

SOBRE LAS BASES ETICAS DE LA DEMOCRACIA

La necesidad de la ética en una concepción democrática de la sociedad se refleja en la amplia discusión en torno a la posibilidad de fundar una moral racional, que encontramos actualmente en el trabajo de filósofos del derecho, sociólogos y políticos.¹ En la medida que fue siendo superada la contienda iluminista en el progreso, se ha pretendido proponer una moral entendida como promoción de los valores aptos para regular los distintos campos del comportamiento humano, fundada en una especie de contrato social que garantice la estabilidad respecto a las consecuencias que pueden seguirse de un comportamiento personal y social indeseable.

Los valores democráticos emergen entonces como los más aptos para la consecución de un acuerdo común, por lo cual hoy día prácticamente todas las opciones políticas se presentan como democráticas, en cuanto promovedoras de la igualdad, la libertad, el pluralismo, la justicia, la participación, etc.

Enraizados en la dignidad de la persona humana,² estos valores remiten a la relación que hay entre la democracia —como en toda concepción política— y una cierta idea del hombre y de la vida ordenada en sociedad.

El reconocimiento de que existe una realidad, la dignidad humana, en la base de esos valores, es una conquista importante para la comprensión de la compatibilidad que hay entre la convicción de haber descubierto una verdad y la actitud de respeto hacia la libertad de las conciencias.

¹ Remitimos, para una visión de conjunto a los trabajos de V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Ed. Massimo, Milano, 1983; y F. MONGE, "Morale laica: una sfida?", en *Studi Cattolici*, 332 (1988), pp. 693-699.

² La gran mayoría de las Constituciones de países que adoptan una concepción política democrática explicitan esta fundamentación. Cfr. la Constitución de la República Italiana del 17 de diciembre de 1947, art. 3º; Ley Fundamental de la República Federal de Alemania del 8 de mayo de 1949, art. 1º; Constitución de la República Federativa del Brasil (1988), art. 1º; etc.

Por una parte, la defensa de la verdad no puede ser incompatible con ese respeto si, entre las verdades descubiertas, está la dignidad de la persona humana, con las libertades y derechos que la acompañan —libertad social y civil en materia religiosa, libertad de las conciencias: de pensamiento, de expresión, etc.; y derechos a la vida, a la educación, a la constitución de una familia, etc.— que deben caracterizar toda concepción democrática de la sociedad.³ Además, el simple hecho de considerar que no existe un mínimo de normas o valores comunes, que deban ser respetados por todos, es una postura que tampoco excluye la posibilidad de que en la práctica sean impuestas aquellas normas o valores que la mayoría o la minoría que detente el poder piense serán los más adecuados en determinado momento.

Por otra parte, cabría preguntarnos si es realmente posible ser coherente con la afirmación —¿o postulado?— de que la verdad no existe. En sentido absoluto, no, porque “no es posible pensar que la verdad de las proposiciones no exista. De hecho, el intelecto no puede pensar algo (y por coniguiente formular una proposición, un juicio), sin considerar que esto (el contenido de tal juicio) sea verdadero”. En tal caso “sería verdadera esta proposición: ‘no existe ninguna proposición verdadera’”. Por lo cual, “no se puede pensar en sentido absoluto que la verdad no existe”.⁴

Además, queda por resolver el interrogante: si cuando fundamos los contenidos de la democracia en una finalidad trascendente (llamémosle Dios, Trascendente, Absoluto, Ser, o como queramos), estaríamos atentando contra la libertad (¿de pensamiento?) de aquellos que no conciben algo más allá del hombre, ¿por qué la postura inversa no constituye una análoga falta de respeto a quienes defienden un “telos”?

Pensamos que la solución no hemos de buscarla, sin embargo, en el juego de la dialéctica, sino en la reflexión sobre la posibilidad del hombre de conocer una ética de la democracia y en la reflexión sobre si un derecho positivo fundado solamente sobre el pacto “no fundamentar, para no dividir” es eficaz a la hora de instaurar y proteger una sociedad democrática.

³ Es clara la doctrina de la Iglesia al respecto: “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla. (...) Estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres y (que) la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas” (Concilio Vaticano II, *Decl. Dignitatis humanae*, n. 1).

⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Questiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 5, 5 y 3, en *Opera omnia*, vol. 14, Apud Ludovicum Vivès, París, 1875.

