

LA POLITICA COMO DEBER: SENTIDO
Y MISION DE LA CARIDAD POLITICA

por

MIGUEL AYUSO TORRES

LA POLÍTICA COMO DEBER: SENTIDO Y MISIÓN DE LA CARIDAD POLÍTICA

«El abismo entre el mundo del espíritu y el de la realización creadora amenaza seguir siendo infranqueable. El saber sólo no tiene ningún sentido; debe llevar al obrar... Si la Política no es ya expresión del más profundo anhelo humano de formación, entonces es la obra despreciable de pequeños burgueses ambiciosos de medrar».

(EDGAR J. JUNG: *Die Herrschaft der Minderwertigen*)

I. DEL "BOOM" DE LA POLÍTICA AL ESCÁNDALO DE LA POLÍTICA.

Se habló del «crepúsculo de las ideologías», se extendió la partida de defunción a la política —básicamente ideológica—, se afirmó que se imponían los expertos (1), no se nos dio un ardite por lo que no fueran cifras, eficacia o técnica. Comenzó el mesianismo de los tecnócratas.

Sin embargo —lo que son las cosas—, no mucho tiempo después se consideró insuficiente la eficacia, se dio muerte al «Estado de obras» para crear un «Estado de Derecho» del más rancio abolengo ideológico liberal. Y, junto a esta «transición», junto a esta «reforma», como cada bulto trae su sombra, un nuevo resurgir de la política.

La preocupación por la política salta de los círculos intelectuales en que se hallaba recluida y se extiende a amplios sectores de la población. Pero este «boom» de la política, este esta-

(1) G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965.

llido y expansión, no ha venido acompañado de un conocimiento suficiente de los principios que rigen el desenvolvimiento de esta ciencia. Así, la difusión apresurada y sorprendente ha producido el desconcierto y la equivocidad al manejarse conceptos, oscuros a veces, abstractos otras, sin explicación previa.

Contraviniendo el consejo de Blanc de Saint Bonnet (2) se han lanzado palabras a las muchedumbres sin explicar su significado y, en consecuencia, gran parte del maremagnum actual tiene ahí su raíz, ya que en la moderna Babel de las ideologías —al contrario que en el relato bíblico— es la confusión de las ideas la que impide que nos entendamos aun usando las mismas palabras (3).

Y es que la política de que tenemos conocimiento y por la cual padecemos no es aquella «ciencia más noble y alta» y aquel «oficio más noble que existe en la tierra», que cantara Brunetto Latini, sino el «arte de engañar a los pueblos» propugnado por D'Alambert (4). Más tendente a satisfacer rastreros intereses personales que a procurar la paz y el progreso espiritual de los pueblos.

Junto al augusto perfil de la gran política aparece así —en caricatura— la politiquilla de pactos y transacciones, de oportunismos y medros. Parece como si el noble personaje hubiera ido a pasearse por el madrileño Callejón del Gato y, reflejadas sus facciones en los espejos cóncavos del esperpento valleincliniano (5), aparecieran distorsionadas y deformadas.

(2) Cit., por Jean Ousset, en *Para que El reine*, Speiro, Madrid, 1972, pág. 112.

(3) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «El concepto de "bien común"», en *ABC* de 14 de julio de 1967, recogido en el volumen *Algo sobre temas de boy*, Speiro, Madrid, 1972, pág. 105; cfr., asimismo, Juan Donoso Cortés, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1946, t. II, pág. 677.

(4) Cit., por Eugenio Vegas Latapie, en «Abstencionismo político», en *Acción Española*, núm. 34, 1 de agosto de 1933, también recogido en *Escritos Políticos*, Cultura Española, Madrid, 1940, págs. 71-72.

(5) Ramón María del Valle-Inclán, *Lucas de Bohemia*, escena duodécima,

Decía Jaime Balmes (6) que «en el gobierno de las naciones, la política pequeña es la política de los intereses bastardos, de las intrigas, de la corrupción; la política grande es la política de la conveniencia pública, de la razón, del derecho».

De la política vinculada —y subordinada— a la ética —ética objetiva y realista que se apoya en el principio «operari sequitur esse»— pasamos a la política como orden autónomo y ajeno a la filosofía y a la moral, política frívola y menguada del maquiavelismo.

Esta es la causa de que crezca nuevamente el desprecio por la política, el «abstencionismo político» a que luego nos referiremos. Tras las ilusiones vienen las frustraciones, y la conciencia de la miopía padecida conduce, finalmente, a la abominación del objeto, en nuestro caso de la política. Ya decía Goethe que contra nada somos tan severos como contra los errores abandonados. Es el escándalo de la política.

¿Quién no ha recibido alguna vez la cariñosa recomendación de «no te metas en política»? ¿Y quién no ha oído repetir el lema, que Sardá y Salvany critica por consagrar una falsa incompatibilidad, de «nada, ni un pensamiento, para la política; todo, hasta el último aliento, para la Religión»? (7).

Quizá, por eso, algún «biempensante» puede encontrar sorprendente el título —la política, ¿un deber?— y escandaloso el subtítulo —¿caridad política?— de esta ponencia.

Quienes sienten repugnancia física por la política no comprenden que se pueda predicar de ésta el bellísimo retrato que de la caridad nos dejara San Pablo (8): «es paciente, es benigna, no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha vanamente, no es ambiciosa, no busca su interés, no se irrita; no repara el mal que se le hace, no se goza con la injusticia, mas se

(6) Jaime Balmes, *El Criterio*, cap. XXII, § XXXII (12.ª edición de la Colección Austral), Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pág. 205.

(7) F. Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (6.ª ed.), EPC, Madrid, 1936, págs. 169 y sigs.

(8) *Epístola de los Corintios*, 13, 4-7.

complace con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo sufre».

Mas, se nos dirá, ¿no está la política, acaso, en los antípodas de la anterior descripción? ¿Cómo, pues, conciliar lo inconciliable, unir en monstruoso maridaje esta «contradictio in re et in terminis»?

Y, sin embargo, la expresión «caridad política» no es invención de quien firma estas líneas, ni de quien con renovada ilusión hace posibles, año tras año, estas jornadas. Ha sido acuñada por los Papas, como en su lugar veremos.

Por eso, esta reflexión política. Para que quede clara y resplandezca en plenitud la «caridad política», el deber de hacer política.

II. DIMENSIÓN PLENA DE LA POLÍTICA.

Modernas tendencias en el campo de la sociología han contrapuesto dos esferas irreductibles. Aunque la terminología es multívoca y confusa podríamos distinguir entre la esfera de *lo social* y la esfera de *lo político*, *sociedad* y *política*: mientras la primera se ocupa de los intereses particulares de los grupos (llamados, por eso mismo, «sociales»), la segunda, centrada en los intereses generales, se personifica en el Estado. Habría, así, una superestructura estatal que se sobrepone y domina a la infraestructura social.

Desde esta perspectiva, hablar de política es aludir al aparato coercitivo de un Estado enervante y absorbente, «monstruo concebido en el Renacimiento, parido por la Revolución, desarrollado en el napoleonismo, congestionado en el hitlerismo» (9). Y hablar de sociedad es presentar el entramado existencial e histórico de las libertades concretas de los cuerpos intermedios.

Son, en suma, las ideas enfrentadas de «cooperación» y «po-

(9) Bertrand de Jouvenel, *El poder*, Editora Nacional, Madrid, 1956, pág. 8.

der» (10), que nos descubren dos modos distintos de estructuración con su correspondiente repercusión jurídica: la cooperación da lugar a estructuras sociales y el poder crea estructuras estatales. La primera se verifica en *relaciones* —o nexos trabados por la autonomía de la voluntad— constitutivas de Derecho privado; el segundo se hace patente en *situaciones* —o ubicaciones en las hipótesis previstas por las normas estatales— de carácter eminentemente publicístico, según la distinción trazada por el profesor D'Ors (11).

El esfuerzo desarrollado de consuno por la Doctrina Social de la Iglesia y por el Tradicionalismo español en la protección de las libertades civiles o sociales de la intervención depredadora del Estado, también incide en este orden de ideas. Así, el expresivo lema tradicionalista «más sociedad y menos Estado», y así la distinción entre *soberanía política* y *soberanía social* acuñada por Vázquez de Mella (12). O el «país real» que Maurras oponía al asfixiante «país oficial».

Desde unos presupuestos distintos Antonio Gramsci distinguió entre *sociedad política* y *sociedad civil* (13), advirtiendo que el grave error de los comunistas había sido creer que el Estado no se apoyaba sino sobre su aparato político, y propiciando la con-

(10) José Javier López Jacoiste, *Concepto y método del Derecho civil*, Madrid, 1966.

(11) Alvaro D'Ors, «De la *privata lex* al Derecho privado y al Derecho civil», en *Boletín de Faculdade de Direito*, Coimbra, 1950, págs. 50 y sigs., recogido también en *Papeles del oficio universitario*, Rialp, Madrid, 1961, pág. 257.

(12) Juan Vázquez de Mella, en múltiples discursos, artículos y conferencias. Cfr. «La Monarquía Tradicional» (Discurso en el Parlamento, el 30 de junio de 1916), en *Obras Completas*, Junta del Homenaje a Mella, Madrid, 1932, t. X, págs. 286 y sigs.; y el «Discurso de la Semana Regionalista de Santiago» (31 de julio de 1918), en *Obras Completas*, t. XXVII.

(13) Antonio Gramsci, *Quaderno del carcere. Gli intellettuali e la organizzazione della cultura*, vol. III, Riuniti, 1971, pág. 9, escribe definiendo a la *società civile*, como «el conjunto de los organismos denominados privados..., que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce sobre toda la sociedad».

quista de los cuerpos sociales como presupuestos de la definitiva toma del poder.

Alain de Benoist, encabezando al grupo GRECE y la «Nouvelle Droite», ha insistido en un planteamiento análogo. En su libro «Les idées à l'envers» (14) renueva las pretensiones del *Kulturkampf* opinando que es imposible la toma del poder político sin el previo control del poder cultural. Por eso se ha podido hablar de un «gramscismo de derecha» (15).

Sin embargo, cuando aludimos aquí a la política, no lo hacemos desde esta perspectiva reduccionista y estatista —siquiera sea para criticarla, como en el caso de la doctrina pontificia o del pensamiento tradicional—, sino que usamos esta voz en su acepción clásica y amplia de «arte de dirigir las comunidades hacia su fin, que es su bien propio».

Por otro lado, esta vuelta a la concepción plena y clásica de la política se atisba también —aun con contradicciones— en el «enfoque de poder» de la nueva sociología norteamericana que, rompiendo con el legalismo formalista a lo Marx Weber (16), no reduce a un solo nivel la vida pública, sino que estudia el poder —eje de la vida política— en los distintos grupos organizados, distinguiendo varios niveles: micropolítica, mesopolítica, macropolítica y megapolítica.

La actividad directiva de la política no se refiere sólo al Estado —aunque evidentemente lo incluya—, sino que dice relación con el cuidado de cualquier comunidad. Hay, pues, junto a la paradigmática política que tiene por fin el Estado, una política regional o municipal, e incluso en sentido más amplio una política gremial o universitaria. Pues los grupos sociales en los que encarna la *persona concreta* —y no el individuo abstracto entregado maniatado al coloso estatal— son los *supuestos* a los

(14) Editions Libres-Hallier, 1979, 298 págs.

(15) Cfr. Georges Gondinet, «Les ambiguïtés du gramscisme de droite», en *Totalité*, núm. 10, noviembre-diciembre de 1979.

(16) Max Weber, en *El político y el científico* (6.ª ed.), Alianza Editorial, 1980, en sus págs. 82-84, considera la política como «aspiración a participar en el poder dentro del Estado».

que ha de referirse la actividad práctica de la política, según el adagio escolástico «actiones sunt suppositorum».

Absurdo teórico y práctico es, pues, construir una concepción política a partir del individuo puro o abstracto, es decir, «desembarazado del medio y de las realidades históricas en que por naturaleza se ha de hallar inserto en su ser y en su obrar» (17).

Sería, por consiguiente, un error referir sólo al Estado y al campo de los partidos el deber de la política para un católico. Pero no menos erróneo y grave sería —por reacción contraria al estatismo— excluir de nuestra acción la dedicación a la política estatal, considerada a veces en los medios católicos como «actividad apestada».

Tenemos —y en esto ha insistido por vocación fundacional la Ciudad Católica— una labor capilar de reconquista social por realizar, pero tenemos también que «ponerle el cascabel al gato y apoderarnos del Estado» (18).

III. ABSTENCIONISMO POLÍTICO Y FUNDAMENTOS PARA UNA CARIDAD POLÍTICA.

«Initium doctrinae sit consideratio nominis», decían los antiguos escolásticos, que, como es sabido, antes de introducirse en el análisis de una cuestión y después de enunciar una tesis, procedían a explicar los términos o nombres de que estaba compuesta.

Depurado ya el término de nuestro análisis, y nítido su significado, podemos ya establecer las premisas de las que habrá de extraerse como conclusión la tesis proclamada en el título.

Existen dos actitudes vitales del hombre ante el problema

(17) Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (2.^a ed.), Organización Sala Editorial, Madrid, 1973, página 43.

(18) Ramiro de Maeztu, «Religión y Monarquía», en *La Epoca*, de 2 de marzo de 1936; recogido también en *En vísperas de tragedia*, Cultura Española, Madrid, 1941, pág. 64.

del devenir histórico, que cristalizan en dos tipos humanos característicos. Son la actitud *estética* y la *ética*: la primera es suave y acompasada con la realidad, a la cual se pliega; la segunda es estridente y suele ir contracorriente de los acontecimientos, pues nace con la pretensión de enderezar entuertos, deshacer agravios y gobernar —dentro de la libertad que nos deja la Providencia— la naturaleza y la historia.

La primera actitud a que nos hemos referido —podemos decir con el profesor Gamba— «es el dominio de lo que Kierkegaard ha caracterizado como *estadio estético* de la vida de los hombres. Así como el hombre *ético* y *religioso* se entregan a una objetividad y reconocen sobre sí unos valores trascendentes, el estético habita en la subjetividad. Es capaz de percibir, y aun de cantar, las emociones de cualquier empresa objetiva, pero no se comprometerá en ninguna» (19).

Los tipos en los que encarnan estas actitudes son también diferenciados: los espectadores y los protagonistas. El espectador mantiene en todo momento una visión extrínseca y, por lo tanto, perspectivista. Estamos lejos de la visión de las cosas por *transparencia*, que es la que engendra convicciones. Será capaz —el espectador— de encontrar en las cosas valores de tipismo o emotividad, pero —amparándose en el buen juicio y la ponderación— estará incapacitado para cualquier género de compromiso o de lo que los franceses llaman, con vocablo intraducible, *engagement* (20).

Expone cualquier hecho con neutralidad y asepsia, pero aun así «su ingravidez espiritual no le ha librado de la desesperación. Así paga su pecado de no querer ser profundo, de no apreciar sus propósitos e íntimos valores» (21). Es el existencialismo que a la vez prolonga y da fin a los siglos de civilización racionalista.

Juan José López Ibor lo ha descrito con profundidad psi-

(19) Rafael Gamba, *op. cit.*, pág. 43.

(20) *Idem*, *El silencio de Dios*, Prensa Española, Madrid, 1968, páginas 35 y sigs.

(21) Juan José López Ibor, *El español y su complejo de inferioridad* (7.ª ed., aumentada), Rialp, Madrid, 1969, pág. 189.

cológica: «nadie puede aspirar, ni aun en el campo de la cultura, a ser un mero espectador. No podemos contemplar con sosiego desde la orilla la corriente turbulenta del río, porque nos hallamos metidos en ella» (22).

El «arte por el arte» a lo Teophile Gautier, el intelectual al estilo orteguiano (23) que contempla el «gran teatro del mundo» sin bajar a la arena de la escena, o el turista de nuestro siglo xx (24), son las grandes plasmaciones del individuo estético.

El protagonista, en cambio, rechaza la insolidaridad del esteta y se afana en la construcción de la Ciudad que, como señaló Aristóteles (25), «no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles. Es la comunidad en el bien para alcanzar una existencia humana virtuosa».

Esta diferencia entre espectadores y protagonistas es la que existió entre los primeros enciclopedistas —que esperaban la caída del oprobioso Antiguo Régimen de un proceso natural e imparable en el que la razón, en su avance incontenible, disiparía las brumas de la intolerancia y la superstición— y Rousseau que, al considerar la sociedad como depravadora de las buenas tendencias humanas, propugna la destrucción de esa fuente de corrupción de modo revolucionario.

Es la diferencia que vio Marx (26) cuando señaló que «los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de *transformarlo*».

Cuestión aparte —ocioso es decirlo— es qué clase de compromiso se establece. Tenemos en nuestro siglo el ejemplo de

(22) Idem, *op. cit.*, pág. 183.

(23) Una perfecta caracterización del intelectual como espectador puede verse en J. J. López Ibor, *Discurso a los universitarios españoles* (4.ª edición, revisada), Rialp, Madrid, 1964, pág. 145. También el artículo «Verdad y perspectiva», de Ortega, en la selección de *El Espectador*, hecha por Gómez de la Serna, Salvat, Estella, 1973, págs. 17-26.

(24) Cfr. Rafael Gamba, *op. cit.*, págs. 36 y sigs.

(25) *Politica...*, cap. V.

(26) 11.ª tesis sobre Feuerbach.

una *literatura comprometida* que es sinónima de literatura al servicio del Partido Comunista y la Revolución. Mas no se ve la razón por la que éstos hayan de tener el monopolio del compromiso.

Lo mismo ocurre con la transformación que se pretende realizar. Si una que devuelva al hombre su «dignidad de hijo de Dios» dentro del orden natural ínsito por Dios en su obra creadora, u otra que pretenda recrear la realidad a partir de unos esquemas mentales prefijados e irrazonados, emanación del «yo» subjetivo, que perpetúa el ensorbecido «non serviam» luciferino. Si una transformación resultante de leer en la naturaleza de las cosas, u otra producto de una praxis artificial y disgregadora.

Sea como fuere, el intelectual extrinsicista siente repulsión por la actividad política. No quiere enlodarse en los problemas de la Ciudad, siempre conflictivos y arriesgados. Prefiere contemplarlos desde su torre de marfil, a la que no llegan salpicones de barro que puedan deslucir su níveo plumaje. Y responde con Caín a quienes le echan en cara su despreocupación por los problemas colectivos: «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (27).

Apóstrofe al que replicó, también hace muchos siglos, y de una vez para siempre, Terencio: «Homo sum, nihil humanum me alienum puto» (28).

El tema del *abstencionismo político* —abstracción hecha de la causa de que procede, que puede ser la actitud estética, pero que puede tener su origen en otras y diversas fuentes— cae también dentro del análisis emprendido, pues no es sino la otra cara, el reverso o el envés del deber de hacer política.

Desde los primeros tiempos se ha acusado a los cristianos de desidia o desinterés por los asuntos temporales. Ya se lo decían los gentiles a Tertuliano, y el ardiente apologista les respondía así: «¿Nosotros inútiles? ¿Nosotros ociosos? No podéis decirlo de quienes comen y visten y se mantienen como vosotros y en-

(27) Génesis, 4, 9.

(28) *Heautontimorumenos*, 77.

tre vosotros. No somos brahmanes o fakires que vivamos en la seiva, lejos de la vida social» (29).

Después se pretendió explicar la ruina del Imperio Romano por la labor «corrosiva» del cristianismo. Lo que provocó la contundente réplica de San Agustín: «Los que dicen que la doctrina de Cristo es contraria al bien del Estado, que nos den un ejército de soldados tales como los hace la doctrina de Cristo; que nos den tales gobernadores de provincia, tales maridos, tales esposas, tales padres, tales hijos, tales patronos, tales obreros, tales reyes y jueces, tales contribuyentes y exactores del fisco cuales los quiere la doctrina cristiana».

Frente al «infierno son los otros» del existencialismo ateo, sabemos que «ciudad fortificada es el hermano para el hermano» (30). Frente al egoísmo disgregador, la fuerza unitiva de la sangre de Cristo.

Y es que el «*tantum scéis, quantum operaris*», quizá filosóficamente discutible, de Juan Luis Vives, sigue teniendo a su favor la tremenda fuerza de la autenticidad.

León XIII ya apuntó en *Inmortale Dei* que no es lícito cruzarse de brazos ante las contiendas políticas. Y Pío XII señaló que «un cristiano convencido no puede encerrarse en un cómodo y egoísta *aislacionismo* cuando es testigo de las necesidades y miserias de sus hermanos» (31).

Sin embargo, muchos se complacen en repetir la letrilla gongorina de resonancias materialistas:

«Traten otros del gobierno
del mundo y sus monarquías,
mientras gobiernan mis días
mantequillas y pan tierno».

Y otros se esconden tras bellos escudos de inhibición mística. No comprenden —como indicó Eugenio Vegas— «que no

(29) *Apologeticon*, 42.

(30) *Prov.*, 18, 19.

(31) Pío XII, «Gravi», Mensaje navideño de 1948, núm. 18. En *Documentos políticos de doctrina pontificia*, BAC, Madrid, 1958, pág. 962.

vale que uno quiera desentenderse de la política, la política le sigue y le acucia. Es la política la que impone condiciones de trabajo que llevan al comercio y a la industria camino de la ruina; es la política la que introduce la desunión en el hogar y la socava su fundamento religioso». Y apostilla: «Es la política, ciertamente; pero la política ajena; la política de los que no podrían triunfar si nosotros hiciésemos, con la intensidad necesaria y la constancia debida, nuestra política» (32).

No podemos hacer abstracción de las circunstancias en que vivimos, desentendiéndonos de ellas; no somos esencia pura e incontaminada que se realiza en el vacío; no podemos guardar para los «iniciados» el depósito de la Fe y la Verdad. No nos salvamos o condenamos solos, sino arrastrando un puñado de almas hacia la salvación o la perdición.

Y es que no cabe confiar exclusivamente en una solución «a lo divino» de nuestros problemas. El «non praevalerunt» es usado, a veces, incorrectamente para enmascarar silencios dolosos y omisiones inexcusables. Que el infierno no prevalecerá contra la Iglesia lo sabemos por promesa divina, y forma parte de la Revelación. Pero que no prevalecerá en la España del último tercio del siglo xx no está escrito en parte alguna.

Escudarse en un cómodo rechazo del «catastrofismo» o de los «profetas de las calamidades» y entonar un vibrante canto a la confianza en el futuro es confundir lamentablemente la virtud teologal de la esperanza con un optimismo suicida. Nuestras inquietudes —podríamos decir con Gustave Thibon— «no van dirigidas al triunfo final del bien, sino a las amenazas que pesan sobre el mundo temporal a cuya gestión nos ha asociado Dios» (33).

(32) Eugenio Vegas Latapie, *op. cit.*, págs. 72-73.

(33) Cfr. Gustave Thibon, *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1978, págs. 72-74. También Enrique Gil Robles, *Tratado de Derecho Político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos* (3.ª ed.), Afrodisio Aguado Madrid, 1961, t. II, pág. 331, nota 1, donde critica el sociologismo de vuelo corto que al socaire de los «hechos consumados» engendra un fatalismo conservador pseudo-cristiano.

Ver el peligro allí donde está y buscar las soluciones que permitan su eliminación, no es faltar contra la esperanza sino no dejarse arrastrar por un alegre, confiado e inhibitorio optimismo.

El lema de Santa Juan de Arco es patente de seguridad: «Los soldados combatirán y Dios dará la victoria». Lo que es lo mismo que decir con San Ignacio que hay que confiar en los medios divinos como si no existiesen los humanos, y usar de éstos como si no contáscmos con aquéllos. Es decir, la conjunción armoniosa de esperanza con caridad.

Crítico el «abstencionismo político» queda despejada una de las principales objeciones a la tesis que venimos sustentando. Aparece ya libre el camino para afrontar el estudio de los hechos de diferente orden que sirven de fundamento a la actividad política. Fundamentos que, por lo demás, se interpretan y sobrecruzan matizando de modo diverso una idea-madre.

A) En primer lugar, un fundamento previo de *orden ontológico*: Guizot, gran sacerdote del liberalismo individualista, dio la consigna en que se encerraba toda una filosofía política: «Enriqueceos» (*enrichissez vous*). Era la gran consigna de un capitalismo liberal en el que Marx Weber coligió las influencias y las formas de la época calvinista (34). Era el «atesorad bienes materiales», el «beati poseedores» entendido no en su noble sentido clásico sino como réplica irreverente al «beati pauperes». Porque los bienes materiales provocan una actitud de clausura: el dominio es excluyente, un «*ius excludendi alienos*»; de tal suerte que la dádiva, la donación, la liberalidad producen un correlativo empobrecimiento de nuestro patrimonio.

Pero no ocurre lo mismo con los bienes espirituales: el bien, la verdad —lo que veremos inmediatamente— necesitan su difusión. Y la persona que comunica el bien y la sabiduría se enriquece por esta su donación. El ser espiritual no clausura sino que abre nuevas y desconocidas vetas de riqueza.

(34) Cfr. su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, Barcelona, 1969.

De resultas, cuanto más se da, más riquezas espirituales se obtienen, y no sólo en el Cielo —donde no llega la polilla ni la carcoma, y a donde no tienen acceso los ladrones— sino también en nuestra propia personalidad humana.

Por eso, el nuevo individualismo, preocupado más del *tener* que del *ser*, no podía concluir sino en el desprecio por la política.

Hay, pues, en la actividad política, un fundamento que deriva de la especial naturaleza de las realidades espirituales, del *ser* espiritual.

Pero es que, además, como es sabido, «*nemo dat quod non habet*». De donde se deduce la necesidad de una previa labor de interiorización y de perfección. Hay que acumular riquezas espirituales para después poder distribuir las con largueza. «Llenad antes de derramar», aconsejaba ya San Bernardo.

¿Y cómo conseguir esta perfección? Escuchemos a Santo Tomás de Aquino: «De dos maneras puede ser perfecta una cosa. De la primera, según la perfección de su propio ser, que le conviene según su especie propia. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, resulta de ello que en toda cosa creada, a la perfección que así posee, falta toda la perfección absoluta que se encuentra en la perfección análogamente poseída por todas las demás especies; de tal suerte que la perfección de toda cosa considerada en sí es imperfecta, como parte de la perfección total del Universo, que nace de la reunión de todas estas perfecciones particulares juntas.

«Y, entonces, para que haya remedio a esta imperfección, se encuentra en las cosas creadas otro modo de perfección, según el cual, la perfección que corresponde a una cosa se encuentra en otra diferente. Tal es la perfección del conocedor, en tanto que tal, porque en tanto que conoce lo conocido existe en él en cierto modo...» (35).

Es la perfección del conocimiento, de la que nadie puede prescindir, pues nadie puede renunciar a enriquecerse por el conoci-

(35) *De Veritate*, 2, 2.

miento de los demás. En este orden, Santo Tomás, nos promete en el texto inmediatamente citado: «el perfeccionamiento de nuestro ser, el complemento de nuestra perfección con la ajena, la multiplicación de nuestro ser, la iniciación de una vida superior» (36).

B) Fundamento de *orden gnoseológico*: la misma perfección del acto intelectual exige su trascendencia al exterior, su expresión y su difusión. Ya lo escribió el cardenal Gomá (37): «Siempre será verdad que el pensamiento manda. A la etapa puramente intelectual de la idea siempre sigue el período de proselitismo; y si con él se llega a la conquista de una porción considerable de las masas, la idea encuentra fácil acceso al poder político».

El convencimiento tiene por objeto la verdad. En la lógica material clásica —de los dos valores— se trata de distinguir entre esa verdad —entendida al modo realista como «adequatio rei et intellectus»— y el error, por encima de las oposiciones de una pseudo-lógica moderna que sólo conoce la dialéctica de tesis y antítesis.

Y la verdad tiene una gran fuerza expansiva. De hallazgo de la inteligencia pasa a motor de la voluntad y conductor de la sensibilidad. Es entonces cuando se comprende en plenitud que la luz no sea para esconderla debajo del celemin, sino para ponerla en el candelero iluminando así a los moradores de la casa.

Y cuando adquieren sentido las palabras de Cristo: «lo que os digo al oído, voceadlo», pues decibisteis la luz para comunicarla por medio del amor y de la entrega.

C) Fundamento de *orden moral*: El bien es, por su propia naturaleza, comunicable: «bonum est sui diffusivum», lo que está, en cierto modo, conectado con la clásica sentencia de Aris-

(36) Cfr. Ramiro de Maeztu, en una bella exégesis del texto tomista citado, en *Acción Española*, mayo de 1935. Recogida también en el libro *Defensa del Espíritu*, Rialp, Madrid, 1958, págs. 114-140.

(37) Cardenal Gomá: Carta Pastoral «Horas Graves», recogida en el vol. *Antilaicismo*, Rafael Casulleras editor, Barcelona, 1935, vol. II, página 254.

tóteles que recogió San Ignacio: «El bien cuanto más universal, más divino».

De ahí deriva, precisamente, la dignidad de la política como ciencia. Si la jerarquía de las ciencias se establece en relación a la nobleza y perfección del objeto, hay que concluir con Santo Tomás que la política «es la principal de todas las ciencias prácticas y la que las dirige a todas, en cuanto que considera el fin perfecto y último de las cosas humanas» (38).

Se ocupa, efectivamente, dirá posteriormente (39), «del bien común, que es mejor y más divino que el bien de los particulares».

Pero si profundizamos en la comunicabilidad del bien, indagando la causa a que debe el poseer esa propiedad, nos encontraremos con importantes implicaciones ontológicas.

Pues el bien, en su raíz metafísica, no es sino *el ser mismo en cuanto deseable*, un aspecto trascendental del ser. De suerte que, si quiere comprenderse por qué tiende espontáneamente a difundirse, hay que volver necesariamente a la actualidad inmanente del ser (39 bis).

La comunicabilidad del bien, pues, obtiene una especial firmeza de su interpretación con las órdenes del ser y del conocer, confirmando el adagio «ens, bonum et verum convertuntur».

D) Fundamento de *orden teológico*: La argumentación usada para el orden natural no se destruye sino que se confirma y acrecienta en el sobrenatural.

La gracia divina no hace sino realzar la comunicabilidad del bien, pudiéndose afirmar paralelamente, y sin temor a yerro, que la «caridad es difusiva». Precisamente, la política es hija de esta caridad que acosa: *urget nos*. Pues no es más que un medio de dar a conocer el mundo las *incommensurables riquezas de Cris-*

(38) Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la política de Aristóteles*, prólogo.

(39) *Idem*, *op. ult. cit.*, lección 1.ª, capítulo 1.º, núm. 11.

(39 bis) Cfr. Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, págs. 100 y sigs.

to (40), una forma privilegiada de apostolado: «La imitación de Cristo suscitará multiplicidad de formas de apostolado en los diversos campos donde las almas están en peligro o donde se hallan comprometidos los derechos del divino rey» (41).

Por todo lo anterior, sería perfectamente lícito hablar de *caridad política*, aunque en una consideración estricta y rigurosamente teológica se haga difícil admitir como virtud política lo que de suyo es *virtud teologal*.

Pero, por si la argumentación fuera insuficiente, añadimos como argumento de autoridad —en cuanto a la terminología— un texto de Pío XI en que se acoge esta expresión: «Los jóvenes se preguntan, a veces, si, aunque católicos, pueden ocuparse de la política. Y después de haberse entregado a estudios sobre este particular terminan por establecer ellos mismos las bases de la buena, de la verdadera, de la gran política ... Obrando así, comprenderán y cumplirán uno de lo más grandes deberes cristianos, porque cuanto más vasto e importante es el campo en el cual se puede trabajar, tanto más imperioso es el deber. Tal es, pues, el dominio de la política, que mira los intereses de la sociedad entera, y que bajo este aspecto es el campo de la más vasta caridad, de la *caridad política*, de la que podemos decir que ninguna otra le supera, salvo la de la religión. Bajo este aspecto, los católicos y la Iglesia deben considerar la política» (42).

IV. EL DEBER DE HACER POLÍTICA: ANÁLISIS FILOSÓFICO Y MAGISTERIO PONTIFICIO.

Espero que muchos de los primeros recelos suscitados por el título de esta intervención hayan quedado desvanecidos por anteriores consideraciones, y que el escándalo inicial esté trocado, cuando menos, en la más piadosa creencia de tratarse de una

(40) *Epístola a los Efesios*, 3, 8.

(41) Pío XI, «*Firmissiman constantiam*», núm. 15, en *Documentos políticos...*, BAC, Madrid, 1958, pág. 732.

(42) Pío XI, *Discurso a la Federación Universitaria Italiana*, 1921.

afirmación atrevida. Pues a disipar las dudas subsistentes se encaminan las siguientes páginas.

Ante todo, es preciso dedicar cierta atención al análisis del *deber*, especialmente en su relación con el *derecho*.

La afirmación de que la «política es un deber» cabe entenderla en dos sentidos: uno *intensivo* y otro *exclusivo*, según la relación en que se afirme este deber en orden al derecho.

No usamos aquí la expresión en sentido *exclusivo* por cuanto es incontestable que los deberes son correlativos a los derechos, existiendo así un derecho a hacer política y a interesarse por el cuidado de la comunidad; derecho que dentro del constitucionalismo liberal se inserta e inscribe entre los llamados derechos políticos de la parte dogmática, y que se suele formular como «derecho a ocupar cargos públicos».

Es, pues, obvio que entendemos la frase en sentido *intensivo*. Pero, ¿cuál es anterior, el derecho o el deber?

En un *terreno filosófico*, si se comparan el derecho y el deber con relación al hombre, el primero es posterior respecto del segundo; porque si bien el hombre tiene el derecho fundamental y primitivo sobre las cosas necesarias para la consecución de su unión con Dios, tiene previamente el deber de encaminarse hacia Dios y poner los medios para llegar a Él. Luego en el orden humano, por más que sean simultáneos en el tiempo, «el deber es primero que el derecho con prioridad de naturaleza» (43).

Si la comparación entre el derecho y el deber se sitúa, no en relación al hombre, sino ontológica y absolutamente, el derecho es primero que el deber; porque los deberes del hombre presuponen el derecho de Dios a exigir de éste el cumplimiento de la ley divina.

Mas en una *consideración práctica* —independiente de la anterior problemática— el hacer hincapié en el deber y no en el derecho obedece en nuestro caso sólo a una necesidad de estimular la conciencia de los católicos que se introducen en la vida

(43) Fray Zeferino González, *Filosofía elemental* (5.ª ed.), Agustín Jubera, editor, Madrid, 1886, tomo II, pág. 471.

pública. Esta es la motivación subyacente y la razón psicológica que nos han impulsado a otorgar prioridad al deber sobre el derecho, con independencia de lo que la filosofía escolástica señala, y que hemos resumido líneas atrás.

Explicado el sentido intensivo de la relación deber-derecho, queda aún por precisar la naturaleza del deber a que nos estamos refiriendo. ¿Es un deber jurídico? De momento, la deshumanización de la vida moderna y la presión legiferante del Estado totalitario, no han impuesto todavía la exigibilidad jurídica de presentarse a las elecciones legislativas o ser alcalde.

Sin embargo, no siempre ha sido así. Eugenio Vegas nos refiere cómo «varias leyes forales guipuzcoanas sancionaban a todo aquel que gestionase ser designado para un cargo público con incapacitación para el mismo y multa; y también sancionaban con multa a quien, siendo designado, no quisiera aceptar y además le obligaba a ejercer el cargo» (44).

No deja de ser interesante cómo resolvían estas sabias leyes el problema de los *arribistas*, *medradores* y *trepadores*; pero desde la perspectiva de nuestro estudio es más interesante aún comprobar con cuánta lucidez comprendían que el cuidado de la comunidad y el sacrificio por el bien común constituyen obligaciones que, aunque gravosas desde una consideración personal, desde una visión más amplia y generosa es dado a veces exigir jurídicamente.

¿Es entonces un deber moral? Parece claro que así ha de ser. E incluso cabe precisar más, señalando su inclusión dentro de los *deberes de estado*: «deberes de estado... hacia la Ciudad, hacia la Patria; porque por estado somos miembros de estas comunidades» (45).

Pudiéndose matizar específicamente este deber de estado, dejado apuntado un desdoblamiento que le otorga cierto carác-

(44) Eugenio Vegas Latapie, «Importancia de la política», en *Puntos básicos para la acción de los seglares en el mundo*, Speiro, Madrid, 1967, página 57.

(45) Jean Ousset, *La acción. Deber y condiciones de eficacia*, Speiro, Madrid, 1969, pág. 20.

ter mixto, pues se distinguen en él una *componente ciudadana* —deber de ciudadanía— (46) y una *componente religiosa* —deber de caridad—.

Esta doble componente fue admirablemente puesta de relieve por una Pastoral Colectiva del Episcopado de Guatemala, de 28 de mayo de 1969. Después de señalar la obligación de los católicos de luchar por el bien común, incide de lleno en lo dicho: «Lo que es una obligación cívica para todos los hombres, para el católico es también un imperativo de su fe, pues ésta le da una nueva motivación a sus afanes patrióticos, ya que es el Evangelio, el propio Dios, quien exige al cristiano trabajar por la estructuración de una patria mejor» (47).

También dentro del Magisterio Pontificio encontramos abundantes apoyos a la tesis de que la política es un deber.

León XIII, en *Inmortale Dei*, comienza aludiendo a los justos motivos que tienen los católicos para ejercitar una acción política, señalando después que «por regla general es bueno y útil que la acción de los católicos se extienda de este estrecho círculo [se refiere el Pontífice a la vida privada y doméstica] a un campo más amplio, e incluso que abarque el poder supremo del Estado (...). En general, no querer tomar parte alguna en la vida pública sería tan reprehensible como no querer prestar ayuda alguna al bien común» (48).

Pensamiento que reitera el mismo papa en su *Libertas*: «Es bueno participar en política, a menos que en algunos lugares por especiales circunstancias de tiempo y situación se imponga otra conducta. Más todavía, la Iglesia aprueba la colaboración personal de todos con su trabajo al bien común y que cada uno en la medida de sus fuerzas procure la defensa, la conservación y la prosperidad del Estado» (49).

(46) Enrique Gil Robles, *op. cit.*, tomo I, pág. 39.

(47) Cfr. en *Ecclesia*, núm. 1.446, de junio de 1969.

(48) León XIII, «*Inmortale Dei*, núm. 22, en *Documentos políticos ...*, página 216.

(49) León XIII, «*Libertas praestantissimum*», núm. 33, en *Documentos políticos ...*, pág. 259.

De todos modos, hemos de reconocer —sin embargo— que media un abismo entre que sea bueno hacer política y que el desarrollo de esta actividad constituya un deber.

Veamos, pues, textos que vayan más allá que los citados, en esta línea. De la consideración de que «el único remedio para extirpar los males presentes e impedir los peligros que amenazan es restituir los principios y la práctica del cristianismo en la vida privada como en todas las esferas del cuerpo social» (50) ha de concluirse que «el deber de todo católico —deber que es preciso llenar religiosa e invariablemente en todas las circunstancias de la vida privada y pública— es de guardar firmemente y profesar sin temor los principios de la Verdad cristiana» (51).

Pío XI escribió que si «los bienes comunes se refieren a la *polis*, es decir, a la ciudad, a la nación, a la comunidad en el sentido integral de la palabra. ¿Cómo podríamos desinteresarnos de estas cosas que son las más grandes e importantes, de estas cosas a que un deber de caridad nos obliga y de las que dependen los mismos bienes que nos ha dado Dios, los bienes domésticos, los bienes privados y los mismos intereses de la religión?» (52).

Pío XII también subrayó repetidas veces «la obligación del creyente de ocuparse, según su condición y sus posibilidades, (...) en las cuestiones que un mundo agitado y atormentado debe resolver» (53).

Es la *consecratio mundi*, el compromiso temporal de los cristianos (54).

(50) *Ibíd.*, «*Sapientiae christianae*», núm. 2, en *Documentos políticos ...*, pág. 266.

(51) San Pío X, *Sobre las asociaciones obreras*, cit. por Gomá en *Antitelaicismo, op. cit.*, vol. II, pág. 87.

(52) Pío XI, *Alocución a la Asamblea de la Federación Italiana de hombres católicos*, de 30 de octubre de 1926.

(53) Pío XII, «*Gravi. Dos obligaciones del cristiano en el mundo moderno*», núm. 17, en *Documentos políticos ...*, pág. 962.

(54) *Ibíd.*, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Apostolado Secular*, de 5 de octubre de 1957. Véase en *Ecclesia*, de 19 de octubre de 1957, núm. 849.

Y en otra memorable ocasión recordó que «de la forma que se dé a la sociedad, conforme o no a las leyes divinas, depende y deriva el bien o el mal de las almas, es decir, del que los hombres, llamados todos a ser vivificados por la gracia de Cristo, en las terrenas contingencias del curso de la vida, respiren el sano y vivificante hábito de la verdad y de las virtudes morales, o, por el contrario, el microbio morbosos y a veces mortífero del error y de la depravación» (55).

Para preguntarse líneas más adelante si cooperar al restablecimiento del orden social «¿no es un deber sagrado para todo cristiano?».

En nuestra patria —y en circunstancias especialmente difíciles— es lo que recordó el cardenal Primado, a la sazón don Pedro Segura y Sáenz, en su pastoral de 27 de febrero de 1930, en que proclamaba «la necesidad imperiosa de que todo católico tome parte activa en la política».

V. "POLITIQUE D'ABORD".

Una vez enhebrados por el hilo conductor del discurso los anteriores testimonios de doctrina pontificia, tenemos abierto el camino para profundizar en las distintas perspectivas que aún nos ofrece el tema.

Jaime Balmes escribió en la introducción a sus escritos políticos: «La política nos interesa a todos, porque se roza con todo... Los asuntos religiosos se resienten de la política; testigo la historia de los últimos años; las ciencias y la literatura se resienten de la política; testigos, a más de otras cosas, los planes y reglamentos que vanían con los ministerios... Las diversiones públicas se resienten de la política; testigos el teatro y hasta la plaza de toros; la paz doméstica se resiente de la política...» (56).

(55) *Ibíd.*, *Alocución en el Cincuenta Aniversario de la «Rerum novarum»*, de 1 de junio de 1941.

(56) Jaime Balmes, «Escritos políticos (I)», en *Obras Completas*, BAC, 1948, tomo VI.

Si la política se toca con los más variados órdenes de la vida, si se resienten de la política todas las manifestaciones de la vida social, habremos de concluir que, arreglando la política, estaremos poniendo las bases para una reconstrucción total de la civilización.

Es un apoyo más —colateral y de orden práctico si se quiere— a la tesis que venimos sosteniendo del deber de hacer política. Es lo que venía a decir Ortega cuando escribía desgarradamente: «El hombre que no se ocupa de la política es un hombre inmoral». Pero a continuación añadía —y es prudente recordarlo aquí también para eludir otro exceso amenazador— que «el hombre que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente es un majadero» (57).

La consigna podría ser entonces: política, sí; politicismo, no.

Pero tomando de nuevo el pensamiento de Balmes antes citado vamos a procurar dejar en sus justos límites un lema que ha sido frecuentemente mal entendido y torcidamente interpretado, pero que encierra un profundo significado del que extraer lecciones oportunas. Nos referimos al apotegma de Charles Maurras: «Politique d'abord» (ante todo, la política) y a él dedicamos las siguientes consideraciones.

* * *

Rafael Gambra ha resumido con trazos brillantes la aportación política de la obra platónica: «El hombre se expresa, se manifiesta, se entrega; y es en esta entrega del hombre, en este su *compromiso* con las cosas, que es hacer las cosas suyas y construir un mundo propio, donde se descubre verdaderamente lo que el hombre es, la recta naturaleza del hombre y también lo que es el hombre individualmente considerado. En la *ciudad* precisamente, en la polis, es donde está escrito como en letra grande lo que en el individuo está escrito en letra pequeña. En la *ciudad*,

(57) Cit. por Mariano Navarro Rubio en el artículo «Politizar», publicado en el diario ABC, de 29 de agosto de 1977.

en la recta ciudad, es donde se encuentra la verdadera respuesta al concómete a tí mismo socrático» (58).

Platón —continúa el profesor Gamba—, que en su juventud aspiró a erigirse en jefe político, fue ganado para la filosofía por la predicación intimista de Sócrates. Pero ya dentro de la filosofía, por la vía de la dialéctica, retornó de nuevo a la política. Hasta tal punto que puede decirse que la obra platónica gravita no tanto en torno de la contemplación de las esencias puras como en la *politeia* y la *paideia* (59).

Y es que —como recordaba el propio Gamba en otra ocasión— la vida pública y la privada son interdependientes, de tal suerte que si la primera se corrompe, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines (60).

Los peligros a que está sometida la persona que vive en un Estado opresor e injusto son descritos con vigor por Platón: «Sabemos que toda simiente o todo lo que crece, sea animal o planta, cuando no encuentra alimento, o clima, o terreno apropiados, sufre tanto más por estas privaciones cuanto más vigorosa sea. El mal es peor enemigo de los buenos que de los no buenos. Considero lógico, por tanto, que las condiciones de alimentación perjudiquen más al que tiene mejor naturaleza que al que la tiene mediocre».

Es la ley universal del «*corruptio optimi pessima*» que explica tantos problemas aparentemente irresolubles del complejo mundo de la política. Porque la ciudad humana no es únicamente agregado de individuos, sino que éstos se organizan en torno de unas instituciones, de unas «estructuras» que pueden favorecer su perfección personal y colectiva o perjudicarla inutilizando todo intento de regeneración.

(58) Rafael Gamba, «Hacia una nueva estructura de la sociedad», en *Verbo*, núm. 61-62; también recogido en el volumen, *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*, Speiro, Madrid, 1968, págs. 25 y sigs.

(59) Cfr. Wegner Jaeger, *Paideia o los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

(60) Rafael Gamba, *El silencio de Dios*, Prensa Española, Madrid, 1968, pág. 61.

Quizá por prevención y reacción contra el «mito del cambio de estructuras», que todo lo espera —con esperanza cuasi-religiosa— de la liberación del hombre de unas instituciones depravadas y depravadoras, hayamos negado o disminuído el valor de la influencia que las instituciones tienen en el orden de la santidad personal.

No se trata, obviamente, de sostener una dependencia absoluta del hombre con respecto a las estructuras, ni de sustituir el «pecado original» de la fe cristiana por un supuesto «pecado social» como el progresismo —a causa de las profundas «intoxicaciones rousseauianas» (61) que evidencia— pretende. No se trata de esperar con anhelos mesiánicos la llegada del paraíso en la tierra que como consecuencia de la *desalienación* promete el marxismo, pues no es posible una sociedad justa donde ninguno de los individuos que la componen se vean en la obligación de actuar con justicia.

Pero tampoco parece admisible la construcción mariteniana y modernista —«tarta de crema personalista y comunitaria»— de una sociedad neutra compuesta por individuos religiosos que reducen la religión a lo íntimo de sus conciencias, pues la fe vivida debe extenderse por extravasación a los diferentes ámbitos de la vida social, impregnando instituciones y estructuras.

Las estructuras son parte integrante de la ciudad, como ya lo vio Santo Tomás de Aquino: «Hay que decir que la ciudad es la misma mirando a la organización política, de modo que si ésta cambia, aunque permanezcan el mismo lugar y los mismos hombres, no es la misma ciudad» (62).

La perspectiva católica se centra fundamentalmente en la «reforma del hombre». La solución a nuestros problemas está —¿quién lo duda?— en la conversión íntima, en el levantarse

(61) Cfr. Juan Valler de Goytisolo, «Intoxicaciones rousseauianas en las creencias religiosas», en *Algo sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid, 1972, páginas 35-48.

(62) Santo Tomás de Aquino, *In III Politicorum*, lect. 2, núm. 364.

una y otra vez sobre el lodo del pecado, en la lucha ascética que entablamos contra nosotros mismos y para obtener la paz (63).

Gustave Thibon lo ha explicado con su habitual penetración: «Después de tantos estériles excesos intelectuales y afectivos, ya es tiempo de enseñar a los hombres a hacer llegar hasta sus actos el ideal de su alma y las emociones de su corazón. Hay que *encarnar* humildemente, pacientemente, la verdad humana (...). Han sido removidas las bases más elementales de la naturaleza humana: hay que reconstruir al hombre entero. Para esto no basta con predicar, a todos y a ninguno, desde la cúpula del edificio vacilante; es preciso bajar y reparar piedra a piedra sus cimientos amenazados (64).

Pero no porque ésta sea la perspectiva básica del catolicismo la Iglesia ha dejado de reconocer que hay «que volver al orden fijado por Dios también en las relaciones entre los Estados y los pueblos; volver a un verdadero cristianismo en el Estado y entre los Estados. Y no se diga que ésta no es una política realista. La experiencia debería haber enseñado a todos que la política orientada hacia las eternas verdades y las leyes de Dios es la más real y concreta de las políticas. Los pueblos realistas que piensan de otra manera no crean más que ruinas» (65).

* * *

Y el lema «Politique d'abord» (66), ¿acaso no contraviene lo dicho, y que es doctrina inveterada de la Iglesia, al contrariar la jerarquía natural existente entre religión y política? ¿No consagra una prioridad monstruosa de lo inferior sobre lo superior,

(63) Cfr. Victor García Hoz, *Pedagogía de la lucha ascética* (3.ª ed.), CSIC, Madrid, 1964 págs. 9-10.

(64) Gustave Thibon, «La moral y las costumbres», en *Diagnósticos de fisiología social*, Editora Nacional, Madrid, 1958, pág. 121 y sigs.

(65) Pío XII, «Negli ultimi», en *Documentos políticos...*, pág. 910.

(66) «Politique d'abords», artículo de Charles Maurras en la *Gazette de France* de 18 de marzo de 1906. Posteriormente convertido en el capítulo XI del libro III de su *Politique religieuse*.

siendo así que tendrían razón los alérgicos al pensamiento maurrasiano?

Sin embargo, nada más lejos de la realidad ni más revelador de haberse acercado a la obra de Maurras con los lentes negros del prejuicio —o de no haberlo siquiera leído, como tantas veces ha ocurrido entre sus críticos más audaces e implacables—.

En primer lugar, no se puede comprender este lema haciendo abstracción de las circunstancias en que se formuló. Antes de la guerra del catorce la sociedad francesa era católica y estaba fuertemente arraigada, aunque dominada por una estructura política no solo ajena sino contraria a su espíritu. Al ver el «país real» roído por el activismo democrático de las instituciones corruptoras, pensó en la posibilidad de «volverlo a atrapar». ¿Medios? Maurras fue explícito y su franqueza le valió abundantes disgustos: «Par tous moyens, même legaux» (67).

En segundo lugar, no se puede prescindir de una comprensión global del significado de la obra maurrasiana, lo que nos lleva al análisis de otra de sus fórmulas felices: «*l'empirisme organisateur*». Empirismo que ni encierra una cosmovisión ni pretende expresar una «weltanschauung», sino que se circunscribe al ámbito de los métodos políticos, siempre buscando las máximas condiciones de salud de la ciudad.

Maritain lo vio con claridad: «Las ideas políticas de Maurras no son el resultado de una ética, ni constituyen propiamente una *philosophie de la cité*, una doctrina de la vida social ligada a una cierta metafísica o antimetafísica (...). Verdaderas o falsas, las ideas políticas de Maurras se nos presentan como un entramado de conclusiones adquiridas por vía inductiva y, si así se pudiera decir, de *constataciones inmediatas de la razón*. Esta es la causa por la que pueden ser asumidas e integradas en las

(67) Cfr., su análisis, por Mis. de Roux, en *Charles Maurras et le nationalisme de L'Action Française*, París, Bernard Grasset, éditeur, 1927, páginas 51-63.

doctrinas más diversas, no siendo propiedad de ninguna en particular» (68).

Con estas salvedades se puede emprender el análisis del lema en cuestión. Fue el propio Jacques Maritain quien lo comentó de modo espléndido en un folleto, del que acabamos de citar unas palabras, titulado *Un opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*. Aunque posteriormente el autor cambiara de criterio y renegara de las ideas allí vertidas, escritas quedarán estas magníficas páginas que, a pesar de su extensión, transcribimos:

«La misma génesis de las ideas de Maurras, su carácter empírico e inductivo, también nos explica el sentido con que conviene entender su fórmula *Politique d'abord*.

»En sí, y según el orden esencial de las cosas, la política está subordinada a la moral. Subordinación completa e incluso infinita, fundada en sí misma en la subordinación de los fines: porque el fin de la política no es el mismo Dios y, por tanto, por muy elevado que sea por otra parte, está infinitamente por debajo del fin de la moral, que es el propio Dios, máxima beatitud del hombre (...).

»Mas Maurras, por razón de la misma fuerza de su proceso empírico, no habla de jerarquía de las esencias ni de subordinación de los fines, no se propone descender de los principios a las consecuencias, sino que quiere remontarse de los efectos a las causas. Dicho de otro modo, porque en un terreno práctico el fin es el que desempeña el papel de principio (y habría que evocar aquí todo el Tratado de la Prudencia), él no se coloca en el orden de la *intención*, sino en el orden de la *ejecución*, y es a lo que deriva en primer lugar de este orden a lo que aplica su atención, al medio que condiciona humanamente la eficacia de los otros y que hay que presuponer para asegurar el porvenir de la inteligencia y la restauración del orden.

»El primer medio en el orden de ejecución, la condición pre-

(68) Jacques Maritain, *Un opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Plon, París, 1926, págs. 20-21.

via —desde este punto de vista— de esta restauración es (...) una atribución de la autoridad en la ciudad, un gobierno que no contraría la naturaleza. Sin esta condición todos los esfuerzos individuales del orden social, moral, intelectual y religioso, esfuerzos más nobles en sí mismos que la actividad de los partidarios de un grupo político —y más necesarios en sí, y siempre indispensables—, serán impotentes para obtener un resultado duradero en la vida de la comunidad.

»*Politique d'abord* —si "d'abord" se refiere en este caso no al fin perseguido y al orden de la intención (lo que sería divinizar al Estado) sino a las consecuencias presupuestas en el orden de la ejecución— es una verdad de sentido común.

»Si del mismo modo se consideran los dos órdenes inversos y complementarios de la causalidad formal y de la causalidad material, desde el punto de vista del primero, "hablando absolutamente en el orden de las jerarquías esenciales, hay que decir: inteligencia en primer lugar, metafísica en primer lugar, teología en primer lugar. La Verdad en primer lugar: *veritas liberavit vos*".

»Pero hay que reconocer también que desde el punto de vista de la causalidad material, "en el orden de las realidades temporales del obrar humano hay un *la política en primer lugar* justificado racionalmente y en todo conforme a la enseñanza del Filósofo" (*).

»Estas consideraciones explican, así lo creo, dos hechos aparentemente contradictorios y que, sin embargo, se comprueban frecuentemente. Por una parte, muchos incrédulos, convertidos primero a la Acción Francesa, son conducidos por ese camino hasta la religión católica. Es porque se han dedicado, en primer lugar, a lo que está más cerca del hombre, y curados de ilusiones mortíferas en este estrato inferior, han sido llevados a completar en ellos el orden de abajo arriba; y, ciertamente, les queda aún mucho por aprender en el ámbito divino...

(*) Cfr. nuestra conferencia S. Thomas apôtre des temps modernes (Nota de Maritain).

»Otros espíritus, convertidos en primer lugar a la fe de Cristo, manifiestan durante mucho tiempo las más vivas repugnancias respecto de la cosa política, y luego vienen, poco a poco, a apreciar su importancia. Es que la gracia les ha llevado primero a la vida eterna, y deben completar en sí mismos el orden de arriba abajo, porque tienen mucho que aprender en la esfera humana y racional —obra penitencial en la que Maurras les puede ayudar eficazmente—, aunque yo no pretendo, en modo alguno, que deban necesariamente llegar por ahí a todas sus conclusiones» (69).

El texto de Maritain, sutil y preciso, nos hace la gracia de no extendernos mucho más en este punto.

Si tuviéramos —de todos modos— que resumir en breves palabras lo relativo a esta cuestión, diríamos que la política puede tener *prioridad* (*priorité*) mas no *primacia* (*primauté*) (70). Lo que es como decir que, ontológicamente, es superior la religión sobre la política, pero que cronológicamente la política puede ser prioritaria para ayudar a la salvación de las almas.

Realidad que los escolásticos, con esa asombrosa capacidad para sintetizar en frases marmóreas los pensamientos más escurridizos, expresaron así: «Finis est prior in intentione sed est posterior in executione» (71).

El bien común temporal universal —se ha dicho— cede ante el bien espiritual de una sola persona. Pero otra cosa es que con la dedicación a la política no sólo trabajamos por el bien común sino que podemos también favorecer y ayudar a la salvación de las almas, que según el adagio canónico es lo principal: «Salus animarum, suprema lex».

Medio privilegiado el de la política para obtener fines tan altos, pero medio sin duda, por lo cual debemos ocuparnos de

(69) J. Maritain, *op. cit.*, págs. 29-34.

(70) M. de Roux, *op. cit.*, pág. 35.

(71) Fray Zeferino González, *op. cit.*, tomo II, pág. 386.

ella *quanto que nos ayuda para nuestro fin* y tanto debemos quitarnos de ella *quanto para ello nos impide* (72).

De todos modos, y para no ser parciales en esta exposición, que nada es tan significativo del «oscurecimiento de la inteligencia» (73), característico de nuestros días, como la «stupidità» de contemplar ciertos aspectos incompletos sin la coherencia de la visión global e integradora, hemos de reconocer que no se puede esperar la recristianización de un país de la efectividad de los solos medios políticos, porque, dada la índole de toda sociedad —que no es sino convergencia de voluntades hacia cierto objetivo común—, se impone comenzar por la materia para terminar por la forma. Pues —lo recuerda el padre Lira (74)—, «la forma política, o sea, el principio a cuyo influjo los diversos elementos sociales vienen a constituir un todo coherente, aunque no homogéneo, es un principio de tipo accidental cuyo modo de existir es, por consiguiente, de suyo, la inherencia a la cual se debe que todo cuanto implica de realidad le viene de lo que frente a ella actúa como materia; es decir, de la substancia».

Hay que actuar sobre la materia, pero sin olvidar la virtualidad de la forma. Si Maurras planteó de modo parcial esta verdad, oscureciendo la primera parte y resaltando quizá excesivamente la segunda, es porque aquella aparecía como evidente en la Francia para la que preparó su programa de restauración social, aunque no lo sea tanto en nuestra triste España democrática de hoy.

Precisamente, este reconocimiento de que la política actúa sobre la forma social —aunque pueda trascenderla afectando a la materia— trae de la mano la evidencia del carácter instrumental del «politique d'abord», y, en general, del deber de la política.

(72) Cfr. San Ignacio de Loyola, *Exercicios Spirituales*, meditación del Principio y Fundamento.

(73) M. F. Siacca, *El oscurecimiento de la inteligencia*, Gredos, Madrid, 1973.

(74) Osvaldo Lira, SS. CC., *Visión política de Quevedo*, Seminario de problemas hispanoamericanos, Madrid, 1948, pág. 18, nota 2.

«Política, ante todo», sí. Pero, ¿qué política? Porque esa discutida frase se puede llenar —es lo que pretendía Maurras— de las ideas católicas y contrarrevolucionarias, pero también puede instrumentarse —y el posconcilio nos ha hecho padecer por ello abundantemente— por la democracia cristiana y más frecuentemente por el comunismo. Es un continente que puede servir de recipiente a los líquidos más variados.

La política, un deber. Pero no cualquier política. Una política de contenido concreto, que no corresponde aquí señalar pues es misión en que, con destreza, se han afanado Estanislao Cantero y María Teresa Morán en estas mismas jornadas.

Más sigamos nuestra ruta.

VI. IMPORTANCIA DE LA POLÍTICA.

La importancia de la política deriva de la realidad de que *lo social* no procede solamente de la extravasación de lo individual, de tal suerte que la diferencia entre el orden individual y el social es, como sentenció Santo Tomás, de «carácter formal» (75).

De ahí que decir que la sociedad sería cristiana si los individuos que la componen fuesen verdaderos cristianos, es una verdad de Perogrullo, como afirmaba Joseph Vassal. «Quedaría por probar —continuaba— y esto sería más difícil, que pueda haber verdaderos cristianos, en gran número, en un país en que las cuatro quintas partes de los niños reciben una educación sin Dios, o las nueve décimas partes de la prensa son malas, o la familia está disociada por la ley del divorcio, o la inmoralidad reina como dueña en fábricas y talleres, y se propaga por todas partes esa apoteosis de la carne que es el cine» (76).

Y Ramiro de Maeztu realizaba un parecido diagnóstico referido también a Francia —y que podemos aplicar a nuestra España— «que, en tanto que el Estado francés sea laico y que

(75) Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II^a, q. LVIII, artículo 7.

(76) Cit. por Jean Marie Vaissière en *Fundamentos de la política*, Speiro, Madrid, 1966, pág. 150.

sus escuelas estén en manos de maestros enemigos de la religión, los apóstoles labriegos y obreros obrarán conversiones individuales, preciosas, claro está; pero que difícilmente compensarán las apostasías que se produzcan en un ambiente social paganizado» (77).

Testimonios que no hacen sino confirmar lo que la observación nos muestra: que el bien encuentra en su camino estrecho y empinado mayores obstáculos que los que el mal ha de sortear en la anchurosa autopista. O, como escribió en bella frase la señora Schwetchine: «Le Bon Dieu pêche à la ligne pendant que le diable fait les coups de filets» (78).

Teniendo presente esta realidad, y por cuanto el orden político nunca es tan excelente que justifique nuestro abstencionismo y nos libre de la obligación de hacer un poco de política, comprometámonos con la Ciudad y hagamos política con mayor o menor intensidad, según nuestro temperamento —y nuestros particulares carismas—, según la naturaleza de las actividades en que nos afanamos y según la gravedad y urgencia de la situación de la Patria.

* * *

Siempre hay que pertrecharse de munición adecuada al objetivo que se pretende abatir. Y este objetivo es hoy político —aunque no sea sólo político—, pues la herejía, en nuestros días, ha dejado de ser patrimonio de unos reducidos y exclusivos cenáculos desde los que se desprecia al estilo gnóstico la vulgaridad religiosa del pueblo. La herejía es social, es política: tiene sus peones en las instituciones que componen el gobierno de las naciones, sus agentes copan los medios de comunicación de masas, sus iniciados conspiran desde el frondoso árbol de las sociedades secretas, mueve con habilidad sus piezas en el seno de

(77) Ramiro de Maeztu, «Religión y Monarquía», en *La Epoca*, de 9 de marzo de 1936, y recogido en el volumen *En vísperas de la tragedia*, Cultura Española, Madrid, 1941, págs. 63-64.

(78) Cit. por M. de Roux, *op. cit.*, pág. 45.

una Iglesia Católica convertida en el MASDU (Movimiento de Animación Espiritual de la Democracia Universal) descrito por el *abbé* de Nantes.

El combate que derrote a la Revolución habrá de estar fundamentado en la santidad interior y en la piedad sólida, pues siempre es verdad que «in interiori homini habitat veritas», y es en la interioridad donde se fraguan los caracteres en la adversidad y en el combate. Pero, si bien fundamentado en la santidad, el terreno en el que habrá que derrotar a la Revolución es el político.

Pretender lo contrario es quedar abocados al fracaso —al menos con los medios humanos—, es querer cumplir la voluntad de Dios pero no con los medios que Dios quiere.

Esto incide en el tema de fondo de una de las meditaciones clave de los Ejercicios de San Ignacio, en la que pone a nuestra consideración *tres binarios* o grupos de hombres, según reaccionen ante un mismo problema: cómo solucionar el impedimento que constituye para sus relaciones con Dios, que se desean buenas, una cosa mal adquirida.

Pues bien, los hombres del segundo binario son los que quieren arreglar la situación, pero quedándose con la cosa; desean el fin, pero no quieren poner los medios adecuados para la consecución del fin.

Pensemos, por un momento, en los católicos incoherentes que repudian el divorcio pero han «divorciado» sus vidas públicas y privadas dando su voto a partidos anticatólicos; que hacen frente al aborto pero han contribuido a «asesinar» tantas almas por las religiones falsas que ellos han favorecido al promover la *libertad de cultos*; que alzan su voz con firmeza para contener la ola negra de la pornografía que todo lo anega a su paso pero han sido *permisivistas* del error, agentes del «adulterio de la verdad con el error» denunciado por San Pablo en su Carta a los Romanos.

Son católicos del segundo binario. Quieren acabar con el crotismo y las malas costumbres, rechazan la droga. Pero quedándose con el laicismo que expulsa a Dios del frontispicio de

la legislación, con la separación entre la Iglesia y el Estado, y con el liberalismo que emancipa el orden político del religioso y que proclama la autonomía de la razón individual y social respecto de Dios y su santísima ley de creación, gobernación y conservación del mundo (79).

Siembran vientos y gimen ante las tempestades, espolvorean sin querer responsabilizarse de los lodos producidos, repudian los frutos amargos y corruptos sin verse obligados a talar el árbol que los engendra, elevan tronos a las premisas y levantan cadalsos a las conclusiones.

Los católicos coherentes saben, sin embargo, que para hacer posible el «oportet illum regnare» es preciso cambiar de política. Con un Estado laico se hace imposible la tarea de «restaurar todas las cosas en Cristo». Sin la muralla protectora de la Unidad Católica quedan las almas indefensas y rendidas a los ataques y maquinaciones de las fuerzas del mal. No esperemos que las familias cristianas o las universidades católicas resistan el embate de la impiedad si no se insertan en un orden político, en una legislación y en un ambiente católicos. A males políticos hay que oponer remedios políticos. Y entre estos destaca, como poderoso elemento regenerador, la Unidad Católica. Como afirmaba, en diciembre de 1929, el obispo de Lérida —en texto tanto tiempo aparecido en la mancheta de *El Siglo Futuro*—: «Meditando sobre los medios de atajar y sanar los males morales que nos afligen no hallamos otro más eficaz que el restablecimiento de la Unidad Católica».

VII. CONCLUSIÓN.

Fijémonos en el avance del mal y contemplemos nuestros propios abandonos y complicidades. Avistemos el panorama sombrío y pensemos en los católicos capaces que no salen de su temor «de significarse». Extendamos nuestra vista sobre la política ac-

(79) Luis Billot, *La Iglesia de Cristo* (III, XVII, 2).

tual y meditemos si los católicos lo hemos hecho todo «en nombre del Señor Jesús».

Y veamos si no tendríamos que decir con Nocedal: «No; ni el mundo, en general, ni España especialmente, se pierden sólo por culpa del liberalismo; se pierden también, y muy principalmente, por culpa de los que abandonan la lucha y entienden que, cumpliendo sus obligaciones particulares, ya pueden dejar que azoten a Cristo y crucifiquen a la Patria, y aun ayudar a los sayones o, al menos, guardarles la ropa por un pedazo de pan o por no reñir con nadie» (80).

La política como deber. Pero una política católica, íntegra, audaz, eficiente. Y los políticos católicos..., luz de un mundo que vive en la tiniebla y se goza en ella.

Y los políticos católicos..., sal de una tierra que a fuerza de ruindad y de gula ha perdido el paladar y no distingue los sabores.

Y los políticos católicos..., levadura de una masa amorfa y desarraigada que hasta ahora han dirigido los apóstoles de la Revolución para sus inequívocos fines.

La labor nos espera, es ardua. «Es todo un mundo el que hay que reconstruir desde sus cimientos, para transformarlo de salvaje en humano y de humano en divino» (81), dijo Pío XII.

La política, un deber. Pero «desgraciados los pueblos que tienen que recompensar el cumplimiento del deber», escribió Antonio Maura. Hay que ir a cubrir los puestos que la trinchera de la política católica tiene abandonados y desguarnecidos. Hay que combatir el buen combate. Con sentido del deber y conciencia de la responsabilidad. Sin recompensas buscadas ni honores anhelados. La recompensa la tenemos en el Cielo y... ¡sólo Dios basta!

Y permitan a quien firma estas líneas que concluya con unas

(80) Ramón Nocedal, «Discurso en la Asociación Integrista de Valencia el 27 de junio de 1897», en *Obras Completas*, Administración de *El Siglo Futuro*, Madrid, 1928, tomo X, pág. 53.

(81) Pío XII, Radiomensaje del 10 de febrero de 1952.

palabras fervorosas de un clásico de la moderna espiritualidad: «Así como ha logrado (el hombre) la desintegración del átomo, ha hecho estallar también dentro de él todas las dimensiones de lo humano. De tal modo se ha vaciado de su equilibrio natural y de sus seguridades terrestres, que ya sólo puede retenerlo al borde de la nada el contrapeso de lo absoluto. El gran signo de nuestro tiempo es la revelación de la vanidad de las medidas del compromiso, de las resoluciones tomadas a medias; el dilema Dios o nada ya no se presenta como tema de disertación filosófica o como alarde retórico: ha penetrado hasta la juntura de nuestra carne y de nuestro espíritu, y se plantea con la urgencia de una maniobra de salvamento a bordo de un navío que se va a pique por momentos» (82).

El navío se va a pique y los tripulantes cierran los ojos y no quieren ver el rumbo torcido. Se trata de abrir nuestros ojos a la luz, pero de abrírselos también a los demás. Hay que salir de las «nieblas germánicas» en que nos sumió un oscuro personaje de Königsberg.

Por eso, esta llamada política no tiene nada que ver con la ironizada por el propio Thibon al presentar a unos hombres que se destrozan mutuamente para decidir si la casa ha de pintarse de azul, de verde o de rojo, sin darse cuenta de que está a punto de desplomarse (83).

La política de que aquí se habla no consiste en un brillante barniz o en un alicatado colorido. Es un sólido edificio construido sobre roca, sobre hondos cimientos: es el reino de Cristo.

¿No es quizá la hora de que Cristo reine? Pues entonces no es la hora —digamos con el cardenal Pie— de que los gobiernos duren.

(82) Gustave Thibon, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Rialp, Madrid, 1973, pág. 14

(83) *Ibid.*, *El pan de cada día* (4.ª ed.), Rialp, Madrid, 1962, páginas 108-109.