

# La libertad de la persona como origen prepolítico de las instituciones

Carlos Segade<sup>1</sup>

1 Doctor en Filología. Subdirector de la Facultad de Educación del Centro Universitario Villanueva de la Universidad Complutense de Madrid. (Ver más en nuestro link de Autores).

Persona no forma parte del vocabulario de la ciencia política y se prefieren términos tales como individuo, ciudadano, súbdito, según sea el tema del que se trate. Por otro lado, el Estado crece en importancia en el juego político proporcionalmente al descenso del peso que se les otorga a las personas como protagonistas de la vida pública.

Esta confrontación desigual entre la sociedad compuesta de personas y el aparato administrativo del Estado abre un debate sobre la legitimidad personalista de las instituciones que conforman a ese Estado. A simple vista podría parecer que todas las instituciones políticas actuales tienen como misión la de proteger al ser humano y, sin embargo, del análisis sistemático se desprende que son altamente despersonalizadoras, o sea, que impiden que el ser humano se considere a sí mismo y al otro como personas, en otras palabras, como seres morales libres abiertos el uno al otro para la mutua mejora.

Las instituciones que no se fundamentan en un verdadero servicio a la sociedad y que por tanto no respetan la libertad personal, las que asumen que el hombre es un simple medio de producción en el engranaje del Estado (o como se le suele llamar en algunos ambientes empresariales, capital humano o recursos humanos) o que no anteponen la dignidad personal a otros intereses son, todas ellas, instituciones despersonalizadoras. Si contrastamos las instituciones que componen una sociedad moderna con los requisitos personalistas de mantener al hombre en su libertad y en su apertura social apenas podremos encontrar alguna que favorezca la personalización.

Tradicionalmente hay consenso para afirmar que hay dos instituciones que no solamente fomentan sino que amparan a la persona de cualquier ataque: la familia y la Iglesia. Sin embargo, fuera de estas dos instituciones, una de orden natural y otra de orden sobrenatural, es difícil, comparativamente y con el derecho positivo público en la mano, encontrar instituciones que cumplan con los mismos requisitos que comparten estas dos.

Decíamos arriba que la persona es un ser moral libre. En realidad, el hecho de ser moral implica la condición de libertad y es ésta, precisamente, la que habitualmente se niega al ser humano o simplemente se relega, limita o disfraza bajo la apariencia de derechos positivos. Además, decíamos, la comunicación mutua es el segundo de los requisitos del ser persona. Para lograrla, de nuevo es necesaria la libertad de la persona que enfoca su voluntad hacia el otro de forma proyectiva.

En la tradición aristotélica el hombre estaba sometido a dos órdenes dentro de la causa creada (distinta de la primera causa) que es el continente de los sujetos. Según Aristóteles los dos órdenes son<sup>1</sup>: el de la casa y el de la ciudad. De ellos Sto. Tomás hará surgir los dos tipos de bien común: *bonum commune naturae* y el *bonum commune morale*<sup>2</sup> respectivamente. El crecimiento del hombre, no sólo como ser moral, sino también físicamente, se inserta en el entramado de relaciones próximas tanto del ámbito doméstico como del ámbito civil. Los propios intereses, aun cuando sean dispares en un grupo, si están enfocados hacia el bien, ampararán el bien común en estos dos niveles. Ambos se insertan en un nivel mayor de comunicación política, también dirigida al bien común. La ley es la norma que asegura que esas relaciones dentro de cada nivel se rijan por el principio de la concordia, que lleva irremediablemente a la felicidad común.

La ciencia política de tradición aristotélica se fundamenta en dos cuestiones: lo moralmente admirable (*to kalon*) y lo justo (*to dikaion*). En el pensamiento contemporáneo se ha querido fundamentar la motivación social del hombre en lo que se denomina desde el siglo XVIII la búsqueda de la felicidad, especialmente en el pensamiento de origen anglosajón. En la tradición griega el fin último que el hombre persigue es también el estado de

1 *Ética*, L.I, 1.1.