Aunque no podamos emprender esa tarea en el breve espacio propio de una comunicación, traemos a colación algunos aspectos de la ética tomista que, según nos parece, pueden prestar un gran servicio a la fundamentación filosófica de la democracia y a la consolidación de una sociedad democrática.

Los sistemas democráticos de la actualidad, al fundarse ordinariamente sobre la noción de dignidad de la persona humana, realizan una importante aproximación con el pensamiento ético y político⁵ de Santo Tomás.

El Aquinate estructura su ética sirviéndose de la razón, que a partir del dato empírico descubre la tensión estructural del ser humano a la perfección.⁶ Es decir, con la razón el hombre descubre un orden proveniente de su ser, que constituye para él un deber moral y por cuya realización alcanza su plenitud específica. Reconoce la existencia de una esfera puramente natural —luego, universalmente válida— de valores racionales y éticos, y su correspondiente dignidad, como señala Santo Tomás al dirimir sobre la cuestión de si los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fieles: “el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano; la distinción, en cambio, de fieles e infieles pertenece al derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en sí misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles”.⁷ La justificación de la autoridad política está, pues, en que ésta es expresión del derecho humano natural;⁸ o sea, la justificación del orden político la hemos de buscar en la naturaleza misma del hombre.

⁵ Nos referimos a la doctrina política de San Tomás, entendida no como programa de lucha y de acción, ni como complejo de decisiones sobre problemas históricos, ni como técnica de organización gubernamental y administrativa. Hablar del pensamiento político del Aquinate es referirse a su trabajo de recolección —y profundización— de lo que la filosofía pagana y la cristiana han señalado sobre las relaciones entre persona y sociedad, libertad y autoridad, derecho y deber, mando y obediencia. Desde esa perspectiva, señala Passerin d'Entreves que, si bien Santo Tomás no nos haya dejado una exposición completa y sistemática de la filosofía política, “es bastante fácil reconstruir en sus grandes rasgos la estructura orgánica de la filosofía política tomística, con la condición de que se tengan presentes siempre los motivos fundamentales que la han inspirado, el problema central alrededor del cual se desarrolla. Tal problema es el del valor y de la justificación de la vida política” (A. PASSERIN D'ENTREVES, “Il valore del pensiero politico di S. Tommaso”, en VV.AA., *S. Tommaso D'Aquino. Scritti Politici*, Ed. Massimo, Milano, 1985, pp. 7-29).

⁶ Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 10.

⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, cap. 80; *S. Th.*, I, q. 105, a. 4; *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2; *De regno*, lib. I, cap. 3.

En otras palabras, en la filosofía política del Santo, el hombre, animal social, necesita la vida en la "polis" para el debido despliegue de sus potencialidades,⁹ pero la vida ordenada en sociedad no es más que un aspecto de su realización personal.

Por eso, las exigencias ontológicas de la propia naturaleza, que la razón es capaz de conocer y formular como el deber-ser humano, son regla no sólo para el obrar moral individual, sino que también obligan a los actos de la autoridad política y de las sociedades intermedias.

De modo semejante a ese aspecto de la doctrina tomista, cuando apoyamos nuestra concepción democrática de la sociedad en la igual dignidad de todos los individuos que la componen, admitimos que hay algo por lo cual cada uno de ellos es digno, hay un campo que le pertenece. Incluso los sistemas democráticos que se cierran a la posibilidad de fundamentarse sobre la autoridad del derecho natural, se sirven de la noción de dignidad como punto de referencia último del propio sostenimiento. En ellos, el reconocimiento de una dignidad propia de la persona se traduce en la delimitación de unas exigencias comunes, que constituyen un deber-ser para la actuación tanto del ciudadano como de las instituciones políticas. La noción de dignidad sirve hoy día a los sistemas democráticos como valor fundante de los derechos y deberes que encaminan a la perfección del hombre en cuanto ciudadano.

Cabría sin embargo preguntarnos qué diferencias hay entre un planteamiento y otro, es decir, si es lo mismo, en términos de consolidación de una sociedad democrática, el hecho de fundamentarla en la noción de persona humana o bien en la de dignidad.

