

¿HAY UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CATÓLICA?

POR

FREDERICK D. WILHELMSSEN (*)

El famoso filósofo de la política, el fallecido Willmoore Kendall, solía decirme: «¿Por qué no hay una filosofía política católica? Somos católicos y ¿dónde está nuestra política?». Se quejaba así poco antes de su muerte inesperada a los 57 años. Converso a la fe católica unos pocos años antes de morir, había vivido en Bolivia y en España. Le conocí por primera vez en el viejo Hotel Mayorazgo de Madrid en el verano de 1957. ¿Tenía Kendall razón o no? ¿Existe una filosofía católica política? Y si no existe, ¿debe de existir o no?

Creo que la manera más idónea para acercarnos al problema es estudiar primeramente la existencia de una filosofía cristiana en términos globales. Ya que cualquier *episteme* filosófica sobre la vida política tiene que empezar con una serie de principios que son eminentemente metafísicos, puesto que la metafísica es la filosofía primaria, la posibilidad de una ciencia filosófica cristiana de la política es absorbida en una pregunta más amplia: ¿existe una filosofía cristiana? La pregunta no viene de la especulación abstracta, sino de la misma historia. En la segunda y tercera décadas de este siglo, el problema surgió casi con violencia, no violencia física, claro está, pero sí con un debate muy caluroso

(*) Terminamos, con la presente, la publicación de las tres intervenciones del ilustre profesor de la Universidad de Dallas en el Seminario impartido en la Universidad Pontificia Comillas en marzo pasado. Las dos anteriores pueden encontrarse en *Verbo*, núm. 303-304 y núm. 305-306. Igual que en éstas el texto ha sido redactado por su autor directamente en castellano y levemente retocado por nuestra redacción.

entre los seguidores de la escuela filosófica de la Universidad de Lovaina y el historiador-filósofo francés Etienne Gilson.

La postura clásica de ese tipo de escolasticismo franco-belga se basaba en la filosofía como obra de la razón y en el cristianismo como aceptación de la doctrina católica gracias a la fe. Entender es una cosa. Creer es otra. Modificar el sustantivo, «filosofía», con la palabra «cristiana», destruye su propia naturaleza como una obra de la razón. Es dudoso que los partidarios de esta postura, casi totalmente sacerdotes católicos, negasen la influencia cristiana en el desarrollo de la historia filosófica del occidente, pero se empeñaban en decir que esa influencia —si existía de verdad— sólo era incidental, accidental, y no estorbaba en absoluto la separación entre filosofía como una obra de la razón y fe cristiana cuya base es la gracia. Irónicamente, la postura de Emile Bréhier —un secularista y ateo— y la de Monseñor Noel y los demás seguidores del famoso cardenal Mercier, coincidían en el debate.

Al principio Gilson defendía su postura solo. Más tarde fue respaldado por Jacques Maritain. En su juventud y casi cerca de su entrada en la madurez, Gilson se contentaba con presentarse como un historiador de la filosofía medieval. Es bien conocido que Gilson entró en la filosofía medieval por una vía indirecta, pues, a fin de terminar sus estudios sobre Descartes, tenía que comprender el vocabulario que Descartes empleaba, un vocabulario medieval y escolástico. Por lo tanto, Gilson entró en el mundo medieval por la puerta trasera. Pero una vez dentro de aquella casa, rápidamente llegó a ser un historiador entusiasmado de varias figuras medievales: San Bernardo, San Buenaventura y —definitivamente— Santo Tomás de Aquino.

Su estudio de la escolástica le enseñó que estaba en un mundo muy diferente al mundo pagano de los clásicos griegos y en un mundo también distinto al moderno que empezó con Descartes. Dándose cuenta, como historiador, que la filosofía medieval planteaba y trataba de pensar sobre temas totalmente desconocidos al paganismo clásico, Gilson empezó a hablar de una «filosofía» cristiana, a saber, una filosofía que pensaba en Dios (un

Dios desconocido en la antigüedad pagana); en la creación de la nada (una doctrina ni siquiera rechazada en la antigüedad, porque se puede atacar solamente lo que ha sido afirmado, y nadie afirmó la creación de la nada); la providencia divina en la libertad divina y humana; el sentido de la personalidad, etc. Resulta que la filosofía cristiana ha existido históricamente, con un cuerpo de doctrinas logradas gracias a la fe católica. La filosofía en cuestión era filosofía, obra de la razón, pero habría sido imposible si los mismos filósofos —profesionalmente teólogos— no hubiesen sido cristianos, si no hubieran tenido fe.