2 *Summa*, I-II, q. 94

felicidad<sup>3</sup> pero que, lejos de ser un concepto simple, es el resumen de varios conceptos complejos, entre los cuales se encuentran los dos ya citados, y que se resumen en la palabra eudaimonia. Aristóteles sólo ve alcanzable la felicidad, o sea, la suma de muchos bienes en los que se participa, siempre que se hayan dado previamente actos de elección virtuosos, es decir, moralmente aceptables, y que los actos del hombre hayan tendido siempre al bien moral. Hacer lo contrario llevaría, según Aristóteles, a un uso inadecuado del albedrío y, por tanto, a la infelicidad. La sociedad contemporánea, por el contrario, entiende la felicidad en clave hedonista, no como un hecho de origen metafísicamente trascendente.

Sto. Tomás, por su parte, interpreta la Política de Aristóteles categorizando los actos humanos en tres órdenes<sup>4</sup>. El primero somete las pasiones a la razón, el segundo somete todo el hombre a la ley divina, que lo engloba todo, pero hay un tercero que nace de la propia naturaleza del hombre como animal social y político, que es el orden de los hombres, mediante el cual se ordena el modo de vivir con los demás en sociedad. Este último es del que brota la necesidad de un ordenamiento de los límites a los que puede llegar cada individuo en el ejercicio de su libertad y que cristaliza en la idea de una administración de justicia que justifica la existencia de leyes, cuyo objeto último será mantener las relaciones del hombre en sociedad en el más alto de grado posible de equilibrio con el fin de obtener también el más alto grado de felicidad.

La tradición aristotélico-tomista intuye el hecho de que las pasiones humanas, los deseos, y todos los actos que surgen del ejercicio de la voluntad humana en libertad deben ser ordenados para la mejor convivencia. Pero al mismo tiempo se da por supuesto que tienen que ser los actos humanos libres los que formen el entramado social. La ley está al servicio de esta realidad, consciente de que no es la ley la que concede la libertad sino que es la existencia de la libertad la que hace necesaria la existencia de la ley.

El debate de nuestro tiempo es sin duda el conflicto entre la libertad individual y el orden de libertades civiles en sociedades complejas. Desde un punto de vista personalista se entiende que es necesario un orden de libertades para que subsista la libertad individual. Esto quiere decir que debe existir una 'trama' de libertad en la sociedad para que se pueda ejercitar la libertad individual. Esa trama básica adquiere la forma de derechos humanos en el derecho positivo. Al igual que en el

orden aristotélico en el que la voluntad del hombre le lleva a actuar y el orden de la razón encauza las pasiones que brotan de ella, así la persona, que no puede no ser libre, necesita que se le deje actuar en sociedad, lo que implica que todas las demás personas que componen esa sociedad están en igualdad de condiciones.

El problema de todo lo dicho hasta ahora es doble. Por un lado, se considera la libertad como un valor del individuo que se abre paso en un sistema social, donde acabaría ahogándose si ese mismo sistema no garantiza la suma de las libertades individuales. Por otro lado, la relación inmediata con la felicidad (con lo justo y lo bueno) engarza la libertad con lo trascendental.

En sentido estricto la libertad no puede desaparecer ni ahogarse. Es difícil mantener un discurso coherente sobre la libertad exclusivamente fuera del ámbito de la metafísica, pero la sociedad moderna, que ha rechazado ese discurso, tiene una concepción de la libertad ajena a cualquier referencia a la esencia de los entes y, por tanto, sólo se fija en las consecuencias de la libertad, que son los actos humanos.

No obstante, en el ámbito de lo político está normalmente aceptado que la libertad desaparece si se dan las circunstancias adecuadas para ello. Si asumimos que es un accidente metafísico intrínseco, la libertad es inherente al hombre y no puede desaparecer. Si pudiese desaparecer, ¿renacería una vez que las circunstancias cambiaran y el hombre tuviera capacidad absoluta de autogobierno?

No parece probable que la libertad, siendo una cualidad metafísica del hombre, pueda desaparecer, ya que si se suprimiese la libertad, el hombre dejaría de ser hombre y pasaría a ser otro tipo de entidad. Abundan los testimonios históricos de personajes como Víctor Frankl, Solzhenitsyn, Grossman o Van Thuan, que confirman la idea de que la libertad no desaparece sino que más bien permanece latente y en potencia aun cuando al hombre se le confine con penas extremas de privación de sus derechos. Por tanto, sólo sería una libertad en estado de acto la que podría sufrir mutilaciones por parte de agentes externos al hombre.

