

ESTUDIOS y NOTAS

LA POLÍTICA, DEBER Y DERECHO DEL HOMBRE (1)

El oscurecimiento del mundo jamás alcanza a la luz del ser...

Ese ser cuyo poema comenzado es el hombre.

Ha escrito bellamente Martín Heidegger (2). También nosotros, en medio de las tinieblas y zozobras de nuestro mundo histórico, busquemos *la luz en la entraña misma del hombre*. Porque toda Política se apoya en una Antropología, como toda Antropología descansa en una visión metafísica total.

Innecesario parece advertir que no vamos a revisar ni a justificar aquí los supuestos antropológicos y metafísicos de la concepción política —clásica y cristiana— sobre la que se apoya nuestra configuración ética y jurídica de la política, como *deber* y como *derecho* del hombre. Arrancamos de esos fundamentos por considerarlos vivos y verdaderos, más lozanos cada día; y nos apoyamos en ellos porque así *la actitud polémica en nuestras reflexiones es precisamente contra los que intentan manejar arbitrariamente esas mismas premisas* con el fin de imponer a los sencillos ciudadanos, a los hombres de la calle, unas conclusiones prácticas gravemente ilegítimas.

(1) Reproducimos en estas páginas la conferencia pronunciada por el profesor RUIZ-GIMÉNEZ en el Colegio Mayor Universitario «Santa María», de Madrid, el día 28 de mayo del corriente año. Ha respetado el autor el texto de la cinta magnetofónica, con leves variantes de redacción y suprimiendo sólo la «Introducción», de carácter circunstancial.

(2) «Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns...
Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.»

(Vide *Aus der Erfahrung des Denkens*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954. pág. 7.)

Para ceñir en lo posible nuestros razonamientos, tomaremos tres puntos de meditación:

1.º ¿Qué es eso de que el hombre es un «animal político», según la definición aristotélica que llena la historia de Occidente?

2.º ¿Cómo se proyecta esa dimensión de la naturaleza humana sobre su actividad específica —racional y libre—, sobre la actividad moral de cada hombre, en el plano de lo que llamaremos el «hombre-súbdito»?

3.º Y ¿cómo se refleja esa misma dimensión en la actividad del hombre «egregio», del naturalmente capacitado para ejercer una función de mando, del «hombre-jefe»?

I. «EL HOMBRE, SER POLÍTICO»

Hay una pregunta previa e inexorable sobre el ser del hombre. Al filo del 1800, en su «Introducción a la Lógica», preámbulo al saber filosófico total, señalaba Kant cómo de las cuatro preguntas básicas en toda Filosofía —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre?—, la última encierra y explica a las otras tres (3).

Sin restar mérito al gran filósofo de Koenigsberg, sino subrayando incluso lo que de profético había en ese planteamiento suyo respecto al desarrollo posterior del pensamiento europeo, pensemos que esa pregunta «sobre el ser del hombre» tiene la misma edad, o es casi tan antigua como el hombre mismo. Hermosamente alienta en los labios del Rey David al dirigirse en el Salmo VIII al Dios Creador: ¿Qué es el hombre para que te hayas acordado de él, para que le hayas hecho dueño de los montes y de las flores, de las aves y de las fieras, de todo cuanto late y cuanto existe...? ¡Hermosa manera de cantar a lo divino la ligazón entre el ser del hombre y su dominio sobre las cosas! El hombre manda, ejerce señorío sobre las otras criaturas por exigencia de su propio ser. Toda actitud de mando y de imperio fluye así de una dimensión radical del ser del hombre y de su inserción en el mundo. Por eso, el Doctor Angélico, en su aguda

(3) «Sobre el saber filosófico», trad. esp., ed. Adan. Madrid, 1943, página 45.

glosa a los textos aristotélicos observa que la política no hace a los hombres, sino que los toma tal como los da la naturaleza: «*Homines non facit Politica, sed accipit eos a naturale generatos*» (4). Para intentar responder al interrogante de qué representa la política en la vida del hombre, hay que haber dado previamente respuesta, por consiguiente, a esa otra pregunta más radical de ¿*qué es el hombre?*, ese ser complejo y plural, que frente a los seres inertes alienta y cuya vida es creación espontánea y constante; que entre los seres animados siente, apetece, busca y juega; que entre los seres sensibles es el único que piensa y habla. Desde las páginas del Génesis está así revelada su dimensión esencial; la luz de su inteligencia, la centella de su racionalidad que le hace libre y señor de sus propios destinos. En todos los Libros Sagrados palpita ese respeto al hombre como criatura «imagen de Dios»: el Libro de los Proverbios, el Eclesiástico, el de la Sabiduría... son frutos vivos de esa racionalidad; el de los Salmos es el canto supremo de ese hombre que piensa, que ora, que ama; es decir, de un ser que es espíritu —aunque espíritu encarnado en un cuerpo— y cuyo destino se abre hacia un vivir eterno, cara a cara con Dios.

Por otra ruta, a partir de la Grecia del siglo VI antes de Cristo, en la cumbre del momento que Karl Jaspers ha llamado el «tiempo eje», también la dimensión de racionalidad humana —y en ella de libertad— se afirmará inexorablemente. El «logos» que explica la última trama del mundo, explica también el *secreto del hombre*. Sócrates, Platón, Aristóteles centrarán sobre ese trazo toda su Antropología. El tercero de esos «tres grandes» del pensamiento humano, nos lo cifra soberanamente, en el capítulo VIII del Libro X de sus «Éticas»: «El que en los negocios de la vida se conduce según la razón, honrándola y respetándola, parece ser el mejor y el más amado de los dioses.»

Conjugada esta herencia griega con el legado del pueblo escogido y el Mensaje cristiano, la Antropología de los Padres de la Iglesia y de toda la Escolástica girará sobre esa dimensión racional y libre del ser humano; línea que no se quiebra, sino que se hipertrofia y desvía con el Renacimiento y el despertar de la Filosofía moderna. Contentémonos con recordar aquí el ilustre testimonio de Renato Descartes, cuidadoso de calificar al hombre

(4) In I Polit. lect. 8.

en su «Discurso del método» por su *razón* y su *habla* para distinguirle de los animales y máquinas autómatas, de lo que hoy llamaríamos «robots», ingenios impresionantes, pero sin alma capaz de comprender, de discurrir y de amar.

Y en las mismas corrientes «irracionalistas» del siglo XIX y del presente, ¿no late, en el fondo, una afirmación implícita, desgarrada y paradójica del *hombre como ser pensante*? La «razón vital» de Ortega, es *vital*, ¿pero dejará de ser radicalmente *razón*? No es posible detenernos más en este punto. Ahí nos queda el hombre con su *espíritu abierto a lo absoluto*, lanzado por los caminos de su relación dramática con las cosas y con Dios, por la vertiente de su *inteligencia*, que ilumina su voluntad, aguijonea su capacidad casi infinita de deseo y de amor y marca su *supremo destino* como persona.