En contra de sus adversarios, Gilson empleaba un dictamen lógico aristotélico: *ab esse ad posse valet illatio* —del ser a la posibilidad es una inferencia válida—. Si una filosofía cristiana existe históricamente, entonces es una posibilidad. Si alguien mantuviese la tesis opuesta, negaría la evidencia de la misma historia.

Un poco más adelante en su defensa del realismo metafísico de Santo Tomás, Gilson empleaba la misma historia, pero ahora en un sentido contrario. El llamado problema epistemológico —«cómo se puede pasar de la mente a las cosas»— no tiene que ser contestado por un tomista porque el problema no existe para él. Obrar dentro de la famosa duda cartesiana a fin de quitarla —un tema importante para la escuela de Mercier— es caer en un historicismo. Los mismos partidarios de la escuela de Lovaina, quienes habían estado en contra de una filosofía cristiana, se oponían a Gilson en su realismo dogmático o metafísico. La respuesta era también nítida: ¿por qué tengo que resolver el problema de la duda cartesiana y el problema crítico cuando no constituyen ningún problema para mí? Por lo visto, una comprensión del papel de la historia en la vida intelectual simultáneamente libera al hombre de la historia en la vida intelectual mientras que admite su dependencia de ella. Depende del problema.

Gilson, así, defendía una filosofía cristiana indicando que ya existe gracias a la influencia enorme que el Cristianismo ha tenido en el desarrollo de la filosofía occidental. Jacques Maritain entró en la batalla y trató de defender a Gilson, pero empleando una teoría netamente suya —no la de Gilson—, pero no necesaria-

mente opuesta a Gilson. Hace falta, decía Maritain, distinguir entre *la especificación* de la filosofía y *su ejercicio*. La especificación nunca puede ser cristiana, ya que la filosofía busca un conocimiento de las cosas empleando la razón solamente. Pero debido a que el ejercicio de la filosofía puede pertenecer a un cristiano, en el acto de filosofar él piensa cristianamente en el orden existencial, aunque en el orden esencial esta consideración no entra en su especulación. (En realidad, personalmente, creo que la doctrina de Maritain es defectuosa, pero de momento no entro en el tema). Nadie sabe lo que Gilson pensaba de esta defensa de su propia postura. Siendo buen amigo de Maritain, seguramente estaría feliz de encontrar alguien a su lado en la controversia, pero —según mi conocer, y conozco bien el debate— Gilson se quedaba en su defensa simplemente empleando la existencia de la historia sin integrar la aportación de Maritain.

La existencia de una filosofía cristiana, que Gilson predicaba a pesar del racionalismo disfrazado de la escuela de Lovaina, ya había sido enseñada por el Papa León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*. Es interesante notar cómo Gilson, en su autobiografía intelectual, nos dice que él ni siquiera había oído de la existencia de esa encíclica durante su controversia prolongada por unos quince años con sus adversarios. Cuando la leyó por primera vez, pensaba que estaba justificado en su postura por la más alta autoridad en la Iglesia Católica, ya que el papa había dicho lo mismo cincuenta años antes. En realidad, aunque León XIII no nombró la encíclica de esta forma, ya que las encíclicas siempre tienen oficialmente como título las primeras dos o tres palabras, la imprenta vaticana publicó *Aeterni Patris* con el título de «De la Filosofía Católica».

