

## JUSTICIA CONMUTATIVA Y ÉTICA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

*Cristóbal Orrego Sánchez*  
Profesor de Filosofía Jurídica y Política  
Universidad de los Andes (Chile)

Recientemente se ha discutido el alcance exacto de la visión clásica sobre la justicia conmutativa o “correctiva”<sup>1</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de una “ética profesional de los políticos”, basta con la noción general de que hay una parte de la justicia que tiene por objeto el derecho o los derechos de las partes de la comunidad política –de cada persona humana, en primer lugar– en cuanto esos derechos deben ser respetados por las otras partes de la comunidad política en cuanto tales partes y, con mayor razón, por las autoridades públicas cuando entran en relaciones de justicia conmutativa con sus súbditos. Este trabajo procura presentar del modo más sintético posible un resumen de la visión clásica sobre las consecuencias prácticas de la virtud de la justicia conmutativa para la ética política, especialmente respecto de la ética de los políticos profesionales que no ejercen funciones de gobierno.

### I. LA JUSTICIA

Friedrich sostiene que la legitimidad del gobernante depende de la justicia; y que de la razón depende su autoridad<sup>2</sup>, en cuanto elemento moral distinto del poder coactivo. En otras palabras, la prudencia y la justicia deben ir siempre unidas, pues no puede haber autoridad sin legitimidad, razón sin justicia. La prudencia se orienta a la realización de la justicia. Mas el motor de la lucha por la justicia es, en la perspectiva cristiana, la caridad<sup>3</sup>. Los deberes de justicia incumplidos no pueden sustituirse por la caridad<sup>4</sup>. Si no se cumple con la justicia no se ha cumplido con la caridad en lo más mínimo<sup>5</sup>.

A continuación veremos en este artículo solamente las exigencias de la justicia conmutativa aplicadas a la actividad política. En general, la justicia es la

<sup>1</sup> Cfr. John FINNIS: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Oxford University Press. 1980, 1992) pp. 161-197.

<sup>2</sup> Carl JOACHIM FRIEDRICH: *La Filosofía del Derecho* (México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1964) pp. 295-296.

<sup>3</sup> Fernando MORENO V.: *Iglesia, Política y Sociedad* (Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile, 1ª ed., 1988) pp. 151-159.

<sup>4</sup> Cfr. Angel TORRES CALVO: *Diccionario de Textos Sociales Pontificios* (Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 2ª ed., 1962) p. 1066.

<sup>5</sup> Sobre las relaciones entre caridad y justicia, en que prima la caridad elevando y perfeccionando la justicia sin negarla, cfr. C. Van GESTEL: *La Doctrina Social de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 4ª ed., 1963) pp. 144-147 y 149-152.

constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo o su derecho<sup>6</sup>. Interesa que el político tenga una disposición interior –voluntaria– de respetar y hacer respetar los derechos de las personas, desde los más fundamentales e inmutables hasta los derechos concretos contingentes y variables. En este sentido, la Constitución Política señala que “el ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana. Es deber de los órganos del Estado respetar y promover tales derechos, garantizados por esta Constitución, así como por los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes”<sup>7</sup>.

Enseguida, la justicia es una virtud cuyo objeto es externo<sup>8</sup>, de modo que exige determinadas conductas exteriores<sup>9</sup>: dar, hacer o no hacer algo en favor del titular del derecho. Por tanto, los políticos no pueden quedarse en buenas intenciones: es imprescindible que respeten con hechos las exigencias externas de justicia.

En el ejercicio de su profesión los políticos deben practicar la justicia en sus tres especies. En primer lugar, como algo que les es propio de un modo especial, deben respetar el derecho de la sociedad; es decir, deben dar todo lo que el bien común exige, plasmado como mínimo en el cumplimiento de las leyes justas<sup>10</sup>. En segundo lugar, deben respetar los derechos que tienen los otros miembros de la sociedad a participar en el bien común, cada uno según su medida y proporción<sup>11</sup>. Finalmente, en sus actuaciones deben respetar los derechos personales de cada uno de los individuos con quienes se relacionan de un modo u otro<sup>12</sup>. La justicia (legal, distributiva y conmutativa) constituye el deber primario de todo político<sup>13</sup>.

Alrededor de las partes subjetivas de la justicia iremos viendo otras virtudes como la veracidad, la fidelidad, la obediencia, etc. En cada caso analizaremos sólo las cuestiones que se han estimado más relevantes para la deontología política.