Pero junto a esta dimensión espiritual manifiesta el ser del hombre otro rasgo fundamental y decisivo para el tema de nuestra meditación. *El hombre está inserto en lo singular, en lo contingente*, en un mundo de circunstancias concretas. Su vida es *relación constitutiva con las cosas y con los demás hombres*. Ser «insuficiente» en sí mismo —porque no le basta su propia naturaleza, como Dios se basta a Sí mismo por esencia— el hombre vive inserto en otras realidades que le suministran soporte, alimento, cobertura, protección y en cuya resistencia se *siente* vivir. Las cosas le limitan y al mismo tiempo, le complementan y, en cierto sentido, le hacen posible existir. Estar *en ellas y con ellas* no es condición para seguir simplemente existiendo en el mundo, sino incluso para alcanzar su *propia perfección ontológica*. Por aquí se abre la perspectiva del dominio natural y primario del hombre: la relación de servicio de las cosas al hombre. El *hombre* ocupa así, desde la hora inicial, *un puesto eje en el cosmos*.

«Dios y la naturaleza no hacen nada en vano» —«Deus et natura nihil faciunt frustra». Francisco de Vitoria, desarrollando este fundamental pensamiento de Aristóteles y del Angélico, insiste —como razón del dominio del hombre sobre todo lo terreno— en esa jerarquía. Las cosas están insertas en un orden: los minerales nutren a las plantas, las plantas alimentan a los animales, los animales sirven para el vivir material del hombre, para sus juegos y para el regalo de su vista y de sus sentidos. En suma, *todo lo inferior o imperfecto se ordena a la perfección del*

hombre, como éste se ordena a Dios, perfección por esencia y supremo Fin de todas las cosas (5).

Pero —y aquí surge nuestro problema más concreto— *¿para qué sirven los hombres a los hombres?*

Una respuesta atendida simplemente a la historia, en lo que cabe historia de este tema, señala aparentemente posiciones contradictorias. Desde el viejo texto del poema indio que describe al hombre en lucha contra el hombre, como el pez grande en pelea con el pez pequeño, la visión «pesimista» de las relaciones de los hombres entre sí reaflore más de una vez en la historia del pensamiento humano: en el corazón mismo de la Edad Moderna, el «homo homini lupus» o el «bellum omnium contra omnes» hobessiano, vale como cifra y compendio de todas estas actitudes de desgarramiento. De desgarramiento, pero afirmadoras de la inesquivable dimensión social del hombre, sea cual sea su signo y su sentido.

Más fuerza y constancia en la historia de la cultura tiene la otra respuesta. La que sirve de base a la concepción clásica de la política: el hombre *ser necesario y sagrado* para el hombre: «*Homo homini sacra res*», de nuestro Séneca. Así, desde los libros más venerables del Celeste Imperio, de la China de Lao-Tsé y de Confucio, desde el Viejo Testamento y el Mensaje cristiano, y desde Sócrates, Platón, Aristóteles, hasta nuestros días, la «*sociabilidad*» amistosa y benéfica no es sólo un hecho en el vivir empírico del hombre, sino una constante de su esencia y un imperativo de la ley moral que marca su destino. Ateniéndonos una vez más a Aristóteles, recordemos las páginas iniciales de su «Política» que arrancan de una descripción del hombre como ser necesariamente conveniente. El hombre convive por exigencia primera de su naturaleza, con la mujer, los hijos, los siervos, en la sociedad de la casa cantada por Hesiodo en «Los trabajos y los días». En ella la «insuficiencia» más elemental del ser humano encuentra complemento; las necesidades cotidianas de existencia y de perpetuación quedan cubiertas. Pero no basta. Hay otras vertientes de la vida del hombre que le empujan a nuevas asociaciones. La agrupación de varias casas hace nacer la aldea; pero esta «colonia» de casas aún no es suficiente para la vida humana.

(5) In II^a II^{ae}, qu. 62; y Relectio «de Temperantia». (Vide ed. P. Beltrán de Heredia, Valencia, 1952.)

El hombre requiere un complemento mayor, una suficiencia más plena. No le basta «vivir» sino que ha de vivir con arreglo a su esencia, «vivir bien». Así surge «la comunidad perfecta de varias aldeas, la ciudad que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia y que nació por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien, de modo que toda ciudad es por naturaleza, igual que lo son las comunidades primeras, porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin... de donde se sigue que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social» (6).

Aquí está la frase clave que encaja definitivamente nuestra meditación: el hombre *animal social* en su forma más elevada, el hombre *animal político*: «anthropos zoón politikón». Pero, ¿qué hay en el hombre para que sea así, *ser social*, *ser político*? Aristóteles no vacila: «La razón —escribe— por la cual el hombre es más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social, es evidente. La naturaleza no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz, signo de dolor y de placer, podrán tenerla otros animales... pero la palabra que es para manifestar lo conveniente o lo dañoso, lo justo y lo injusto, es dotación exclusiva del hombre...» (7).

Sobre esta piedra angular se levanta toda la construcción clásica de la vida en sociedad. El pensamiento cristiano no hace sino completar y proyectar hacia el futuro la concepción antropológica subyacente y sacar las consecuencias éticas y políticas que entraña.

En distintos lugares Santo Tomás insiste en que el hombre *está ordenado al hombre* por la disposición divina del mundo, no sólo para la satisfacción de sus necesidades elementales de perpetuación de la vida y de prolongación de la especie, sino para el *ejercicio de la virtud* y *para la conquista de su suprema felicidad*. Así, en la «Summa con Gentiles» (8) enseña magistralmente que el hombre debe comunicar racionalmente con los otros hombres, no sólo porque es indigente de muchas cosas que no puede alcanzar por sí solo, sino por algo más definitivo y trascendente: porque

(6) *Política*, Lib. I, cap. 1 y 2 (ed. Instituto Estudios Políticos).

(7) *Op. cit.*, cap. 2.

(8) Lib. III, cap. 128 (ed. Desclée-Herder, Roma, 1934). Cfr. caps. 117 y 147.

su fin es unirse a Dios y para alcanzarlo necesita de la ayuda de los otros hombres, tanto en cuanto al conocimiento como en cuanto al amor.

Esta creencia clásica en la «sociabilidad natural» del hombre, colosal constante de la historia de Occidente, e incluso de pueblos milenarios del Oriente lejano —pensemos, otra vez, en el «Tao-Te-King» de Lao-Tsé— no ha sido destruída por las teorías «contractualistas»¹ del racionalismo moderno, con sus precedentes en los epicúreos y sofistas griegos, para quienes el hombre habría nacido libre e independiente y sólo, por un pacto o convenio, es decir, por un acto de decisión de su voluntad de arbitrio, habría pasado a la vida en sociedad. Los mismos mantenedores de estas doctrinas las toman como «hipótesis» explicativas y normativas, no como expresión de realidades históricas. La dimensión social del hombre permanece en pie y el análisis sociológico contemporáneo la confirma hasta el exceso, porque en lo que yerra, es en reducir la naturaleza humana a esa indigencia de compañía y en supeditar todo su ser y todo su desenvolvimiento al de la realidad colectiva.