Etienne Gilson basaba su pensamiento sobre una filosofía cristiana en la historia, y tenía razón. Pero creo que se puede profundizar en el asunto si nos damos cuenta de la relación entre la filosofía y la experiencia humana. Los partidarios de la llamada «filosofía sin presuposiciones» dicen que el ejercicio del filosofar tiene que abstraerse de cualquier presuposición. La filosofía, según estos pragmáticos, se hace en una caja herméticamente

sellada de toda influencia exterior. La filosofía, en una palabra, empieza de la nada. Para dar a esta conferencia el rigor filosófico que se merece, tengo que decir que encuentro en esta postura tres defectos:

a) «Una filosofía sin presuposiciones» es una proposición que lógicamente se puede entender sin encontrar una contradicción, pero también se puede pensar lo contrario sin contradicción: «una filosofía con presuposiciones». Ambas proposiciones pueden ser pensadas, ambas son inteligibles, pero ninguna es ni evidente gracias a la imposición de la experiencia, ni evidente como un juicio *per se nota* es evidente. A saber, desde la lógica y nada más se puede pensar ambas proposiciones sin encontrar nada en el orden de la evidencia para mover la mente a afirmar ni la una ni la otra.

b) «Una filosofía sin presuposiciones» sería una filosofía sin historia, sin experiencia, sin pasado, una doctrina edificada por un hombre en una caja aislada de la vida humana. Esto nunca ha existido, pues todas las filosofías han manado de un suelo histórico. Es evidente decir que la filosofía no filosofa, sino los hombres.

c) En último término, un término realista y no meramente formal, una filosofía sin presuposiciones es una contradicción, *ya que tiene una: a saber, que no hay ninguna*. Existencial y epistemológicamente la postura positivista es una broma mala.

Si volvemos al hombre que filosofa, siempre encontramos que su pensar viene de un suelo, de una experiencia, que hace que él piense como piensa. Experiencia no es filosofía, pero sin experiencia no hay filosofía. Esta experiencia, si va más allá de la misma experiencia como un hecho psicológico, puede formularse en una pregunta. Me doy cuenta de la contingencia, por ejemplo, de la posibilidad de morir repentinamente, si soy un soldado pasando por un campo de minas; o si soy un enfermo sin posibilidad de encontrar un remedio para mi enfermedad; o si soy un hombre enamorado que se encuentra delante del misterio y gloria de la presencia de la enamorada. De esta serie de experiencias puede

emerger una pregunta filosófica: ¿qué es el ser, el existir? De una manera menos dramática, un profesor puede preparar a sus alumnos para una investigación filosófica edificando un cuadro retórico —palabras, gestos, lecturas— que hagan que el alumno se dirija hacia la pregunta. Las preguntas filosóficas siempre manan de algo anterior a ella: la experiencia humana, y la experiencia humana es la historia.

Nadie recibe una contestación a una pregunta no hecha —por el principio de la no-contradicción—. Ahora bien: la filosofía cristiana —como todas las filosofías— mana de un suelo histórico del cual emergen naturalmente una serie de preguntas. En el mundo pagano —por poner un ejemplo— nadie pensaba en la dignidad humana y, por tanto, nadie preguntaba sobre ella. Lo mismo pasó con preguntas sobre un Dios Creador, una Providencia Divina, y con la pregunta sobre el ser, no como forma o substancia, sino como existencia.

Resulta que la filosofía cristiana defendida por Etienne Gilson y sus seguidores apuntaba un hecho: los cristianos se interesaban en una serie de preguntas desconocidas por el paganismo. Ahora bien: esta influencia cristiana sobre la filosofía tenía que ver en gran parte con la metafísica, la filosofía primaria.