Es en el estado de acto donde el Estado puede poner trabas. Si mi libertad de elección me lleva en conciencia a enfocar mi acción en un determinado rumbo que yo juzgo como justo y moralmente aceptable, debo poder llevarla a cabo, porque en ese momento estoy actuando como persona. Sin embargo, el Estado puede imponerme obligatoriamente otro objetivo no deseado en conciencia y, consecuentemente, dar a mi acto libre un objetivo espurio, con lo cual dejaría de

3 *Moral a Nicómaco* I, 3 y ss.

4 *Summa*, I-II, q.72.

ser moral y por tanto rechazable por mi conciencia, y ese acto dejaría de ser libre.

El Estado debe salvaguardar la capacidad de las personas para ejercer actos libres, pero puede incumplir su función y, llevado por el positivismo, imponer actitudes que anulen la eficacia de la libertad individual. No obstante, la libertad del individuo no quedaría nada más que latente, esperando a que se dieran las circunstancias adecuadas para su expresión en actos.

La libertad debe ser protegida en dos ámbitos fundamentales: en primer lugar, en el de la actuación íntima de la persona, eso que ningún Estado debe intentar controlar; en segundo lugar, el entramado de relaciones sociales que el hombre necesita para que en sociedad pueda ejercer también actos libres, siguiendo su conciencia, con el fin de comunicarse, eso que todos los Estados en algún momento aspiran a controlar.

Como veíamos en Sto. Tomás, podríamos considerar que un marco jurídico general que amparase las grandes líneas de actuación de los poderes públicos sería la primera de las instituciones personalizadoras de una sociedad. Esta institución podría ser la constitución, carta magna, principios fundamentales, fuero, declaración de derechos, etcétera. En esta misma línea de pensamiento, Maritain<sup>5</sup> propone varios requisitos para la constitución de una sociedad libre: ser personalista, comunitaria (sería mejor denominarla societaria), ser pluralista y teísta.

Personalista sería una sociedad que reconociese la dignidad de la persona, con una independencia cuyo fin es espiritual. A su vez, porque formar lazos sociales es propio de la persona, sería comunitaria (societaria). La sociedad debe ser pluralista, porque las personas no son iguales en cuanto a sus intereses. Por último, el fundamento sería teísta, abiertamente cristiano, porque el fundamento de la justicia, la libertad, la dignidad y el amor al prójimo no se ha dado en ningún otro sistema de pensamiento con tanta perfección como en el cristiano, sin menoscabo de que aquellos que acepten esos principios, sin ser cristianos, se puedan sentir perfectamente identificados con esos principios.

Parece evidente que los sistemas políticos contemporáneos no siguen este esquema aunque sea cierto que la democracia relativista necesita de algunos de los ámbitos que se han expuesto para su existencia. Jürgen Habermas, como representante del pensamiento político relativista, reconoce<sup>6</sup> que el liberalismo (republicanismo) kantiano necesita de la solidaridad de los ciudadanos para que funcione el sistema político. Para ello el Estado tiene que exigir las actitudes y expectativas normativas que constituyen el Estado liberal. De hecho, Habermas dice fundamentar el liberalismo político en

◆ Si la persona es el centro sobre el que gira el poder político y no al revés, un poder legislativo verdaderamente representativo y realmente controlado por la persona es una institución personalizadora, ya que le permite a la persona actuar en libertad al mismo tiempo que trabaja en la mejora de otros.

un derecho racional (positivo) que da la espalda al derecho llamado natural y religioso basado en algo que llama 'suposiciones cosmológicas' surgidas de la historia de la salvación. Por lo que hemos visto hasta ahora la fundamentación de un sistema político compatible con un sentido trascendente de la persona no parte de cuestiones míticas sino del ejercicio del raciocinio de tradición griega, con la salvedad de la referencia de Sto. Tomás al orden de la ley divina y del teísmo de Maritain, que en ningún momento

presupone la obligatoriedad de la fe. Por tanto, la aseveración de Habermas en este punto carece de sentido.

El idealismo habermasiano necesita además la suposición de disponibilidad por parte de las personas (ciudadanos) para ofrecer sacrificios por el bien común. El estado de ciudadano, asegura Habermas<sup>7</sup>, se inserta en una sociedad basada en fuentes prepolíticas.

El estatus de ciudadano, vital dentro de los esquemas del liberalismo filosófico, no soporta una valoración antropológica, ya que sólo se es ciudadano en relación al Estado y en una sociedad moderna no tiene sentido una denominación que no tiene una alternativa, como sí sucedía en el pensamiento político clásico. Según Aristóteles<sup>8</sup>, se era ciudadano en relación al régimen al que la persona se veía sometida: régimen de esclavitud o régimen de libertad. La libertad y la igualdad ciudadanas sólo eran propias del estatus de ciudadano. En las sociedades modernas, al existir sólo un régimen, el libre, el ser ciudadano no aporta más que un carácter administrativo. Como tal, el hecho de ser ciudadano no aporta ningún valor a la persona.

5 *Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*. Ed. Palabra, Madrid 2001.

6 Ratzinger, J. & Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización*. Ed. Encuentro, Madrid 2006, p.26 y ss.

7 *Ibid.*, p. 32.

8 *Política*, L. III.

El poder político en una democracia es delegado por parte de la persona. Pero habría que matizar que el poder político se delega no sólo desde la persona individual sino también tomándola desde el orden natural familiar. Son la persona y la institución familiar las que delegan ese poder, representado por el voto del padre y de la madre, quienes con su voto condicionan el futuro de sus hijos. Por tanto sí se podría hablar de una auténtica delegación de voto familiar, aunque de iure no exista. Se ve claramente con un ejemplo económico. Los Estados, sobre todo en momentos de crisis, emiten deuda pública, bonos del Estado, pagaderos a diez o veinte años, de tal forma que la deuda de hoy se transfiera a los menores que serán los que la administren o adquieran cuando sean mayores para ello. Si yo oriento mi voto a una formación política que propone la eliminación de la deuda pública, lo que consigo es que mis hijos no tengan una deuda sobreañadida dentro de un par de décadas. Si voto a otro partido, la deuda, sin embargo, se mantiene o crece. Con lo cual, mi voto de ahora condiciona no sólo mi riqueza y bienestar actuales, sino también los de aquellos que no tienen derecho al voto pero en quienes pienso a la hora de emitirlo. Por tanto, el voto no es sólo un problema individual, como insiste la doctrina liberal, sino que muchos votos pueden estar condicionados por el bien común o por los intereses a los que representan de forma institucional o societaria.

Como consecuencia del poder delegado surge una institución, el poder legislativo, cuya función es doble: mantener el sistema de libertades, de modo que la persona pueda ejercer control sobre el poder que delega, y en otro plano, orientar las acciones públicas y privadas hacia el bien común. Mientras que el liberalismo kantiano aboga por mantener la continua motivación política del ciudadano en la participación de la democracia, un sistema realista se limitaría a amparar la libertad del ciudadano a actuar públicamente siguiendo sus intereses y sólo lo limitaría en caso de que atentara contra el bien común. Habermas parte de la base de que la motivación del ciudadano para actuar públicamente es infinita y que no se puede imponer por ley, pero el hecho es que sólo la fuerza coercitiva del Estado sería capaz de mantener un compromiso continuo del ciudadano con las instituciones públicas, por lo que, en consecuencia, se agrediría la condición personal del ciudadano con una intromisión en su libertad.

El resultado de una doctrina no personalista de la democracia desemboca irremediabilmente en una intromisión de la fuerza bruta del Estado en los ámbitos privados del hombre. La necesidad de que la persona tenga 'virtudes políticas' es en palabras de Habermas "esencial

para la existencia de una democracia"<sup>9</sup>. El llamado 'patriotismo constitucional' reivindicado por Habermas no es más que la completa adhesión del ciudadano a la constitución que en teoría se ha otorgado, haciendo de los principios allí recogidos sus propios principios. Es lo que también denomina como 'conciencias republicanas'. Sin embargo, el ciudadano sólo acataría lo que resultara de la decisión de la mayoría, que no tiene por qué coincidir forzosamente con el bien común. Por tanto, la adhesión a los principios constitucionales sería sólo la adhesión a la opinión de la mayoría, ni siquiera a algo bueno, sino simplemente acordado.