No podemos detenernos más en este análisis. Nos basta con sacar tres corolarios que darán sentido al resto de nuestras reflexiones:

1.º *La sociedad, más estrictamente el vínculo político, es una condición limitante, pero también una condición expansiva de la personalidad del hombre. La «contemplación» del sabio es posible para Platón y para Aristóteles porque hay una comunidad política, una República en que existe y se sustenta ese hombre que el sabio es... Y en la versión cristiana de este pensamiento clásico, también la visión beatífica de Dios, fin supremo del hombre, supone instrumental, pero indispensablemente —salvo intervenciones sobrenaturales de la Gracia— la ayuda de los demás hombres. «Felix indiget amicis»; la beatitud se alcanza a través de la paz y la suficiencia que brinda la sociedad perfecta natural, esto es, la comunidad política.*

San Agustín y Santo Tomás no vacilan —como hemos visto— en exigir al hombre que *alcance su supremo destino a través de la comunidad*. El fin último del hombre, naturalmente es Dios; Dios es así el *bien común* trascendente de todos los hombres. Pero a ese bien común se llega a través de un *bien común inmanente* al mundo histórico del hombre. Es decir, a través de una integra-

ción de todos los bienes singulares de carácter material y espiritual, que se conjugan en la convivencia de los hombres, de tal suerte que *cada uno logra su bien propio sólo en la medida en que cumple su función respecto al bien común*. De donde se sigue el carácter ordinariamente inexorable que para el hombre tiene su integración en la comunidad política, como la *parte se integra en el todo*, por exigencia de su propia naturaleza (9).

2.º Pero de lo que acaba de decirse, se desprende inmediatamente el carácter *activo* y no meramente pasivo de la dimensión ontológica de «sociabilidad». *Las cosas «están» para el hombre como instrumentos, pero los otros hombres «son» consocios*, personas espirituales, que conjugan inteligencia y amor en la convivencia. Hay un empeño de la totalidad del ser humano en la vida social. Lo que se liga en el vivir político no son solamente los cuerpos de los hombres o su sensibilidad, sino también sus espíritus, en la medida en que se proyectan al exterior. Santo Tomás dirá ciertamente que el hombre *no se ordena al todo social en todas sus cosas; pero lo que supera ese límite o fin terreno y colectivo es sólo la dimensión última del espíritu humano*, aquella que conecta a la persona con la felicidad sobrenatural y suprahistórica. Todo lo demás entra en la categoría de servicio a la comunidad, porque incluso para llegar a la felicidad y al fin trascendentes, tiene que afanarse y combatir durante la peregrinación terrena con toda su alma y todo su cuerpo, sintiéndose miembro de un todo, vivo como los demás hombres vivos y actuando su libertad en conjunción con la libertad de los otros, hasta arrancar a fuerza de vida histórica y comunal su supremo destino, intransferible y eterno.

3.º De aquí una última y definitiva consecuencia: la *raíz ética de la condición política* de todo hombre.

La definición aristotélica del «anthropos zoón politikón» nos ha dado la vertiente ontológica de esa dimensión social del hombre. Pero cuando Aristóteles dice que el hombre es un «animal político» no plantea sólo una definición en el plano del «ser», sino que está forjando también una *exigencia moral* básica, un «deber ser» inescapable. La Ética fluye de la Ontología. La Ética clásica —aristotélica y después cristiana— no es «heterónoma»

(9) Cfr., más extensamente, mi *Derecho y vida humana*, segunda edición. Instituto Estudios Políticos, 1957, *passim*.

en el sentido kantiano del término. Hay una autonomía profunda, conciliable aunque parezca paradójico con la trascendencia de la Ley eterna. El «sequere naturam» de los estoicos adquiere su sentido verdadero y total con el Mensaje cristiano. El primer deber ético del hombre es seguir sus inclinaciones naturales, a la luz de su recta razón. Así cuando se afirma que por naturaleza el hombre es *político*, implícitamente se está sosteniendo que el hombre *tiene* que empeñarse libremente, según su razón, en la empresa de la convivencia política. Santo Tomás lo señala sin vacilación, a la hora de formular cuáles son los preceptos de la ley natural, según los tres órdenes de inclinaciones de la naturaleza del hombre: perpetuación del propio ser, perpetuación de la especie y vida en sociedad. *Vivir social, políticamente*, es una de las *exigencias primarias* del hombre y por eso mismo *uno de sus preceptos morales básicos*; no ya simplemente una inclinación que viene determinada por el verbo *ser*, sino una exigencia, una actitud ética y jurídica que viene determinada por el *deber ser* y de la que es responsable ante su conciencia, ante los demás hombres y ante Dios, como de cualquier otro de esos preceptos fundamentales de la Ley Natural (10).

Detengámonos un instante, porque aquí se plantea el grave problema de la conexión radical entre *Ética* y *Política*.

Hipotéticamente pueden concebirse las relaciones entre *Ética* y *Política* de tres formas diferentes; las tres se han dado en la Historia cultural de Occidente:

1.^a *Conjunción* de la *Ética* y la *Política*, con distinción cualitativa interna y primacía de aquélla sobre ésta. Así, en la gran línea que arranca de Sócrates, y llega por Platón, Aristóteles, los estoicos y todo el pensamiento cristiano hasta nuestros mismos días.

2.^a *Separación* tajante de la *Ética* y de la *Política* como realidades paralelas que de hecho no se encuentran nunca. Maquiavelo sería su figura más sobresaliente. Podrá interpretársele de modo más o menos benigno, con versión realista o idealista; a nuestro intento importa menos. No negará el florentino la realidad ética trascendente al hombre e incluso, exigirá al político una «apariencia» de virtudes morales; pero en todo caso su *Política* como tal está al margen de la *Ética*: para la finalidad concreta

(10) Vide *Summa Theol.* I-II^a, qu. 94, art. 2.

del arte político no sirve la conciencia. Por eso se ha comparado con agudeza esta posición separada a la herejía de las «dos verdades» de Siger de Brabante, que hizo perder la calma al ecuaníme Doctor de Aquino.

3.º La posición más extrema: *negación de la Etica* o identificación de la Etica con la Política, si es que cabe todavía seguir llamando Etica a este término del binomio. Pensemos en la exaltación del hombre y de su voluntad de poderío en Federico Nietzsche, o en plano muy distinto, la divinización del *hecho* político por la identificación de lo real y lo ideal, en ciertas manifestaciones del neo-idealismo, como, por ejemplo, la de Benedetto Croce.

Pero las consecuencias prácticas de las actitudes separadoras han sido tan cruentas, que las mejores cabezas de hoy vuelven su mirada —más o menos plenamente— hacia la concepción integradora, y comienzan a comprender por qué hay una reveladora coincidencia entre las primeras páginas de la «Etica» de Aristóteles y las primeras de su «Política». Unas y otras arrancan de la realidad del *bien* como causa final del hombre en su vida individual y colectiva. Así la *Etica* «lato sensu» engloba o comprende como el *todo* a la *parte* a la *Política*, aunque vistas las relaciones entre las partes de la Etica, la Etica monástica o individual Etica «stricto sensu»— y la Etica doméstica o familiar, se subordinen a la Etica política. Subordinación explicable dentro de la visión aristotélica porque en ella el bien máximo del hombre es el bien común terreno. Sólo será necesario corregir o completar en este punto la concepción clásica, con la perspectiva del destino trascendente del hombre, de la «suprahistoria»; y ésta es cabalmente la empresa del pensamiento cristiano, sobre todo desde San Agustín. A esta nueva luz, el *bien común* terreno queda ordenado al bien trascendente y sobrenatural de la persona y la *Política* se subordina en sus raíces a la *Etica*, como la *Etica* se subalterna a la *Teología*, ciencia suprema del hombre acerca de Dios.

