

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 15 | primavera de 2026

Política y cristianismo

Colaboración de:

Elio A. GALLEGRO

Jorge FREIRE

Miguel Ángel BELMONTE

Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGONA

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 15 | primavera 2026

ISSN: 3020-1594

ISSN-E: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle de Guzmán el Bueno, 133
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 3020-1594
ISSN-e: 2952-1386
Maquetación: Forletter, S.L
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IzQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

José Antonio PÉREZ RAMOS

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Contenido

Política y cristianismo en Santo Tomás de Aquino

Elio A. GALLEGO

9

Mucho timón y poca estrella

Jorge FREIRE

31

Resonancias agustinianas en la sabiduría política de Santo Tomás de Aquino

Miguel Ángel BELMONTE

45

El pensamiento político de Ángel Herrera Oria

Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA

71

Política y cristianismo en Santo Tomás de Aquino

Elio A. GALLEGO

ANTES de entrar propiamente en el pensamiento político de Santo Tomás, conviene realizar algunas consideraciones acerca del contexto histórico, filosófico y teológico en el que se sitúa su pensamiento. Porque, a nuestro juicio, Santo Tomás recoge y sintetiza una época y una civilización: la que discurre entre los siglos XII y XIII, que es el momento decisivo en el que se produce el verdadero alumbramiento de nuestra civilización, lo que se ha venido en llamar la civilización cristiana occidental.

9

Sucede que entre los siglos XI y XII, tras un periodo de oscuridad –como toda buena gestación histórica que acontece en medio de una penumbra–, comienza a germinar aquello que hoy somos: nuestras nacionalidades históricas, nuestras lenguas, nuestros reinos y nuestras grandes instituciones. Entre los siglos XII y XV veremos surgir las lenguas romances y las

10 primeras formas literarias y poéticas. Se trata de una época de resurgimiento general y, de manera muy significativa, de recuperación de la vida urbana. En apenas un siglo se pasa de territorios escasamente poblados, formados por caseríos y pequeños villorrios, a la aparición de auténticas ciudades.

Es también la época del nacimiento de la arquitectura gótica y de la construcción de las grandes catedrales; del surgimiento de una poderosa vida gremial y comercial articulada en torno a las grandes ferias y mercados; y de una sociedad que, por primera vez de manera sistemática en la historia europea, desarrolla instituciones destinadas al cuidado de los más necesitados, como hospicios y hospitales. A ello se suma un notable esplendor artístico: el pentagrama y la notación musical –invenciones medievales– alcanzan un grado superior de desarrollo con el descubrimiento del contrapunto y de la polifonía.

Asimismo, se producen innovaciones técnicas y artísticas decisivas: la aparición de la pintura al óleo sobre lienzo, desconocida en el mundo antiguo; el desarrollo progresivo de la perspectiva pictórica; las mejoras en la navegación mediante el uso de la brújula y los avances cartográficos. Es igualmente la época del nacimiento de las universidades,

de la recepción del pensamiento aristotélico y del Derecho Romano, así como del surgimiento de las Cortes y Parlamentos, es decir, de las primeras formulaciones de la idea de representación política. En definitiva, nos encontramos ante un periodo de esplendor, una época profundamente luminosa.

Si alguien considerara que esta descripción constituye un panegírico exagerado de la Edad Media, respondería que no lo creo así, pues, como decía Goethe, «toda luz proyecta sus sombras». Naturalmente existen sombras poderosas y alargadas, pero precisamente porque hay una luminosidad extraordinaria que las hace visibles. El verdadero problema surge cuando las sombras apenas pueden distinguirse porque ya casi no existe una luz capaz de proyectarlas.

Este es, precisamente, el mundo en el que se mueve Santo Tomás de Aquino, cuya obra ha sido comparada en numerosas ocasiones con una catedral gótica. Mientras él escribe, se levanta al mismo tiempo la catedral de Colonia, esa impresionante obra de arte que simboliza el espíritu de su tiempo. La Edad Media ha tenido mala prensa: ha sido caricaturizada y presentada –como su propio nombre sugiere– como un simple intermedio, un paréntesis, entre el

12 esplendor del mundo grecolatino clásico y el Renacimiento. Nada más lejos de la realidad. Fue una época luminosa, creativa y extraordinariamente fecunda. Y nadie como Santo Tomás supo recoger todos esos elementos para construir una arquitectura intelectual de extraordinaria solidez que, a mi juicio, sigue dejando transparentar una luz de la que todavía hoy nos conviene participar.

En este renacimiento medieval asistimos a un cambio profundo en la concepción teológica y en la comprensión del mundo dentro de la Cristiandad. Tanto en los primeros Padres de la Iglesia –al menos en la mayoría de ellos, entre los siglos II y IV– como en el propio San Agustín, cuya enorme figura se proyecta a lo largo de toda la Edad Media tras el final del Mundo Antiguo, predominaba una concepción que podríamos calificar de pesimista respecto de la política. Desde esta perspectiva, la política, el gobierno, el poder, las leyes, las instituciones y la propiedad privada eran entendidos, en cierta medida, como consecuencias del pecado original. Si este no hubiera existido –se sostenía– tampoco habría sido necesaria la existencia de gobiernos, leyes o instituciones, ni la delimitación y protección jurídica de la propiedad. Sin embargo, la recepción del Derecho Romano durante los siglos XII y XIII, junto con la incorporación del pensamiento

aristotélico, supuso un cambio verdaderamente trascendental. Recuerdo que Rodríguez de la Peña afirmaba en una conferencia que resulta imposible exagerar la importancia que Aristóteles tuvo en este momento de la Historia. Gracias a esta recepción intelectual se pasó a una concepción mucho más optimista, más confiada en la naturaleza humana y en la bondad inscrita en ella.

Para Santo Tomás, la existencia de leyes no es una mera consecuencia del pecado original, sino un elemento natural que acompaña al ser humano en cuanto animal político. Que exista la propiedad, que unos hombres gobiernen sobre otros o que se establezcan formas de autoridad no constituye algo negativo, sino algo bueno en sí mismo. El poder es bueno; también lo son el gobierno, la diferencia y la jerarquía social: que unos manden y otros obedezcan forma parte del orden natural. Ciertamente, todo ha quedado dañado por el pecado, pero las instituciones sociales y políticas consideradas en sí mismas son buenas. Incluso si no hubiera existido el pecado original –si la humanidad hubiera permanecido en el paraíso– habrían existido leyes, gobierno y propiedad.

Podría decirse, por tanto, que el mundo habría sido estructuralmente semejante al actual, aunque sin pecado:

14 no existirían cárceles, derecho penal, coacción, violencia, tribunales de guardia, ni fenómenos como el robo, la rapiña, la codicia, la falsificación o la estafa. Sin embargo, el orden social –la arquitectura misma de la vida en común– brillaría con una plenitud infinitamente superior a la que conocemos. Así, el orden social que hoy reconocemos sería esencialmente el mismo, pero en su versión más pura y esplendorosa.

Ahora bien, es necesario dar un paso más, pues lo anterior no resulta todavía suficiente. Santo Tomás, desde su mirada teológica, advierte realidades que Aristóteles, naturalmente, no pudo alcanzar a ver. Existe, en efecto, un mundo trastocado, un mundo en el que el pecado ha producido su consecuencia más profunda. ¿En qué consiste esta alteración? En que el poder, el gobierno y las leyes han dejado de orientarse al bien de aquellos a quienes están destinados; han dejado de ponerse al servicio de los hombres. El poder ha comenzado a buscar su propio beneficio, su propio provecho. Se ha producido, en definitiva, una adulteración de los fines: aquello que estaba destinado a servir ha pasado a buscar ser servido.

En el fondo, esta inversión remite al pecado de Lucifer. Podríamos decir –aunque no exista una base bíblica explícita en estos términos– que su rebelión no consiste tanto en una

oposición inmediata contra Dios cuanto en la negativa a aceptar el orden querido por Dios, según el cual ser primero significa servir al último. Los ángeles, comenzando por el más excelsa, estarían llamados a servir a esa criatura pequeña y frágil que es el ser humano. Ante ello, Lucifer respondería con su conocido *non serviam*. Puedo servir a Dios, pero no a estos seres que se arrastran por la tierra. Es el pecado de soberbia, en el que todos permanecemos, de algún modo, encadenados y que arrastra especialmente a quienes poseen mayor capacidad de servir. Pues el bien, cuanto más alto es, más difusivo resulta: es mayor cuanto más alcanza a otros. Sin embargo, ese bien que se expresa como poder de servicio queda trastocado y pasa a convertirse en una posesión ejercida de manera codiciosa por quien lo detenta para su propio provecho.

En este sentido, llama la atención la profunda carga política presente en los Evangelios. En el Evangelio de San Mateo leemos: «No será así entre vosotros; el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros será vuestro siervo. Así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos». Esta es la verdadera naturaleza del poder, y el poder, en sí mismo, es bueno.

16 Cuando confesamos a Dios como «Padre omnipotente», ¿qué significa realmente la omnipotencia? Desde la perspectiva tomista, no significa simplemente que Dios pueda hacerlo todo, sino que todo poder reside en Él, procede de Él y participa de Él. Todo poder viene de lo Alto porque Dios es plenitud de poder; toda autoridad es, en última instancia, participación de esa omnipotencia divina.

El problema radica en que hemos tergiversado este Principio divino, invirtiendo el orden de los fines: en lugar de ejercer el poder para servir, lo hemos convertido en un medio para servirnos de los demás. Ahí reside lo propiamente diabólico. Frente a ello, la gracia, la teología y la fe tienen precisamente una función restauradora: Cristo ha venido a restablecer el orden perdido.

Si se lee el Antiguo Testamento en su conjunto, resulta extraordinario comprobar que, más allá de la multiplicidad de batallas, personajes y episodios que podrían dispersar la atención, existe un hilo conductor muy claro: Dios humilla y enaltece. Toma al más pequeño de los pueblos y lo eleva, y cuando este se ensoberbece, lo humilla nuevamente. Lo mismo sucede con los grandes imperios y sus reyes. Dios

abate al que se exalta por sí mismo y enaltece al humilde, al que se pone al servicio de todos.

17

Esta es la teología política de Santo Tomás y, me atrevería a afirmar, la auténtica teología política católica. En Santo Tomás encontramos, por tanto, una profunda aceptación del orden creado. Recuerdo que Josef Pieper se refería a él como el teólogo de la creación: en su pensamiento hay un verdadero amor y una pasión por el orden de lo creado, por las cosas en su naturaleza y en su bondad propias. Pero, al mismo tiempo, Santo Tomás es plenamente consciente de que esa bondad ha quedado herida por el desorden introducido cuando el poder comienza a buscarse a sí mismo en lugar de orientarse al servicio.

Si, por ejemplo, releemos el *Magnificat* que canta la Virgen María, advertimos con claridad esta misma lógica teológica:

Proclama mi alma la grandeza del Señor; se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la humillación de su esclava. Desde ahora me felicitarán todas las generaciones, porque el Poderoso ha hecho obras grandes por mí. Su nombre es Santo y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación.

Él hace proezas con su brazo, dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes; a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos. Auxilia a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia, como lo había prometido a nuestros padres en favor de Abraham y su descendencia por siempre.

Si observamos la historia bíblica, encontramos reiteradamente esta misma dinámica: Dios, en cierto modo, corrige a los primogénitos cuando no han estado a la altura de servir a los pequeños. Pensemos en David, el rey por antonomasia del Antiguo Testamento. Antes había sido elegido Saúl, grande, fuerte y poderoso; sin embargo, al no cumplir su misión, Dios elige a David, el menor de los hermanos. Lo mismo puede advertirse en múltiples episodios: en la parábola del hijo pródigo, el hermano mayor no está a la altura de la misericordia; o incluso en el relato de Caín, el primogénito. En este sentido, puede decirse que Cristo viene a restaurar la primogenitura, porque esta había caído, se había desvirtuado y pervertido.