La justicia, voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo o su derecho, relaciona siempre a un sujeto de derecho con el deudor (el que debe realizar el acto de justicia). Cuando el objeto de la justicia es algo que se debe a una persona particular, estamos ante la justicia particular; dentro de la justicia particular, la justicia distributiva tiene por objeto dar a los miembros de la sociedad lo que les corresponde en cuanto tales miembros, y la justicia conmutativa tiene por objeto dar a cada uno lo que se le debe en cuanto persona

<sup>6</sup> Cfr. Dominicus M. PRÜMMER, O.P.: *II Manuale Theologiae Moralis* (Barcino, Herder, 1961) p. 65. Santo Tomás formula de modo más preciso la definición de justicia: “*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*” (“la justicia es el hábito por el cual alguien, con voluntad constante y perpetua, da a cada uno su derecho”, S. Th., II-II, q. 58, a. 1, resp.).

<sup>7</sup> C.P.R., art. 5º, i. final.

<sup>8</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 58, a. 2.

<sup>9</sup> Vid. Javier HERVADA: *Introducción Crítica al Derecho Natural* (Pamplona, Eunsa, 1981) pp. 51-52.

<sup>10</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 58, a. 5. No hay acuerdo entre los autores tomistas sobre la naturaleza de la justicia social. Nosotros pensamos que se trata solamente de un nuevo nombre dado a la justicia general o legal. Cfr. C. VAN GESTEL: *La Doctrina Social de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 4ª ed., 1963) pp. 126-144.

<sup>11</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 61.

<sup>12</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 61.

<sup>13</sup> Cfr. PRÜMMER, *op. cit.*, pp. 66-70.

singular igual a las otras personas singulares con las cuales se relaciona externamente. En fin, la justicia general tiene por objeto dar a la sociedad todo lo que se le debe, es decir, cuanto exige el bien común. Este objetivo se logra a través de las leyes, razón por la cual también se denomina justicia legal.

En cuanto a la justicia conmutativa, de la que nos ocupamos especialmente en este artículo, vemos que son muchas las cosas debidas a las personas particulares en cuanto particulares. Puede decirse que lo debido a cada persona en cuanto igual a las demás personas que se relacionan con ella es su derecho, que puede ser de origen natural (la fama, por ejemplo) o de origen positivo (el derecho del vendedor a recibir el precio pactado exactamente). Nosotros estudiamos aquí los derechos naturales de las personas, que son exigencias de justicia conmutativa estricta, pues son algo debido a la persona en cuanto tal y no en cuanto miembro de la totalidad social. Por lo demás, precisamente en el ámbito de los derechos naturales (derechos fundamentales o derechos humanos) se produce la intersección entre la moral y el derecho y la política.

Analizaremos, principalmente, el deber que tienen los políticos de respetar los siguientes derechos humanos: el derecho a la vida e integridad física y psíquica, el derecho a la verdad e información y el derecho al honor y fama.

## 2. EL DERECHO A LA VIDA Y A LA INTEGRIDAD FISICA

“La Constitución asegura a todas las personas el derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de la persona”<sup>14</sup> y “el derecho a la protección de la salud”<sup>15</sup>.

En relación con la actividad política tiene importancia la cuestión del derecho a la vida por la influencia que tienen los políticos en su defensa y regulación, y porque en ocasiones se utiliza la violencia como medio de lucha política, conculcando el derecho a la vida, salud, integridad física, etc. Veremos sucintamente algunas cuestiones éticas en este terreno.

### 2.1. *Ecología y derechos de los animales*

El florecimiento de movimientos políticos de corte ecologista plantea el problema de la actitud política frente al medio ambiente, es decir, frente a la vida de animales y plantas. Al respecto hay que afirmar que los animales y plantas no tienen ningún derecho a la vida<sup>16</sup>, por cuanto éste es una consecuencia de la dignidad personal del hombre. Los animales están al servicio de la humanidad: pueden ser utilizados como alimento, para la experimentación e incluso para una sana diversión. Cualquier negación de esta realidad implica sustraer al bien común algunos de los medios naturales ordenados a su progreso.

Ahora bien, precisamente por ordenarse al servicio del hombre, la naturaleza debe ser cuidada y protegida, especialmente cuando es amenazada por una explotación irracional<sup>17</sup>. El ordenamiento jurídico garantiza “el derecho a vivir

<sup>14</sup> C.P.R., art. 19 N° 1°, i. 1°.

<sup>15</sup> C.P.R., art. 19 N° 9°, i. 1°.

<sup>16</sup> Cfr. S. Th., II-II. q. 64, a. 1.

<sup>17</sup> MORENO, *op. cit.*, p. 41, recoge la posición del Romano Pontífice en favor de la Ecología.

en un medio ambiente libre de contaminación. Es deber del Estado velar para que este derecho no sea afectado y tutelar la preservación de la naturaleza<sup>18</sup>. Más aún: procede el recurso de protección ante los tribunales “cuando el derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación sea afectado por un acto arbitrario e ilegal imputable a una autoridad o persona determinada”<sup>19</sup>.

De modo que los profesionales de la política no pueden desentenderse del problema ecológico. Es un punto que se debe considerar en los programas de gobierno, en los debates y en los esfuerzos de todos los políticos –sean o no gobernantes– en orden al bien común.