Pero el cuadro ya dibujado se complica cuando nos enfrentamos con la filosofía política. La filosofía política medieval no era tan original o aun cristiana como la metafísica por una serie de razones, algunas de las cuales todavía no han sido estudiadas. Un mundo nuevo estaba naciendo de las tinieblas de muchos siglos de barbarie, un mundo brillante y original en cuanto a sus instituciones, pero cuando los escolásticos se ponían a pensar en cosas políticas solían contentarse con volver al mundo clásico griego. Sin darse cuenta de la verdad de que ese mundo ya había muerto hacía mil quinientos años y que ellos vivían en un orden radicalmente nuevo, un orden cristiano. Para Platón y Aristóteles la base de la especulación era la *polis* griega, la ciudad clásica. Por lo que para nosotros es una curiosidad histórica, cuando los pensadores medievales se ponían a especular sobre la vida política, casi siempre empezaban con la *polis* griega como si su propia so-

ciudad del momento reflejara aquella entidad social. Pero, por entonces, la *polis* ya había dejado de existir hacía siglos. La *polis* griega sólo existía sobre unos trozos de papel y pergamino. En la realidad esos pensadores vivían en un mundo feudal cuyas estructuras no había sido vislumbradas ni por Platón ni por Aristóteles. Por ejemplo: el Comentario de Santo Tomás sobre *La Política* de Aristóteles es exactamente lo que pretende ser: un comentario cuya base había dejado de existir unos xv siglos antes del nacimiento de Santo Tomás. Por una ironía histórica, la filosofía medieval de la política, en gran parte, es un comentario sagaz, pero tiene poco que ver con la gran Cristiandad dentro de la cual los mismos pensadores vivían.

Pero había excepciones preciosas. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, en su *Suma Theologiae* (no es sus comentarios aristotélicos) desarrolló una teoría, según la cual el gobierno mejor sería una monarquía templada por los principios democráticos y aristocráticos. La monarquía garantizaría la unidad de acción en el orden político. Su paradigma era el gobierno divino sobre la creación. Una aristocracia garantizaría el consejo de los más sabios en el reino. El principio democrático garantizaría la paz interior, ya que un pueblo es más apto para aceptar una serie de leyes cuando en parte han venido del mismo pueblo. (Sin entrar en detalles, es interesante notar que Santo Tomás no basa la participación del pueblo en el gobierno sobre un supuesto derecho, sino sobre la deseabilidad de la paz interior en aras del bien común).

En el siglo catorce, en Inglaterra, Sir John Fortescue, en su defensa del régimen llamado *politicum et regale* y no meramente *regale* demostró que el poder del rey siempre se encuentra especificado y limitado, si no por las leyes, sí por las pasiones del mismo rey. Mejor una limitación legal heredada de la historia («the common law») que una limitación meramente caprichosa. Buscar un poder absoluto fue una imposibilidad psicológica y metafísica, ya que sólo en Dios encontramos Poder y Sabiduría unidas en la unicidad de la Esencia Divina. Es como si Fortescue estuviera luchando contra Bodin dos siglos antes de su nacimiento. Una Monarquía Absoluta es una imposibilidad porque todo

poder humano siempre encuentra sus especificaciones cuando no en unas leyes, en factores psicológicos que subsisten dentro del mismo rey. La doctrina cristiana sobre el Poder infinito divino fue una brújula para la enseñanza de Fortescue.

Sin embargo y a pesar de estas y otras excepciones, la base histórica de la especulación filosófica sobre la política seguía siendo la *polis* griega. Es como si los avances hacia una filosofía política católica se lograsen al azar. La meta —en gran parte— era otra cosa: un comentario de los libros paganos griegos.

Esto tiene su explicación si nos damos cuenta de cómo se desarrolló la filosofía clásica pagana. Dije en mi última conferencia que los clásicos paganos eran políticos fracasados. Miraban, o tendían a mirar, hacia atrás. Cicerón especulaba sobre la esencia de la República romana en el mismo momento en que la república estaba muriendo y dando paso al imperio de César Augusto. Platón y Aristóteles filosofaron sobre la *polis* griega cuando esa institución estaba muriendo. La filosofía política clásica es como un espejo retrovisor. Hay una verdad metafísica que hace inteligible ese hecho, pues, como dije al principio de mi primera conferencia, la misma movilidad del mundo hace difícil la ciencia, ya que la ciencia se basa en lo necesario y estable. Lo que está al lado de un pensador a veces escapa a su penetración. Por lo tanto, el hombre medieval vivía un orden político nuevo, pero muy raramente pasaba mucho tiempo tratando de entenderlo filosóficamente.