Este es, en definitiva, el contexto teológico desde el cual Santo Tomás aborda la política. Sin este preámbulo teológico resultaría imposible comprender adecuadamente su pensamiento

político. Podríamos, ciertamente, detenernos en su preferencia por una forma de gobierno mixto, en su defensa de una monarquía templada, equilibrada mediante elementos aristocráticos y con un fuerte componente participativo o democrático. Podríamos analizar también cómo, para Santo Tomás, la primacía no reside tanto en el gobierno de los hombres cuanto en el gobierno de las leyes; cómo estas no son el resultado de una voluntad arbitraria del legislador, sino que descansan en un orden natural y divino. Asimismo, podríamos examinar su concepción de la justicia, heredera tanto de la tradición bíblica como de Aristóteles, entendida como el dar a cada uno lo suyo y lo debido; o su valoración de las tradiciones de un pueblo, de su modo de ser histórico y de la posibilidad de vivir conforme a una constitución histórica propia, elementos que constituyen también el fundamento de la libertad política. En definitiva, en Santo Tomás la vida política aparece como una realidad ordenada a potenciar la libertad auténtica, es decir, a hacer posible que los hombres sean verdaderamente libres.

Todo esto podría analizarse desde esa primacía y centralidad de lo jurídico que recorre toda la Edad Media y que en Santo Tomás aparece subrayada de un modo particularmente decisivo. Sin embargo, insisto: si no tuviéramos en cuenta todo lo expuesto anteriormente –es decir, el presupuesto teológico

20 que sostiene la teología política tomista–, no podríamos comprender en toda su profundidad, relieve y luminosidad las ideas estrictamente políticas de su pensamiento.

Para Santo Tomás, la sociedad se articula en distintos grupos humanos o clases. Al igual que en Aristóteles, la comunidad política no es simplemente una agregación de individuos, sino una realidad compuesta por una diversidad de tipos humanos y funciones sociales. Siempre existirá una desigualdad justa. Santo Tomás sostiene que habrá inevitablemente una clase alta, una clase media y una clase popular o baja; lejos de constituir algo negativo, esta diferenciación forma parte de la estructura misma del orden social.

Asimismo, para Santo Tomás –como para el conjunto del pensamiento clásico– quienes deben gobernar, en primer lugar, son las leyes; y quienes están llamados a custodiar su cumplimiento son los *optimi*, es decir, los mejores, aquellos dotados de mayor sabiduría y prudencia. Pero toda esa sabiduría y prudencia deben ponerse necesariamente al servicio del pueblo, en especial de las personas más sencillas de la comunidad política. En definitiva, el orden político no puede ser sino un reflejo y una participación de la caridad divina, del amor de Dios proyectado sobre la vida social.

Paso ahora al texto más significativo para comprender cuál es, según Santo Tomás, el mejor régimen político. Dice así:

Para la buena constitución del poder en una ciudad o reino, hay que mirar dos cosas; la primera, que todos participen del poder –quedaos con las dos cosas, con el todo y la idea de participación– pues así se logra la paz del pueblo y que además todos amen esa Constitución y la guarden –y cita a Aristóteles–. La segunda es atender a la especie de régimen o de constitución del poder, que admite varias formas, como enseña una vez más el filósofo en la política. Las principales –como es sabido por todos– son la monarquía, gobierno de uno; la aristocracia en la que el poder está en manos de los mejores. Y así pues, la mejor constitución de una ciudad o reino es aquella en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es depositario del poder.

El poder, por tanto, posee una dimensión descendente y vertical; sin embargo, ello no excluye la participación. Esta puede articularse mediante diversas instituciones y niveles de mediación política. Uno es depositario del poder, pero de tal modo que otros participen de él y que todos –insisto– sean en cierto modo copartícipes del poder, tanto porque

22 cualquiera del pueblo pueda ser elegido como porque la elección deba proceder del conjunto de la comunidad.

Tal es la mejor política, –continúa nuestro autor– la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto, porque entonces sea la aristocracia, ya que algunos, los pocos, participan del poder y la democracia, o sea, el poder del pueblo. En cuanto al pueblo, corresponde la elección de los gobernantes, los cuales pueden ser elegidos entre el pueblo.

Se trata de un texto llamativamente poco monárquico. En efecto, habla de presidencia, de elecciones y de un gobernante que es elegido. Sin embargo, Santo Tomás es inequívocamente monárquico: fue cercano al rey san Luis y en sus páginas del *De regimine principum* –aunque el pasaje citado procede de la *Suma Teológica*– defiende claramente el principio monárquico. En este sentido, el principio monárquico se inscribe plenamente dentro del horizonte de la metafísica clásica. Ya Aristóteles afirmaba que «es bueno que el universo esté bien gobernado y que sea uno quien gobierne».

Pero su preferencia monárquica no es incondicional o absoluta. Esta preferencia se reviste de una especial firmeza cuando la monarquía se «completa» y modera por la presencia de la aristocracia y la democracia. Él mismo señala que este modelo político mixto de las tres formas clásicas de gobierno se inspira en la constitución de los hebreos y que encuentra su fundamento no tanto en el Libro de los Reyes como en el Libro de los Jueces. Se trataría, por decirlo así, de la constitución judaica, que Santo Tomás considera arquetípica y ejemplar para la Cristiandad.

¿Cómo se explica entonces esta aparente paradoja? Santo Tomás es monárquico precisamente por el carácter descendente de su teoría del poder. El poder procede de Dios y encuentra su primer punto de encarnación y recepción en la persona del rey; desde ahí se abre progresivamente, como una pirámide o como un rayo de luz que, partiendo de un foco superior, ilumina toda la base social. Es esa luz procedente de Dios la que alcanza al conjunto del pueblo y hace posible la participación política. La imagen sería la de una pirámide que va desde el vértice a la base.

Desde esta base iluminada surge, a su vez, un movimiento complementario ascendente: la participación activa de

todos, que colaboran y contribuyen al orden político en un movimiento perfectivo que procede de abajo hacia arriba. El planteamiento tomista consiste, por tanto, en un doble movimiento: uno descendente, por el cual el poder se comunica; y otro ascendente, por el cual la comunidad participa en él y lo perfecciona. El orden político se completa cuando todos participan de esa luz, es decir, del poder entendido como participación en el bien común que se derrama hasta alcanzar a la totalidad del cuerpo social.

Este modo de articulación del poder, propio de un orden político jerárquico y de estructura piramidal, se concreta históricamente en instituciones intermedias: las Cortes, los parlamentos y otros cuerpos representativos que median entre el rey y el pueblo. De este modo se configura aquello que Montesquieu denominó la «constitución gótica», que, a su juicio, era la mejor forma política conocida y la más susceptible de perfeccionamiento histórico. Dentro de este orden político, las instituciones y los poderes encuentran su lugar propio, permitiendo que cada uno desempeñe su función específica –su *officium*– y asuma su correspondiente cuota de responsabilidad. De esa adecuada ordenación de funciones brota la justicia.

Ahora bien, ya desde *El Gobierno de los Príncipes*, a Santo Tomás le preocupa especialmente que el principio monárquico no degenera en tiranía. Su preocupación fundamental consiste en evitar que el poder del rey pueda ser poseído a modo de un derecho subjetivo de propiedad y no como una tarea u *officium* que le ha sido dado condicionalmente. Cuando quien ostenta el poder –que en realidad es una *participatio*– pretende adueñarse de él y afirmar «es mío por derecho propio», el poder deja de ser servicio y se convierte en dominio: entonces destruye, arruina y descompone el reino.

Para Santo Tomás, la prudencia –es decir, la inteligencia política y la sabiduría– constituye el principio mediante el cual se ordenan las leyes, las instituciones y la constitución política, de modo que, dentro de los límites de lo humano, pueda evitarse la corrupción del poder. Y esta degeneración puede producirse en cualquiera de las formas de gobierno. El rey puede degenerar en tirano; una aristocracia que se adueñe del poder para su propio beneficio degenera en oligarquía; y también puede darse la tiranía de los muchos, cuando el pueblo –es decir, la democracia– reclama para sí la apropiación del poder. En este último caso aparece la demagogia, que conduce igualmente a la tiranía. Resulta indiferente, por tanto, que el sujeto de la tiranía sea uno,

26 pocos o muchos: la tiranía consiste siempre en lo mismo, en el apartamiento de la razón propia del poder, en el olvido de su finalidad y de su razón de ser. Se produce entonces una adulteración por la cual las instituciones dejan de respetar su naturaleza y el poder deja de existir para aquello para lo que fue instituido: el servicio al bien común.

Una vez que Santo Tomás ha subrayado la dimensión participativa del orden político –ese carácter inclusivo y, en cierto sentido, democrático de la comunidad política–, no tiene inconveniente en asumir las siguientes palabras de San Agustín:

Cuando un pueblo es correcto y ponderado y celosísimo guardián del bien común, es justo que se le reconozca por ley la facultad de nombrar él mismo a los magistrados que lo han de gobernar. Pero si este mismo pueblo corrompiéndose poco a poco cae en la venalidad del sufragio y entrega el mando a los infames y malvados, con razón, se le debe privar de tal poder de nombrar los magistrados y que ese poder retorne al arbitrio de los mejores, de los más honestos.

Aquí se encuentra el núcleo del problema: las formas políticas –democracia, monarquía o aristocracia– existen para el bien

común y se legitiman únicamente en función de ese fin. Se desvirtúan, degradan y corrompen cuando se desconectan de su finalidad, cuando pierden su naturaleza propia y su bondad.

A continuación, quisiera insistir en una idea fundamental. He señalado anteriormente que Santo Tomás entiende que el mejor gobierno es aquel que se encuentra sujeto a leyes: leyes honestas y justas, es decir, verdaderas leyes y no corrupciones de la ley. Para ello, dichas leyes no pueden oponerse a la ley natural, sino que deben fundarse precisamente en ella. Quisiera destacar un aspecto en el que, debo reconocer, no había reparado inicialmente y que apenas he visto tratado en los estudios dedicados a Santo Tomás –tampoco, he de decirlo, en autores como Demongeot–. En un pasaje poco citado de la *Suma Teológica*, Santo Tomás afirma que el poder monárquico gobierna mediante decretos; el poder aristocrático, mediante senadoconsultos; y el pueblo, o la plebe, mediante plebiscitos. Pero añade una afirmación verdaderamente llamativa: «la verdadera ley solo puede proceder de un régimen mixto».

Es decir, únicamente existe un auténtico gobierno de leyes cuando concurren conjuntamente el pueblo, la nobleza –entendida aristocracia en su sentido etimológico, como

28 gobierno de los mejores, de los virtuosos– y el principio monárquico. Solo cuando las tres dimensiones participan en el ejercicio del poder puede fundarse una verdadera legalidad. Allí donde no se integran monarquía, aristocracia y democracia, no existe plenamente un gobierno de leyes ni una legalidad perfecta.

En su momento no advertí la importancia de esta afirmación, y hoy me parece especialmente significativa. ¿A qué nos remite Santo Tomás con esta idea? Recordaba antes que el origen de nuestra identidad política, de nuestras nacionalidades y de nuestras instituciones se sitúa en los siglos XII, XIII y XIV. Es entonces cuando nace aquello que somos. No somos ya griegos ni romanos: somos europeos, y esta europeidad surge precisamente en esos siglos. Aunque mira y se alimenta del legado grecolatino, lo que emerge es ya una realidad nueva: hablamos otras lenguas y nuestra libertad política adopta un lenguaje distinto, con acentos y matices propios que nacen en ese momento histórico.

En definitiva, lo que Santo Tomás parece proponernos es el modelo político que forma parte de nuestra constitución histórica: ese equilibrio entre el rey y el parlamento, entre el principio monárquico y una base popular, democrática

y concejil que ha caracterizado históricamente la libertad política de los pueblos europeos y, de manera muy particular, de los pueblos de España. Santo Tomás otorga a esta constitución histórica un fundamento teológico, mostrando cómo coincide, en su estructura profunda, con el modelo político que él mismo describe. Conviene, sin embargo, recordar siempre los prolegómenos con los que abría esta disertación: el poder es bueno porque Dios es omnipotente. En consecuencia, poder, amor y ser convergen en una misma realidad: el poder entendido como servicio. En última instancia, todo poder se justifica y se legitima por su capacidad de servir, es decir, por su capacidad de comunicar el bien y de hacer participar a todos en la libertad.