Por su parte, en principio los movimientos ecologistas han de ser respetados como un efectivo aporte al bien común. Sin embargo, es necesario detectar y neutralizar a quienes ponen el problema ecológico como fin último, olvidando que es un ámbito particular del bien común. Esta actitud constituye un moderno reduccionismo ideológico y, a su modo, “tecnocrático” (en el sentido de que se somete el orden político y ético a un arte o técnica peculiar). Aunque parezca oponerse a la técnica en el sentido de *tecnología humana*, intenta hacer primar un ámbito particular y material (el ecosistema) por sobre el bien común y las realidades espirituales. La ecología debe subordinarse a la política del mismo modo que la economía, la fuerza pública o el deporte.

En el extremo del ideologismo ecológico algunos han recurrido a la violencia, causando muertes y lesiones físicas o daños materiales a personas humanas. Ningún político puede apoyar a quienes así intervienen en la vida social.

Algo análogo podemos afirmar de los movimientos pacifistas: apuntan a un problema objetivo y grave; sin embargo, frecuentemente son contradictorios, pues acuden a medios violentos de lucha por sus ideales. El escándalo del armamentismo debe combatirse por medios racionales, que en ningún caso pueden llevar a un desarme unilateral (sería no sólo una ingenuidad, sino una rendición inmoral frente a la violencia de un solo bando)<sup>20</sup>.

Estos temas se han tratado en este lugar por cuanto se refieren a la protección de la vida, si bien el ecologismo a ultranza atribuye derechos a los animales y plantas. Reconocemos, con todo, que la cuestión ecológica dice relación más directa con el bien común y con la justicia general, pues afecta la vida de todos los miembros de la sociedad.

## 2.2 Aborto, pena de muerte y legítima defensa

La ciencia moral prescribe el respeto a la vida; pero se justifica por derecho natural la pena de muerte impuesta por la legítima autoridad en castigo de culpas graves<sup>21</sup> y la muerte del injusto agresor en legítima defensa. Nuestro Derecho admite la pena de muerte, la que sólo podrá establecerse por delito contemplado en ley aprobada con quorum calificado<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> C.P.R., art. 19 N° 8°, i. 1°.

<sup>19</sup> C.P.R., art. 20, i. 2°.

<sup>20</sup> Vid. José Miguel IBÁÑEZ LANGLOIS: *Doctrina Social de la Iglesia* (Santiago, Ed. Universidad Católica, 1ª ed., 1986) pp. 212-215.

<sup>21</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 64, aa. 2 y 3.

<sup>22</sup> C.P.R., art. 19 N° 1°, i. 3°. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, promulgado por D.S. N° 778 del Ministerio del Interior, de 29 de abril de 1989, acepta la pena de muerte, mas dejando abierto el camino para su abolición (cfr. art. 6).

No expondremos aquí el debate existente. Simplemente afirmamos que en sí misma es lícita la pena de muerte establecida por la autoridad, es decir, que este castigo, considerado en abstracto como "especie de acto humano", no contradice en general el Derecho Natural. Discutible es la cuestión de si debe establecerse de hecho o no en una legislación determinada. Actualmente, la mayoría de los países del mundo la establecen. Sin embargo, una de las autoridades morales más importantes, el Romano Pontífice Juan Pablo II, no obstante reconocer el principio general enunciado de que la pena de muerte es lícita "en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo"<sup>23</sup>, estima que en general ya no se dan las condiciones concretas para la legitimidad de la pena de muerte: "estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes"<sup>24</sup>.

A pesar de la tendencia abolicionista, muchas legislaciones—incluidas las de diversos Estados de los Estados Unidos, potencia democrática hegemónica sin contrapeso en la actualidad— conservan para ciertos delitos la máxima sanción. En cualquier caso, *no existe ninguna filosofía moral que pueda proscribir como ilegítima siempre y en todo caso la conducta física y moral que consiste en que un hombre dé muerte deliberada y directamente a otro*. En efecto, los diversos sistemas morales simplemente adoptan una serie de criterios que permiten delimitar qué casos de "dar muerte a otro" se estiman lícitos y qué casos se estiman ilícitos. Análogamente, los sistemas jurídicos sólo pueden establecer criterios para determinar qué atentados contra la vida serán sancionados y cuáles no serán sancionados por la fuerza coactiva del Estado. Mas necesariamente la condena (moral o jurídica) de un caso de "dar muerte a otro" supone la legitimación de otros casos opuestos. Así, por ejemplo, el homicidio (utilizo la palabra en sentido fáctico descriptivo<sup>25</sup>) en defensa propia o ajena es admitido como legítimo porque lo contrario supondría aceptar el homicidio injusto ejecutado por el agresor. Del mismo modo, la sociedad como un todo decide si debe respetarse más la vida de los niños no nacidos, la de los que cometen delitos graves, la de sus víctimas, etc.