Demos ya término a esta disgresión concretando los puntos principales que nos mueven a sostener la conexión radical entre Etica y Política, sin mengua de su distinción:

1.º *el origen* del poder: si el poder no es mera creación del hombre, sino necesidad fluyente de su naturaleza y la naturaleza es obra de Dios, toda política encierra un nervio ético y una exigencia teológica en su misma raíz. Este es el sentido del

«no tendrías poder si no te hubiera sido dado de lo alto», que Cristo, el Maestro, enseñó a Poncio Pilato y del «non est potestas nisi a Deo», de San Pablo;

2.º *el fin del poder*: si ese fin es un *bien*, la felicidad temporal y la paz de la convivencia y a través de ella la consecuencia del supremo destino de cada hombre, ¿cómo cabría una Política desligada u opuesta a la Ética?

3.º *la forma o modo mismo de la relación política*, porque ésta no se establece entre el hombre y las cosas, sino entre el hombre y los hombres, seres libres por naturaleza y dueños y señores de sí mismos. He aquí una perspectiva esencial para la valoración de la realidad política, vínculo entre personas librevolantes y portadoras de su propio e incoercible señorío y destino. La relación de *dominio* entre el hombre y las cosas y la relación de *imperio político*, entre el hombre y los hombres, son radicalmente distintas. Con razón Aristóteles y Santo Tomás —y volvemos a citarlos como paradigmas de la gran corriente de pensamiento humano que nutre la cultura de Occidente— diferencian cuidadosamente la relación del padre con los hijos, de la relación del príncipe o gobernante con los súbditos: en la primera no hay régimen político propiamente dicho, sino régimen imperfecto de vida social, como sólo hay derecho imperfecto, derecho por analogía; mientras que en la segunda —en la relación del príncipe o gobernante con los súbditos— hay imperio político y derecho perfecto (11).

A estas conclusiones afirmativas sobre la existencia de un vínculo sustancial entre Ética y Política, podría oponerse la dificultad empírica, incuestionable, de que se han dado en la Historia formas de «acción política», es decir, realizaciones de estructuración y mando en la ciudad humana, desligadas en la conciencia de sus protagonistas de toda exigencia moral —trascendente o inmanente incluso al ámbito temporal del hombre— y aun contrapuestas al bien común de los demás hombres. Si la Política es esencialmente una forma analógica de ordenación ética del vivir humano, ¿cómo se podrían llamar «políticas» esas rea-

(11) Vide, de ARISTÓTELES, *Política*, Lib. I, cap. 1.º y Lib. III, caps. 4-6; y de ST.º TOMÁS, sus comentarios a esos pasajes y en *Summa Theol.* II-IIae, qu. 47, art. 4.º

lidades históricas que se presentan de *hecho* como actividades independientes de toda vinculación moral?

Se ha observado con agudeza —incluso por pensadores fieles a la concepción cristiana de la existencia —así, por ejemplo, Torcuato Fernández Miranda (12)— que la definición de la Política en función del *bien común* —realidad ética—, como ocurre en la fórmula clásica, especialmente helénica y cristiana, tropieza con ese escollo de dejar sin encuadramiento lógico todas las manifestaciones de poder colectivo, de acción de gobierno sobre hombres contrarias a la Ley Natural, pero que han existido *realmente*. De ahí las diversas tentativas en búsqueda de una definición *autónoma* para la Política, sea como «disyunción entre amigos y enemigos» (Carl Schmit), sea como conquista o dominación (Max Weber), sea por otras rutas semejanter.

Nótese que el problema así planteado es paralelo al de la calificación como Ley, como Derecho, de las ordenaciones positivas «injustas». También para la Filosofía jurídica clásica y cristiana, *sólo una ordenación del vivir colectivo que responda a las exigencias de la Justicia y en suma a los preceptos de la Ley Moral natural*, puede ser llamada Ley, Derecho; las demás, las discrepantes, apoyadas en la fuerza física, en la mera técnica del poder, serán «apariencias de Ley», corrupción de vocablos, pero no Ley o Derecho, esencial y rigurosamente hablando. Sin embargo, son ordenaciones que pretenden *valer* como *jurídicas* y que se imponen y alcanzan *vigencia*, aunque despierten mayor o menor resistencia de los obligados, quienes —incluso para la Filosofía jurídico-cristiana— tendrán que cumplirlas por razones de seguridad de la convivencia y de la paz social, salvo en los casos límites en que la rebeldía sea más que derecho, deber.

La aporía puede, no obstante, salvarse. Si lo que se busca es una caracterización *conceptual* de unas *formas reales* de actividad humana hecha abstracción metodológica y provisional de su engarce con la concepción total del mundo y de la vida, podrá ser lícito —no entramos ahora en ello— desligar la noción de Ley o la noción de Política, de las nociones de Justicia y de bien común y atenerse a otros rasgos externos, que ofrezcan punto de apoyo para una definición suficiente. Pero, en un segundo y más

(12) *Concepto de lo social y otros ensayos*. Oviedo, 1951. págs. 449 y siguientes.

decisivo momento, habrá de plantearse —sea cual sea la terminología— el problema insoslayable de la *justificación* de esas realidades, a la luz de las exigencias de la misma naturaleza humana y del orden total del mundo. Y por aquí se desemboca de nuevo en la visión integradora de *Ética, Derecho y Política*, reflejo de la unidad sustancial del ser humano.

Cerremos ya este paréntesis, que ha pretendido esclarecer desde otro ángulo la conclusión fundamental de esta etapa de nuestra esquemática meditación. Decir con la Filosofía clásica y cristiana que el hombre es un «*ser político*» vale tanto como dar de un sólo golpe su definición *ontológica* y la fórmula de una de sus *exigencias éticas más radicales*. El hombre no sólo es político —parte del *todo* social— porque su «insuficiencia vital» requiera la inserción en ese medio colectivo, sino que *debe ser* y tiene *derecho a ser*, por precepto de la Ley Natural, *miembro vivo y creador, racional y libre*, en una comunidad de hombres señores de sus propios destinos.

Pero aquí nos acosa el problema concreto que ha de llenar el resto de la presente meditación.