Mucho timón y poca estrella

Jorge FREIRE

EN la *República*, Platón trazó la alegoría de la nave amotinada. Una tripulación ruidosa, cerril, incapaz de distinguir al buen piloto, disputándose el timón mientras el barco, entre empellones, dimes y diretes, avanza sin remisión hacia los escollos. La imagen sigue incomodando porque no ha perdido su vigencia. Política sin verdad es timonel sin estrella, mera colisión de *dóxai* boquirrubias, opiniones inflamadas que imponen por el número de decibelios. ¿Qué es un gobierno cuando renuncia a la verdad? En absoluto una maquinaria eficaz, como a veces aparenta, sino un tumulto sin jerarquía donde el ruido sustituye al juicio. El timón se mueve, en efecto, pero gobernar es otra cosa.

Mucho antes de que el comadreo virtual recibiera el nombre de *trending topic*, los sofistas ya demostraron que la verdad no era imprescindible para arrastrar al vulgo. Bastaba la

32 persuasión, el arte de decir bien lo conveniente. Protágoras y Gorgias desplazaron el eje desde lo que es hacia lo que aparenta; Hippias, Pródico, Trasímaco, Calicles y otros tantos lenguaraces de diversa laya rebajaron la política a floreo verbal, donde vence quien seduce mejor al auditorio. Platón respondió levantando un andamiaje severo, antipático incluso, que resistiera sin necesidad de agradar a nadie. Su tesis sigue interpelándonos, a través de la bruma de los siglos: sin verdad no hay justicia ni gobierno, sino fuegos fatuos que deslumbran y a renglón seguido desaparecen. No hay política sin verdad.

Conviene detenerse aquí, porque la tentación retrospectiva induce a creer que el problema pertenece a los orígenes, a una Grecia ingenua. ¡Nada más falso! La Edad Media, tan caricaturizada como mal leída, entendió algo que la modernidad tardaría tanto en sospechar: que la verdad no es ornamento del poder, sino su límite interno. Agustín hizo convivir la ciudad terrena con la Ciudad de Dios no para confundirlas, sino para impedir que la primera se absolutizara; Tomás de Aquino sostuvo, con una calma que hoy parece subversiva, que la ley humana solo es justa si participa, siquiera remotamente, de la ley eterna; la Escuela de Salamanca habló de *ius gentium* y de dignidad humana con

una sobriedad que hoy ruboriza a relativistas y sansirolés de plató. No había ahí romanticismo ni ingenuidad, sino la convicción de que la verdad mide las hechuras del poder, y nunca al revés.

Llegó la modernidad y decidió cortar el cordón teológico con la navaja fría de Maquiavelo. El florentino no fue un cínico vulgar, como a veces se lo presenta, sino un realista sin consuelo que dejó escrito que el príncipe ha de aprender a no ser bueno. No a ser malo, matícese, sino a prescindir del bien cuando estorba a la conservación del poder. No se culpe al árbol de sus frutos, pues son los catecúmenos de Maquiavelo los que, andando el tiempo, han contribuido a naturalizar la excepción y a convertir la eficacia en *ultima ratio*.

Luego Nietzsche convirtió la verdad en un ejército de metáforas en desbandada. La lógica del poder abandonó entonces la tierra firme y la política se internó en las arenas movezizas de la sospecha. Lyotard certificó la defunción de los grandes relatos y Derrida hizo bailar los significados hasta la extenuación... Pocos vieron el giro decisivo. La sospecha, surgida como herramienta escéptica frente a los desafueros del poder y los *idola fori* del sentido común, terminó cristalizando en dogma operativo. La sospecha pasó de preguntar

34 a dictaminar. Si cada época fabricaba su propio «régimen de verdad», en función de las relaciones de poder dominantes, tal y como había establecido Foucault, preceptivo era derribarlo para edificar otro.

He aquí la paradoja: la negación de la verdad es la coartada del absolutismo. Cuando la razón abdica de la verdad, no sobreviene la libertad, sino la arbitrariedad. ¿No es esto obvio desde la noche de los tiempos? El viejo sofista negaba la verdad para servir al tirano y el posmoderno niega la verdad para gobernar sin rendir cuentas a nadie. Hace mucho que la sospecha dejó de ser crítica para ser técnica del poder.

Nuestra época prefiere tallar relatos antes que buscar verdades. Las campañas electorales han profesionalizado la prestidigitación: estrategias que convierten la *herestética* en hipnosis con bata blanca; consultores que desplazan marcos mentales como tahúres expertos; «medios de formación de masas», en la expresión feliz de García Calvo, que, como afanosos panaderos, hiñen la masa hasta darle forma. La universidad incubó con alegre incuria el huevo de la serpiente. Mucho antes de que la posverdad y la desinformación saltaran a las tertulias, la academia había acostumbrado el oído y la lengua a la especie de que todo saber es local, de

que todo discurso político y toda pretensión de verdad eran una forma encubierta de dominación. Deconstruir valía más que construir.

Sobra decir que el relativismo académico solo puede desembocar en el dogma. La mente humana, como la física aristotélica, aborrece el vacío. Se niega la verdad para librarse de su incomodidad y, al percibir los rigores de la intemperie, se inventa una verdad sustitutoria. Lo que era escepticismo se vuelve verdad apodíctica e incontrovertible. La política, de igual modo, suspira por suelo firme donde apoyar la alpargata. Y ahí lo tiene, al alcance de la mano, como quien lleva las llaves en el bolsillo y se desespera buscándolas por la casa. ¿Quién quiere hechos alternativos cuando tiene verdades de hecho, quién quiere derechos a tutiplén cuando cuenta con la dignidad humana, a qué predicar buenismo cuando se puede pugnar por el bien común? El mundo no se rige por manuales de comunicación. Existen verdades sobre el trabajador, la familia, la vida y la casa común que no son celdillas de Excel ni rótulos de campaña.

Cuando la política pierde contacto con la verdad, el poder no se vuelve neutral, desapasionado, imparcial, sino sencillamente cruel. El edificio se desploma con gente dentro y

36 con los arquitectos mirando al cielo, convencidos de que el derrumbe es una narrativa y que habrá que instalar otro marco en el caletre de los votantes.

Por supuesto, la afirmación de la verdad no nos libra automáticamente de sus caricaturas. Hay verdades de saldo, verdades de rebaja y verdades que se empuñan como garrotes. Que la política necesite verdad no significa que cualquier luz ilumine. También hay luces que calcinan. La modernidad, recuérdese, prometió claridad y se entregó al resplandor que ciega. La superchería iluminista creyó que bastaba un foco para enderezar el mundo, olvidando que la vida humana solo prospera en ese claroscuro humilde donde caben el misterio, la misericordia y el juicio prudente. Cuando la luz deviene ídolo, el pueblo se vuelve experimento. Y, como enseña la Historia, quien se prosterna ante la lámpara incandescente del progreso siempre exige que sean los demás los que se reposen entre placas de Petri, tubos de ensayo, cultivos desechados y guantes de látex. Allí donde se invoca la claridad total germina el desierto.

El mito fundante de la modernidad es el de la luz cegadora, esto es, la confianza supersticiosa en la claridad absoluta. Los ilustrados creyeron que bastaba con abrir las ventanas

de la razón para que la claridad deslumbrara e infundiera orden al caos. Pero lo que entró fue, las más de las veces, un chorro inclemente que reseca y descoloría, afiebrando los caletres y dejándolos percudidos y demudados, como las revistas viejas de los quioscos de prensa, cuyas portadas son apenas reconocibles. Queda el brillo del papel satinado, se ha ido el color de la vida. Nos dijeron que vendría la claridad y pondría fin al caos, pero lo que llegó fue un mediodía eterno, sin sombra en que cobijarse. Una luz como desierto que, en vez de guiar, enceguecía. En su nombre se alzó el culto al resplandor y, mientras unos empuñaban su espada de fuego, otros se prosternaban ante ella. No descendió la aurora, sino el rayo sin entrañas.

Prometeo robó el fuego y Lucifer iluminó el mundo. La comparación, si bien arriesgada, es fecunda. ¿No hay en cierta Ilustración un gesto luciferino, una voluntad de claridad que no tolera la fragilidad del claroscuro? *Lucifer the Light-Bearer* se llamaba, en efecto, una célebre revista liberal de principios del siglo pasado. ¿Qué pulsión lleva a cambiar la llama por el neón, el candil por el fluorescente, el hogar por el quirófano? ¿Acaso no bastaba con un candil para ver en la penumbra?

Prender un candil alzaba un círculo de luz y, al mismo tiempo, abría un corredor seguro. La noche preindustrial no era un paisaje romántico, precisamente, sino un feudo ajeno y avieso, sembrado de peligros y asechanzas. Un célebre proyecto de la Universidad de Oxford (*Everyday Life and Fatal Hazard in Sixteenth-Century England*) lo ratifica con un aluvión de informes forenses: un borrachín tragado por la ciénaga, un jornalero hundido en la poza, un cerdo que irrumpe sin ser visto... La luz artificial logró amansar ese territorio ignoto, clavando lindes y alzando vigías. Y entonces prendió la euforia luciferina: los que levantaron el pilar de fuego comenzaron, casi sin advertirlo, a bailar en torno a él. Todavía hoy en neerlandés a las cerillas se las llama «lucifers».

La luz moderna, pasada por la fragua revolucionaria, se templó a martillazos hasta volverse guillotina. Endurecidos al rojo en el crisol de la Voluntad General, los jueces se tornaron verdugos con bicornio. La Vendée ardió como un horno abierto y unos cuantos se enfriaron como lingotes: millares decapitados, millares encarcelados... Meras cifras en nombre de una luz que prometía alborada. ¿Qué es una cifra sino el modo estadístico de evitar el rostro? Después se vistió la luz con bata blanca y la guillotina se volvió escalpelo. No es casualidad que *Lucifer the Light-Bearer* pasara a ser, andando

el tiempo, *The American Journal of Eugenics*. Cambiando los martillos por craneómetros y los yunques por genealogías, se impusieron medidas de higiene racial en nombre de la razón planificada. Cuando los alemanes recurrían al horno y los suecos al acero frío de la esterilización, ¿qué hacían sino oblationes al mismo ídolo? Cambiaron los instrumentos, no la lógica. Pasaron los años y no hubo desafuero que no justificase la razón, o esa vieja coartada cortesana llamada razón de Estado. Lysenko logró imponer el vernalismo al tiempo que Vavílov languidecía en una oscura celda; Mao ordenó sembrar por consigna y obtuvo suelos exhaustos, espigas quebradas y muertos a manos llenas. Y aquí, otra vez, la misma luz cegadora: la planificación como iluminación de lo opaco, como victoria del cálculo sobre la contingencia. La luz, endurecida, con las hechuras de un falso profeta.

Su fuego acabó avivándose en altares y pebeteros. En el Brasil de la República Velha y en el México del Porfiriato se hizo del «orden y progreso» *lex prima* y mandamiento mayor. ¿Qué otra cosa es un lema cuando deja de orientar y comienza a exigir adhesión? El paroxismo de la razón ilustrada llegó el día en que los patriarcas de la *Igreja Positivista* de San Paulo entronizaron a Auguste Comte en hornacina, con su casulla y su dalmática, y hasta le pintaron una aureola de

40 santito, como un Luis Gonzaga del cientificismo. La razón que quería dismantelar ídolos fabricaba ídolos nuevos; la luz que pretendía abolir supersticiones producía liturgias pintorescas. ¿No es el destino recurrente de toda claridad que se toma a sí misma por absoluta?

La luz sin sombra no desnuda la verdad; todo lo más, como dejó dicho Nicolás Gómez Dávila, consigue desollarla. Y cuando se entroniza el resplandor único, el claroscuro no puede sino extinguirse. Solo es cierta la penumbra fértil, pues en ella se guarda el misterio. ¿No llega siempre la hora en que la luz, de tanto alzarse, cae por su propio peso? Al fin y al cabo, el sino de todo ídolo es desplomarse sobre sí mismo. Conque no nos amilanemos. Se abrirán grietas en su máscara y por ellas volverán a filtrarse, como savia antigua, los signos del amanecer. Cesará entonces el mediodía perpetuo y su fulgor geométrico.

¿Quién quiere verdades claras y distintas teniendo la verdad encarnada? Si el Camino, la Verdad y la Vida van de consuno es porque la verdad nunca es un silogismo ni una proposición cartesiana *clare et distincte*, sino alguien con rostro que enseña las llagas y parte el pan. ¿Qué hay más católico que la esperanza umbrátil del pesebre y la luz sobria

del sepulcro amanecido? De ahí que en la encíclica *Dignitatis humanae* se subraye que la verdad «penetra suave y fuertemente en el espíritu». Suave, en efecto, y no violenta; fuerte, y no con melindres de relativista. ¿Será que la *Veritas* cristiana funciona como contraluz frente a la lámpara cielitica, luciferina, quirúrgica, de los *Aufklärer*? Yerra quien busca en el plafón del quirófano lo que ofrece una llamita tenue. La revelación, qué le vamos a hacer, no se entrega en megavattios. Frente a la razón sin alma que confunde lo verdadero con lo medible, la *Veritas* ancla el juicio práctico en lo digno. Lo sabían los maestros de Salamanca y nosotros, medio milenio después, acaso lo hayamos olvidado. ¿Quién en su sano juicio –y aquí la expresión no es baladí, pues sano es el juicio que es bueno y justo– renunciaría al fuego del hogar para plantar un foco estroboscópico en el salón de su casa? No esclarece la luz que promete un mediodía eterno, sino la que deja sombra para la vida.

Para llegar ahí, a esa verdad templada que no calcina, hay que dar la cara. La verdad, cuando se separa del rostro, es mero procedimiento, «gobierno de nadie», en expresión de Arendt. El concepto cobra sangre cuando se pronuncia en voz viva. Por eso, como sostiene Gomá, pensar en público no es abajar el pensamiento, sino exponerlo a su piedra de toque. La

verdad no es regalía de guardianes del formato APA. Sócrates no dejó tratados, sino conversación; Platón avisó en su *Carta VII* de que lo serio no cabía en un puñado de letras; en el Liceo, la verdad paseaba por el peripato; Epicuro enseñaba al cobijo de su jardín y Zenón llamaba a la virtud cabe un pórtico pintado. La Edad Media se templó en disputas públicas y los propios ilustrados se fogueaban en salones y tertulianas, no solo en plúmbeas enciclopedias; durante los últimos dos siglos, la verdad se ha disputado en plazas, auditorios, cafés, ateneos y medios de comunicación. Pensar es exponerse.

No se tome esto por nostalgia de la hoguera. Sencillamente, toda palabra verdadera pide un prójimo enfrente y un punto de riesgo. ¿Qué verdad es la que no soporta ser dicha a la cara? Quien se esconde tras el vitelo de las notas al pie corre el albur de momificarse. Tampoco se entienda como menosprecio de la letra. Valoro y defiendo la lectura de la *Suma teológica*, los tratados de Condillac o la *Crítica de la razón pura*, ya sea por edificación, disfrute de la prosa, instrucción, ejercicio del raciocinio o incluso «gimnasia revolucionaria», por emplear la expresión de un viejo anarcosindicalista. ¿Qué tiene de malo que el filósofo muscule su entendimiento como quien levanta mancuernas, cargando con tochos pesadísimos? El problema es pensar que las palabras se las lleva el viento.

Bien mirado, ¿qué tiene de malo que el viento se lleve las palabras? Que vuelen como semillas y germinen en quien las escucha. Volver a la oralidad no implica renunciar a la precisión, sino sacar el pensamiento de la nevera académica y devolverle la temperatura de la calle. Dar la palabra presupone dar la cara; y al que se amilane, recuérdesele que ni el avestruz entierra la suya (mito de baratillo que la zoología lleva siglos desmintiendo con paciencia científica). ¿Qué hablar de veras obliga a tragos tan amargos como la cicuta? Velay que sí. Toda verdad encarnada exige pérdidas; la primera de ellas, la del miedo.

¡Qué obsesión con la verdad! dirá alguno, con media sonrisa, y uno no puede sino asentir: bendita obsesión. La sorpresa es que, a veces, la política dice la verdad. Cuando ocurre, bajan los gritos y los consultores pierden la varita; los medios recuperan el gusto por contar lo que pasa, y no solo lo que conviene, y van menguando las guerras de lenguaje que buscan proscribir al adversario, impermeabilizando el debate a toda disidencia. La razón, poco a poco, se deja alumbrar por una luz que no calcina. Entonces la nave, que parecía condenada a la deriva, vuelve a tener norte. La política, que durante largo tiempo había sido poco más que un motín, vuelve entonces a ser oficio de personas libres.

Resonancias agustinianas en la sabiduría política de Santo Tomás de Aquino

Miguel Ángel BELMONTE

HACE un tiempo escribí un artículo en el que explicaba el sentido que tiene en Santo Tomás que la naturaleza sea algo así como maestra de la acción política¹. Revisando ese artículo advertí que no incorporé ninguna cita, ningún precedente de San Agustín, pero como voy a tratar de mostrar ahora, es claro que ello es más bien una laguna de aquel escrito. Quienes acostumbran a contraponer el pensamiento de Santo Tomás al de San Agustín, olvidan que este es el autor más citado en la *Summa Theologiae*. Plantear de modo dialéctico el pensamiento de uno y otro es un grave error, no solo en general, sino específicamente en el ámbito del pensamiento acerca de la sociedad y la comunidad política. Por ejemplo,

45

¹ BELMONTE, M. Á. (2018) «La naturaleza como maestra de la prudencia política» en *Espíritu*, LXVII (2018) 156, pp. 387-402.

46 el retrato del gobernante cristiano que hace San Agustín en *De Civitate Dei* V, 24 es recogido casi íntegramente por Santo Tomás en *De Regno* I, 8.

Por supuesto que hay también diferencias, para empezar porque hay 800 años de distancia entre uno y otro. Y en concreto respecto al pensamiento político, la recepción de Aristóteles está claro que marca una diferencia, pero ni Santo Tomás es un aristotélico más ni el pensamiento de San Agustín se reduce a la caricatura del llamado agustinismo político. San Agustín, en el fondo, se puede decir que es más «aristotélico» en su pensamiento político que el propio Santo Tomás porque está mucho más arraigado en las contingencias políticas reales tal como se iban sucediendo, mientras que en Santo Tomás encontramos pocos ecos de los vaivenes políticos y más interés por los principios.

En cualquier caso, una de las grandes diferencias entre San Agustín y Santo Tomás es la influencia aristotélica. Sabemos por el propio San Agustín que llegó a leer algo de Aristóteles. En el libro cuarto de las *Confesiones*, nos dice que había leído incluso las *Categorías* de Aristóteles, que era tenido por un libro entonces muy difícil y solo al alcance de los estudiosos más avanzados de su época. Sin falsas

humildades, San Agustín afirma que le parecieron bastante fácil de entender y no entendía por qué se veneraban de tal modo, así que no consideró relevante el estudio de Aristóteles, del que apenas se conocían otras obras por entonces y lo dejó de lado, centrándose en otras fuentes².

Tengamos en cuenta que la formación intelectual de San Agustín es la formación intelectual clásica, canónica, por decirlo así, del mundo romano pagano (Homero, Virgilio, Salustio, Terencio, Cicerón, Quintiliano...) y que toda esa formación le sirvió enormemente después para el desarrollo de su doctrina así como para la apologética y la predicación.

Así que, además del aristotelismo que no hay en San Agustín, se podría hablar de la ausencia de una retórica como la agustiniana en Santo Tomás, retórica que hace de San Agustín un autor tremendamente atractivo en su lectura, su estudio, su contexto histórico, etc. Y podría decirse que Santo Tomás

2 «¿Y qué me aprovechaba que siendo yo de edad de veinte años, poco más o menos, y viniendo a mis manos ciertos escritos aristotélicos intitulados *Las diez categorías* –que mi maestro el retórico de Cartago y otros que eran tenidos por doctos citaban con gran énfasis y ponderación, haciéndome suspirar por ellos como por una cosa grande y divina–, las leyerá y entendiera yo solo?». SAN AGUSTÍN (2005) *Obras completas*. Volumen II, *Confesiones*. Madrid: BAC, libro IV, cap. 16, p. 183.

48 es más sobrio y su estilo menos atractivo para quien no profundice lo suficiente. Además, el hecho de que raramente Santo Tomás haga referencia a sucesos contemporáneos puede producir el malentendido de que vivía como en un mundo aparte. Sin embargo, atendiendo a la biografía de Santo Tomás resulta patente que estuvo muy implicado en los debates teológicos de su tiempo, no solo por una preocupación especulativa, sino consciente de la influencia que la resolución de tales debates tenía sobre el desenvolvimiento de la vida social y política.

De todas maneras, es indiscutible el atractivo que el estudio de San Agustín ofrece por proveernos de un cuadro tan vivo y exhaustivo de los avatares de la Iglesia y de la civilización en su época³.

Aunque la parte de la vida de San Agustín más conocida es la que conduce desde su infancia a su conversión, narrada por él mismo de una manera extraordinaria (las *Confesiones*,

3 «Cuando leo los escritos de San Agustín no tengo la impresión de que se trate de un hombre que murió hace más o menos mil seiscientos años, sino que lo siento como un hombre de hoy: un amigo, un contemporáneo que me habla, que nos habla con su fe lozana y actual». BENEDICTO XVI *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a San Agustín*, Ciudad Nueva, 2008, p. 225.

cuya idea surgió ante ciertos rumores contra su persona al ser ordenado obispo), su vida posterior es igualmente apasionante. Al fin y al cabo, fue mucho mayor el tiempo de sacerdote y de obispo que el tiempo que abarca él mismo en ellas. El primer tercio del siglo v en el norte de África es apasionante desde el punto de vista religioso y político. A finales del siglo iv, cuando San Agustín es ordenado obispo, había unos quinientos obispos más en el norte de África, casi cada pequeña ciudad contaba con uno. Aunque el imperio ya empezaba a cristianizarse en lo social y en lo institucional bajo la autoridad moral creciente de la Iglesia católica, persistían grupos religiosos paganos, así como diversas sectas heterodoxas con más o menos seguidores e influencia en la vida pública. El desmoronamiento del paganismo estructural obligó a menudo a los obispos a extender sus funciones hasta lo que sería en tiempos posteriores alcalde, juez de paz, etc. Así que a menudo era un cargo muy relevante en términos prácticos y difícilmente compatible con la vida contemplativa a la que aspiraba San Agustín en los primeros años de su retorno a África. En ellos, procuró reunir a un grupo de cristianos con vocación contemplativa para fundar una especie de monasterio. Ese proyecto le obligaba a visitar a diversos amigos dispersos por diversas localidades como su Tagaste natal, Madaura o la misma Hipona, ciudad cuya importancia política

50 y económica en África era solo inferior a Cartago. Como su fama le precedía y él rehuía tales cargos –no quería ser ordenado obispo de ninguna manera– evitaba visitar las ciudades que no tuvieran obispo para que no le forzaran a quedarse. Y como no había obispos auxiliares en aquella época, confiado fue a Hipona, donde estaba el obispo Valerio, que no hablaba el púnico y que probablemente sufría por tanto de un cierto distanciamiento con el pueblo. Así que Valerio pidió a San Agustín que le ayudara en su tarea, primero como traductor, pero enseguida como una especie de *alter ego*, situación de la cual ya no pudo escapar San Agustín, hasta verse obligado, contra sus deseos, a ser ordenado obispo de Hipona, antes incluso de la muerte de Valerio.

En el *Sermón* 355, donde describe con detalle la pobreza con que vivía la comunidad que pudo finalmente formar en Hipona al abrigo de la sede episcopal, nos da unos datos muy precisos respecto a las circunstancias de su ordenación:

Yo, al que veis, por la gracia de Dios, como vuestro obispo, llegué de joven a esta ciudad, como muchos sabéis. Buscaba un lugar donde establecer un monasterio, para vivir con mis hermanos, habiendo abandonado toda esperanza de este mundo; y lo que habría

podido ser ya no lo deseaba, ni tampoco buscaba ser lo que soy ahora. Porque prefería y escogí ser humilde en la casa de Dios más que vivir bajo las tiendas de los pecadores. Me mantenía apartado de los que aman el mundo, pero no me tenía por igual a aquellos que gobernaban las congregaciones. En la Fiesta del Señor no elevé mi posición, sino que escogí un lugar más bajo y retirado. Pero plugo al Señor decir: «Levántate». Temía el oficio de obispo hasta tal punto que, tan pronto como mi fama se extendió entre los siervos de Dios, ya no iba a ningún sitio donde supiera que no había obispo. Y estaba en guardia contra esto, pues hacia lo que podía para procurar mi salvación en una posición humilde, mejor que arrostrar el peligro de un elevado oficio. Pero, como ya dije, un esclavo no puede contradecir a su Señor. Llegué a esta ciudad a visitar a un amigo, a quien pensaba poder ganar para Dios y que viviera con nosotros en el monasterio; me sentía seguro, porque el lugar ya tenía obispo, pero fui arrebatado. Me hicieron sacerdote y después, obispo⁴.

4 SAN AGUSTÍN (2019) *Obras completas*. Volumen XXVI, *Sermones* (6°): 339-396, sermón 355. Madrid: BAC.

52 En el *Sermón 339*, San Agustín, con ocasión de su aniversario de ordenación sacerdotal, explica por qué aceptó hacerse obispo y sigue aceptando todas las cargas y todas las responsabilidades que conlleva:

Podría decir: «¿Por qué tengo yo que hastiar a los hombres y decir a los malvados: No obréis mal, vivid así, obrad de esta otra forma, dejad de hacer eso?» ¿Quién me manda a mí ser un peso para los hombres? Se me ha indicado ya cómo debo vivir; viviré como me han mandado y como me han ordenado. Me responsabilizo de lo que yo he recibido; ¿por qué voy a tener que dar cuenta de los demás? El Evangelio me aterroriza. En efecto, nadie me superaría en ansias de vivir en esa seguridad plena de la contemplación, libre de preocupaciones temporales; nada hay mejor, nada más dulce, que escrutar el divino tesoro sin ruido alguno; es cosa dulce y buena; en cambio, el predicar, argüir, corregir, edificar, el preocuparte de cada uno, es una gran carga, un gran peso y una gran fatiga. ¿Quién no huiría de esta fatiga? Pero el Evangelio me aterroriza⁵.

5 *Ibidem*, sermón 339.

Está claro que San Agustín acepta la tarea de servicio público porque Dios le hace ver la necesidad que hay, hasta el punto de que si se pone de lado, por mucho que lo hiciera por amor a la vida contemplativa, correría grave peligro su alma. Hay muchos cristianos a los que atender: «en esta ciudad [Hipona] se encuentran muchas casas en las que no hay ni un pagano y que no se encuentra ni una sola casa en la que no haya cristianos. Y, si se examina bien, no hay ninguna casa donde no son más los cristianos que los paganos»⁶.

A pesar de que la población de las ciudades del norte de África era ya mayoritariamente cristiana, como en el caso de Hipona, también había numerosos vestigios del paganismo personales e institucionales, así como brotaban numerosos cismas y desviaciones doctrinales. Desde su regreso a África como cristiano, San Agustín había trabajado incansablemente contra el donatismo, uno de los problemas político-religiosos más graves de la época. Desde la sede episcopal siguió trabajando por múltiples medios: mediante la elaboración doctrinal; el estudio de las circunstancias históricas del cisma; la difusión de canciones populares para que la gente sencilla

⁶ SAN AGUSTÍN (2019) *Obras completas*. Volumen XXV, *Sermones* (5º): 273-338, sermón 302. Madrid: BAC.

54 supiera la verdad sobre el cisma; el diálogo con líderes donatistas de la propia Hipona así como con cismáticos bien intencionados; apoyando las medidas legales que obligaban a los cismáticos a restituir los bienes a la Iglesia; reconviniendo a los católicos que en un exceso de celo antidonatista rechazaban a los excismáticos que solicitaban volver a la Iglesia, etc. El resultado fue, tras muchas dificultades, la desaparición del donatismo, del que San Agustín ya no hace mención alguna en sus últimos años de vida⁷.

La manera de San Agustín de combatir el cisma donatista fue decisiva para la conversión de San John Henry Newman siglos después⁸ ya que el recientemente proclamado Doctor de la Iglesia y copatrón, junto a Santo Tomás de Aquino, de la educación católica⁹, vio que lo que le pasó a la Iglesia católica con el donatismo era algo semejante a lo que pasaba con el anglicanismo.

7 CF VAN DE MEER, F. (1965) *San Agustín, pastor de almas*. Barcelona, Herder, pp. 123-182.

8 CF BELMONTE, M. Á. (2016) «*Auctoritas and ratio in Saint Augustine and Newman*» en *Studia Gilsoniana*, 5:1, pp. 17-31.

9 CF LEÓN XIV (2025) *Carta Apostólica Diseñar nuevos mapas de esperanza*, www.vatican.va

La actitud de San Agustín frente al donatismo no es de una falsa ambivalencia por la cual al no ser suficiente la vía del diálogo recurriera al medio de la coacción, sino más bien un sentido prudencial de la acción política y de la relación de lo teológico con lo político, aunque ese sentido prudencial no esté formulado en categorías aristotélicas.

También en Santo Tomás hay un fuerte sentido prudencial de la política. Esto se pone manifiesto, por ejemplo, al no decantarse *a priori* por un régimen determinado como el mejor, más allá de la consideración de que siendo uno el fin de la política, sea preferible el gobierno de uno, si no se corrompe: «La monarquía es el mejor régimen político si no se vicia»¹⁰. Pero en el cuerpo del mismo artículo el Aquinate desarrolla una defensa del régimen mixto muy original:

Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polít.* La segunda mira a la especie de régimen

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO (1993) *Suma de Teología*, I-II, q. 105, art. 1, ad 2, Madrid: BAC. Entre corchetes traducción alternativa.

y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III *Polit.*, varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos [en razón de su virtud comanda a todos], de tal suerte que algunos participen de ese poder [bajo él hay algunos hombres comandando en razón de su virtud] y, sin embargo, ese poder sea de todos [concierna a todos], en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía –por cuanto es uno el que preside a toda la nación–, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder– y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige. Tal fue la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Dt 1,15: *Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes; y esto era*

una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Ex 18,21: *Escoge de toda la multitud varones sabios*, etc., y eran elegidos por el pueblo, según Dt 1,13: *Dadme de entre vosotros varones sabios*, etc. De manera que era la mejor constitución política establecida por la ley¹¹.

Lógicamente en el *De Regno* expone todo tipo de argumentos en favor de la monarquía, pero, a la vez, expone los graves peligros que proceden de su corrupción. El *De Regno* es un tratado que ocupa un lugar secundario en el conjunto de la obra de Santo Tomás, pero que a la vez resulta insoslayable para abordar el ámbito de lo que podríamos llamar su pensamiento político. Jean-Pierre Torrell ubica su composición, inacabada, hacia 1267, en el mismo período romano en que escribió la *Suma Teológica*, y en ese sentido se puede afirmar que corresponde plenamente al pensamiento más maduro del Santo. El hecho de que quedara inacabada puede tener relación con el fallecimiento de la persona a la que iba dedicada, probablemente el rey de Chipre Hugo II, muerto en 1267. Torrell recoge los testimonios de Chenu y de Dondaine para disminuir la relevancia del tratado:

¹¹ *Ibidem*.

El lector entenderá que sería un mal método basarse en este único texto –como a veces ocurre– para edificar un sistema político *ad mentem sancti Thomae* [...]. El P. Chenu ya lo había dicho: «El *De Regno* es un tratado pedagógico y moral para uso de un príncipe, no una obra orgánica de teoría política». Pensando en comentaristas indiscretos que quieran utilizar el texto de forma unilateral, no está de más reproducir la advertencia de H. Dondaine: «Inacabado, quizás accidentado...» este opúsculo se presenta en condiciones un poco difíciles: aconsejan prudencia y discreción en el recurso al texto como expresión del pensamiento del autor¹².

Sin embargo, Etienne Gilson afirma:

Es muy cierto que el *De Regimine principum* es un escrito teológico, pero si ésta es una razón para decir que no contiene la política de Santo Tomás hay que añadir, por la misma razón, que la *Suma Teológica* no contiene su moral, y se verá qué enormes dificultades levantaría esta aserción¹³.

12 TORRELL, J.-P. (2002) *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, pp. 89 y 190.

13 GILSON, E. (1989) *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, p. 582.

Aún más contundente es el juicio del francés Denis Sureau, en la introducción a su traducción al francés del *De Regno*, afirma:

59

Para ver que el *De Regno* es teológico basta con leer las primeras líneas. Santo Tomás pretende escribir un libro acorde con su profesión religiosa y su oficio de maestro de teología. Y esto apoyándose ante todo en «la autoridad de la divina Escritura», ya que un teólogo es un *Magister in Sacra Pagina*, para quien la Palabra de Dios es la autoridad suprema. Una mirada de fe que no pretende limitarse únicamente a la sola argumentación racional, la que utiliza, por ejemplo, en sus comentarios sobre Aristóteles. La inteligencia está aquí en régimen cristiano. Pero como la gracia no suprime la naturaleza, ni la fe la razón, el teólogo no duda en recurrir a las «enseñanzas de los filósofos» y a las lecciones de la historia. ¿Cómo podría haber sido de otra manera? Por eso, el libro sobre *la Realeza*, si bien formalmente teológico, es al mismo tiempo y sin incoherencia alguna la principal obra específicamente política de Santo Tomás, y aquella en la que su pensamiento se expresa con mayor libertad y amplitud inigualada¹⁴.

14 SAINT THOMAS D'AQUIN (1997) *Petite somme politique. Anthologie de textes politiques*. Introducción y traducción de Denis Sureau. Paris : Pierre Téqui Editeur, p. 37.

60 Y aunque el *De Regno* contenga diversos argumentos en favor de la monarquía y en favor de la unidad, Santo Tomás es aristotélicamente consciente de que la vida política es el ámbito de lo contingente donde no se pueden pedir «peras al olmo», como dice el refrán, de modo que el gobernante ha de procurar la unidad, especialmente la unidad moral, hasta donde fuera posible¹⁵. Es decir, que, más allá de los principios, o, más bien, en la aplicación de los principios políticos, la prudencia política es, por así decirlo el principio práctico-práctico que rige siempre el imperio sobre la acción concreta.

Como buen aristotélico, Santo Tomás no es un idealista, utopista ni racionalista. Y es que la política de Aristóteles es una política de la prudencia¹⁶, que quizás la filosofía política es lo

15 «Aquel a quien le incumbe perfeccionar algo que se ordena a otra cosa como a su fin debe tender a que su obra se adecue al fin. Como el armero hace la espada de modo que sirva para la lucha y el constructor debe distribuir el espacio de la casa de forma que sea habitable. Luego, como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible (*secundum quod fuerit possibile*)». Santo Tomás de Aquino (2007), *La monarquía*, Madrid: Tecnos, II, 4, 48, p. 75s.

16 Cf BELMONTE, M. Á. (2012). *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

menos político de la política y lo menos filosófico de la filosofía: «La filosofía política es la rama de la filosofía más cercana a la vida política, a la vida no filosófica, a la vida humana»¹⁷.

Cuando hacemos filosofía política, el objeto es algo contingente y el filósofo siempre se tiene que remontar a los principios. Siempre hay esa tensión, esa dificultad y por eso Santo Tomás no dedica cuantitativamente muchos escritos a lo político, sino que hay que ir espigando de aquí y allá. Tampoco San Agustín hace propiamente un tratado político, aunque por supuesto la *Ciudad de Dios* se puede considerar como el libro que más influyó en todo el pensamiento político medieval y que sigue influyendo hasta el día de hoy, no solo en lo político, sino por una reflexión global de lo que es el ser humano, su historia y su destino.

Además de la visión prudencial de la acción política que Santo Tomás recibe en gran medida de Aristóteles y que San Agustín demuestra en su modo de afrontar el donatismo, vamos a ver cómo hay una coincidencia profunda en sus maneras de entender la conexión entre la naturaleza y lo político.

17 STRAUSS, L. (2014) *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Madrid: Alianza, p. 79.

62 Como decíamos al principio, es cierto que se puede hacer una reconstrucción del pensamiento político tomasiano subrayando el carácter de principio y modelo que para el orden político constituye la naturaleza. Y también es cierto que San Agustín no conocía el concepto aristotélico de *physis*, dada la limitadísima extensión del corpus aristotélico, prácticamente restringido su acceso a algunos sabios neoplatónicos. Téngase en cuenta, por ejemplo, que de la *Política* de Aristóteles ni siquiera los estudiosos árabes llegaron a traducirla del griego, por considerarla poco relevante. Y no fue traducida al latín hasta que el interés de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino impulsó tal traducción¹⁸.

Pues aunque San Agustín no tiene el concepto aristotélico de naturaleza, sí que desarrolla una idea clave en su pensamiento, la idea de paz, que desempeña un papel análogo en cierto sentido al de naturaleza.

Al comienzo del *De Regno* leemos que:

18 Cf BRAGUE, R. (1993) «Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu'elle n'existe pas» en Aubenque, P. & Tordesillas, A. (1993) *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF.

La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación. Porque compete al capitán conducir la nave al puerto de refugio, conservándola intacta contra los peligros del mar. Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la multitud que disiente se vuelve una carga para sí misma. Luego esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz¹⁹.

Esto recuerda claramente, aunque Santo Tomás no lo cite, a *De Civitate Dei*, XIX, 12:

Pero lo que no puede lograr de manera alguna es dejar de amar la paz de una forma u otra. No existe vicio tan contrario a la naturaleza que borre incluso sus últimos vestigios²⁰.

19 SANTO TOMÁS DE AQUINO (2007), *La monarquía*, Madrid: Tecnos, I, 2. Traducción corregida.

20 SAN AGUSTÍN (2007) *Obras completas*. Volumen XVII, *La ciudad de Dios* (2º) Madrid: BAC, libro XIX, 12, p. 585.

64 Es célebre la definición agustiniana de paz como tranquilidad del orden, pero no siempre se recuerda que se llega a tal definición por un proceso ascendente, que abarca la totalidad de la realidad, la totalidad de las naturalezas:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz en el hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de la ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden, y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar²¹.

²¹ *Ibidem*, cap. 13, p. 588.

Así como en el pensamiento de Santo Tomás, la naturaleza, siguiendo a Aristóteles, es fin, de tal manera que en el orden práctico el reconocimiento de aquello que es una sociedad en su naturaleza concreta nos debe iluminar para reconocer el camino a seguir para su mejor desenvolvimiento, así en el pensamiento de San Agustín la aspiración a la paz está arraigada en la naturaleza hasta el punto de servirnos de criterio de comprensión de las realidades humanas y de guía para la acción:

Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz. Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa que vencer. Por tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria. ¿Qué otra cosa es, en efecto, la victoria más que la sumisión de fuerzas contrarias? Logrado esto, tiene lugar la paz. Con miras a la paz se emprenden las guerras, incluso por aquellos que se dedican a la estrategia bélica, mediante las órdenes y el combate. Está, pues, claro que la paz es el fin deseado de la guerra²².

22 *Ibidem*, cap. 12, p. 581.

66 Incluso una banda de ladrones aspira a una paz interna para poder actuar, está profundamente inserto en su naturaleza el buscar la paz. En su naturaleza, la de los ladrones, la de todos. Más allá de lo dañada que pueda estar la naturaleza humana por el pecado original, sigue en la naturaleza humana el afán de paz, el deseo de paz. Y por eso *La ciudad de Dios* lo que nos ofrece es un recorrido histórico-teológico para comprender cómo y por qué los hombres hemos buscado la paz y qué paces hemos buscado.

Hay muchos otros paralelismos entre los dos grandes teólogos. Sin posibilidad de ser aquí exhaustivos, nos limitamos aquí a proponer algunos de ellos para concluir. Existe una coincidencia en el modo de tratar la tiranía, tanto desde el punto de vista etimológico²³ como desde el punto de vista de sus elementos psicológicos²⁴. También existen concordancias entre ambos autores en algunos juicios históricos sobre Roma²⁵, sobre la recompensa del gobernante y el de-

23 Compárense por ejemplo los pasajes I, 1, 6 del *De Regno* con *De Civitate Dei* V, 19.

24 Compárense por ejemplo los pasajes I, 3, 13 del *De Regno* con *De Civitate Dei* V, 13.

25 Compárense por ejemplo los pasajes I, 4, 14 del *De Regno* con *De Civitate Dei* V, 12.

seo de gloria como freno o mal menor frente al riesgo de tiranía²⁶. Aunque la presencia de San Agustín sobrevuela, por tanto, el *De Regno* desde el principio, no es curiosamente hasta el capítulo 7 que lo cita expresamente y lo hace para a continuación glosar la definición agustiniana de gloria, distinguiendo la mundana de la divina. Por último, es en el capítulo 8 donde Santo Tomás, tras varias citas de Aristóteles y bíblicas para defender la tesis de que el fin del gobernante es la felicidad celeste, culmina el capítulo con una paráfrasis que recoge casi íntegramente la descripción de la felicidad del gobernante cristiano magistralmente expuesta por San Agustín en el capítulo 24 del libro V de *De Civitate Dei*, cita insuperable con la que acabamos nuestra intervención aquí:

Si llamamos felices a algunos emperadores cristianos no es precisamente por haber reinado largo tiempo, o porque tras una muerte plácida dejaron a sus hijos en el poder, o humillaron a los enemigos del Estado, o supieron prevenirse contra la enemistad de sus súbditos rebeldes y los aplastaron. Estos y otros favores o, si se prefiere, consuelos de esta trabajosa vida, merecieron recibirlos algunos de los adoradores de los demonios,

²⁶ Compárense por ejemplo los pasajes I, 7, 22 del *De Regno* con *De Civitate Dei* V, 13

no pertenecientes al reino de Dios, como estos emperadores. También sucedió así por la misericordia de Dios, para que quienes creen en Él no suspiren por estos favores suyos como si fueran el bien supremo. Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; cuando en medio de las alabanzas que los ponen por las nubes, y de los homenajes de quienes los saludan humillándose excesivamente, no se engríen, recordando que no son más que hombres; cuando someten su poder a la majestad de Dios, con el fin de dilatar al máximo su culto; cuando temen a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino, donde no hay peligro de dividir el poder con otro; cuando son lentos en tomar represalias, y pronto en perdonar; cuando tales represalias las toman obligados por la necesidad de regir y proteger al Estado, no por satisfacer su odio personal; cuando conceden el perdón no para dejar impune el delito, sino por la esperanza de la corrección; cuando puestos con frecuencia en la desagradable obligación de dictar medidas severas, lo compensan con la dulzura de su misericordia y la magnificencia de sus beneficios; cuando cercenan con tanto más rigor el desenfreno, cuando son más libres para entregarse a él; cuando prefieren tener sometidas sus bajas pasiones antes que

a país alguno, y esto no ardiendo en deseos de gloria vana, sino por amor a la felicidad eterna; cuando no son negligentes en ofrecer por sus pecados al Dios verdadero, que es el suyo, un sacrificio de humildad, de propiciación y de súplica. A estos emperadores los proclamamos felices; ahora en esperanza, y después en realidad, cuando llegue lo que esperamos²⁷.

²⁷ SAN AGUSTÍN (2007) *Obras completas*. Volumen XVI, *La ciudad de Dios* (1º) Madrid: BAC, libro V, 24, p. 360.

El pensamiento político de Ángel Herrera Oria

Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA

No es posible concebir lo político sin lo social, ni lo social sin lo político. Por lo tanto, en la figura de Ángel Herrera ambos aspectos aparecen absolutamente vinculados y entrelazados. No solo la efectividad de cada uno de ellos, sino incluso su propia realidad y su formulación teórica resultan inconcebibles por separado. 71

Al fin y al cabo, lo político –entendido en un sentido amplio del término, no únicamente como la política tal y como hoy solemos concebirla– se orienta hacia lo social, hacia la comunidad. Su finalidad es crear las condiciones necesarias para que el hombre pueda desarrollar plenamente su vida personal dentro de un marco social adecuado, conforme a aquello que le corresponde por naturaleza: la vida, la dignidad, la libertad y, a partir de ahí, todo lo demás.

72 Precisamente por ello, tanto en el ámbito político como en el social, Ángel Herrera se encuentra profundamente arraigado en la doctrina social de la Iglesia. Es cierto que, en cuanto cuerpo documental sistemático –como conjunto ordenado y explícito de enseñanzas–, dicha doctrina se hallaba todavía en una fase relativamente incipiente cuando comienza la trayectoria pública de Ángel Herrera. En efecto, su desarrollo arranca propiamente con el pontificado de León XIII. Desde entonces han transcurrido muchos años y contamos hoy con una mayor profundidad doctrinal, con un número más amplio de documentos y con múltiples ámbitos en los que la doctrina social de la Iglesia ilumina la acción del católico: la política, la educación, la empresa y la vida social en su conjunto. Así lo entiende Ángel Herrera desde el principio.

De hecho, en 1965 –como señalaba el profesor Elio Gallego en su ponencia al referirse al libro *El mejor régimen político según Santo Tomás*– encontramos un magnífico prólogo. No quiero decir con ello que deba leerse únicamente el prólogo; el análisis del régimen mixto y el desarrollo del pensamiento tomista que ofrece el autor resultan igualmente excelentes. Sin embargo, en ese texto preliminar se expone de manera sintética la trayectoria intelectual de Ángel Herrera y se condensa, de forma muy clara, cómo él mismo se define. No se

trata, por tanto, de una interpretación personal del profesor Elio Gallego sobre Ángel Herrera, sino del propio Herrera quien, en 1965, al redactar el epílogo de *Meditación sobre España*, se manifiesta y afirma: «Siempre hemos sido tradicionalistas». Más adelante volveremos sobre esta cuestión. Pero en ese mismo contexto añade también una reflexión significativa: «El defecto más grave de la constitución social y política de España es la falta de una aristocracia social. La falta de una aristocracia social dificulta o esteriliza la obra de los gobiernos».

Es más, él mismo pone el ejemplo de cuatro situaciones en las que, bien la ausencia de esa aristocracia social, bien –lo que resulta aún peor– su devaluación o, si se quiere, la degeneración de aquello que debía haber constituido una verdadera aristocracia social, produce efectos absolutamente devastadores. Todos sabemos que la perversión de lo bueno es, en cierto modo, lo peor. Quizá porque de lo malo ya esperamos que lo sea y, por tanto, no nos sorprende; en cambio, cuando esperamos rectitud de quienes deberían encarnarla y actúan de manera contraria a lo que sería correcto, natural o propio de su misión, la decepción resulta mucho mayor.

En cualquier caso, esa aristocracia social constituye un ideal por el que Ángel Herrera trabaja desde el principio de su trayectoria. Yo situaría ese comienzo en la creación de la Asociación Católica de Propagandistas. Mientras escuchaba la presentación que hacía el profesor Pérez Ramos, pensaba –y voy a incurrir en algo que siempre se dice que está mal– que iba a «venir a hablar de mi libro». Pero, en realidad, mi libro es la Asociación Católica de Propagandistas, institución de la que me siento profundamente orgullosa y que considero no solo como una realidad histórica ya concluida, sino como una obra que aún hoy procura seguir cumpliendo la misión y la vocación que tiene encomendadas.

Si ustedes entran en la página de la Asociación Católica de Propagandistas, encontrarán que el relato de sus orígenes comienza del siguiente modo: la Asociación tiene su origen en un grupo de congregantes marianos de los Luises de Madrid reunidos el 15 de noviembre de 1908 por el jesuita padre Ángel Ayala Alarcó, a petición de monseñor Vico, nuncio de Su Santidad en España. El deseo manifestado por el nuncio al padre Ayala era la fundación de una juventud católica española organizada. Así, el nombre original fue el de Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas, y el criterio de selección de sus miembros se basó en el

talento, las dotes oratorias y el espíritu de los jóvenes convocados. El objetivo era despertar el adormecido catolicismo español de comienzos del siglo xx.

No existían todavía unos fines perfectamente definidos ni un camino completamente trazado, pero sí una disposición fundamental, resumida en una frase del propio padre Ayala, pronunciada el 4 de noviembre: «Vamos a ver lo que Dios quiere de nosotros». El método, sin embargo, estaba claro desde el inicio: organizar mítines de propaganda católica por toda España. Para ello eran necesarios jóvenes de espíritu fuerte, dotados de aptitudes y dispuestos a recorrer toda la geografía nacional –algo entonces mucho más complejo que hoy, incluso pese a los actuales retrasos ferroviarios–. Entre aquellos jóvenes se encontraba el siervo de Dios Ángel Herrera Oria, entonces un joven doctor en Derecho y abogado del Estado, que participó activamente en esos mítines y que sería designado primer presidente de la Asociación Católica de Propagandistas.

En la lectura de la Santa Misa de hoy, el evangelio proclamado era el de las bodas de Caná. Tiene, naturalmente, una evidente relación con la familia, pero no lo menciono por ese motivo, sino por una frase concreta de María: «Haced lo que él os diga». Una expresión que guarda una profunda

76 conexión con aquella otra formulada por el padre Ayala: «Vamos a ver qué quiere Dios de nosotros».

Se trata, en ambos casos, de una llamada permanente, una interpelación que sintieron los primeros propagandistas, que vivió profundamente don Ángel y a la que, a lo largo de toda su vida, procuraron dar respuesta. Y lo hicieron mediante una respuesta propositiva, articulada en iniciativas diversas; una respuesta que, en ese discernimiento constante acerca de qué quiere Dios de nosotros, remite al desarrollo de la propia vocación y al servicio. Es una llamada a poner los talentos recibidos al servicio de los demás, de modo que fructifiquen no solo en beneficio propio o en el desarrollo de la vida personal, sino también en el progreso y la construcción de toda la sociedad.

Este planteamiento no resulta especialmente habitual en nuestros días y, quizá precisamente por ello, se vuelve hoy más urgente y necesario. En esa disposición al servicio encontramos la importancia decisiva de la formación, aquello que en los inicios de la Asociación Católica de Propagandistas se denominó la «formación de selectos», que no era otra cosa que la creación de minorías dirigentes o, en términos que más tarde emplearía Benedicto XVI, de

«minorías creativas». Algo que sigue siendo hoy –no sé si más que nunca, pero ciertamente de manera apremiante– absolutamente necesario, precisamente para dar respuesta a la vocación, al compromiso y a la responsabilidad que cada persona debe asumir como propios.

La vocación implica también una presencia en la vida pública. Pero esa presencia no debe entenderse como un medio de promoción personal ni como una búsqueda de protagonismo o beneficio individual, sino como la manifestación pública de aquello que nos configura: nuestra tradición, nuestra fe y nuestras convicciones. Se trata de una presencia natural y normal de lo católico en la vida pública, capaz de iluminar tanto la acción social como la acción política.

En ese mismo origen de la Asociación encontramos, además, una clara vinculación con los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia, ya mencionados a lo largo de este congreso: la solidaridad; el bien común, entendido como la finalidad hacia la que debe orientarse toda acción social y política; la subsidiariedad, como criterio para el ejercicio adecuado de la autoridad –una autoridad que actúa de manera subsidiaria–; y la participación, que es al mismo tiempo necesaria y obligatoria, pero también un

78 compromiso libre, generoso y voluntario. Como comentábamos ayer, lo obligatorio es participar; lo voluntario es decidir cómo se participa. Y es precisamente en esa tensión fecunda donde se conjugan la obligación moral y la libertad personal.

La organización social, o si se prefiere, la estructura orgánica de la sociedad, constituye un elemento fundamental en este planteamiento. Fueron innumerables los grupos sociales que, en ámbitos muy diversos, se configuraron al impulso de la Asociación Católica de Propagandistas. Algunos nacieron con una finalidad y una estructura esencialmente sociales; otros muchos tuvieron, además, una clarísima repercusión política. Todo ello orientado hacia un objetivo último: la realización de la justicia social como meta a la que debía tender la acción colectiva.

En relación con el régimen mixto –y recordando la primera ponencia que tuvimos la fortuna de escuchar al profesor Elio Gallego–, creo que una de las conclusiones más claras fue precisamente esta: que lo político participa de lo social y que lo social resulta imprescindible para lo político. Ambos ámbitos no pueden comprenderse de manera separada.

No sabemos con exactitud cuáles eran las expectativas, las dificultades, las dudas o incluso la incertidumbre de don Ángel y de los primeros propagandistas ante aquella empresa inicial. Él mismo relata, tanto en *Meditación sobre España* como en otros textos, cómo, tras el primer acto de imposición de insignias de la Asociación Católica de Propagandistas, esa misma tarde partieron para celebrar uno de aquellos mítines multitudinarios en distintos puntos de la geografía española. Al pensar en ello resulta inevitable comparar aquella actitud con el momento actual, en el que con frecuencia se nos acostumbra más al «pan y circo», a mirar hacia otro lado, a una denuncia constante acompañada, sin embargo, de escasas propuestas concretas. Sabemos cómo funcionan muchas cosas, pero encontramos pocas iniciativas capaces de transformar realmente esa situación. Y, sin embargo, eso es precisamente lo necesario. Eso es lo que quería don Ángel Herrera y lo que procuraron hacer aquellos primeros propagandistas.

Para ello resultaba imprescindible –como ya señalaba– la formación de minorías y el estímulo de líderes, de personas capaces de encauzar adecuadamente ese anhelo de renovación que también hoy percibimos en la sociedad. En este punto pensaba igualmente en la cuestión de la tradición –a

80 la que volveremos más adelante– y recordaba la conocida frase de Gustav Mahler: «La tradición no es la adoración de las cenizas, sino la transmisión del fuego». Ese fuego que impulsa a las personas a entregarse por los demás fue precisamente lo que movió a los primeros propagandistas.

Decía don Ángel, refiriéndose a una enseñanza de Pío XI, que en esa empresa ardua «el camino que se ha de seguir es el que tantas veces ha sido consagrado por la historia: formar verdaderas minorías que personifiquen o encarnen las nuevas ideas». Y añadía, en referencia a la encíclica *Quadragesimo Anno*, que esas minorías, núcleo, levadura o fermento de movimientos sociales profundamente reformadores, deben poseer cualidades singulares. Difícil es modelarlas: no basta una pura formación intelectual, por profunda y luminosa que sea. Es necesario infundirles un espíritu vital, despertar en ellas un entusiasmo contagioso por el ideal que se persigue. Y ello no se logra únicamente mediante el conocimiento teórico de la doctrina, de la legislación o de las instituciones, sino viviendo cotidianamente la realización de ese ideal, luchando y sufriendo por él.

En buena medida, esta idea de don Ángel queda recogida en la oración del propagandista, que expresa precisamente ese

compromiso y esa actitud: la convicción de que, allí donde cada uno se encuentre –en el ámbito educativo, en las escuelas, en los sindicatos, en la empresa o en la política–, debe esforzarse día a día por comprometerse, trabajar y luchar por la consecución de ese ideal.

Todo ello guarda una estrecha relación con lo que el Catecismo de la Iglesia católica señala al respecto. En el número 1888 afirma:

Es preciso entonces apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de su *conversión interior* para obtener cambios sociales que estén realmente a su servicio. La prioridad reconocida a la conversión del corazón no elimina en modo alguno, sino, al contrario, impone la obligación de introducir en las instituciones y condiciones de vida, cuando inducen al pecado, las mejoras convenientes para que aquéllas se conformen a las normas de la justicia y favorezcan el bien en lugar de oponerse a él.

También María San Gil hacía referencia a una de las últimas intervenciones del papa León XIV ante políticos y responsables civiles del Valle del Mar, en la diócesis de Créteil, en

82 Francia. Aunque María mencionaba doce ideas fundamentales que pueden extraerse de ese breve discurso, me permitiré citar directamente al pontífice. Dirigiéndose a políticos católicos, afirmaba: «Por eso vuestro camino, más que un mero enriquecimiento personal, es de gran importancia y gran utilidad para los hombres y mujeres a los que servís».

Conviene recordar que, dentro de todo este pensamiento social y político, la autoridad –y el poder que ejerce– no se entiende como poder por el poder, sino como servicio. Esta es una constante reiterada por toda la doctrina pontificia y así lo entendía también don Ángel, quien lo recordaba de manera continua. Cuando digo continua, basta recordar que una de las primeras afirmaciones del papa Francisco al aparecer en el balcón de San Pedro tras su elección fue precisamente esta: la autoridad es servicio. Del mismo modo lo subrayaron Benedicto XVI y el propio León XIV al inicio de su pontificado. El poder solo adquiere sentido en cuanto servicio a las personas.

El papa señalaba además que este servicio resulta tanto más meritorio cuanto que, en contextos como el francés –marcados por un laicismo a veces difícilmente comprendido–, no resulta sencillo que un responsable público actúe y tome

decisiones coherentes con su fe en el ejercicio de sus responsabilidades. Recordaba asimismo los grandes desafíos sociales a los que se enfrentan muchas sociedades contemporáneas: la violencia en determinados barrios, la inseguridad, la precariedad, las redes de narcotráfico, el desempleo o la progresiva desaparición de la convivencia. España no es Francia –y me alegro profundamente de ello por muchos motivos–, pero la deriva internacional plantea desafíos semejantes.

Para afrontarlos, el líder cristiano encuentra su fortaleza en la virtud de la caridad recibida en el bautismo. Este constituye un don de Dios, una fuerza capaz de abrir caminos nuevos para afrontar los problemas del mundo actual y de renovar desde dentro las estructuras, las organizaciones sociales y los sistemas jurídicos. En esta perspectiva, la caridad se convierte en caridad social y política: una caridad que impulsa a amar el bien común y a buscar eficazmente el bien de todos. Por ello, el líder cristiano se halla mejor preparado para afrontar los desafíos contemporáneos en la medida en que vive y testimonia su fe, es decir, en la medida en que cultiva su relación personal con Cristo, fuente de luz y de fortaleza. Como recuerda el Evangelio: «Separados de mí no podéis hacer nada». No resulta extraño, por tanto, que la promoción de valores –por muy evangélicos que parezcan–,

84 cuando se vacían de Cristo, su autor, resulten incapaces de transformar verdaderamente el mundo.

El papa concluía con una recomendación sencilla y profunda: «Monseñor Blanchet me pidió algunos consejos para transmitirlos. El primero y el único que os daría es que os unáis cada vez más a Jesús, que viváis vuestra fe y la testimoniéis». No existe una división en la identidad de la persona pública: no hay, por un lado, el político y, por otro, el cristiano. Existe una única persona que, bajo la mirada de Dios y de su propia conciencia, vive cristianamente sus compromisos y responsabilidades públicas.

No voy a afirmar –sería una osadía y, además, no sería exacto– que León XIV viva el espíritu de Ángel Herrera. No. Pero sí puede decirse que esa comprensión integral de lo humano, tanto en su dimensión personal como en su dimensión social, se refleja de manera constante, incansable y, en muchas ocasiones, verdaderamente contracorriente en todos aquellos que procuran poner en práctica la doctrina social de la Iglesia. Esa visión estaba presente en el pensamiento de don Ángel y, como no podía ser de otro modo en el sucesor de Pedro, se encuentra también reflejada en el magisterio de León XIV.

Por ello, la formación y consolidación de esas minorías creativas –de selectos, de líderes capaces de asumir responsabilidades concretas en la política y, más ampliamente, en todo lo político– constituye una preocupación constante en el pensamiento, en la acción y en la trayectoria vital de Ángel Herrera. Para don Ángel, la acción resulta esencial, porque, de lo contrario, sucedería como con el médico que diagnostica, pero no prescribe tratamiento: el diagnóstico es necesario, pero el tratamiento lo es igualmente si verdaderamente se quiere sanar, restaurar y llevar a cabo la reforma que la sociedad necesita.

No le preocupa únicamente la formación de líderes –muchos de los cuales acabarán desempeñando responsabilidades políticas–, sino también, desde el inicio, la educación en todos sus niveles y ámbitos. Le preocupa la prensa, la difusión de la verdad, la creación y el fortalecimiento de los cuerpos intermedios y, en definitiva, la articulación orgánica de la sociedad. Todo ello guarda una estrecha relación con el concepto de autoridad que recoge el Catecismo de la Iglesia católica en los números inmediatamente anteriores a la definición del bien común: una sociedad bien ordenada y fecunda requiere gobernantes investidos de legítima autoridad que defiendan las instituciones y consagren su actividad al provecho común

86 del país, no al interés particular ni partidista. Toda comunidad necesita una autoridad que la rija; esta tiene su fundamento en la naturaleza humana, es necesaria para la unidad social y su misión consiste en asegurar, en la medida de lo posible, el bien común. No existe otra finalidad última para la vida social.

Esta preocupación explica la insistencia de don Ángel en la formación constante dentro de cada círculo, cada centro, cada obra y cada iniciativa que se ponía en marcha. A lo largo de estos días se ha hablado con frecuencia de esa finalidad del bien común y de la búsqueda de la justicia social; sin embargo, me interesa subrayar especialmente el tema de la participación.

Volvemos aquí al pensamiento de Santo Tomás –al régimen mixto, a la articulación entre monarquía, aristocracia y democracia–, pero también al Catecismo, que recuerda una idea que siempre me gusta destacar: aunque se dirige de manera particular a los católicos, pues para ellos implica una exigencia moral más intensa, lo que afirma responde en realidad al más elemental sentido común y vincula a todo miembro de la sociedad que sienta una mínima responsabilidad hacia el bien de sus semejantes. La participación expresa precisamente esa síntesis entre lo voluntario y lo obligatorio a la que ya hemos aludido. Es, al mismo tiempo, un compromiso

libre y generoso de la persona en los intercambios sociales y una exigencia necesaria para la vida común. Todos deben participar –cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña– en la promoción del bien común. Este deber es inherente a la dignidad de la persona humana.

Vuelvo, una vez más, a mi libro, es decir, a la Asociación Católica de Propagandistas. Solo de alguna manera –pues soy plenamente consciente de que se trata de una vocación específica dentro de la Iglesia–, pero, quizá desde cierta ingenuidad, creo que todos los católicos deberíamos tener algo de propagandistas. Todos deberíamos sentir ese celo por propagar el Evangelio, por encarnarlo en nuestra sociedad concreta, en nuestra realidad más cercana, de modo que no se convierta en un mero rótulo identitario, en algo que uno exhibe externamente, sino en una realidad visible a través del modo de actuar, del modo de vivir y del esfuerzo constante por adecuar la propia vida a aquello que se cree. Se trataría, en definitiva, de ofrecer un testimonio que fuese verdaderamente ejemplar –y no un ejemplo cualquiera, sino un ejemplo atractivo–, capaz de suscitar el deseo de otros de participar en esa misma experiencia. No por estar con nosotros, pues no somos más que instrumentos, sino en orden a ese Reino, a ese reinado social de Cristo.

88 Es cierto que hoy resulta necesario reclamar –no sé si una vocación específica, pero sí, desde luego, un compromiso renovado–, porque la sociedad contemporánea nos empuja hacia el individualismo, hacia la preocupación exclusiva por uno mismo y hacia la indiferencia respecto de los demás. Y cuando existe preocupación por el otro, con frecuencia aparece condicionada por la expectativa de un beneficio personal. Frente a ello, el Catecismo de la Iglesia católica, en el número 1915, recuerda:

Los ciudadanos deben cuanto sea posible tomar parte activa en la vida pública. Las modalidades de esta participación pueden variar de un país a otro o de una cultura a otra. «Es de alabar la conducta de las naciones en las que la mayor parte posible de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública».

Obsérvese que habla de vida pública, no únicamente de política.

Yo deseo vocaciones para la política; deseo políticos honrados, comprometidos con el provecho común del país. Pero deseo también vocaciones comprometidas en todos los ámbitos sociales. La reforma de una sociedad solo es posible

cuando existe presencia activa en todos los espacios de la vida social. Por eso necesitamos políticos, pero también empresarios, periodistas, sindicalistas; necesitamos estar presentes en todos los ámbitos de la vida pública. Y creo que esa es, en cierto modo, la vocación de todos nosotros. Si hoy ustedes están aquí, probablemente sea porque, de alguna manera, sienten ya esa llamada. La cuestión es cómo concretarla.

Siguiendo con mi libro, es evidente que debemos buscar nuevas fórmulas, algo que no resulta sencillo y que difícilmente puede hacerse de manera individual. Por eso don Ángel insistía en lo que hoy denominaríamos la creación de redes: poner en contacto a quienes compartían un mismo compromiso, una misma responsabilidad y una misma vocación.

Existen diversas iniciativas en esa línea. Yo puedo mencionar las mías, consciente de que no son las únicas. Recuerdo, por ejemplo, que cuando el presidente de la Asociación Católica de Propagandistas planteó la creación de *El Debate*, lo hizo tras realizar consultas y estudios previos. De tres informes encargados, dos afirmaban que era una auténtica locura, que no existía nicho de mercado y que el proyecto era inviable; solo uno fue favorable. Y, sin embargo, la decisión fue seguir adelante. Creo que *El Debate* constituye

90 hoy un ejemplo significativo: un medio que algunos califican despectivamente como *pseudo-medio*, pero en el que muchos encontramos una información veraz, íntegra y equilibrada, muy acorde con lo que la doctrina social de la Iglesia señala como ideal informativo.

Algo semejante ocurrió con otras iniciativas. Recuerdo que la primera vez que se el presidente de la Asociación Católica de Propagandistas propuso organizar una Fiesta de la Resurrección muchos reaccionamos con sorpresa, incluso llevándonos las manos a la cabeza. Siempre digo que nosotros no organizamos conciertos: no es un concierto, es una celebración de la Resurrección que se expresa también mediante la música. No pretendemos convertirnos en promotores musicales, sino hacer presente, a través de nuevas formas, una determinada concepción cristiana de la persona, de la sociedad y de la vida en su conjunto dentro del espacio público.

Podrían mencionarse muchas otras iniciativas: los desayunos de oración, los encuentros con empresarios para proponerles acciones concretas y eficaces en la vida pública, o tantos otros proyectos orientados a generar presencia y compromiso. Es necesario buscarlos precisamente porque la urgencia es real y la doctrina social de la Iglesia recuerda

continuamente esa necesidad. Debemos encontrar nuevas formas de llegar a la sociedad. Nuevas en las formas, porque el mundo cambia a una velocidad vertiginosa; pero no nuevas en el fondo, que permanece inalterable.

En el segundo volumen de las *Obras completas* de don Ángel Herrera encontramos las denominadas normas prácticas de actuación política:

Como algunos secretarios de centro hayan preguntado a nuestro presidente qué orientaciones políticas estima más recomendables, redactó don Ángel, después de oír al Consejo, y circuló en enero último a todos los secretarios de centro unas normas que publicamos ahora. Tales reglas no tienen ni pueden tener otro carácter que el de simple recomendación o consejo, de acuerdo con el artículo 11 del reglamento de nuestra Asociación, que consagra la libertad de los propagandistas en materia política. Con estas terminantes palabras, los propagandistas podrán pertenecer a cualquier partido político, pero deben conservar su libertad de acción y de voto en la forma señalada en las normas de la Santa Sede a los católicos españoles.

92 Porque no puede haber compartimentos estancos, porque el Papa es lo primero que recuerda, porque no se puede ser político al margen de la fe que se profesa. Y eso implica una actuación concreta.

Las normas comenzaban afirmando: «Hoy más que nunca es obligatoria la actuación en la vida pública. Los sucesos presentes hacen más viva la actualidad de la frase de San Pío X: a nadie le es lícito permanecer ocioso ante el peligro común de la religión y de la patria». Y añadían la importancia de no abandonar ni ocupar un lugar tan secundario que, en la práctica, se omitieran los principios y normas que deben inspirar la actuación de los católicos.

En una de sus disposiciones señalaban también que, allí donde existiesen organizaciones ciudadanas orientadas a la defensa del principio de autoridad y del orden social, resultaba prudente cooperar con ellas, siempre que existiese certeza moral –por las personas que las dirigieran, por su programa o por el carácter de su acción– de que tales organizaciones no incurrirían en los errores previamente condenados por las propias normas. En definitiva, estas orientaciones reflejan con claridad lo que don Ángel pretendió desde el inicio y a lo largo de todo el desarrollo de la obra de la Asociación

Católica de Propagandistas, tanto durante su presidencia como en las etapas posteriores: una presencia activa, responsable y libre del católico en la vida pública.

Para concluir, y retomando el epílogo al que hacía referencia Elio en su intervención –recogido también en el prólogo del libro–, vuelvo a *Meditación sobre España*. Allí don Ángel expresa su fe en España en términos muy significativos. Afirma:

Contra lo que algunos piensan, yo he tenido siempre fe –he tenido siempre fe– en el sentido político de la raza. Conceptúo como un honor para España que nuestro pueblo haya dado, de manera negativa, en los últimos ciento cincuenta años, una prueba de buen instinto y sentido político al no adherirse ni al liberalismo ni al totalitarismo.

A partir de ahí desarrolla la idea de una «tercera España». Señala que, desde comienzos del siglo XIX, han coexistido en el ámbito nacional dos Españas: una España detenida, cerrada a lo antiguo, cristalizada en lo tradicional –aunque muchas veces entendiendo la tradición en formas viciosas y mezquinas–, casi sistemáticamente opuesta a toda novedad; y otra España que, por el contrario, desconoce o minusvalora

94 los valores propios, ajena al sentido íntimo de nuestra peculiar constitución nacional, fácilmente inclinada a admirar ideologías e instituciones extranjeras y proclive a trasplantar modelos foráneos sin adaptarlos a la propia realidad.

Y entonces plantea la pregunta decisiva: ¿no sería más exacto hablar, en realidad, de tres Españas?

Siempre ha existido una tercera España: una España, por un lado, auténticamente tradicional, fiel a aquello que en nuestra historia, en nuestra cultura y en nuestras instituciones posee un carácter permanente y esencial; y, por otro, ampliamente progresiva, abierta a recibir y adaptar, en la medida de lo posible, las enseñanzas valiosas procedentes de otros pueblos.

Esa tercera España se llamó, en la primera década del siglo XIX, Jovellanos; a mediados de siglo, Balmes; y, en el último cuarto del siglo, en el ámbito político, Cánovas, y en el cultural, Menéndez Pelayo. En esa línea, en esa tercera España, nos hemos situado siempre: fieles tradicionalistas y, al mismo tiempo, abiertos a toda cultura moderna y dispuestos a servir toda reforma social que suponga una auténtica perfección de la vida nacional, la corrección de nuestros vicios históricos y el progreso de la civilización cristiana.

En su prólogo, del mismo modo que don Ángel se preguntaba: «¿Y quién sucede ahora a estos?», Elio plantea una cuestión semejante: «¿Y quién sucederá ahora a don Ángel Herrera?».

Yo confío. Tengo esperanza. Creo que existe en lo más profundo del corazón humano un deseo sincero de hacer posibles aquellas reformas que sirven verdaderamente al bien del hombre, tanto en su dimensión personal como en su dimensión social. Cuando miro al final de esta sala me emociono; cuando miro hacia el inicio veo el presente; y cuando dirijo la mirada hacia el fondo percibo el futuro, que en realidad ya es presente. Y en ello confío, en la pluralidad de iniciativas que están surgiendo y que continúan ese camino. Solo es necesario un espíritu generoso, capaz de entregarse a ese ideal que reclamaba don Ángel y que no es otro que el reinado social de Cristo, al que todos estamos llamados, cada uno desde su propio ámbito: el social, el político, el cultural o el profesional.

Y si no lo hiciéramos así, que Dios nos lo demande.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle de Guzmán el Bueno, 133 | 28003 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

