantase (aun como particular) a favor de alguna de las opiniones debatidas entre los cristianos. Pero hay algo más; en cierta manera él es **guía de la comunidad** cristiana incluso en materias políticas, pero de una forma que tiene cierto paralelismo con el caso arriba mencionado del científico. Así como las verdades de la ciencia pueden y deben iluminar la vida política concreta, así también las verdades de la fe pueden iluminarla y orientarla. Sin embargo, el científico que presentase como ciencia lo que sólo es opinión y opción particular, haría traición a la ciencia y un mal servicio a la política; de igual modo, el sacerdote que en cuanto tal da y propone como mensaje de salvación (iluminador tal vez de la vida política) aquello que sólo son sus opiniones particulares y contingentes, hacía traición a ese mensaje y un mal servicio a la orientación política cristiana.

Sin duda, en muchos casos será posible distinguir, de modo

que el "político" y el "politólogo" abordan este tema es del todo diferente. El primero necesita llegar a la decisión, aunque ésta se sitúe más allá de la zona de luz que la ciencia política pueda proporcionarle; en sus decisiones ha de poner fuerza y pasión; ha de ser capaz de saltar con fe al vacío sin perder la esperanza en el acierto. El politólogo, en cambio, se ha de limitar a clarificar esa acción, mirándola como desde fuera con un cierto escepticismo, porque sabe dónde termina lo cierto y empieza lo dudoso, y sabe también dónde están las zonas oscuras, en que todo depende de la intuición o un juego de azar inevitable.

²⁴ Algo hemos dicho ya sobre esta cuestión en páginas anteriores. Véase *REV. DE F. S.*, 83 (1966), 262-263.

²⁵ Pensemos en el derecho de voto. Es éste un deber y un derecho que puede ser ejercido sin ninguna contradicción con la función sacerdotal. Sin embargo, en España la mayoría de los religiosos están privados de este derecho por no existir ningún cauce en la democracia orgánica para ejercerlo. Sólo los superiores se consideran cabezas de familia. Pensamos que esta anomalía podría ser corregida con sólo considerar cabezas de familia a todo adulto que no vive con sus padres. Así se procede con los demás ciudadanos, sin que comprendamos por qué se hace una excepción en el caso de los religiosos. El religioso no se convierte en "hijo de familia", con disminución de sus derechos y deberes cívicos, que no tienen por qué quedar anulados o mediatizados. El religioso es un ciudadano consciente y adulto que busca en una asociación (por la que no se modifica su estado civil, al menos no más que lo que se modifica en un médico o en un militar) una ayuda para vivir con más plenitud y perfección sus deberes de hombre y de cristiano.

que realmente se entienda (y ello dependerá de muchas circunstancias), las actitudes que se tomen a título personal y las que se tomen como testigo y expositor de la fe del Pueblo de Dios²⁶. Pero de lo que no hay duda es que el carácter sacerdotal implicará casi siempre una cierta limitación en las actuaciones y enjuiciamientos políticos concretos y públicos, limitación compensada con la función política que puede llevar a cabo por medio de una fiel exposición del mensaje cristiano.

B) PLANO EN QUE SE MUEVEN LAS OPCIONES DE LOS CRISTIANOS A TITULO PERSONAL

Tampoco este punto necesita especial aclaración. Dijimos más arriba que las actuaciones y orientaciones de la Iglesia—considerada como un todo unitario y jerarquizado—se mueven predominantemente en el plano de los principios, más o menos cercanos a la realidad²⁷; sólo excepcionalmente inciden esas orientaciones en el caso concreto, llegando a ser una guía inmediata de la acción²⁸. Ahora podemos afirmar todo lo contrario. El cristiano, cuando actúa a título personal, no puede contentarse con la pura repetición de principios por sí mismo inoperantes, sino que ha de descender al plano de la acción concreta y comprometida, que es la que confiere eficacia a esos principios.

Ya hemos visto que el sentido de la actuación de los cristianos a título personal (sobre todo los seculares) es el convertirse en portadores de la vitalidad de la Iglesia, que de este modo asume al universo entero en su campo de acción, de un modo efectivo y hasta sus últimas consecuencias, sin que por ello atente contra la autonomía de los valores y realidades terrestres. En ello consiste precisamente el compromiso temporal cristiano²⁹, y aquí está lo específico de la acción a título personal.

Por esto supuesto hagamos también algunas advertencias complementarias:

1. Aunque lo hasta ahora dicho sea lo más propio de la actuación del cristiano (sobre todo del secolar), el actuar de un modo comprometido en lo temporal a título personal, no significa que todo cristiano no tenga también una misión que realizar respecto al orden temporal en nombre de la Iglesia y en comunión con sus pastores³⁰. Eso sí, con

²⁶ Un caso interesante presenta el de los preladados designados en el actual régimen español para procuradores en Cortes. La designación personal por el Jefe del Estado y el hecho que tengan que decidir sobre materias estrictamente políticas, nos hace ver que se trata de una actuación a *título personal*. Alguna duda arroja el hecho que precisamente sean elegidos por ser eclesiásticos y pertenecer a la Jerarquía. Pero no hay duda que será muy difícil evitar en el pueblo la impresión de que es la Iglesia la que está por ellos representada en las Cortes. Ello parece exigir, o bien que sean muy discretos en sus actuaciones, limitándose (cosa no fácil y, en muchas ocasiones, imposible) a espejar, cuando sea preciso, la mente de la Iglesia en cuanto comunidad, sin tomar partido en opciones contingentes, o bien que resalten muy claramente el carácter estrictamente personal de sus intervenciones. Pero aun entonces, será difícilmente evitable que den la impresión de que la Iglesia está en favor o en contra de una determinada opción.

²⁷ Rev. de F. S., 83 (1966), 247-252.

²⁸ Id., 252-254.

²⁹ Id., 85 (1967), 55-59, principalmente 58.

³⁰ Id., 63 (1966), 259-264, y 85 (1967), 64-66.

las limitaciones inherentes a ese tipo de actuación, que se queda más bien en el plano de la orientación de la realidad desde los principios. En esta tarea el seglar debe colaborar con la Jerarquía ³¹.

2. Pero, además, ese tipo de orientaciones desde los principios no queda excluido de la actividad de los particulares en cuanto a tales. Todo trabajo de **reflexión teológica con carácter privado** y, sobre todo, toda **reflexión científica** sobre la realidad política es algo que se hace «a título personal», y que, sin embargo, por su propia naturaleza ³², no llega a ser guía inmediata de la acción; ello, sin embargo, no significa, ni mucho menos, que no proporcione una valiosísima ayuda a la tarea de tomar decisiones concretas.

3. Sin embargo, ya hemos subrayado suficientemente que los cristianos (al menos en su mayoría, cada uno según su propia vocación) no pueden quedarse aquí, sino que han de descender a la acción. Pero **saltar convenientemente** de los principios al **plano concreto de la acción** no es una operación simple. Hay, en efecto, **dos modos de actuar**, uno que no respeta las leyes propias de la acción y otro que las tiene en cuenta:

a) En el primero, ingenuo y simplista, inciden, sin embargo, muchos eficacistas utópicos, que se creen a sí mismos grandes hombres de acción; y lo son realmente, aunque en un sentido peyorativo, a costa de precipitar a los demás y a sí mismos en grandes tragedias. Consiste esta forma de actuar en un tratar de **traducir inmediatamente en acción**, tres o cuatro **convicciones de tipo teórico y abstracto**. Pero no todo lo que idealmente «debería ser» es inmediatamente traducible a la realidad.

Los matices con que este activismo de los hombres abstractos se presenta pueden ser muy variados:

1.º A este tipo de hombres pertenecen en primer lugar los **fanáticos unidimensionales**, que—ciegos a todo valor que no sea aquel para el que únicamente tienen ojos—no dudan en trastocar profundamente la sociedad y echar abajo infinitos valores con tal de introducirlo. El caso se puede dar a la inversa cuando el valor intangible y supremo es el del orden constituido, aunque éste no sea sino la tapa de innumerables injusticias y desvalores. Así se explica que el ciego fanatismo del revolucionario unidimensional tenga psicológicamente tantos puntos de contacto con el fanatismo del conservador a ultranza, ya que ambos se basan en una visión abstracta de la realidad, de la que sólo captan algunos valores y esos de una forma desencarnada.

2.º Con frecuencia esta unilateralidad va ligada con la **incapacidad para la instauración eficaz** del valor que se propugna. Infinitos revolucionarios no son capaces sino de sembrar tragedias; a su vez, la defensa a ultranza de una situación constituida, que se pretende mantener con rígidos criterios inmovilistas, no tiene como fruto, sino la puesta en marcha de una revolución caótica o el abocamiento a una situación sin salida. La realidad se venga así de los abstractos.

³¹ Id., 83 (1966), 259 y 263.

³² Recuerdese lo que dijimos acerca de la actitud del científico ante la política.

El buen revolucionario y el buen conservador (ambos buenos políticos) no sólo saben a dónde quieren ir o a dónde no quieren ir; saben también el camino para ir y para no ir. Muchas veces ese camino no es el que parece más directo. El revolucionario avanzará con frecuencia dando pasos atrás, y el conservador mantendrá posiciones dándolos adelante.

Al político que quiera dedicarse a la acción, no le basta sólo la adopción de unos objetivos suficientemente valiosos y realizables. No le basta tampoco el tener ideas claras sobre el camino (indirecto casi siempre), por el que ha de caminar para realizarlas. Ha de tener también la flexibilidad suficiente para seguir aproximativamente ese camino, según las mutables exigencias. La distinción entre objetivos, estrategia y táctica, encierra una enorme carga de prudencia política, y ciertamente no es privativa de una visión marxista de la vida.

3.º Aún hay algo más. También el triunfador puede ser un abstracto: el abstracto más peligroso de todos. Hay triunfadores que saben a dónde van, que saben el camino y tienen la suficiente flexibilidad para recorrerlo, pero que **no han sido capaces de prever las consecuencias de su triunfo**. No es fácil distinguir a esta figura de triunfador abstracto a la del triunfador ambicioso, que ve las consecuencias, pero que pone su triunfo personal por encima de todo. En ambos casos puede ocurrir muy bien que ese triunfo haya sido conseguido gracias a enormes opresiones desde el poder o a enormes crueldades o tragedias desencadenadas en el proceso de lucha por el poder; y ¿qué nos espera al final de ese camino, donde ellos sólo han visto el triunfo de una idea? Tal vez nos espera una situación tan conflictiva o injusta como la situación sustituida; o bien—en el caso de un triunfo conservador—el fortalecimiento de una situación que demuestra su conflictividad por la cantidad de opresión y limitaciones de la libertad que han sido necesarias para consolidarla, sin que esa consolidación (que no implica la supresión de la injusticia) sea ni siquiera garantía de permanencia del orden conservado.

Resumamos: hay simplismo y abstracción antipolíticas siempre que se intenta trasladar un ideal a la realidad por medio de la acción, sin advertir a la vez a las condiciones sociales que lo hacen posible, al coste social que será necesario para crear esas condiciones o para implantar ese ideal a partir de ellas, y, por fin, a las consecuencias que todo eso acarreará una vez puesto en marcha el proceso. La mitad de las crueldades de la Historia hay que cargarlas a la cuenta de esas abstracciones simplistas y bien intencionadas. La otra mitad a las abstracciones voluntarias de los que son capaces de ver, pero no quieren mirar sino lo que les interesa. Por eso es tan difícil deslindar las dos mitades y por eso, en todos los momentos de actuaciones simplistas en la Historia, se entremezclan inseparablemente el mayor idealismo con el más refinado egoísmo personal.

b) Una acción política, ética y técnicamente auténtica, evita siempre todas esas abstracciones. Sabe que no basta intentar aplicar por las buenas los ideales a la realidad; piensa que tal vez de ese intento se van a seguir de hecho males mayores o incluso que no se va a conseguir efectivamente lo que se pretende. No basta querer hacer el bien y amargar a él con un gesto simbólico; hay que realizar de verdad ese bien,

aunque los gestos con los que se consigue esa realización no parezcan significarlo. Algunos intentarán disculparse del fracaso echándole la culpa a la maldad de los hombres. Pero el bien hay que hacerlo en el mundo real, teniendo en cuenta esa maldad de los hombres. Somos responsables de lo que hacemos y de lo que dejamos de hacer; pero también somos responsables de los males previsibles que otros puedan poner en marcha apoyados en nuestras acciones u omisiones. Obrar así es política responsable, y todo lo demás se resuelve en un puro infantilismo político.

He hablado también de **omisiones culpables**; y no sin motivo. Un modo demasiado fácil de huir el abstraccionismo sería el de eludir la acción. Toda acción humana en el mundo es como el pulsar los botones de un mecanismo misterioso, cuyo funcionamiento nunca acabamos del todo de comprender. Por muy prudente que sea nuestra acción, por muy alejados que estemos del simplismo abstraccionista, nunca podremos estar seguros de tener todo en cuenta. Surge entonces la tentación de la inacción, disfrazada con el nombre de prudencia. Pero puede ocurrir que en determinadas circunstancias la mayor imprudencia sea no actuar. No actuar es ya una manera (negativa) de hacerlo. Nuestras responsabilidades políticas exigen que nos atrevamos a pulsar ese misterioso y peligroso mecanismo, pero que lo hagamos tras haber desvelado su misterio hasta el máximo, con un análisis lo más completo posible de los presupuestos y consecuencias previsibles de nuestros actos ³³.

Actuar políticamente, traducir los principios en el **lenguaje apropiado de la acción concreta**, incluye, por lo tanto, no sólo la determinación de ciertos objetivos valiosos más o menos concretos (que pueden formularse como principios generales de una ética política), ni sólo la determinación de ciertos programas y modelos más o menos determinados (cuya contextura puede ser suministrada por la técnica política); supone, además, una serie de opciones sólo concretables, en el plano

³³ Max Weber ha llamado esta actitud "ética de la responsabilidad" (somos responsables de las consecuencias previsibles de nuestros actos), en contraposición a la que él llama "ética de la convicción" (el cristiano realiza su deber y, en lo que concierne al resultado de la acción, se remite a Dios), que se corresponde aproximadamente a la actitud que nosotros hemos descrito en a).

Algunos problemas quedan en pie. Por ejemplo, él afirma que la moral evangélica es, sobre todo, una ética de la convicción. Ello puede ser verdad en el sentido de que a veces la consecución real y responsable de algunos valores, puede tener tal relevancia, que, aun teniendo en cuenta los males que puedan seguirse, insistimos en la acción, remitiendo a Dios unas consecuencias previstas, calculadas y tomadas en cuenta como elementos integrantes de la moralidad de nuestra acción. Pero entonces más bien hemos procedido por "ética de la responsabilidad".

En otro sentido puede ser aplicable una aparente ética de la convicción; por ejemplo, en el caso de que la consecución concreta de una determinada constelación de valores exija la utilización de un medio directamente inhonesto (v. gr., un asesinato por razón de Estado); el cristiano habrá de renunciar a la utilización de ese medio y remitir a Dios el posible resultado disfuncional de esa omisión. Notemos, sin embargo, que la utilización del medio típico de esa acción política —la violencia, ya desde el poder, ya revolucionaria— no puede considerarse siempre y necesariamente como inhonesta.

Todavía hay otro sentido plausible de ética de la convicción; según ella, afirmamos y nos adherimos sincera y definitivamente a ciertos valores (dignidad de la persona humana, sentido religioso del hombre, etc.), sin que ello implique —antes al contrario— que se intenten traducir en la realidad esos valores de un modo directo e irresponsable. Nos inclinamos, por tanto, claramente a favor de una ética de la responsabilidad, pero entendiendo que toda responsabilidad se apoya, en último término, en unas convicciones y en la afirmación de unos valores de cuya consecuencia efectiva nos responsabilizamos en la trama compleja de la vida real.

de la técnica, por la intuición, y en el de la moral, por una actitud existencial, que desvele el mensaje ético de la situación concreta, no reducible adecuadamente a principios generales, aunque sí concordable con ellos³⁴. Sólo de ahí surge la fijación concreta de los objetivos valiosos alcanzables en cada caso, la estrategia para ello, la flexibilidad táctica que ha de utilizarse en las diferentes situaciones; es decir, la elección prudente, no sólo de lo «que» hay que hacer, sino también del «modo» y de «cuándo» hay que hacerlo.

C) OBJETOS DEL JUICIO Y DE LA ACCION COMPROMETIDA DE LOS CRISTIANOS

Llegamos ya a la parte más concreta. ¿Sobre qué cosas ha de decidir existencialmente el cristiano en materia política? ¿Qué realidades pueden ser objeto de juicio y de acción política concreta? Siguiendo el ya conocido esquema de este artículo, estos objetos pueden ser tres:

- el marco legal fundamental: el régimen;
- la dirección general de la política;
- puntos políticos particulares³⁵.

1. Opciones concretas sobre el orden constitucional.

Sobre este punto caben una serie de opciones, de las que las primeras condicionan a las siguientes:

a) La primera y fundamental decisión que ha de plantearse un cristiano es la de su actitud general ante el conjunto de la situación política en que vive inmerso. Con otras palabras, ha de cuestionarse su **actitud ante el régimen**.

Para ello ha de utilizar en adecuada dosis los siguientes criterios:

1.º **Valores y desvalores estrictamente políticos** que en él se realizan, de acuerdo o en desacuerdo, en primer lugar, con la concepción cristiana de la vida política³⁶ y, en segundo lugar, con la propia concepción personal de las orientaciones generales políticas, responsablemente conseguida con reflexión y estudio.

2.º También ha de tener en cuenta los **valores y desvalores no políticos**, pero ligados estrechamente con la política (sociales, económicos, culturales, etc.) que en ese régimen se realizan, o se posibilitan.

3.º Habrá de comparar todo esto (cada uno en la medida de sus posibilidades) con las **circunstancias reales** (nivel de formación, conciencia social y política del pueblo, recursos, intereses y fuerzas sociales implicadas—funcionales y disfuncionales—, etc.) para apreciar si los valores conseguidos se quedan muy por bajo de las reales condiciones de posibilidad o, si por el contrario, lo que abstractamente habría que considerar como un desvalor (p. e., ciertas restricciones en la libertad) está siendo de hecho y since-

³⁴ No admitimos, por tanto, una "moral de situación", pero sí una "moral existencial".

³⁵ Rev. de F. S., 63 (1966), 234. Véase, asimismo, lo que decimos a continuación sobre los posibles cauces para ejercer la acción política en los diversos planos (Id., 234-237).

³⁶ Id., 264-267, en que hacemos un resumen de la doctrina política del Vaticano II sobre el orden constitucional.

ramente utilizado para crear, en un futuro no utópico, las reales condiciones de posibilidad para el establecimiento de esos mismos valores.

4.º Ello lleva consigo el análisis de la dinamicidad de la situación política, para cuestionarse si ésta es lo suficientemente evolutiva, es decir, si se tiende a conseguir un valor en cuanto es alcanzable, y también, si se intenta influir sobre las mismas condiciones de su posibilidad para conseguir que lo inalcanzable ahora llegue a ser posible pronto.

El régimen ideal en concreto no es siempre el régimen ideal en abstracto. El Concilio, tan celoso de la defensa de la libertad política, pero también consciente de la interrelación entre valores políticos y extrapolíticos y entre los valores en general y sus condiciones concretas de posibilidad, da al problema esta respuesta: «A consecuencia de la complejidad de nuestra época, los poderes públicos se ven obligados a intervenir con más frecuencia en materia social, económica y cultural, para crear condiciones más favorables, que ayuden con mayor eficacia a los ciudadanos y a los grupos en la búsqueda libre del bien común completo del hombre. Según las diversas regiones y la evolución de cada pueblo, pueden entenderse de diverso modo las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona». Pero en seguida el Concilio hace intervenir en el juicio el sentido dinámico: «Esto no obstante, allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias»³⁷. Además, hay límites que no se pueden nunca sobrepasar, pues nunca el fin justifica los medios intrínsecamente injustos: «de todas formas es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales»³⁸.

La conclusión a la que el cristiano puede llegar tras este primer análisis es, o bien que el orden constitucional vigente es suficientemente aceptable o bien que no lo es ante su conciencia cristiana personal. En el primer caso no hay ya más que decir. El segundo nos coloca ante una nueva opción, que a su vez puede desembocar en dos posturas políticas fundamentales.

b) ¿En qué consiste esta nueva opción? Desde luego el cristiano que detecte fallos fundamentales en la estructura de un régimen determinado, se encuentra ya ante la obligación de procurar que cambie esa estructura. Pero ello puede hacerse o bien desde dentro—si existen posibilidades para ello—, o bien desde fuera, es decir, rompiendo de algún

³⁷ *IM*, 75, 3.º

³⁸ *Id.* En el texto enmendado de la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (la redacción discutida en el aula en 1965) se hablaba sólo de formas dictatoriales (E, 1965, n. 88). En el siguiente (R, 1965, n. 79) se añadía "o totalitarias" para complacer a un padre que deseaba "se condenasen severísimamente las formas totalitarias", pero que advertía al mismo tiempo que la palabra dictatorial puede ser ambigua (R, 1965, pág. 60, Ad. 79 F). La ambigüedad no quedó totalmente suprimida, como lo advirtieron varios padres en sus "modos". Uno de ellos decía: "La dictadura es una forma extraordinaria que en principio no es mala... Alguna vez puede aceptarse como buena e incluso estar prevista por el mismo orden constitucional y jurídico." Una nueva mutación—ya definitiva— dejó el texto de tal forma redactado que en él se excluya todo totalitarismo y también la dictadura, cuando (consideradas todas las circunstancias) resulte lesiva a los derechos de la persona o de los grupos.

modo con él y desolidarizándose, en medida más o menos amplia, de una estructura inaceptable para su conciencia.

El primer caso es posible. Ni siquiera referido al orden constitucional, tiene por qué ser equivalente la inaceptación y la ruptura. Puede llegarse, en efecto, a la conclusión de que un determinado régimen no es del todo aceptable a la luz de una concepción cristiana de la vida, pero que, sin embargo, existen aún suficientes posibilidades de mejora y de perfeccionamiento sin tener que recurrir al remedio extremo de romper con él, saliéndose en mayor o en menor medida de la legalidad constitucional. Esta situación no será rara referida a uno u otro aspecto parcial de todas las notas que constituyen el marco constitucional³⁹, con tal que éste sea lo suficientemente flexible para permitir su mejora por medios legales⁴⁰. Recordemos que estas notas esenciales de un orden constitucional justo, se refieren al reconocimiento efectivo de una serie de derechos fundamentales (entre ellos de modo muy especial el de participación), a la vez que a un sistema de instrumentos y garantías para que el ejercicio de esos derechos no se reduzca a una proclamación puramente ilusoria e inoperante⁴¹.

Pero también cabe que el cristiano se sienta obligado (o, al menos, capacitado) para una cierta ruptura y denegación de obediencia.

El Concilio plantea el problema con toda nitidez. Tras enumerar una serie de condiciones que son necesarias para la legitimidad del ejercicio de la autoridad sigue diciendo: «Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer»⁴². Un padre conciliar se asustó de esta frase y pidió su supresión «para que no comenzase cada uno de los ciudadanos a juzgar en estas materias acerca de la prestación de la obediencia». La comisión y con ella el Concilio no juzgó oportuno acceder a esta petición⁴³. El cristiano no puede ser dispensado de esta opción en la que se encontrará muchas veces metido por la misma naturaleza de las cosas.

En el fondo se trata aquí del problema de la legitimidad de la autoridad. El Concilio la resuelve claramente en el sentido de requerir para la legitimidad de la autoridad existente una serie de condiciones, tanto de estructura como de ejercicio. No toda autoridad es legítima por el mero hecho de existir. Las condiciones de legitimidad que el Concilio señala son las siguientes:

1.º **Funcionalidad e instrumentalidad de la autoridad**, que ha de organizarse de tal modo, que realmente se ponga al servicio de los derechos y libertades de los ciudadanos y del bien común (entendido éste

³⁹ Sirva de ejemplo ese artículo de la Constitución suiza, que prohíbe la existencia de la Compañía de Jesús, limitando así un derecho fundamental. Nadie diría, sin embargo, que eso justifica una actitud de ruptura con ese régimen, sino únicamente la obligación de trabajar para que se opere un cambio legal en la Constitución, preparando previamente a la opinión del país.

⁴⁰ El Concilio apunta a ese imperativo de perfección creciente en un texto ya conocido: «Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan, etc.» (IM, 75 1.º). Respecto a los derechos temporalmente restringidos (aun justificadamente), acabamos de citar la frase en que se nos dice «... restablézcase la libertad cuanto antes, una vez hayan cambiado las circunstancias» (IM, 75, 3.º).

⁴¹ REV DE F. S., 63 (1966), 254-256.

⁴² IM, 74, 4.º

⁴³ DR, 1965, pág. 106, modo 15.

como «conjunto de aquellas condiciones de la vida social, con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones puedan lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección»⁴⁴). Ello comporta el reconocimiento efectivo del derecho a «inclinarse a soluciones diferentes».

Con lo dicho no pretendemos desvalorizar a la autoridad; ésta es necesaria «a fin de que por la pluralidad de pareceres no perezca la comunidad política». Sin embargo, la necesidad de la autoridad no exige que se impida a los ciudadanos el defender, que las soluciones diferentes que ellos proponen sean mejores que las propuestas y adoptadas por la autoridad (aunque ésta esté respaldada por la mayoría); exige sólo la existencia de «una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común». No es lo mismo opiniones sobre la acción, que pueden ser variadas, y acción concreta, que necesariamente tendrá que estar dotada de una cierta unidad. Claro está que una autoridad que respeta las diversidades y que nunca las excluye de un modo radical, ha de actuar «no ya mecánica y despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno»⁴⁵. Así entendido el texto no implica la eliminación de la potestad coactiva del Estado, aunque así reduzca el campo de esta coactividad a su plano específico—el de la acción—y la elimine del campo de la búsqueda de la verdad, incluso política⁴⁶.

2.º Esto supuesto, «las modalidades concretas, por las que la comunidad política se da a sí misma la estructura fundamental y la organización de los poderes públicos, pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia»⁴⁷. Pero observemos que esta posible diversidad de formas no es ilimitada. Ella presupone no sólo el respeto a la condición de legitimidad ya señalada (1.º), sino, además, la condición de que sea una forma, que la comunidad política se da a sí misma.

Para entender bien esta última observación, que incluye la segunda condición de legitimidad, pero que solamente será bien entendida si se concuerda adecuadamente con la anterior, analicemos este otro texto conciliar: «Es evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos»⁴⁸. Notemos en él lo siguiente:

— Lo fundamental en el enjuiciamiento de la legitimidad de una autoridad es saber si se ajusta a la estructura que de ella pide su fundamentación en la naturaleza humana (de esto ya hemos hablado en el apartado anterior, 1.º).

— A través de ese enraizamiento en la naturaleza humana, la autoridad pertenece al orden previsto por Dios; en ese sentido viene

⁴⁴ *IM*, 74, 1.º

⁴⁵ *IM*, 74, 2.º

⁴⁶ *DR*, pág. 105, modo 6.

⁴⁷ *IM*, 75, 6.º

⁴⁸ *IM*, 74, 3.º

de Dios. Así hay que entender la cita de San Pablo, incluida en la primera redacción de 1965: «Como dice el Apóstol, "no hay poder que no venga de Dios" (Rom. 13, 1)»⁴⁹. En la siguiente redacción la cita fue relegada a una nota para agilizar el texto y evitar falsas interpretaciones, que podrían surgir de una inteligencia demasiado literal del mismo⁵⁰. El origen divino de la autoridad en abstracto nada prejuzga de su legitimidad concreta; más bien la supone: vendrá de Dios aquella autoridad que sea legítima. Con ello desembocamos en el problema de la estructura concreta de un régimen y la designación de sus titulares.

— Entendida de esta forma la cuestión del origen divino del poder y puesta en relación con la fundamental exigencia de que la autoridad se conciba con una esencial funcionalidad respecto a la dignidad del hombre y a su derecho de ser tratado como sujeto activo, aparece claro que la concreta «determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre determinación de los ciudadanos». Ello no implica la necesidad de inclinarse en todos los casos a una estructura formalmente democrática, pero sí comporta la afirmación de que, al menos la última determinación de la estructura de un régimen, ha de quedar siempre de algún modo libremente en manos del pueblo⁵¹. Constatar que esta condición no se realiza, equivale a constatar, salvo casos excepcionalísimos, la ilegitimidad del mismo régimen.

— Falta todavía un matiz: ni siquiera sería aceptable una opción de la mayoría que privase a algunos ciudadanos de la capacidad de disentir y de manifestar por cauces adecuados esa disensión. Porque, aunque ello no estuviese formalmente en contradicción con el principio «democrático» que ahora estamos analizando, lo estaría contra el fundamento de este principio, enunciado en la primera condición. La voluntad de la mayoría no puede legitimar una estructura totalitaria, en la que se niegue algún derecho fundamental: en nuestro caso, el de que todos puedan participar libre y activamente, poniendo al servicio de la sociedad su capacidad de disentir y buscar de ese modo una verdad política más perfecta.

3.º Los dos criterios hasta ahora expuestos se completan, matizan y en parte se limitan con el que ahora vamos a exponer. Propiamente no se trata de un nuevo criterio, sino de la forma concreta de traducir de los derechos, y entre ellos el de participación en la misma determinación. Ello nos lleva a lo que el Concilio llama una concepción dinámica del bien común⁵². Con otras palabras: el grado de reconocimiento efectivo de los derechos, y entre ellos el de participación en la misma determinación de la estructura fundamental, ha de valorarse en concreto en función del grado de existencia de condiciones de posibilidad para el ejercicio de esos derechos.

Ello supone, en primer lugar, que una cierta situación limitadora de la libertad puede justificarse, en tanto en cuanto resulte necesaria para asegurar el máximo grado posible de ejercicio efectivo

⁴⁹ E, 1965, n. 87.

⁵⁰ R, 1965, pág. 60, Ad. 78, D. Véase también la Encíclica *Pacem in Terris*.

⁵¹ DR, 1965, pág. 106, modo 12.

⁵² IM, 74, 4.º

de esos derechos, a la par que se concibe y utiliza como medio para crear las condiciones de posibilidad de un mayor grado de ejercicio de ellos en el futuro ⁵³.