El precepto moral tradicional es que *no se puede dar muerte directamente a inocente*, donde el criterio fundamental de delimitación de licitud del homicidio viene dado por la inocencia/culpabilidad del afectado. Esta es la única distinción esencial en la materia. Las demás lo serán accidentales, de grado (gravedad de la culpa, requisitos de legítima defensa, etc.), estimables de modo prudencial y conjetural. De ahí que nadie puede producir directamente la muerte de un inocente ni permitir que se legalice una situación de esa naturaleza, como cuando se permite por ley el aborto. "La ley protege la vida del que está por nacer"<sup>26</sup>. Del mismo modo, el terrorismo y la complicidad con él—incluso la que resulta de omisiones culpables a la hora de sancionarlo y de perseguirlo— son formas de atentar contra el derecho a la vida, que plantean a la sociedad la misma disyuntiva: lo que se haga en favor de la vida y seguridad de los terroristas se deja de hacer en favor de la vida y seguridad de sus víctimas. Esto, a mi juicio,

<sup>23</sup> JUAN PABLO II: Enc. *Evangelium Vitae* (1995) n. 56.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Primera acepción en el Diccionario de la Real Academia.

<sup>26</sup> C.P.R., art. 19 N° 1°, i. 2°. Sobre este tema, cfr.: Patricio ZAPATA LARRAÍN: "Persona y Embrión Humano. Nuevos Problemas Legales y su Solución en el Derecho Chileno", en *XV Revista Chilena de Derecho* N°s. 2-3 (mayo-diciembre de 1988) pp. 375-391.

es patente e incuestionable. El problema ético de trazar los límites entre ambos objetivos contradictorios sólo viene bien resuelto, a mi juicio, por la aplicación de los principios morales tradicionales, según los cuales siempre se ha estimado más la vida de inocentes que de culpables; se ha valorado la gravedad de los atentados contra la vida precisamente aplicándoles severas penas; se ha luchado contra el crimen y el terrorismo con todos los medios lícitos (que excluyen la muerte o tortura de personas desarmadas, pero que permiten la muerte en combate o tras un debido proceso penal), etc.

El respeto a la vida es incompatible con la violencia y el terrorismo, y con cualquier cooperación con esas conductas, de acuerdo con la aplicación de los principios de la cooperación al mal. Esta doctrina es recogida en las bases de la institucionalidad: "El terrorismo, en cualquiera de sus formas, es por esencia contrario a los derechos humanos"<sup>27</sup>.

No me parece necesario abundar en cuestiones cuya gravedad es fácilmente perceptible por todos. "La violencia no puede ser nunca un medio para solucionar los conflictos sociales"<sup>28</sup>.

### 2.3 *El problema especial de la tortura*

Un problema grave –frecuente también en estados democráticos, de modo subterráneo– plantea el caso de los atentados contra la salud física y psíquica, fundamentalmente por la tortura, la cual nunca puede justificarse. A pesar de que se busque un fin bueno (evitar terrorismo, capturar delincuentes, etc.) la actividad política no puede recurrir a este medio<sup>29</sup>. Mucho menos podrá hacerlo cuando sólo se trata de vencer en la lucha política. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos señala: "Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. En particular, nadie será sometido sin su libre consentimiento a experimentos médicos o científicos"<sup>30</sup>.

La Constitución prohíbe la aplicación de todo apremio ilegítimo<sup>31</sup>. La cuestión está en delimitar la *tortura de los apremios legítimos*, existentes en todo sistema jurídico-político como instrumentos al servicio de la eficacia del derecho y de la justicia. En un Estado de Derecho sólo son legítimos los apremios establecidos por la ley. Sin embargo, el político y todo el que influye en la dictación de las leyes debe trazar un límite entre los apremios que la ley puede permitir y aquellos que jamás serían lícitos. Me parece que una solución correcta debe abordar el estudio de realidades concretas y modos específicos de apremio, lo cual excede el objetivo de estas páginas. Sin embargo, la presunción de justicia en favor de la ley vigente puede dar un punto de partida para análisis futuros, que versarían sobre la necesidad de eliminar los apremios que se estimaren excesivos (por ejemplo, métodos de interrogatorio, comunicaciones, etc.) o de introducir (legalizar) nuevas formas de apremio estimadas lícitas. Este es un

<sup>27</sup> C.P.R., art. 9º, i. 1º.

<sup>28</sup> JUAN PABLO II: Alocución, 20-II-1981, Filipinas; en Javier Hervada-José M. Zumaquero, editores: *Juan Pablo II y los Derechos Humanos* (Pamplona, Euns, 1982) n. 146, p. 179.