En principio las diferencias entre una u otra posición no son esenciales, ya que, como bien señala Millán Puelles, la expresión "dignidad de la persona" viene a ser un pleonismo cuyo fin estriba en subrayar la especial importancia de un cierto tipo de entes. "Persona" viene de *personare*, que significa "sonar con fuerza", resonar, y "dignidad" indica la preeminencia por la que algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio.¹⁰ Sin embargo, cabría también responder a la cuestión a través de dos importantes precisiones: señalando que no habrían diferencias esenciales entre

⁹ Necesita primariamente la sociedad familiar, indispensable para el nacimiento y educación, y necesita de la sociedad política. Cfr. *In Eth.*, I, léc. 1, n. 4; *De regno*, lib. I, cap. 1.

¹⁰ Cfr. A. MILLAN PUELLES, *Léxico filosófico*, Ed. Rialp, Madrid, 1984, p. 457.

los dos modos de fundamentación, a condición de que se entendiera la dignidad como un dato ontológico; y subrayando el frágil equilibrio de un sistema que se fundara en una concepción de la dignidad que no fuera más allá del consenso y las leyes civiles.

Decir persona implica —en el caso del hombre— naturaleza racional, que se traduce en conocimiento intelectual y querer libre. Así la persona es el ser más eminente, el más perfecto en toda la realidad de este mundo;¹¹ mientras los demás seres tienen únicamente un simple valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo —en sí misma— un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se denomina dignidad.¹² Ahora bien, puesto que se refiere al modo de ser, se sigue que la dignidad personal no es una preeminencia que se adquiere por razón de alguna actividad. De ahí que, en una política de promoción del respeto y defensa de la dignidad humana, adquiera particular importancia la distinción entre la dignidad ontológica de la persona humana y su dignidad moral.

De hecho, la mayoría de los documentos internacionales sobre los derechos humanos se fundan en la dignidad de la persona,¹³ reconociendo de este modo una dignidad ontológica, entendida como ordenación, por el conocimiento y la voluntad libre, a autotranscenderse, llegar a ser algo más de lo que se es.

Hay que subrayar, sin embargo, la insuficiencia de la apelación a la dignidad humana cuando ésta se reduce a la constatación de que hay algo —inteligencia y voluntad libre— que tenemos en común todos los hombres. Insuficiencia desde el punto de vista científico, ya que si se admite la dignidad como valor correspondiente a los seres abiertos al conocimiento y al amor, no puede ser racional la decisión de no afrontar el discurso acerca de la verdad sobre el hombre. Renunciar a discernir y a valorar, sería, en este caso, como si un médico renunciara a distinguir el estado de salud (y lo que se necesita para mantenerlo) de las situaciones patológicas (con las causas que las generan y los medios para combatirlas), limitándose a describirlas; por el contrario, el médico distingue y esa distinción implica

¹¹ *Perfectissimum in tota natura* (SANTO TOMÁS de AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3).

¹² I. KANT, *Innere Wert, d.i. Würde*, cfr. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.*, sección 2.

¹³ Cfr. la Declaración Americana de los derechos y deberes del hombre, del 2 de mayo de 1948, preámbulo; la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1948, preámbulo y art. 1º; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, del 16 de diciembre de 1966, parte introductoria; la Declaración de los Derechos del Niño, O.N.U., 20 de noviembre de 1959, preámbulo; el Pacto de San José de Costa Rica, O.E.A., del 22 de noviembre de 1969, arts. 5, 6 y 11.

la prescripción de los remedios.¹⁴ La razón práctica tiene capacidad confutativa ante comportamientos y sistemas teóricos que reconoce como erróneos, por lo cual renunciar a discernir y valorar sería renunciar a entender el hombre, aquello que lo realiza y aquello que lo degrada, con un irracionalismo sobre los fines, derivado del escepticismo relativista.¹⁵

En ese sentido, es evidente la mayor precisión que encierra la filosofía democrática cuando se sirve de la noción de persona,¹⁶ que implica la designación de un yo conciente de sí, de su subjetividad frente a todo lo demás.¹⁷