En segundo lugar, que la situación limitadora ha de ser continuamente repensada, en función de las circunstancias, y que se ha de restablecer «la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias» ⁵⁴.

En tercer lugar, que nunca esa limitación puede ser absoluta, de tal modo que algún ciudadano quede radicalmente excluido de la participación política, ya que siempre es «inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias» ⁵⁵.

Por fin, en cuarto lugar, que se ha de dejar la puerta abierta a una ulterior evolución que permita al menos una esperanza a todas las posibles diversidades ⁵⁶.

4.º Hasta ahora hemos hablado de la legitimidad de la autoridad, desde el punto de vista de su misma estructura. Todo ello ha de ser aplicado al ejercicio concreto de la autoridad. Así lo hace el Concilio en el siguiente texto: «Siguese también que el ejercicio de la autoridad

⁵³ Volvemos a utilizar aquí el mismo criterio que empleamos para determinar en general (véase más arriba, 1.º) la aceptabilidad o no aceptabilidad de un régimen. Recuérdese la cita allí mencionada: "A consecuencia de la complejidad... pueden entenderse de diversos modos las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona" (*IM*, 75, 3.º).

⁵⁴ *IM*, 75, 3.º

⁵⁵ *IM*, 75, 3.º

⁵⁶ Tal vez sea éste el punto clave —aunque siempre en combinación con los demás criterios— para juzgar cuándo puede ser lícita una ruptura con un régimen concreto, al que se le deniegue de algún modo la obediencia. La actual estructura constitucional española es, al menos, problemática desde este punto de vista. Se establece en ella una especie de ley superconstitucional, en la "Ley de Principios Fundamentales del Movimiento". Sólo los españoles que comulgan en esos principios están capacitados para entrar activamente en el juego político. No hay nada que oponer a la promulgación de una serie de principios fundamentales, ya que hemos afirmado que es a los ciudadanos a quienes toca la concreta "determinación del régimen político" y, consiguientemente, los principios en que éste debe inspirarse. Lo que ya no está tan claro es el que se afirme de esos principios que son, "por su propia naturaleza, permanentes e inalterables" (Ley Orgánica del Estado, art. 3.º). Resulta así que los ciudadanos que no puedan en conciencia aceptar esos principios, quedan automática y definitivamente fuera del marco constitucional y privados incluso de toda posibilidad de influencia para cambiar ese marco por modos legales. Se les empuja entonces a una oposición extralegal como única salida. Ello parece estar, además, en contradicción con la definición del Movimiento como "comunidad de todos los españoles", "abierto a la totalidad de los españoles... en régimen de ordenada concurrencia de criterios" (idem, art. 4.º). Lo grave aquí estaría en declarar como principios "que son, por su propia naturaleza, permanentes e inmutables", aquello que ciertamente es "por naturaleza" contingente y opinable, más aun incluso de hecho discutido (monarquía, sistema representativo, concreto, etc.). Tal vez la única salida legal a esta situación anómala sea la de suprimir, por los cauces previstos de un nuevo referéndum, esa frase tan poco afortunada de la Ley Orgánica del Estado. Porque ¿qué significa, en política y referido a materias tan opinables, eso de ser inmutable por naturaleza? Tal supresión no llevaría automáticamente a la eliminación de los Principios Fundamentales, que podrían seguir siendo inspiradores de todo nuestro régimen, mientras fuesen compartidos por la mayoría de los españoles. Pero la oposición tendría la oportunidad de intentar convencer a esa mayoría de la conveniencia de un cambio. De esta forma, se conseguiría legalizar una oposición, reconociéndole su "derecho a inclinarse a soluciones diferentes", y quitándole así su mayor justificación para una oposición ilegal. Se conseguiría también devolver a nuestra estructura legal el carácter dinámico que hemos incluido como una de las principales condiciones de la legitimidad de un régimen.

política, así en la comunidad en cuanto tal como en el de las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral, para procurar el bien común—concebido dinámicamente—, según el orden jurídico legítimamente estatuido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer. De todo lo cual se deduce la responsabilidad, la dignidad y la importancia de los gobernantes»⁵⁷.

Hagamos también algunas observaciones a este texto, que en algún modo resume y concreta los anteriores:

— No basta que la estructura fundamental responda a los principios legitimadores que hemos enunciado. Es preciso que esos principios se cumplan en el ejercicio concreto de la autoridad dentro de ese marco. Por desgracia, ocurre muchas veces que una Constitución en sí aceptable es desvirtuada por las leyes de rango inferior que la concretan, por las reglamentaciones de esas leyes o por la simple práctica gubernativa. El juicio que los cristianos hagan sobre la legitimidad de un régimen ha de recaer, no sólo sobre lo que enuncian teóricamente las leyes supremas, sino sobre todo a la luz que arroje la misma realidad y el modo concreto de vivirla.

— Ese ejercicio del poder «debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral», como una condición más de su legitimidad. No es preciso más comentarios, ya que el orden moral en materia política se reduce fundamentalmente al respeto de los principios ya enunciados.

— La autoridad ha de ejercerse «según el orden jurídico legítimamente estatuido o por establecer»; es decir, no sólo que su ejercicio ha de ajustarse a la estructura legal existente, sino que, aunque se ajuste a ella, puede seguir siendo ilegítimo si la estructura existente lo es. En ese caso el primer deber de la autoridad y de los ciudadanos es el establecimiento de un orden jurídico realmente aceptable, según los principios enunciados.

— La última frase del texto citado nos hace ver que no se trata aquí de un ataque a la autoridad. Todo lo contrario. No olvidemos que todo este número de la constitución conciliar está dedicado—según nos dice la relación a su primera redacción—a exponer «la necesidad de la sociedad política» y «la necesidad de la autoridad en ella»⁵⁸. Sólo se dice que la autoridad, para ser tal, ha de reunir unos ciertos requisitos que son los que hacen obligatoria la obediencia y cuya observancia fundamenta «la responsabilidad, la dignidad, y la importancia de los gobernantes».

c) No hemos agotado aún las opciones políticas que el cristiano puede hacer respecto al orden constitucional. De los análisis anteriores tal vez algunos cristianos puedan llegar a sentir, como una obligación de conciencia, el adoptar una actitud de ruptura ante el régimen existente. Pero ello no significa todavía que deban pasar a la oposición activa. El Concilio dedica expresamente un párrafo⁵⁹ a analizar la actitud del cristiano ante un régimen que él juzga en conjunto inaceptable

⁵⁷ *IM*, 74, 4.º

⁵⁸ *E.*, 1965, pág. 113, núm. 37.

⁵⁹ *IM*, 74, 5.º

para su conciencia. Aun entonces caben dos salidas. Una de cooperación y otra de resistencia más o menos abierta, sin que sea posible separarlas del todo, ya que, en la mayoría de los casos, se habrá de concordar la cooperación y la resistencia frente a un régimen injusto.

1.º Según la relación, en las primeras frases de este texto «se establece el principio de cooperación con los regímenes totalitarios»⁶⁰ del siguiente modo: «Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común»; ¿qué significa esto?

Ante todo, que las circunstancias que justifican una ruptura y recusación (al menos como actitud interior y teórica) de un determinado régimen, no siempre conducen a la necesidad de adoptar una actitud de resistencia externa y total. Aquí también podemos caer en la tentación del abstraccionismo. A veces puede ocasionar mayores daños al bien común la resistencia activa que la paciencia hasta esperar tal vez una ocasión favorable. Por ejemplo, cuando no existe una fundada probabilidad de éxito o cuando las reacciones que se pueden esperar y prever van a llevar de hecho a un empeoramiento de la situación o a un mejoramiento a costa de sufrimientos sociales improporcionados. Es aquí donde ha de jugar todas sus bazas la prudencia política.

Pero hay algo más: aun en el caso de juzgarse necesario una cierta resistencia y oposición activa, «las exigencias objetivas del bien común» pueden postular a la vez una limitada cooperación en ciertos campos⁶¹. El oponerse activamente, p. ej., a unas ciertas limitaciones de la libertad de expresión, de reunión, etc., no estará siempre reñido con la colaboración en una conveniente política de vivienda, de desarrollo, de educación, etc. Tampoco una evasión de impuestos (necesarios para atender a ciertas exigencias objetivas del bien común) estará de ordinario justificada por el mero hecho de considerar a un régimen injusto y opresor. Un caso clarísimo puede constituir el respeto siempre debido a las leyes de circulación.

2.º El texto «revisado» (R 1965) introdujo en el texto una nueva frase. En ella, según la relación, a petición de algunos padres «se establece el derecho de resistencia, aunque con dos condiciones: a) que se realice dentro de los límites de la ley natural y evangélica; b) que se afirme con claridad que también entonces los ciudadanos están obligados a prestar todo aquello que requiere el bien común»⁶². La frase dice así en la redacción definitiva: en esos casos a los ciudadanos «les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica»⁶³.

⁶⁰ R, 1965, pág. 60, Ad, 78, F.

⁶¹ Un padre pidió se suprimiese esta alusión al deber de cooperación por juzgarlo incompatible con otra afirmación conciliar ya conocida, y referida al derecho de resistencia: "Luchen... contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el poder arbitrario de un solo hombre o un solo partido político" (IM, 75, 6.º). La Comisión denegó la petición "porque, si se analiza atentamente, no se encuentra oposición" entre las dos afirmaciones (DR, 1965, página 107, modo 17).

⁶² R, 1965, pág. 60, Td, 78, G.

⁶³ IM, 74, 5.º

— La primera limitación, señalada por la relación y el texto, no hace sino recordar que el fin no justifica los medios. Claro está que en ese caso (en que la autoridad legítima no existe) no sería un medio injusto el empleo de la fuerza contra el abuso y la agresión injusta, con tal de que este empleo sea proporcionado a la situación de opresión que se pretenda abolir y no aboque de hecho a mayores males. Además, como la presunción de legitimidad está siempre a favor de la autoridad, habría que alcanzar una certeza moral no sólo de la injusticia de la situación que se pretende combatir, sino también de las demás condiciones que legitimen en su caso el uso de la fuerza.

— La segunda limitación es la que ya hemos analizado anteriormente y que nos coloca ante una obligación de concordar adecuadamente la cooperación y la resistencia.

2. Opciones ante la orientación general de la política.

Por su especial importancia y dificultad hemos dedicado la mayoría de nuestras observaciones al análisis de las opciones ante el marco legal fundamental y la manera práctica de vivirlo. Suponemos como salida más normal la de su aceptación en líneas generales y la decisión de operar dentro de la legalidad. Como esa legalidad se basa fundamentalmente en la posibilidad legal de adoptar diferentes posturas políticas, la adopción de una u otra de esas posturas, constituye el objeto de la segunda gran opción de los cristianos.

A orientar en cristiano esa nueva opción sólo dedicaremos unas breves reflexiones sin intentar sistematizarlas demasiado.

a) Analicemos ante todo la actitud cristiana ante el fenómeno pluralista. «El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver»⁶⁴. Es decir, el cristiano ha de jugar siempre limpio y ser consecuente con el tipo de sociedad que propugna. Si exige que a él le traten como sujeto activo, tendrá que tratar de este modo a los demás⁶⁵.

⁶⁴ IM, 75, 5.º

⁶⁵ La frase plantea directamente el problema de los partidos políticos, con lo que, una vez más, incidimos en una materia constitucional. Del texto conciliar parece deducirse que la posibilidad de crear y pertenecer a asociaciones que tengan por finalidad la consecución de unos ciertos objetivos políticos (o, al menos, la promoción de unos ciertos ideales políticos y la posibilitación de deslindamiento de tendencias), es una consecuencia del derecho de todo hombre a participar en la vida pública, derecho que todo cristiano debe respetar. Tal vez pueda discutirse si la organización política ha de ser tal que ponga en manos de esas asociaciones el empleo mismo del poder, a través de un mecanismo de representación por sufragio universal (democracia inorgánica), o bien limite la libre actuación de esas asociaciones a una labor de clarificación y promoción de las tendencias políticas a la hora de decidir el electorado qué candidatos debe elegir para que sean sus representantes por los cauces de una democracia orgánica. Lo que no puede admitirse es privar a los ciudadanos de todo instrumento eficaz para la promoción de sus ideas políticas y, lo que es más grave, de todo cauce para que estas ideas lleguen a los organismos de decisión. El elector ha de saber realmente a quién elige y por qué lo elige precisamente como miembro de unas Cortes que han de tomar decisiones políticas. La posibilidad de elegir un enlace sindical (porque me parece bueno para la defensa de mis intereses profesionales), o de un vecino conocido (porque lo creo buena persona y defensor de los intereses de la familia en general), no me asegura de que mis opciones políticas queden realmente representadas. Votar así, sin el filtro de una organización que clarifique políticamente a los posibles elegidos, es votar cheques en blanco y abdicar de la propia responsa-

Cuando actúen dentro de asociaciones políticas deben procurar no convertir la asociación—que es instrumento del bien común— en un fin en sí mismo: «Los partidos políticos deben promover todo lo que, a su juicio, exige el bien común; nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común»⁶⁶.

Precisamente uno de los elementos de juicio para juzgar la valiosidad de un régimen, es el tipo de hombre que promueve. El Concilio nos dice que, sean las que sean las modalidades concretas de estructura política que se elijan, ellas «deben tender siempre a formar un tipo de hombre culto, pacífico y benévolo respecto a los demás, para provecho de toda la familia humana»⁶⁷.

b) En cuanto a los objetivos que el cristiano debe promover, a la hora de contribuir (p. ej., con su voto) a la orientación general de la política, ellos pueden ir en una triple dirección:

1.º Por un lado puede tratarse de objetivos estrictamente políticos; es decir, aquellos que se refieren a un perfeccionamiento cada vez mayor de la misma estructura de la comunidad política. Sabemos ya que la consecución de los ideales «constitucionales» arriba descritos, dependía en gran parte de un continuo proceso de perfeccionamiento que queda siempre en las manos de la política de cada día. A través de ella se pueden canalizar las aspiraciones a las que tendía el Concilio al redactar el capítulo sobre la vida política: «La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política, y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos»⁶⁸.

2.º Muchos valores extrapolíticos se pueden promover por el cauce de la política (sociales, económicos, culturales, etc.). En este punto hay que tener un gran sentido de la responsabilidad, de la oportunidad y del equilibrio. Por un lado, exhorta el Concilio a que «no pidan al Estado de manera inoportuna, ventajas o favores excesivos, con riesgo de disminuir las responsabilidades de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales»⁶⁹. Por otro, reconoce que a veces, «a consecuencia de la complejidad de nuestra época, los poderes públicos se ven obligados a intervenir con más frecuencia en materia social, económica y cultural, para crear condiciones más favorables, que ayuden con mayor eficacia a los ciudadanos y a los grupos en la búsqueda libre del bien completo del hombre»⁷⁰. El ideal propuesto por la Iglesia no es ciertamente el de un Estado gendarme. Incluso puede ocurrir que la razón más profunda de una carencia real de libertades políticas y hu-

bilidad política. Con una limitación total del derecho de asociación política, la democracia orgánica puede convertirse en la más «inorgánica» de las democracias. Privaría de organicidad precisamente a los valores y opciones políticas, en un vano intento de eliminar lo político de la política. Una cosa es asegurar que los intereses profesionales y familiares estén presentes en las decisiones políticas y otra reducir a eso todo interés político.

⁶⁶ IM, 75, 5.º

⁶⁷ IM, 74, 6.º

⁶⁸ IM, 73, 5.º

⁶⁹ IM, 75, 2.º

⁷⁰ IM, 75, 3.º

manas radique en un orden socioeconómico injusto, cuyo desmonte exija una prudente limitación de ciertas libertades políticas, que en ese caso pueden haber quedado reducidas a libertades ilusorias y puramente formales.

3.º En cuanto a la promoción de valores religiosos, la misión de la política es reconocer el derecho de las personas y las comunidades a una plena libertad, entendida como carencia de coacción, sin más límites que los que exija un orden público rectamente entendido⁷¹. Pero una libertad meramente formal no sería verdadera libertad, si no se asegura la existencia de reales condiciones de posibilidad. El poder público debe, por lo tanto, «crear condiciones propicias al desarrollo de la vida religiosa, a fin de que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y la misma sociedad goce así de los bienes de la justicia y de la paz que provienen de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad»⁷². Incluso se podría admitir, como una exigencia del bien común concreto de una comunidad, el que «en atención a las peculiares circunstancias de los pueblos una comunidad religiosa sea especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad»; pero, aun en ese caso, es necesario que al mismo tiempo se reconozca el respeto a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas⁷³.

c) En cuanto al modo de actuar en la política ordinaria, no estará de más insistir una vez más en el imperativo de realismo político. El cristiano no puede hacer política con abstracciones; tiene el deber de la eficacia, de realizar el máximo bien posible en cada momento. El voto, por ejemplo, dado a un partido que no sea ideal, pero que sea el mejor de los que se presenten con concretas posibilidades de triunfo, puede ser más eficaz que el apoyo a una utópica facción, por muy perfecto que sea en teoría su programa. No sería excusa el decir que eso ocurre por la maldad de los hombres; con esa maldad hay que contar. Por otro lado, el dar el voto a una tendencia no significa estar de acuerdo en ella en todo y no exime de la obligación de procurar su perfeccionamiento.

3. Opciones políticas sobre puntos particulares.

Apenas hay que añadir algo a lo que ya llevamos dicho, pues en estos casos se han de aplicar los mismos criterios. La gran diferencia estriba en que el ciudadano corriente no tiene de ordinario un cauce de influjo directo en estos aspectos. El contribuye con su voto a la victoria de una cierta tendencia, aunque en ella existan opiniones que él no comparta. El único cauc que le queda abierto a este ciudadano es el de la opinión pública. Esta debe estructurarse de tal modo que por su medio se posibilite un diálogo universal, en el que puedan salir a luz todas las opiniones de los ciudadanos.

⁷¹ LR, 2 y 7.

⁷² LR, 6.

⁷³ LR, 6. Véase a propósito de todos estos problemas nuestro libro en colaboración: *Vaticano II. La libertad religiosa. Texto y análisis*, Razón y Fe, 1967, Madrid; sobre todo, págs. 209-212, 298-302, 391-447.