A fin de comprender el orden político cristiano, hace falta saltar hasta el siglo XIX y la Revolución francesa. Cuando un hombre pierde algo precioso, a veces se da cuenta de lo perdido. En gran parte la especulación sobre el orden cristiano fue la labor, no de los medievales, sino de los tradicionalistas modernos: Donoso Cortés se ponía a estudiar lo que Europa había perdido con la llegada de la Revolución. Chateaubriand hizo hincapié en el papado cuando el papado había dejado de jugar un papel decisivo en el occidente. Podemos pensar aquí en la declaración de la infalibilidad papal en el Vaticano I. Se proclamó la infalibilidad cuando los Estados laicos, revolucionarios, la habían negado en

la práctica y en la teoría. Para poner un ejemplo contemporáneo: el carácter sagrado de los no-nacidos se proclama hoy en día debido a la prevalencia del aborto en el occidente. Este carácter siempre había sido enseñado en el occidente, pero a menos que hubiera una amenaza no hacía falta hablar mucho de él. La filosofía política, como he tratado de decir, suele emerger y florecer cuando los bienes consustanciales del hombre se encuentran amenazados, o cuando un orden político ya ha dejado de existir.

Por eso vuelvo a mis primeras observaciones en esta conferencia, cuando citaba al malogrado profesor Willmoore Kendall. Un católico converso, un especialista en filosofía política, que se quejaba de la falta de una filosofía política católica. ¿Por dónde anda ese bicho? No existe en ninguna obra sagrada como *La República* de Platón o *La Política* de Aristóteles. Existía también una especulación política en la escolástica tardía que abarcaba el pensamiento de muchos españoles, Vitoria y Soto entre otros. Pero en cuanto a la época netamente moderna, la especulación católica sobre la política se encuentre generalmente en obras polémicas, en gran parte dirigidas en contra de la Revolución francesa. Por poner unos ejemplos: en los pensadores tradicionalistas españoles hay mucho sobre el principio de subsidiaridad pero siempre emergido en la controversia. Lo mismo le pasó a Donoso Cortés. Me refiero a su teoría sobre la unicidad del poder y de la pluralidad de lo que él llamaba «las jerarquías». Podemos encontrar algo en Chesterton y Belloc en Inglaterra, pero dirigido siempre a su teoría económica y su polémica contra el gran capitalismo de su época. En unos austriacos y alemanes del siglo pasado podemos encontrar algo parecido. Siempre lo mismo: trazos brillantes, intuiciones geniales, pero nada organizado en una teoría perfectamente filosófica. Los tiempos prohibieron el ocio y la paz necesarios para una tarea de tanta grandeza y rigor.

Aquí hace falta hacer unas distinciones a fin de encontrar la claridad necesaria para esclarecer el problema de la filosofía política católica. Me gustaría distinguir entre un ideario, una ideología y una filosofía política católica. A menos que formemos estas distinciones, hay la posibilidad de caer en un confucionismo feroz.

Advierto que estas definiciones son provisionales y están abiertas a matizaciones y aun rectificaciones.

1) Definiría yo un «ideario» como un cuerpo de afirmaciones (y, a veces, negaciones) que respaldan un movimiento político. Apuntan a una situación concreta política que el grupo en cuestión quiere preservar, mejorar, restaurar, cambiar o anular. La meta de un ideario, entonces, es eminentemente práctica. En este sentido, es perfectamente permisible hablar de un «ideario republicano», «un ideario monárquico», «un ideario liberal», «un ideario carlista», «un ideario federal» y un sinnúmero de idearios. Dentro de un ideario caben afirmaciones teológicas, filosóficas, sociológicas, económicas, culturales, y aún más. Dentro de un ideario político figuran una síntesis de disciplinas, inclinaciones, deseos, rechazos, y hasta usos y costumbres. Contesta a la pregunta: ¿por qué está usted a favor de esta política? Cuando un ideario domina una sociedad se da lo que llamo «la ortodoxia política» de la comunidad. Cuando sólo influye en una parte, generalmente una parte fuera del poder, creo que la palabra «ideario» es preferible a la frase «ortodoxia pública». Todos tenemos nuestros idearios: se componen de lo que queremos que nuestra sociedad sea y de las razones que tenemos a favor de este deseo. Un ideario es un cuerpo de doctrina y opinión sobre la política pero esta doctrina no se limita a principios filosóficos. Admitiéndolos a veces, el ideario los trasciende. A mí no me gusta la palabra «ideario» pero no puedo encontrar una palabra más adecuada para expresar el conjunto de afirmaciones, inclinaciones, creencias, deseos, hábitos, movimientos subracionales que arraigan dentro del subconsciente, proposiciones perfectamente desarrolladas a la luz de la razón: en otras palabras, un «ideario» es la defensa de una manera de ser, de un estilo de existir de una sociedad histórica. Antes del dominio de los medios de comunicación de masas, que tienden a nivelar todas las distinciones entre hombres y pueblos, cada nación tenía su ideario, la manera según la cual se presentaba al mundo interior y exterior. Un español, un inglés, un francés, podían defender y valer y definir su *modus vivendi*. A esta declaración de una realidad humana concreta la podemos

llamar «ideario» u «ortodoxia pública». El hombre opuesto al hombre con un «ideario», en este sentido, es el «cosmopolita», el que no pertenece a ningún orden social, ni tiene raíces.

2) Ideología. Hay algo equívoco en la palabra «ideología». En la prensa norteamericana de hoy cualquier político con convicciones fuertes es un «ideólogo». El término tiene un tono negativo. En Austria el gran escritor Dr. Erik von Kuehnelt-Leddihn emplea la palabra en un sentido positivo: «ideología» para él es un sinónimo de «doctrina» y para von Kuehnelt-Leddihn la «doctrina» puede ser o buena o mala. Al contrario, en los Estados Unidos, el Dr. Russell Kirk, el patriarca del movimiento intelectual conservador, abomina la palabra: para Kirk, «ideología» destaca algo malo, la tarea de los «ideólogos», partidarios del espíritu racionalista de la Revolución francesa y el enemigo de las mejores tradiciones del occidente. Lo mismo pasa con la manera de emplear el término aquí en España de Gonzalo Fernández de la Mora.

Estoy más bien de acuerdo con Kirk y Fernández de la Mora en el empleo del término, pero me gustaría añadir aquí lo que el difunto filósofo franco-americano Yves Simon dijo sobre el asunto. Para Simon, una ideología es una filosofía parcial y por lo tanto falsa al servicio de una meta política práctica: falsa porque pretende dar una explicación de todo y acaba siendo una explicación parcial. Por mi propia cuenta, quiero subrayar el hecho de que una ideología siempre empieza con un deseo de cambiar, o una sociedad en particular o —más generalmente— el mundo entero. Una ideología empieza con un descontento general con lo existente y más tarde busca una teoría presuntamente capaz de destruir lo real a fin de construir un mundo nuevo. Hay un odio hacia el ser que se mueve en el fondo de todas las ideologías. Ideología siempre se convierte en un gnosticismo, como dijo Eric Voegelin. Lo típico de la ideología es un empeño de explicar todo lo que hay a través de una doctrina que el ideólogo finge ser una ciencia exacta. El marxismo es posiblemente la ideología que ha tenido más éxito en la intelectualidad occidental y más fracasos en el mundo real. Lo decisivo del ideólogo es un deseo

de suprimir u olvidar cualquier hecho que no sea capaz de entrar en su sistema. En una obra de su juventud, Carlos Marx escribió textualmente: «Cualquier hombre que se diese cuenta de su contingencia tendría que admitir la existencia de Dios. Pero esta pregunta está prohibida al hombre socialista». Es la frase más asombrosa que he encontrado en un escritor en toda mi vida. Es necesario suprimir o olvidar la evidencia de la existencia de Dios a fin de poner en marcha la ideología marxista...

Pero el ejemplo marxista es muy extravagante. Es fácil encontrar otros ejemplos que no son tan extremos. El economista Wilhelm Roepke relató una conversación que mantuvo con el famoso profesor Hayek. Los dos economistas estaban paseando por unas huertas de verduras mezcladas con flores que cultivaban unos trabajadores de una fábrica suiza. Roepke notó a su compañero cómo la belleza y la unión con la naturaleza eran posibles para estos hombres y que, gracias a ese cultivo, por modesto que fuese, se añadía una dimensión preciosa a sus vidas. Hayek le respondió refunfuñando: «Pero, ¡fíjese en las horas perdidas y que esos hombres podrían haber pasado en la fábrica!». ¡Fanatismo ideológico puro! ¡Fanatismo liberal capitalista! El fanatismo de un partidario del mercado libre a ultranza. El ocio y placer de los cultivadores no figuraban en el mecanismo de la industria pesada y, por tanto, estorbaba la eficacia y las estadísticas exigidas por tal desarrollo. Roepke, tanto como Hayek, era partidario de un mercado libre, pero Roepke no lo exaltaba hacia un absoluto.

El signo infalible de la ideología es su falta de paciencia con factores que caen fuera de sus doctrinas cerebrales. Todos tienen una meta concreta, existencial, y subordinan los demás factores en la vida a su finalidad. Pero desde el punto de vista de un filósofo de la política, el pecado capital de la ideología es un anhelo de fingir ser una ciencia filosófica, de obrar gracias a haber descubierto unas leyes inexorables en la naturaleza humana. No han tenido éxito en sus propósitos y no tienen la humildad de admitir su fracaso. Antes de abandonar el tema, vuelvo al marxismo: un fanatismo que reducía todo a una supuesta ley de la historia, una ley económica, y el marxismo se ha revelado hoy en día como

lo que es: el fracaso económico más abrumador que la historia ha conocido. ¡En este momento pasan hambre en Rusia! No hace falta decir más sobre el tema.

3) Una filosofía política católica no podría ser una ortodoxia pública o ideario, pero tampoco es una ideología. Aunque una ortodoxia pública católica puede emplear una serie de principios fundamentales, es casi seguro que los coge de la teología y no de la filosofía. O si la filosofía entra, lo hace de una manera indirecta y como una táctica racional para hacer inteligible la doctrina católica que forma el meollo de la ortodoxia. La doctrina católica aquí es la Fe Católica tal y como entra y forma y conforma una comunidad cristiana-católica. El ejemplo más destacado históricamente es el ideario carlista en España, no simplemente una adhesión a una unidad católica, sino a una red de instituciones, actitudes, costumbres, que tienen sus raíces en el hecho histórico que nos enseña que España como entidad existe gracias a su adhesión a la Fe Católica. Sin esta afirmación, las diferencias enormes que encontramos en este espacio geográfico del mundo habrían hecho imposible la existencia de la nación que hoy día llamamos España. A mi modo de entender, siendo yo un hombre de afuera pero un hombre que ha vivido aquí durante muchos años, la «ortodoxia pública» que informa la historia y la misma existencia de España es netamente católica. Pero todo esto no se identifica con una supuesta «filosofía política católica». Una filosofía católica política nunca sería una defensa de una política práctica por buena que sea.

Tal filosofía, como todas las filosofías, como he tratado de indicar, tiene que recibir sus preguntas de la experiencia humana. Aquí no levanto una bandera, sino que veo una realidad. Toda filosofía mana de un suelo de experiencia sin la cual no solamente no existiría la filosofía, sino tampoco existiría el hombre. Mi afirmación aquí se identifica con el realismo que he heredado de Santo Tomás de Aquino. Una filosofía política católica tiene que venir de una serie de preguntas cuyas especificaciones y determinaciones manan de la experiencia de hombres católicos. ¡Que nadie se queje aquí de la influencia de la religión en la filosofía!

Las preguntas pragmatistas y marxistas e idealistas —todas— vienen de hombres cuya experiencia se han formado como marxistas, pragmatistas, idealistas, o lo que sea. Preguntas que —¿no he dicho antes el porqué?— no vienen de la nada. Como católicos que también son filósofos, es muy razonable formar preguntas sobre —por ejemplo— la autoridad de Dios y su poder: Santo Tomás escribió una de sus obras más profundas sobre el poder divino, su *De Potentia Dei*. ¿Por qué no puedo yo, dándome cuenta del Poder Divino, Infinito y sin límites, preguntarme?: ¿qué es el poder humano, político? Lo mismo pasa con la Autoridad Divina y con una serie de preguntas semejantes que tienen que ver con la política.

No hay ninguna univocidad que une a Dios con las criaturas. Sin entrar en el tema, si la existiera, habría «un algo» más profundo que uniría la misma perfección predicada de El y de las cosas que El ha creado. Pero más allá de Dios no hay nada. No se le puede colocar en ningún género. Las perfecciones predicadas sobre Dios siempre dependen de unas perfecciones encontradas primeramente en las criaturas y luego predicadas a Dios empleando siempre la cirugía de la negación. El es Bueno pero no como yo entiendo la bondad, etc. Pero esta tiniebla, en la cual la filosofía de Dios termina, tiene una luz al final del túnel. Empezando con las cosas, luego levantamos nuestras inteligencias hacia el Dios no visto, el Dios ocultado. Luego podemos volver a la tierra. Esta vuelta a nuestro punto de partida, según el comentarista renacentista de Santo Tomás, Silvestro de Ferrariensis (*In Prima Pars, Summa Contra Gentiles*, C. XXXIV, ed. leoninis, págs. 106-110) ilumina el comienzo. En primer lugar, conozco algo de la sabiduría, por ejemplo, descubierta en los hombres sabios; en segundo lugar, predico la sabiduría de Dios; en tercer lugar, volviendo a la tierra, entiendo la sabiduría otra vez en los hombres, pero ahora más profundamente, ya que me doy cuenta que la sabiduría humana es una participación en la sabiduría divina.

Aplicando esto a la filosofía política: sabiendo lo que es el Poder y la Autoridad en Dios puedo comprender mejor lo que

son autoridad y poder en los hombres. Sabiendo —gracias a la Fe— que Cristo es una Persona en dos naturalezas, puedo más tarde comprender mejor las relaciones entre la naturaleza humana y la persona humana —la dignidad de la persona, su carácter de ser *sui juris*—. Sabiendo que en Dios el Ser se identifica con su Esencia Divina, volviendo a la tierra, puedo entender mejor que el mismo existir humano se encuentra diferenciado o especificado por una jerarquía de órdenes y funciones, todo esto debido a la verdad que el ser y la esencia no se identifican en las criaturas. Sabiendo que Dios es el Amor Supremo y Infinito, puedo captar mejor el papel del amor en la vida política. (Aquí San Agustín se nos adelantó en su *Civitas Dei*).

Esta labor intelectual, ya empezada en parte, nunca ha sido desarrollada en una teoría completa que podríamos llamar «la filosofía política católica» a secas. Es una labor para hacer. Me atrevo a decir que el principio de la *teología política* es el Reino de Jesucristo, proclamado a través de la historia y concretado en la encíclica *Quas Primas* de Pío XI. Ningún filósofo de la política puede leer ese documento sin parar y preguntarse así mismo: si Cristo es el principio de toda autoridad y poder, ¿qué es autoridad y poder en el orden político? La pregunta es filosófica pero la experiencia en la fe de dónde viene la pregunta es religiosa. Jacques Maritain, como indiqué antes, habló de un ejercicio netamente cristiano por el cristiano que filosofa. Y una especificación netamente racional. Durante años yo acepté esa distinción, pero al terminar esta conferencia, me gustaría ponerla patas arriba. Aquí la especificación en cuanto a la pregunta es católica: ha manado de la Fe; pero el ejercicio de la razón es totalmente filosófico.

La labor está por hacer, no de la nada sino de las semillas ya esparcidas a través de la tradición.