II. LA ACCIÓN POLÍTICA, DEBER Y DERECHO DEL HOMBRE-SÚBDITO

Al iniciar esta segunda etapa de nuestro recorrido ha quedado perfilada la doble y esencial conclusión de que *todo hombre vive necesariamente, por naturaleza, en sociedad* y ha de contribuir a la paz y a la *suficiencia de esa comunidad* en que vive para conseguir su *supremo destino*. En otros términos: es un *deber ético* de todo hombre luchar por *ese fin* colectivo y poner los *medios para* alcanzarlo y en consecuencia, *todo hombre tiene derecho* a participar directa y personalmente en la vida de la comunidad política de que es miembro, porque el *primer derecho* del hombre es el cumplir con sus *deberes naturales* y alcanzar sus *fines*.

Para entender ahora rectamente cómo el hombre —cualquier hombre-súbdito, en la terminología adoptada— puede ejercer este deber-derecho de participación activa en la vida de su Nación, es preciso tener siempre en cuenta los supuestos *ontológicos esenciales* de toda estructura política:

1.º *Igualdad sustancial y libertad radical de todo hombre*. Repitamos que el *hombre no es dueño del hombre*, sino conso-

cio, compañero, copartícipe en un quehacer ético común, en una empresa de salvación.

2.º *Jerarquía funcional y orgánica* entre los hombres, sin mengua de esa igualdad radical. Todos los hombres son específicamente iguales; pero no individualmente iguales. Hay hombres más capacitados para dirigir y mandar, otros para obedecer y ejecutar. Pero todos son personas espirituales que no pueden renunciar a su dotación natural de inteligencia y de libertad.

3.º *Solidaridad final* entre todos los hombres. Entre los más capacitados para el mando y los más capaces para la obediencia. De la libertad inicial, que en cierta manera divide, se avanza en la comunidad política hacia una *libertad final* en que los hombres se integran.

La ordenación jurídico-positiva de cada comunidad política determinará en *concreto*, según los factores sociológicos concurrentes, el *modo* y *alcance* de esa *participación activa* de cada hombre en el funcionamiento del Estado. No es posible establecer «a priori» un programa rígido para esa regulación; intentarlo fué uno de los errores principales del racionalismo individualista de los siglos XVIII y XIX. Pero tampoco es lícito caer en la indiferencia positivista, de uno u otro signo —liberal o totalitario— que viene atormentando a los hombres del actual momento histórico.

Cualquier ordenación jurídico-política, para que sea *justa*, tendrá que hacer posible a todos los hombres miembros de la comunidad el *ejercicio auténtico y eficaz* de ese deber-derecho de contribución activa —con inteligencia y voluntad— a la configuración y funcionamiento de los órganos del Estado y a la realización de la paz y el bienestar común.

Lo que aquí se plantea —nótese bien— no es el enconado problema de las «libertades públicas», sino algo más radical y determinante. Un sistema de «libertades» o garantías políticas del individuo «frente» al Estado, puede dejar al hombre —al hombre entero, cargado de valores y de fines— maltrecho y ajeno a la vida profunda de la comunidad. Insertarle en esta vida, orgánica y funcionalmente, es la condición «sine qua non» de todas las «libertades» verdaderas y derechos políticos concretos. También aquí ha de buscarse primero la Justicia —realidad ética sustancial— y luego, «por añadidura», se dará «todo lo demás».

Ciñámonos, por tanto, a extraer de todo lo dicho algunas

conclusiones que encierran exigencias fundamentales de cualquier régimen político justo, esto es, concorde con la esencia misma del hombre:

1.^a *Ilicitud de las actitudes pasivas* —espontáneas o forzosas— de cualquier ciudadano en el concierto político.

Insistamos en que es una constante de la Filosofía jurídica-cristiana la afirmación rotunda de que cada hombre ha de conseguir su *bien personal* conformándose al *bien común* y contribuyendo activamente a él. En cierto modo la tajante expresión de José Antonio de que los «zánganos» nada tienen que hacer en la comunidad política de España, sería una versión circunstancial y viva de esa verdad.

2.^a *Ilicitud de las exclusiones discriminatorias* por razón de raza, religión, clase o categoría social, opiniones o ideologías en materias accidentales, etc. Aquí se plantean problemas demasiado hondos como para que nos sea posible analizarlos en este instante. Pero importa subrayar que cualquier amputación de miembros de la comunidad política —no siendo por razón de delito determinado y juzgado con arreglo a Derecho— daña gravemente la conservación de la unidad y de la paz social, fin de todo poder político. Esta honda verdad late en aquella hermosa carta de Platón —la VII— a sus amigos de Siracusa, al aconsejarles grandeza de alma y voluntad de integración de los «vencidos» como condición de la estabilidad futura del Estado.

3.^a *Ilicitud de las limitaciones circunstanciales* al ejercicio de ese derecho-función de participación política, cuando rebasen la *órbita infranqueable de las exigencias éticas y jurídico-naturales de la personalidad*. Es menester subrayar que junto a los «derechos naturales» de conservación y fomento de la vida física y moral, del matrimonio, de la propiedad, etc., figura este derecho de «participación activa» en el régimen de la comunidad política. Como «todo derecho subjetivo natural» tendrá luego su determinación *histórica* según las condiciones singulares de edad, salud, cultura, etc., del hombre concreto y según los factores colectivos, de seguridad y de paz social. Incluso pueden darse en la vida de una Nación momentos críticos en que la práctica de ese deber y de ese derecho tenga que sujetarse a condicionamientos *excepcionales*, pero habrá de ser siempre *con carácter transitorio y sin anular un nivel mínimo infranqueable*. José Antonio lo intuyó y expresó gallardamente en su discurso de clausura

del II Consejo Nacional de Falange, en noviembre de 1935: Hay dos soluciones —decía— para resolver el problema de la pérdida del hombre con su contorno. «Una, la de los anarquistas, es disolvente y funesta; ... otra, la heroica, la de los Estados absolutos, no es definitiva; su violento esfuerzo puede sostenerse por la tensión genial de unos cuantos hombres, pero en el alma de esos hombres late de seguro una vocación de interinidad. Esos hombres saben que su actitud se resiste en las horas de tránsito, pero que a la larga se llegará a formas más maduras en que tampoco se resuelva la disconformidad anulando al individuo, sino que vuelve a hermanarse el individuo con su contorno por la reconstrucción de esos valores orgánicos libres y eternos que se llaman el individuo, portador de un alma, la familia, el Sindicato, el Municipio, unidades naturales de convivencia» (13). Es decir, que aún en los momentos *extraordinarios* de un pueblo en que la paz y la unidad misma de la convivencia exijan una limitación excepcional del ejercicio de esa participación viva y creadora del súbdito, ha de dejarse bien claro el carácter pasajero de tales situaciones «en busca de formas más maduras» en que el individuo participe plenamente en la formación del bien común de su Patria y, además, en todo caso ha de reservarse y mantenerse por la Ley un «mínimo infranqueable» de esta dotación de derechos.