<sup>29</sup> La Iglesia Católica ha condenado con claridad la tortura física y psíquica y el narcoanálisis. Cfr. TORRES, *op. cit.*, p. 622.

<sup>30</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, art. 7.

<sup>31</sup> C.P.R., art. 19 N° 1º, i. final.

problema de prudencia legislativa que demuestra la íntima unidad entre ética y política.

Por último, creo que los modos de tortura conocidos por diversas denuncias fiables no están en un nivel de suavidad que permita dudar sobre su posible legalización, aunque hoy por hoy, cuando muchos legalizan conductas mil veces más graves –aborto, eutanasia, manipulación de embriones humanos... –, tampoco sorprendería la aprobación de la tortura.

La actitud ética de un político frente a la tortura es la de rechazarla, denunciarla, perseguirla y jamás justificarla. No existe una obligación de cada político de averiguar la verdad o falsedad de las denuncias sobre torturas respecto de todas y cada una en particular, pues existen organismos especializados para ello. Sin embargo, tampoco se puede permanecer indiferente frente al problema, y se debe tratar de contribuir a solucionarlo o disminuirlo.

### 3. LA VERDAD, LA FIDELIDAD Y LA TRANSPARENCIA EN LA POLITICA<sup>32</sup>

La política se hace con la palabra, pues es una obra colectiva en torno al gobierno de la República, de la cosa pública. Una cosa es pública porque se ha comunicado al pueblo. El gobierno supone mando, y se manda por la palabra. En fin, la concertación de voluntades e inteligencias requiere del uso de la palabra. El lenguaje es el camino para el ejercicio de la sociabilidad. Además, en el caso de la política se necesitan la negociación, la persuasión y el debate.

La palabra es un signo convencional de los conceptos, que a su vez son signos naturales de las cosas<sup>33</sup>. Es decir, la palabra es vehículo del pensamiento; y éste, indagación y conocimiento de la realidad. De ahí la importancia de asegurar que la palabra cumpla su función social, y sirva para fomentar la comunicación y unión entre los hombres. Cuando esto ocurre hay transparencia: se sabe lo que se piensa y lo que ocurre porque se manifiesta a través del lenguaje. El resultado es la confianza social. Por el contrario, si las palabras sirven para encubrir la realidad y para disimular los pensamientos el ambiente social se enrarece. La falta de transparencia genera desconfianza e imposibilita el diálogo<sup>34</sup>.

#### 3.1 *La veracidad, la lealtad y la transparencia*

De ahí la importancia de aquella “virtud que inclina a decir siempre la verdad y a manifestarnos al exterior tal como somos interiormente”<sup>35</sup>. “La vera-

<sup>32</sup> Cfr. PRÜMMER, *op. cit.*, pp. 151-153.

<sup>33</sup> Juan José SANGUINETI: *Lógica* (Pamplona, Eunsa, 1982) p. 48; cfr. Jacques MARITAIN: *El Orden de los Conceptos. Lógica Formal*. (Buenos Aires, Club de Lectores, 1967) pp. 73-77.

<sup>34</sup> S. Th., II-II, q. 109, a. 3, ad. 1: “quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti”. (“Puesto que el hombre es animal social, naturalmente debe un hombre a otro aquello sin lo cual la sociedad humana no se puede conservar. No podrían los hombres convivir si no creyesen verdadero lo que se manifiestan unos a otros. Por tanto, la virtud de la veracidad es de algún modo debida en justicia”).

<sup>35</sup> Antonio ROYO MARÍN, O. P.: *I Teología Moral para Seglares. Moral Fundamental y Especial* (Madrid, Ed. BAC, 5ª ed., 1979) p. 615.

cidad lleva a decir la verdad cuando conviene, del modo oportuno, y a quien se debe”<sup>36</sup>. Esta virtud tiene como partes integrantes la fidelidad y la simplicidad o sencillez, y se le oponen como vicios la mentira en sus diversas formas y la violación de secretos (pues ser veraz no supone excederse y revelar verdades que por derecho deben permanecer ocultas).

La fidelidad es la voluntad de cumplir exactamente lo prometido<sup>37</sup>, de modo que se ajusten los hechos a las palabras. En política esta virtud permite la colaboración de distintos profesionales y partidos, la suscripción de declaraciones comunes y de pactos electorales o de gobierno, el concurso en cargos de confianza, etcétera.

Así, por ejemplo, el vínculo jurídico resultante de pactos electorales jurídicamente válidos y vinculantes comporta en lo moral una obligación de fidelidad y fundamenta determinaciones de derecho positivo que tienden a salvaguardar esa fidelidad (v.gr., la prohibición de pactos simultáneos).

Los políticos leales saben responder a la confianza que determinadas personas o instituciones han depositado en ellos. La lealtad mueve no sólo a respetar las promesas formales, sino también a actuar defendiendo los derechos (v.gr., la buena fama) de aquellos con quienes se han establecido ciertas uniones políticas. La lealtad mantiene la palabra dada a pesar del esfuerzo que pueda significar y sin atender a las conveniencias del momento. Un político leal es capaz de sacrificar su éxito personal antes que revocar unilateralmente una oferta aceptada.

Esta actitud puede resultar, en medio del acaloramiento político, un exagerado apego al honor; o una ingenuidad. Sin embargo, aunque en alguna coyuntura pueda ser inconveniente, su mantenimiento resulta a la postre técnicamente muy eficaz. En efecto, sólo una postura leal es capaz de reunir en torno a sí nuevas lealtades y sólo la unidad de muchos en forma permanente permite una acción política efectiva y duradera. Por el contrario, la deslealtad produce alianzas efímeras, colaboraciones tímidas y, sobre todo, mucha inseguridad en el accionar político.

La promesa —sobre la cual recae el deber de fidelidad— es una obligación, contraída libremente, de hacer una cosa lícita en favor de otro que la acepta<sup>38</sup>. Un político que promete algo a otro, o a su partido o al gobierno, puede revocar su ofrecimiento mientras no sea aceptado. Una vez aceptado, la fidelidad exige que cumpla. Si el político hace una serie de promesas en una campaña electoral, la efectiva elección por los electores implica una aceptación ciudadana no sólo del candidato, sino también de sus promesas. Por ello, existe una efectiva responsabilidad ética por las promesas que se hacen en la arena política. No obstante, no existe tal obligación cuando sólo hubo un enunciado de buenos propósitos, sin que se efectuara una promesa concreta.

Particular relieve tiene la promesa solemne, como la que va implícita en la incorporación a un partido o movimiento político. Las obligaciones de los miembros de los partidos obligan en conciencia a todos los que se han incorporado a él. Aunque dichas obligaciones sean muy concretas, opinables y esencialmente

<sup>36</sup> Angel RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética* (Pamplona, EUNSA, 1982) p. 242.

<sup>37</sup> ROYO, *op. cit.*, p. 616.

<sup>38</sup> ROYO, *op. cit.*, p. 505.



modificables (por ejemplo: pago de cuotas, concurrencia a actos, etc.), la fidelidad inclina a cumplirlas mientras sigan vigentes según las normas internas del grupo. La ley positiva puede establecer regulaciones prudenciales, no estrictamente exigidas por los principios éticos, que tiendan a salvaguardar estos principios de lealtad, como determinadas prohibiciones de afiliación a personas en situación de posibles conflictos de lealtades (v.gr., los miembros de las Fuerzas Armadas y de otros organismos públicos que deben guardar alguna clase de neutralidad política, o quienes ya pertenecen a otro partido político). Más discutibles, aunque también tienen por objeto regular el posible conflicto entre la lealtad a un partido y la lealtad hacia las exigencias de un cargo público, son las regulaciones más o menos restrictivas (y aun prohibitivas) de las órdenes de partido.

Cuando un sistema jurídico prohíbe la orden de partido, se trata de una obligación de derecho positivo que obliga en conciencia *porque está mandada*; se trata de algo que es justo porque está mandado, sin contravenir el derecho natural, y no de algo que esté mandado por ser justo naturalmente (i.e. por exigencias racionales necesariamente válidas antes de toda promulgación positiva, como ocurre con el reconocimiento jurídico-positivo de los derechos esenciales de la persona humana). No obstante, siempre está vigente por derecho natural el principio general en que se funda esta prohibición particular, a saber: **que el bien común no debe someterse a los intereses de partido, sino al revés; y que las autoridades tienen la responsabilidad directa del gobierno, no los partidos.** Estas limitaciones buscan salvaguardar la independencia de los gobernantes en la prosecución del bien común. Se hace más nítida la distinción entre los ámbitos gubernamental y extragubernamental de ejercicio de la actividad política.

Quizás sean oportunas algunas aclaraciones acerca de estos deberes de fidelidad. En primer lugar, que las determinaciones de derecho positivo son en muchos casos opinables (por ejemplo, la doble militancia en partidos afines no siempre plantea un conflicto de lealtades). En segundo lugar, cabe recordar el principio *rebus sic stantibus*, según el cual la obligación de cumplir los pactos y promesas puede mitigarse o desaparecer por un cambio importante e imprevisto en las circunstancias que configuran una situación. Naturalmente, en la conjugación de principios complementarios la presunción está en favor del principio *pacta sunt servanda*. Por último, no olvidemos que la fidelidad siempre y sólo existe respecto de objetivos y promesas lícitas (si la materia es ilícita hablamos más bien de complicidad).

Hoy llamanos simplemente "transparencia" a una conjunción de virtudes unidas a la veracidad, a saber, la simplicidad, la sencillez y la naturalidad, que llevan a manifestarse exteriormente de acuerdo a las verdaderas intenciones. La política puede inducir muchas veces a evitar la manifestación de un propósito, o a postergarla para un momento oportuno. Esto es en sí mismo lícito. Lo que con un mínimo de sensibilidad moral repugna a la razón es la doblez, el manifestar algo positivamente contrario a lo que se piensa o intenta. Por ejemplo: si un político está empeñado en legalizar el aborto, no es ético que engañe a la ciudadanía con declaraciones en favor de la vida, para más tarde introducir *algunas excepciones*.

### 3.2 *Los atentados contra la verdad en la política*

La mentira o "*locutio contra mentem*"<sup>39</sup> se opone directamente a la veracidad. En sí misma supone una palabra o cualquier signo externo que voluntariamente no se adecua al pensamiento del que habla, y es intrínsecamente mala, cualquiera sea su fin y aunque de hecho no se engañe a nadie ni exista la intención explícita de engañar<sup>40</sup>.

En la actividad política es fácil querer justificar la mentira oficiosa<sup>41</sup>, que se dice para evitar algún inconveniente sin causar daño a nadie. Con todo, igualmente es ilícita. El criterio de si se produce o no un daño no es esencial para calificar la moralidad del acto, sino que se debe atender primero a la naturaleza u objeto moral del mismo<sup>42</sup>. El fin bueno no justifica un medio malo, ni siquiera una levísima mentira. Evidentemente, si la mentira es perniciosa fácilmente constituye una falta grave. El que miente para evitar el éxito político de otros, o para difundir un rumor infame, o para llevar a la cárcel a un adversario o privarlo de sus bienes, añade a la mentira varias otras injusticias.

Lo dicho no se opone a que en determinadas circunstancias sea prudente—incluso obligatorio—ocultar la verdad o hacer afirmaciones que, sin constituir mentiras *strictu sensu*, puedan inducir a error o engaño a quien las escucha. En tales casos, relacionados sobre todo con la guarda del secreto, el mal menor es que una persona sufra un engaño permitido pero no directamente buscado. Nótese bien que, según la visión clásica, un "mal menor" sólo puede tolerarse como consecuencia indirecta de un acto de doble efecto; pero no se puede elegir en sí mismo, como objeto del acto deliberado, el mal. Por eso, aunque es lícito tolerar el engaño ajeno como efecto de la prudente ocultación de la verdad, jamás es lícito elegir directamente la mentira.

La mentira perniciosa, en cuanto lesiona directamente la justicia estricta, puede dar lugar a la responsabilidad civil extracontractual y a responsabilidades penales. Las legislaciones positivas establecen diversas figuras delictivas para sancionar los abusos en la información y opinión (injurias, calumnias, difamaciones, etc.). Sin embargo, la legislación positiva debe ir adecuándose a las circunstancias históricas para conjugar con prudencia los principios que exigen la difusión de la verdad necesaria para el bien común con aquellos que se refieren a la reserva necesaria también en algunas materias por el bien común, el derecho a la intimidad personal y familiar, etc. De ahí las frecuentes y necesarias adaptaciones de las leyes que regulan las comunicaciones y la prensa.

La simulación es la mentira en los hechos: se aparenta realizar algo que en realidad no se hace<sup>43</sup>. La hipocresía lleva a aparentar exteriormente lo que no se

<sup>39</sup> LANZA-PALAZZINI, *op. cit.*, p. 465.

<sup>40</sup> Cfr. Antonio LANZA, Pietro PALAZZINI: *II Principios de Teología Moral. Las Virtudes*. (Madrid, Rialp, 1958) pp. 460-472.

<sup>41</sup> La mentira jocosa, por broma o pasatiempo, tampoco se justifica; pero esta verdad general no la consideramos en el cuerpo del trabajo porque no tiene una aplicación específica en política. Sobre la triple división de la mentira (oficiosa, jocosa y perniciosa) véase S. Th., II-II, q. 110, a. 2.

<sup>42</sup> El consecuencialismo o, en general, cualquier forma de utilitarismo político, miden la bondad o malicia de los actos por sus consecuencias externas, de modo que se relativiza la moral. En relación a este tema, cfr. Johannes MESSNER: *Ética General y Aplicada. Una Ética para el Hombre de Hoy* (Madrid, Ed. Rialp., 1969) pp. 31-32, donde refuta el utilitarismo moral, y pp. 73-74, donde critica la ética pragmatista de los valores.

<sup>43</sup> S. Th., II-II, q. 111, a. 1.

es en realidad<sup>44</sup>. En la actividad política se plantea el problema de la *fabricación publicitaria de una imagen*. Si la publicidad inventa cualidades o las exagera, se falta a la verdad. Sin embargo, es lícito resaltar cualidades reales que sin la publicidad permanecerían ocultas. El hombre público tiene el deber de mostrarse, mas sólo debe mostrarse tal cual es. Atribuirse cualidades que no se poseen es faltar a la verdad por una jactancia<sup>45</sup> que procede de la vanidad.

También existe en política el vicio contrario: la falsa humildad de negar las buenas cualidades, rebajándose ante los demás en contra de lo que realmente se siente interiormente<sup>46</sup>.

Pongamos un ejemplo. Un político dice que no quiere postular a un determinado cargo porque hay otros más capaces. Si no es eso lo que verdaderamente piensa, su humildad es falsa. Después de un tiempo, actuando como si el asunto no le interesase, averigua secretamente y realiza gestiones para promover su candidatura. Está simulando. Más tarde acepta ser candidato y se autodefine con una serie de cualidades que no posee, pero las aparenta con un buen equipo publicitario. Está siendo hipócrita y jactancioso. En estos mismos vicios incurren quienes aparentan un total desapego con respecto al poder y a los cargos públicos –para dar una imagen de sobria moderación– y después acuden a todo tipo de armas para acceder a ellos.

Ahora bien, no siempre es fácil descubrir estas actitudes en otros, porque muchas veces la manifestación externa es verdadera. Precisamente lo propio de estas faltas es su apariencia de verdad, de modo que se requiere especial prudencia para detectarlas. Sin embargo, conocer estos defectos para no incurrir en ellos es algo al alcance de cualquiera.

La restricción mental<sup>47</sup> es una especie de rodeo o expresión de doble sentido que se utiliza para no manifestar claramente la verdad. Es evidente que la obligación de no mentir no implica necesariamente que siempre se deban manifestar las verdades conocidas. Al contrario, hay casos en que es ilícito manifestar una verdad. Por tanto, es lícito ocultarla. No es lo mismo mentir que ocultar la verdad. Los criterios éticos sobre la restricción mental tienen mucha aplicación en política, pues en este terreno es frecuente que causas proporcionadas exijan la ocultación de determinadas informaciones, de acuerdo con el principio del doble efecto que, como hemos dicho, tolera el efecto malo sin admitir la realización de actos en sí mismos malos.

La restricción puramente mental es aquella en que con la mente se traslada una frase a un sentido totalmente diverso del natural y obvio de las palabras, de modo que no existe indicio que permita conocer el sentido verdadero y oculto<sup>48</sup>. La restricción puramente mental es siempre ilícita, pues siempre es una mentira simple: se dice lo contrario de lo que se piensa.

La llamada restricción latamente mental consiste en una expresión oscura o de doble sentido, que en uno de sus sentidos es verdadera, aunque no lo sea en su sentido más obvio. En este caso, es posible conocer la verdad, pues en cierta

<sup>44</sup> S. Th., II-II, q. 111, aa. 2 y 3; y ROYO, *op. cit.*, p. 619.

<sup>45</sup> S. Th., II-II, q. 112, a. 1.

<sup>46</sup> Este defecto recibe el nombre de "ironía", aunque en el lenguaje corriente la ironía es algo muy distinto. Cfr. S. Th., 2-2, q. 113, a. 1.

<sup>47</sup> LANZA-PALAZZINI, *op. cit.*, pp. 463-464.

<sup>48</sup> ROYO, *op. cit.*, p. 620.

medida se manifiesta. Este tipo de restricción mental tampoco es lícito sin una causa justificada, porque lo más probable es que se produzca el engaño. Sin embargo, una causa justa y proporcionada a la magnitud del engaño puede justificar la ocultación de la verdad por medio de una restricción mental en sentido lato. Esto se explica por la aplicación de los principios del voluntario indirecto: se realiza una acción en sí misma buena o indiferente (expresar una frase que tiene un sentido verdadero, aunque también tenga otros sentidos confusos o falsos), con un efecto bueno directamente querido (ocultar el secreto profesional, o precaver un obstáculo serio en la lucha política) y un efecto malo sólo permitido (el engaño del prójimo, pues es previsible que no va a descubrir el sentido verdadero de la expresión). La restricción es latamente mental cuando cualquier persona normal puede suponer que probablemente no es verdadero el sentido obvio. Así, por ejemplo, las acusaciones de haber cometido algún delito pueden negarse lisa y llanamente, pues ningún reo está obligado a confesar su culpa<sup>49</sup>. Tal parece ser la opinión más probable desde el punto de vista moral, admitida al menos como segura en muchos sistemas jurídicos.

La actividad política está llena de ocasiones en que lo prudente es hacer uso de la restricción mental, para proteger los secretos profesionales o para responder a quien pregunta ilegítimamente. Sin embargo, se debe procurar restringirla al máximo, pues el terreno en sí mismo es peligroso, y no siempre es claro el límite con las auténticas mentiras.

<sup>49</sup> ROYO, *op. cit.*, p. 622.