Insuficiencia también en lo que se refiere a la consecución de la vida democrática, pues para la comprensión del carácter inviolable de la dignidad humana y para su efectivo respeto, no basta entender la noción de dignidad en relación con el hecho de que cada uno es un fin para sí mismo, y por tanto no puede ser convertido por otro en instrumento para otros fines. Desde ese punto de vista, solamente podríamos llegar a establecer normas de respeto mutuo y constituciones que codifiquen estas normas, a modo de una complicidad de la especie "homo sapiens" frente al resto del mundo. Sin embargo, no podríamos deducir ningún argumento concluyente contra las formas de opresión que se hicieran respetando las normas establecidas por el derecho positivo.¹⁸ En esa línea se inscriben, por ejemplo, las puntualizaciones que hace Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus*, referentes a la cuestión ecológica y a las llamadas "ecología humana" y "ecología social".¹⁹

El carácter inviolable de la dignidad postula el reconocimiento del valor del hombre "en sí", pero no únicamente de su valor "para los hombres". Es este importantísimo aspecto el que según nos parece, queda salvaguardado en la concepción tomista de la sociedad, en la cual la persona es la clave del orden político-social, y que en

¹⁴ Cfr. U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso D'Aquino*, Ed. Città Nuova, Roma, 1989, p. 52.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Persona es *suppositum rationale vel spirituale* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Un. Verbi Inc.*, I; cfr. *S. Th.*, III, q. 16, a. 12 ad 2 y I, q. 29, a. 1 ad. 2).

¹⁷ "En rigor, la persona no se identifica con la conciencia actual, como han pretendido Günther y antes Descartes, Locke y Kant, sino con la 'substancia' intelectual espiritual, con la sustancia capaz de tener conciencia de sí, aunque, de hecho, accidentalmente estuviese privada de ella. El constitutivo esencial de la persona no es la conciencia misma, sino la sustancia espiritual, de donde aquella brota connaturalmente como desde su raíz causal" (O. N. DERESI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., EDUCA, Buenos Aires, 1980, p. 278).

¹⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vermöngftige*, Piper Verlag, München, 1987, pp. 87-88.

¹⁹ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus*, nn. 37-39.

cambio puede venir a menos en las democracias que tienen a la noción de dignidad como término último de su fundamentación.

El valor del hombre "en sí" significa apertura a la trascendencia,²⁰ lo cual implica la idea de fin, "telos", que es el único postulado capaz de prescribir al individuo humano la ilicitud de someter su dignidad al poder de otro hombre. Entender a cada hombre como un fin en sí, en relación individual con un Absoluto, es premisa necesaria para concluir que nadie tiene derecho a juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad.²¹ Esto es de radical importancia para el reconocimiento, promoción y protección de los derechos humanos.

La apertura a la trascendencia es también lo que funda la dignidad moral, en cuanto que determina la inviolabilidad del deber de cada uno a desarrollar libremente sus facultades específicas. La afirmación según la cual todo agente actúa por un fin²² se pone como "fundamento de la ética precisamente porque sólo si existe un fin inscripto en la naturaleza del hombre se podrá hablar de un 'faciendum', de algo que el hombre 'debe hacer' "²³ para realizarse, para actualizar la tensión estructural a la perfección, derivada de su racionalidad.

Concluimos, subrayando que el recurso a la noción de dignidad humana es un paso importante para la definición de un proyecto ético para la democracia, en cuanto que trae en sí el contenido antropológico esencial para la construcción de una vida socio-política justa, es decir, humana. Pero, hemos de añadir que "una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la 'subjetividad' de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. (...) Si no

²⁰ Señala Santo Tomás que el hombre se asemeja a Dios más que las otras criaturas, porque tiene alma (cfr. *In Symb. Apost.*, a 1, inmaterial y subsistente. Es por el alma espiritual que el hombre es "capaz" de Dios, porque sólo ella puede conocerle y amarle explícitamente" (*De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5).

²¹ La personalidad "pertenece necesariamente a la perfección y a la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de persona" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 2, a. 2 ad 2).

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1.

²³ S. VANNI ROVIGHI, "C'è un'etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?", in *Atti del Congresso Tomistico Internazionale*, 5, *L'agire morale*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1974, p. 143.

existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia".²⁴

Permanece, pues, el desafío a la filosofía —concretamente a la filosofía política— de no cerrarse en sí misma, en nombre de una aparente paz social, más o menos fácil, sino dar lo mejor de sí cumpliendo su misión de búsqueda de la verdad, sin detenerse al comprobar que esta búsqueda conduce necesariamente a una verdad que trasciende la finitud de la vida humana.

MARÍA APARECIDA FERRARI

²⁴ JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus Annus*, n. 46.