Marcadas estas exigencias básicas, puede intentarse una *descripción del contenido concreto* de ese deber-derecho de participación política, según las siguientes coordinadas:

1.^a Participación activa en la *constitución de poder político*. Es una rigurosa constante del pensamiento cristiano. El poder no descende directa o inmediatamente de Dios a los Príncipes, sino a través de la comunidad. Frente a la tesis contraria de raíz protestante, rompieron sus lanzas nuestros grandes teólogos, especialmente Suárez. Pero además, cualquiera que sea la teoría adoptada respecto al *modo* concreto de designación del portador del poder político, bien se considere que radica primaria y originariamente en la comunidad y ella lo transfiere al titular del poder soberano —fórmula la más «democrática»—, o bien se piense con otros autores, que lo que hace la comunidad política es designar al titular del mando, produciéndose luego como una derivación del poder de Dios sobre el Príncipe así concretado, en todo

(13) Vide *Textos de doctrina política*. Ed. Nacional, pág. 708.

caso requiérese un *mínimo de consentimiento del pueblo*, como *cuerpo político activo y creador*.

Los escritores cristianos son inequívocos en esa exigencia y si Santo Tomás, que fiel a la orientación aristotélica, ensalza la forma monárquica de gobierno por el principio de unidad y de estabilidad que entraña, preconiza, sin embargo, como fórmula óptima la del «régimen mixto», es porque ésta asegura precisamente, junto a la unidad de mando y la colaboración de las aristocracias del pensamiento y de la sangre, el *asentimiento y la incorporación eficaz del pueblo*, como factores indispensables de solidez y de vitalidad políticas.

También en nuestro Francisco de Vitoria ese factor del consentimiento del pueblo —consentimiento al menos virtual e «interpretativo», como él lo califica al tratar de la elaboración del «*ius gentium*»— es fundamental para el desenvolvimiento de la sociedad política y del poder civil. Sin un *mínimo de consentimiento activo*, operante, del *súbdito* respecto al poder, *no una mera adhesión* o presencia pasiva, *no hay propiamente régimen político*. Santo Tomás, glosando a Aristóteles, enseña que aunque la *unidad* es un valor capitalísimo en la perspectiva de la finalidad del poder político, no puede llevarse su búsqueda hasta el extremo de *que se quebrante el ser mismo de la ciudad*. «*Et ita potest in tantum procedere unitas quod tollatur civitas*» (14). Dicho en castellano, que puede llegar un instante en que *por perseguir la unidad*, o mejor, la «homogeneidad» compacta del cuerpo político, *se rompa realmente la estructura* esencial de la ciudad, que tiene que ser plural, orgánica y viva, «analógicamente» a como lo es la unión de los miembros del cuerpo humano individual, pero con la diferencia de que en la ciudad, en el «cuerpo político», los miembros son *personas* espirituales y libres en su más honda esencia.

Mas esta vertiente del deber-derecho de participar en la constitución y funcionamiento del poder político, plantea el agudo problema de la *representación*. Hay razones sólidas, por lo menos de carácter histórico para rechazar la representación inorgánica; pero si se admite entonces la *representación orgánica* es preciso que sea *rigurosamente auténtica*. No podemos menos de preguntarnos si no pesará una seria responsabilidad sobre cuantos hayan defendido la representación orgánica en la Europa de nuestro tiempo —sean

(14) In II Polit. lect. 5.

corporativistas, sindicalistas en sus distintas manifestaciones, fascistas, etc.— no con el propósito de *reemplazar por algo mejor* la representación inorgánica, que esto estaría justificado, sino *de escamotear por completo toda intervención activa del ciudadano en la vida política*, lo que es manifiestamente ilícito y rechazable. La representación orgánica, real y auténtica, es un camino válido y casi inexplorado en la realidad, pero *degenera en falsificación* si lo que pretende es anular en la práctica la incorporación del ciudadano al gobierno de la comunidad. Por eso me es grato recordar en este instante unas palabras oídas a través de la radio al Excmo. Sr. Ministro Secretario General del Movimiento, que aquí nos honra con su presencia, cuando en su primer discurso en Villagarcía de Arosa insistió en la importancia de hacer cada vez *más auténticas las representaciones orgánicas* establecidas en nuestras Leyes fundamentales.

2.^a *Contribución activa del súbdito* a la acción de gobierno, mediante el *deber-derecho de vigilar y de ser oído*, es decir, *saber la verdad* sobre la acción política, *expresar su opinión* dentro de los cauces legales; y, por último, conocer los *resultados de la gestión de los gobernantes*.

3.^a *Participación activa*, no como espectador o comparsa, sino como protagonista o por lo menos como *copartícipe*, en la *transformación de las estructuras sociales y políticas* que no respondan ya al bien común y a la paz social.

Es un deber de todo gobernante y más si se estima «político cristiano», establecer el *aparato jurídico* que dé garantía o tutela a estas formas de participación activa del ciudadano en la acción política. No bastan las *garantías morales*, pese a su extraordinario valor; ni bastan siquiera las *garantías sociales* representadas por la fuerza de la opinión pública. Son necesarias *garantías jurídico-políticas*, como la acción procesal ante Tribunales ordinarios, la fiscalización por los órganos sindicales y corporativos, etc.

Y ahora, nos sale al encuentro una pregunta punzante: ese deber y derecho del hombre-súbdito a participar en la acción política de su Patria ¿puede llegar a transformarse para *todo hombre* en un derecho a *ejercer personalmente* imperio o mando en la organización de la comunidad? Indudablemente, no, porque la jefatura política exige condiciones psicológicas y morales que no se dan en todos los hombres. Mas esto nos sitúa en el tercer y último punto de nuestra meditación.

III. LA ACCIÓN POLÍTICA DEL HOMBRE-JEFE

Tratemos brevemente de entender la esencia de esa acción de gobierno en la vertiente del hombre naturalmente capacitado para mandar, el hombre-jefe.

Unas imágenes de Platón —en el «Político»— llenas de luz, pueden servirnos de guía. La ciencia de gobernar es ciencia de manejar a una colectividad de seres. En un primer golpe de vista parece darse una analogía entre el poder político y el poder del pastor sobre un rebaño. Mas ahondando en el examen se descubre el grave espejismo. La esencia de esos dos tipos de acciones humanas es muy distinta. El mando del hombre sobre el hombre no es un mando gregario. Tiene que haber otro símbolo en que la semejanza sea más real y profunda. Platón descubre el paradigma del tejedor. El arte del gobierno es como el arte de tejer, que consiste en componer una trama elástica y suficientemente resistente de hilos que son hombres. hilos vivos, hombres con su alma dentro, con su irrenunciable personalidad —carácter, pasiones, hábitos, inquietudes y esperanzas— que hay que conjugar en bien de todos y de la paz de la ciudad (15). Este hermoso paradigma nos permite sentar algunas exigencias mínimas:

1.^a El gobernante no puede ser en el ejercicio del mando dueño, sino *servidor*. Los *súbditos no son cosas, ni permanentes menores de edad*. Frente a un fácil sentido «paternalista» del gobierno hay que insistir en el sentido rigurosamente «político» del mando. Entiéndase bien: no es que el sustantivo «padre» o el adjetivo «paternal» puedan tener, de suyo, un significado peyorativo. Es que son inaplicables a la acción política. Recordemos otra vez que Aristóteles y tras él, el Doctor Angélico, no lo dudaron: una cosa es el poder paterno y doméstico del padre sobre los hijos, o sobre los servidores, que en cierta medida, son «algo propio» del padre o del amo, y otra el mando político del gobernante sobre el ciudadano, entre quienes se da plena «independencia», de hombre a hombre, con estricta alteridad de términos personales que se conjugan al procurar entre todos un bien que les es común. Esa y no otra es la función esencial del político-jefe: *coordinar* la acción de *los súbditos* para promover y

(15) *El Político, passim* (ed. Instituto Estudios Políticos, Madrid, 1955).

asegurar la *unidad* y el *bienestar* necesarios a una convivencia de seres humanos, inteligentes y libres.