Cualquiera de esas dos formas de comprender el juego de libertades públicas significa un sesgo en la concepción real de la persona, ya que no tiene un reflejo antropológico hablar de 'virtudes políticas' y menos aún considerar que los principios de la persona son asimilables a unos principios genéricos recogidos por la ley, ya que por definición la ley es cambiante mientras que las características antropológicas no lo son. El hecho de que sea el hombre el que debe asumir principios expuestos por el ordenamiento positivo puede significar que se considera al hombre como objeto del derecho y no como sujeto, como sucede en una sociedad personalista realista.

Si la persona es el centro sobre el que gira el poder político y no al revés, un poder legislativo verdaderamente representativo y realmente controlado por la persona es una institución personalizadora, ya que le permite a la persona actuar en libertad al mismo tiempo que trabaja en la mejora de otros. La aprobación por la mayoría es solo la forma de la ley, el contenido de la cual debería ser siempre la defensa de la libertad de la persona.

El legislativo es el poder básico del Estado, del que se derivan el ejecutivo y el judicial, actores necesarios de la ley. Sin embargo, los totalitarismos han invertido este esquema, de tal forma que el ejecutivo, normalmente encarnado en un solo líder, gana un peso desproporcionado en las estructuras de poder, convirtiendo al ejecutivo en fuente de legislación y al Estado, como un todo, en fuente de moral<sup>10</sup>.

El papel del Estado es el de garantizar la libertad política en cuanto entramado de libertades, pero sobre todo debe garantizar la libertad personal. Acertaba Julián

9 *Dialéctica*, p. 32.

10 Esta crítica también se encuentra en Platón (*La República o el Estado*, VII): "Todo Estado en que los que deben mandar no muestran empeño por engrandecerse, necesariamente ha de ser bien gobernado y ha de reinar en él la concordia; mientras que dondequiera que se ansie el mando no puede menos de suceder todo lo contrario" (Austral, Madrid 1982, p. 211).

Marías cuando afirmaba<sup>11</sup> que la sociedad lleva doscientos años despersonalizándose porque la democracia y el liberalismo, imbuidos de empirismo y de 'ilustración', se han centrado en el fomento de la libertad política pero no en la humana. En las democracias modernas se va viendo cómo los ejecutivos cobran un peso extraordinario en la acción política, cómo dominan a los cuerpos legislativos e incluso a los judiciales, en un juego de poder que hace que el ciudadano busque en el líder del ejecutivo la resolución de sus problemas, cualesquiera que sean, divinizando así la capacidad de actuación del Estado.

La filosofía personalista y la visión trascendente de la persona puede admitir los poderes básicos del Estado moderno cuando éstos no olvidan a la persona, sin caer en la divinización del individuo como lo entiende el liberalismo, que no evita una visión totalitaria del poder, sino más bien es un primer paso hacia él. El Estado, que no es un absoluto ni es fuente de moral, no puede invadir los espacios de libertad que son propios o bien de la persona o bien de la iglesia o de la familia. Ante esta invasión

los individuos pueden y deben rebelarse, como ya dejó clara la tradición política española desde el siglo XVII, recogida, por ejemplo, por Francisco Suárez en su *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612).

En conclusión, la división de poderes tradicional resulta válida desde una visión personalista del hombre, siempre y cuando se dé una división real de esos poderes, mientras el ejecutivo no asuma todos los poderes del Estado y mientras democracia y libertad se enfoquen a su verdadero contenido y no sólo a la forma.

El Estado es una institución muy moderna, hay instituciones previas a él y por tanto su papel es sólo subsidiario en cuanto al cuidado de las condiciones sociales adecuadas para mantener la libertad. Considerar que el Estado, que no tiene una naturaleza nada más que administrativa y no trascendente, pueda ser fuente de moral es poner las bases para la pérdida de libertad, de sentido de lo justo y bueno y, en definitiva, de la conciencia de ser persona.

11 *Tratado de lo Mejor*. Alianza, Madrid 1995, p. 139.