2.^a Para alcanzar este indeclinable objetivo, el hombre-jefe tiene que actuar como *realizador de justicia y de paz social*, volcando en el empeño *ciencia y arte políticos*, pero además todo el *peso de las virtudes morales* —no sólo de la virtud eje de la prudencia— en que se cifra la grandeza humana.

El pensamiento clásico y cristiano —pensemos de nuevo en Aristóteles y en el Angélico— saben distinguir la virtud del hombre bueno «simpliciter» y la del buen ciudadano; pero exigen al gobernante la máxima altitud de perfecciones éticas. Y en esta línea se mueve la gran corriente del pensamiento político español, desde el Infante don Juan Manuel o Gómez Manrique, hasta Quevedo y Feijóo, con los «espejos» y «Consejeros de Príncipes», o con las parábolas y semejanzas ético-políticas. No podemos recrearnos ahora en su recuerdo. Pero quede constancia de que al político y más al Príncipe se les exigen incluso aquellas virtudes que parecen más inadecuadas o impropias a la acción de mando. Es cierto que algunas virtudes morales no se pueden dar en el jefe del mismo modo que en el súbdito. La Política además de «Ética» es «Técnica». Es el punto que vieron claramente, pero hipertrofiaron, los «maquiavelistas» de las distintas etapas históricas, aun anteriores al hombre que fué Nicolás Maquiavelo. Más rescatada la parte legítima de *técnica* que la *Política* entraña, todo lo demás pesa como *exigencia ética* sobre el político.

Algunas virtudes tendrán en él un *modo distinto* que en el simple ciudadano, pero *su esencia será la misma*. Por ejemplo, la humildad y la mansedumbre —impropias entre las virtudes que parecen impropias para quienes hayan de ejercer imperio— entran también en la cuenta de virtudes que nuestros clásicos requieren del Príncipe. Así, Fray Luis de León, al justificar que se dé a Nuestro Señor Jesucristo el nombre de Rey, pese a su humildad y mansedumbre, subraya con toda la fuerza de su decir incomparable que *también el Rey debe ser a su manera manso y humilde* (16).

¿Y esa manera genuina de *humildad del político*, será acaso

(16) *De los nombres de Cristo*. Obras completas, ed. B. A. C. Madrid, 1944. págs. 558-559.

la que se encierra en el hermoso vocablo castellano de «llaneza»? ¡Saber ponerse al nivel de los que obedecen, sin perder la dignidad de Príncipe; saber seguir siendo hombre a pesar de poseer imperio! Es tal vez el máximo elogio que Plinio ofreció a Trajano, el gran Emperador que España dió a Roma (17).

3.^a Sobre ese fondo ético, de virtudes morales, el político —y por aquí se inserta la dimensión genuina de su «arte»— tiene que reunir cualidades psicológicas claves: *saber escuchar, saber juzgar, y saber decidir y mandar.*

Sólo quien reúna esas condiciones —forjadas en la experiencia sobre un fondo de aptitudes naturales— llegará a poseer la Ciencia política indispensable para conducir a un pueblo hacia la suficiencia y la paz, como sólo conduce con seguridad la nave a puerto, quien tiene saber y temple de piloto.

Y quien alcance esa «ciencia», la más alta en la escala de las humanas, si se hacen abstracción del supremo saber metafísico, tendrá imperio —como también subrayó magistralmente Platón en *El Político* (18)— sobre las ciencias auxiliares o servidoras: las de fabricación o producción de bienes e instrumentos; la retórica, la estrategia, la jurisprudencia incluso... Lo que traducido al romance quiere decir que *no es el experto o «técnico» en economía, en administración, en logística, en arte bélico o en cualquiera de las otras disciplinas que contribuyen al bienestar colectivo, el que debe dirigir la vida de la comunidad, sino sólo quien realmente posea la ciencia y la capacidad arquitectónicas y ordenadoras del verdadero político.*

La proyección de esa «ciencia política» sobre la realidad concreta adoptará formas distintas según el espacio y el tiempo, porque el vivir humano, individual y colectivo, es contingente y fluído y cada día tiene su signo y su afán. Mas para cortar de algún modo esta ya demasiado larga meditación, podríamos intentar, amigos que tan benévola me habéis acompañado, una especie de *decálogo del político*, a la usanza de nuestros viejos Maestros —Mariana, Rivadeneyra, Quevedo, Feijóo... ¡toda la gloriosa Escuela política de España!— que nos enseñaron a decir con fran-

(17) Vide *Panegírico de Trajano*, 2, 3-4. ed. Instituto Estudios Políticos, pág. 3.

(18) Vide especialmente 287-289 y 303 d-305 e (págs. 78 y sigs.), (ed. citada, págs. 51 y sigs.).

queza lo que se siente con honradez y a verterlo en fórmulas que valgan para la vida. A esta altura de nuestro tiempo, con la mirada puesta en las exigencias éticas de nuestra fe y sin puritanismo alguno, antes con conciencia de nuestros propios yerros, parece que debemos pedirle al político que se sujete en su acción a estos *diez mandamientos*:

El primero, *amar a Dios y a su pueblo sobre todas las cosas.*

El segundo, *no mezclar el santo nombre de Dios en vano.* que muchas veces el político hace un grave daño a la Religión al invocar sin discernimiento las «razones de Dios», cuando bastaba con acudir a las sencillas «razones de los hombres».

El tercero, *ayudar a que mejore y se eleve desde dentro y no en fórmulas, el vivir diario de su pueblo.* ¡También la fiesta puede ser un acto de justicia! Basta con que el político se esfuerce en hacer accesibles los bienes y las alegrías de la tierra a todos los hombres de su Nación, para que así —tras el trabajo remunerado con suficiencia humana— el día santo del Señor sea también, de verdad, el día de descanso de todos los hombres que integran el pueblo.

El cuarto, *honrar y estimular la vida de los grupos naturales de convivencia.* No sólo de la familia, sino también de todos los demás. Pero ¿cuáles son esos grupos? Todos los que respondan a exigencias o inclinaciones naturales. Esto es, sin duda, muy elástico y muy amplio y puede preguntársenos: los *partidos políticos ¿están o no* entre esos grupos naturales de convivencia? Con la misma sinceridad pensamos que no. Más no conviene exagerar un argumento que se oye algunas veces. El hombre —se dice— no nace en un partido político; es verdad, pero tampoco nace en un gremio, en un sindicato, o en una profesión y, sin embargo, a estas entidades no se les niega una cierta naturalidad o, por lo menos, se las reconoce una forma de acción política. La razón de nuestra respuesta negativa es otra. Los partidos políticos serán rechazables en tanto en cuanto quebranten el principio mínimo de unidad y de concordia social indispensables para la conservación y el progreso de la comunidad política. Y eso es lo que ha ocurrido muchas veces, por el modo concreto en que han venido actuando, especialmente en los pueblos de estirpe latina. Pero cuando se descarten los partidos políticos será menester asegurar otras formas auténticas de encauzamiento de la opinión pública y además precaverse contra los sucedáneos de los partidos,

no ya clandestinos, sino manifiestos; para ser más claro, *contra los grupos o camarillas* que traten de ejercer la misma acción política de los partidos, pero son su gallardía y responsabilidad.

El quinto, *respetar la vida ajena*. La vida corporal y espiritual de todos los hombres que integran un pueblo es un valor que pertenece a Dios y a la comunidad, no a los políticos. Los gobernantes pueden y deben prevenir el delito, sancionar el crimen, proteger la paz, pero siempre recordando que rigen a hombres, esos seres con corazón y con alma. Aquí se abre un haz de exigencias éticas y jurídico-naturales que ciñen las actividades de información e investigación policiaca —recuérdense las severas admoniciones de Su Santidad Pío XII a los funcionarios de Policía (19)— como también la Administración de Justicia civil y penal, que tiene que sujetarse a las normas preestablecidas de un orden jurídico equitativo y cierto (20).

El sexto, *procurar un clima mínimo de limpieza moral en la Nación* cohibiendo el despliegue de factores de escándalo y disolución, no sólo en el orden sexual, sino en los demás planos de la moralidad personal. Pero importa que no se confundan los papeles, porque una es la función de la Iglesia, que tiene que procurar el perfeccionamiento total del hombre, y otra, la función del poder político que se contrae a producir la paz social. También en este punto puede equivocarse el político, tratando de imponer un «perfeccionamiento espiritual» con sus medios coercitivos externos, siempre más gruesos y artificiales y que no pueden penetrar en la intimidad de las conciencias. El político deberá limitarse simplemente a estimular y proteger un «clima moral suficiente», pero dejando que sean las Instituciones de jurisdicción espiritual las que operen para llegar a los repliegues más íntimos del alma humana.

El séptimo, ocuparse de «la otra honra», es decir, *someter la economía privada y pública a la ética*. Esto implica ciertamente un deber de ejemplaridad administrativa; pero no se trata de eso sólo. No es ése el problema principal, siendo un problema, de lo que se trata es de imponer rigurosamente la Justicia distributiva y social a través de las Leyes y del poder fiscal en la vida de todo el Pueblo y de impedir la acción monopolística o pertur-

(19) Discurso de 15 de octubre de 1954.

(20) Mensaje de Navidad de 1942.

badora de poderosos grupos económicos de presión. Esto resulta más imperativo y más grave todavía que la otra exigencia, absolutamente clara e inexcusable de la propia probidad en la administración de los Fondos públicos.

El octavo, *respetar y servir a la verdad*. La verdad es deber y derecho de todo hombre, obedezca o mande. He aquí uno de los puntos más arduos, pero inesquivables de esta serie de exigencias éticas sobre la vida política. ¡La verdad como deber! No podrá descartarse la licitud de la disimulación. La admiten los más rigoristas de nuestros clásicos políticos. El jefe, el Príncipe, puede tener que disimular algunas veces. No se puede decir todo al pueblo, como no se le dice todo al niño, al joven o al enfermo. Pero eso sólo en *situaciones excepcionales y siempre con conciencia de que una cosa es la disimulación y otra la «simulación»*, sin el prefijo; que una cosa es *velar* o aplazar la noticia de aquello que pueda dañar al bien común, y *otra el empleo consciente de la mentira o del falso testimonio, o el montaje de la propaganda*, que puede caer en la simulación sistemática, agravada por la presión psicológica masiva de los artilugios técnicos contemporáneos. El binomio verdad-libertad, tantas veces manejado, es cierto. *La verdad es la que nos hace libres; pero pensemos un poco si la recta libertad no puede contribuir a hacernos más verdaderos. Una libertad encauzada y responsable puede ir obligándonos a ser más veraces y auténticos con nosotros mismos y con los demás hombres, más transparentes en el servicio diario a la Nación.*

El noveno, *dejar a la Iglesia en su sitio, que la Iglesia es la Esposa de Cristo y no hay que desearla para la acción política*. Me parece que a los cristianos que intervengamos en la vida política nos importa mucho —y empleo esta forma gramatical para asumir la responsabilidad de la declaración— repetirnos una y otra vez este mandamiento *de no desear a la Iglesia* para apoyar con su autoridad, con el peso de sus dogmas, con su prestigio y su fuerza espiritual, nuestras propias realizaciones políticas. Tengamos la valentía de asumir el riesgo de la lucha a cuerpo limpio; la gallardía de servirla a Ella respetando su independencia dentro de un régimen de concordada armonía, y tengamos, en fin, la nobleza de cargar con nuestros propios aciertos o nuestras propias culpas, en lo que se refiere al manejo de las cosas temporales.

El décimo y último, *proteger los márgenes lícitos de auto-*

mía personal, que eso es no codiciar los bienes ajenos. Todos los «bienes» del hombre dentro del propio Estado y fuera de él deben ser tutelados por la acción del político según las exigencias de la Justicia, que es un valor más alto que el éxito y la fuerza.

Todos estos mandamientos se encierran en dos: *Amar a Dios como fuente de todo dominio y amar al hombre como fin de todo poder*, porque el hombre es criatura de Dios y señor de sus propios destinos.

* * *

Amigos, terminemos. El político debe cumplir estas esenciales exigencias éticas, *no de cualquier modo, sino con un temple y estilo que se cifra en tres palabras: inquietud, esperanza y amor.*

Sólo quien sea capaz de inquietarse por los problemas vivos de su pueblo y de su tiempo, puede ser honradamente político. A veces se oyen quejas porque existan «focos de inquietud». Si esos focos de inquietud son para la anarquía bien está que se rompan lanzas contra ellos; pero si son focos de inquietud para el perfeccionamiento, para la insatisfacción ante las cosas tristes, injustas y amargas, ¡benditos sean! Sólo el capaz de inquietud es digno de entender y servir a la alta misión que Dios ha puesto sobre los hombros del político: «Un Príncipe sensible, que ... le lastimen las pérdidas en lo vivo del corazón», añoraba Gracián. Y para que esta inquietud no degenera en destrucción, esperanza y amor. Amor era la otra gran palanca que nuestros clásicos exigían al político. Así, el buen maestro Juan de Avila, cuando amonestaba a su amigo el Intendente de las tierras de Sevilla a que pensase que la política es «profesión de hacer bien a muchos aun con pérdida propia; y quien no es rico en amor, vuélvase de esta guerra, que no es para él».

Pero si se tiene amor y se vive en inquietud con esperanza, estese con coraje en esa guerra que es máxima empresa de hombres.

JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ

