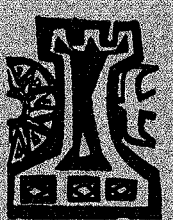
Rafael GAMBRA

TRADICION O MIMETISMO



* IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS

COLECCION

«IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS»

VOLUMENES PUBLICADOS

Ptas.

Los partidos comunistas de Europa.
Por Branko Lazitch.
Un vol. en rústica 14×20,5 cm.
412 págs. Edición 1961.
ISBN: 84-259-0517-6.
Precio 170

Los problemas actuales del socialismo.
Por Lucien Laurat.
Traducción de Francisco Rubio Llorente.
Un vol. en rústica 12,5×18,5 cm.
272 págs. Edición 1962.
ISBN: 84-259-0516-8.
Precio 100

Los principios cristianos del orden político.
Por Luis Sánchez Agesta.
Un vol. en rústica 14×20,5 cm.
318 págs. Edición 1962.
ISBN: 84-259-0515-X.
Precio 150

Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX.
R. Aron y otros.
Traducción de Luis González Seara.
Un vol. en rústica 14,5×20,5 cm.
288 págs. Edición 1962.
ISBN: 84-259-0509-5.
Precio 150

El catolicismo político en Alemania.
Por Joseph Rovan.
Prólogo de Henri Marrou.
Traducción de A. Sánchez de la Torre.
Un vol. en rústica 14,5×20,5 cm.
432 págs. Edición 1964.
ISBN: 84-259-0531-1.
Precio 200

TRADICION O MIMETISMO

RAFAEL GAMBRA

TRADICION O MIMETISMO

La encrucijada política del presente

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
MADRID, 1976

"Esta obra ha obtenido el premio convocado por el Instituto de Estudios Políticos y dotado por la Fundación Oriol-Urquijo bajo la denominación de "Centenario Pradera-Maeztu", que fue concedido el 20 *de octubre de* 1975 *y entregado en acto público solemne el* 19 *de febrero de* 1976".

A José Miguel Gambra,
colega y correligionario.

Depósito Legal: M. 32.361-1976 I.S.B.N. 84-259-0586-9

S. A. E. Gráficas Espejo - Avda. Cardenal Herrera Oria, 3 - Madrid-34 - 1976

PROLOGO

Cuando este libro se escribe —primavera de 1975— sufre la sociedad española una psicosis de cambio, de «apertura», de «evolución» —tal vez de revolución— de una intensidad y amplitud que difícilmente podrá compararse con otra alguna de su historia. Me refiero al hablar así, no al aspecto de inquietud o temor, que en múltiples momentos del pasado habrá sido semejante o superior, sino a su índole de psicosis colectiva, esto es, a un fenómeno ambiental inmotivado o relativamente inmotivado.

No existe una crisis económica visiblemente grave. Aunque recesiva, como la de todo Occidente, la situación económica nacional no preocupa en general de un modo seriamente personal y urgente, y en su conjunto y comparativamente con épocas pretéritas, puede considerarse como satisfactoria y aun de abundancia. No existe tampoco una situación militar agotadora o falta de solución visible, como la que sufrió Francia en el conflicto de Argelia o ha padecido Portugal en las largas luchas de desgaste en Ultramar. Menos aún puede hablarse del temor a una invasión exterior o cualquier otro evento catastrófico.

¿De qué se trata, pues? ¿Puede hablarse de un mero cansancio psicológico advenido después de treinta y seis años de paz, semejante al del niño que se aburre de cual-

quier situación prolongada? Hay quienes opinan que se trata de una «crisis de crecimiento»; pero quizá no piensen que, como pueblo, somos ya bastante «adultos» como para no sentirnos tan profundamente afectados por una —hoy detenida— elevación económica.

Creo que el fenómeno posee raíces más profundas. Si hubiera de definirlo en un solo término, diría que se trata más bien de una crisis de identidad. *Un hombre deja de actuar en la vida —al menos de un modo coherente y definido— cuando pierde la conciencia de sí mismo, de su personalidad y objetivos; en un caso extremo, de su misma identidad.*

Cuando la gran mayoría de la Prensa de un país —revistas y publicaciones humorísticas especialmente— se encarniza en desacreditar o en ridiculizar cuanto en la historia ha llevado el nombre de su propio pueblo —creencias, costumbres, reacciones, instituciones— no es extraño que su política exterior se construya sobre el derrotismo sistemático, y surja en su ambiente esa crisis de la propia identidad. Es muy cierto que este fenómeno, demasiado visible y difícil de disimular, es parte y consecuencia de un crisis más amplia que afecta a toda la civilización occidental, crisis que en el último decenio ha alcanzado también a la Iglesia, aparentemente «convertida al mundo», enferma de temporalismo y de secularización.

Pero resulta sorprendente —y cabría interpretar como desalentador— el hecho de que esta «crisis de identidad» y el consiguiente imperativo de cambio se opere, no en un vacío de autoridad o bajo una situación anárquica (como ha sucedido en Portugal), sino bajo un régimen estabilizado a lo largo de casi cuatro décadas y nacido precisamente de un intento heroico —y victorioso— de

reencontrar y salvar su propia personalidad histórica. Es decir, del Alzamiento y guerra de 1936.

¿Revela esta situación un error básico en aquel supuesto reencuentro y aceptación de la propia personalidad colectiva? ¿O tal vez el definitivo fracaso —por caducidad histórica o por interna corrupción— del principio tradicional de nuestra propia civilización? Aun para aquellos cuyo desaliento o inquietud ha llegado a acercarles a alguna de estas amargas conclusiones resulta inaceptable renunciar a la fe por la que pelearon y dieron la vida en su juventud gran parte de sus compatriotas en una de las páginas más significativas y dramáticas de la historia moderna de España. Lanzándose, además, a través de una prevaricación sin retorno, a un temible vacío espiritual y político.

Cabría más bien pensar que algo ha fallado en la aplicación de los principios políticos —o en la vivencia de la fe comunitaria— un día reencontrados después de tres años de generosidad y de esfuerzos heroicos; que factores ajenos a la tradición nacional han enturbiado aquel proceso reconstructivo y que es preciso realizar una serena reflexión que separe lo adventicio, perturbador o desmoralizador de lo que es cauce sereno de una tradición fecunda en objetivos y en logros.

¿Qué es el pensamiento político tradicional, ese motor último —consciente o subconsciente— de las voluntades victoriosas en la Cruzada de 1936? ¿Qué es la realidad española de hoy en el aspecto de la política y la convivencia? ¿Qué cauces habrá que prolongar, qué falsos pasos será preciso rectificar, qué oxígeno moral habrá de devolverse a las almas para que las esperanzas de un día no se truequen en decepción y esterilidad?

Ningún objetivo puede imaginarse más urgente ni necesario, y sería muy afortunada nuestra Patria si, mediante una serena autoconciencia, supiera hoy enderezar su destino dentro de su propia tradición, tal como hubo de hacerlo, mediante torrentes de sangre y de dolor, en épocas todavía no muy alejadas.

Como modesta contribución a este fin se redactan las presentes páginas. Su esquema abarca seis capítulos de contenido muy diferenciado, aunque de fronteras en lo concreto un poco inciertas.

En el primero se intenta «definir» lo que es el tradicionalismo político —en su versión histórico-española—; sus implicaciones y sus exigencias.

En el segundo se explica —histórica e ideológicamente hasta donde su interna coherencia lo permite— la realidad política existente. Es decir, el Régimen del Alzamiento Nacional, bajo el cual se ha desarrollado la vida de la inmensa mayoría de los actuales españoles.

En el tercero —iniciando una comparación entre una y otra realidad— se analiza lo que de aquella inspiración tradicional ha recibido este Régimen, sea en su legislación superior, sea en su aplicación y praxis *política.*

En el cuarto se declara lo que de ese pensamiento tradicional ha sido rechazado o no recibido en la construcción de esa realidad política.

En el quinto, lo que habiendo sido recibido se ha visto después postergado o destruido.

En el sexto, en fin, se intenta mostrar el valor terapéutico y vitalizador de aquella tradición patria en cotejo con la problemática hoy planteada en la convivencia nacional.

Cúmpleme expresar aquí mi gratitud a la generosa colaboración recibida de don Manuel de Santa Cruz, especialmente en la recopilación y crítica de datos. Sin ella no hubiera sido posible la elaboración de esta obra en el corto plazo requerido.

* * *

Después de redactado este libro —cuatro meses más tarde— se han cumplido las previsiones sucesorias de la Ley vigente por fallecimiento del Jefe del Estado, Generalísimo Franco.

Por acusadas que aparezcan —en la Prensa sobre todo— las variaciones en el climax *político, nada esencial ha variado todavía en orden a las Leyes Fundamentales ni a la «ortodoxia pública» establecidas. Sí, en cambio, ha crecido vertiginosamente la insolidaridad de la* praxis *política con la teoría en vigor. Y aún más que la* praxis *concreta, las palabras, promesas y proyectos de «reforma» o «cambio» por parte de quienes han jurado de nuevo la salvaguardia de aquellas Leyes y principios. Lo que hace cuatro meses eran ambiguas tendencias «aperturistas» o «europeizadoras» son hoy proyectos concretos —aparente o realmente en marcha— hacia una revolución desde el poder que coloque al Estado español bajo la misma «constitucionalidad» y «ortodoxia» que eran oficiales en las circunstancias políticas que incubaron el Alzamiento de 1936. Diríase un designio de «vuelta a la normalidad constitucional» como el que inspiró el período Berenguer-Aznar de 1930-31.*

Así, el Régimen hoy en vigor ofrece el aspecto de una «contradictio in terminis», especie de ser contradictorio, carente de sentido, inviable. Nacido de una autodefensa

de la sociedad española contra la anarquía y el desorden moral creados por la laicización de un Estado liberal-democrático, parece no declarar hoy más finalidad de su propia existencia que el retorno a la misma situación política contra cuya legalidad nació.

La única diferencia entre la redacción de este libro y la que hubiera tenido de haber sido escrito ahora mismo (mayo de 1976) estribaría en su acentuación o énfasis crítico. Y en la urgencia de su misión, si aún le cabe alguna. No es preciso anticipar que su espíritu e intención se encuentran hoy en los antípodas de esa praxis *y de esos proyectos. En pugna también con los que —radicalizados o exasperados por una situación de prolongada ambigüedad— suponen que toda legitimidad y toda solución política nacieron, como de un Pentecostés político, el 18 de julio de 1936, sin otros condicionamientos históricos, doctrinales o jurídicos.*

Pretendo demostrar en las páginas de este libro que el Régimen nacional todavía vigente —al menos en su legislación superior— no es algo que surgió hace ahora cuarenta años sin precedentes históricos, jurídicos e ideológicos, todo entero como Minerva salió de la cabeza de Júpiter. Pero que tampoco su evolución perfectiva puede dirigirse a convertirlo, como por un taimado juego de prestidigitación, en el régimen liberal (o democracia inorgánica) que provocó, en un baño de sangre y confusión mental, aquella cruel ocasión histórica.

Que su evolución perfectiva —necesaria y urgente— estriba en el desarrollo prudente y sincero de los gérmenes de tradicionalismo político que inspiraron sus comienzos; los mismos que animaron la fe de sus combatientes hasta su victoria y los que dotaron de contenido a sus Leyes Fundamentales.

Lo que exige, de una parte, la liberación en sentido autárquico de las instituciones del «país real», desde la familia hasta el municipio, la región foral o el cuerpo profesional, con una auténtica «participación» a nivel de los intereses colectivos, locales o laborales. Y de otra, el restablecimiento enérgico de la justicia y el orden por parte de un Gobierno consciente y orgulloso de su significación histórica y religiosa (de su «ortodoxia pública»), contrapeso necesario a los riesgos que aquella liberación orgánica y corporativa ha de suponer necesariamente, máxime en una época de disolución espiritual y de subversión como la que hemos alcanzado. Dicho de otro modo, que la salvación del bien común y de la paz está hoy en la reafirmación de lo sustancial o «históricamente serio» del Régimen y en liberarlo de la ganga totalitaria y de corrupción que el transcurso de los años haya contribuido a oscurecerlo o desviarlo. La afirmación, en fin, de lo que, por ser patrimonio común de todos los españoles, puede unirnos en una instancia superior, eliminando lo que —fruto de mesianismos o pasiones pasajeras— ha creado tanto enfrentamiento y desunión.

* * *

Hace más de una década, allá por 1965, escribí un libro (La unidad religiosa y el derrotismo católico) *como esfuerzo último por salvar la unidad católica española frente a las aplicaciones pluralistas y liberales de la constitución* Dignitatis Humanae *del Concilio Vaticano II. Ya estaba por entonces en marcha la Ley llamada de «Libertad Religiosa», que suponía la pérdida de esa unidad. Los resultados son patentes para quien conozca de cerca el*

actual ambiente espiritual de la juventud. La descristianización de España en el plazo de una década no la consiguió ni aun la invasión agarena del siglo VIII.

Quisiera que este libro constituyera análogo esfuerzo por salvar la «ortodoxia pública» (tradicional en sus Leyes Fundamentales) que reconquistó para el Estado español el Alzamiento Nacional de 1936 a costa de tanto sacrificio, frente a las presiones «europeístas» y laicistas que lo asedian y lo minan. Me dicen que el proceso de «cambio» hacia una democracia inorgánica y liberal está ya en marcha, y que es tan ineluctable como fue la titulada Ley de Libertad Religiosa.

Pido a Dios que no sea así y —sobre todo— que, en otro caso, los frutos que se obtengan no resulten, una década más tarde, tan disolutorios de la Patria como aniquiladores fueron aquéllos para la fe de nuestras jóvenes generaciones.

I. EL TRADICIONALISMO POLITICO

1. ¿Existe un pensamiento político tradicional?

Relacionar el pensamiento político tradicional con la «ortodoxia pública» vigente hoy en España o con su posible evolución en un sentido perfectivo *tradicional* exige plantearse antes que nada la cuestión de la existencia real de un sistema objetivo (y por ende, de un pensamiento) que pueda calificarse y definirse como *tradicional.*

Es sabido que la escuela positivista, en su más amplio sentido, ha negado la existencia de una ley natural por considerarla una mera abstracción realizada sobre las diversas e históricas leyes positivas que, por una ley de contigüidad y semejanza de situación, poseen aspectos comunes y repetidos. Por modo tal, que lo que llamamos *ley moral natural* no sería sino un contenido ideal *a posteriori* sobre los elementos comunes o semejantes de las legislaciones humanas, única realidad existente. Y ni siquiera una *abstracción* en el sentido intelectualista del término, puesto que no se trata para esa escuela de una penetración abstractiva capaz de alumbrar una realidad con fundamento real, sino en el sentido descalificador de una pura y arbitraria construcción mental. Porque para el positivismo —nominalismo en su fondo— la ley natural no es otra cosa que un simple nombre designativo de

una *imagen confusa* o una *imagen media* entre realidades existenciales que sólo en nuestra mente se relacionan, confunden o asemejan.

De modo similar, el llamado «sistema (o pensamiento) político tradicional» será considerado por esta escuela como una simple abstracción o término designativo extraído de datos sucesivos, temporales o históricos. Cada época, para el positivismo, responde a la presión de su medio, creando un sistema político —y una posterior teoría— que no guarda con el de otros medios y épocas más que relaciones de semejanza o de parcial coincidencia. Sobre éstas se forma, por vía meramente designativa, la noción de un supuesto sistema político tradicional, con sus notas de permanencia esencial y de continuidad.

En una y otra objeción realiza el positivismo —con todos sus derivados historicistas y pragmatistas— una trasposición, tanto en el orden ontológico como en el epistemológico. En verdad, el derecho natural (o la ley natural) no existe en la mente (o en la ciencia) *a partir* de derechos (o legislaciones) positivos, sino que, inversamente, éstos brotaron históricamente *en orden* a la realización de lo que ya Heráclito llamó «la ley divina y una que impera donde quiera y prevalece siempre». Es decir, que en la intencionalidad constitutiva del derecho humano se encuentra siempre la referencia a la noción permanente del *jus* o rectitud moral (derecho natural), de manera que tales realidades históricas y parcialmente cambiantes no existirían, ni podrían concebirse sin la previa noción de aquella ley y aquel derecho, válidos por sí mismos.

De modo semejante, la noción de un orden político tradicional (y de un pensamiento del mismo) no sigue a la existencia dispersa de sistemas políticos históricos,

sino que, por el contrario, subyace en el sentido profundo de éstos, que siempre pretendieron legitimarse en la continuidad de un poder ancestral, en la realización de la justicia o en la preservación de «las sanas costumbres». Incluso los movimientos reformistas y aun revolucionarios no dejaron nunca de presentarse como *retorno a las fuentes* o como reivindicación de los rectos cauces perdidos. Sólo la Gran Revolución en que culminó el período de la Ilustración buscó la anulación de todo orden tradicional histórico por considerarlo opuesto a las luces de la Razón y a la espontánea bondad y libertad de los hombres.

Como todos los grandes datos de la conciencia humana, la noción de un sistema político tradicional se revela en la intencionalidad básica de las realizaciones históricas, y no menos, por contrafigura, en los intentos de ruptura y revolución. Por otro lado, su existencia como constante activa en la historia se muestra en la vivencia interior de las continuidades culturales o civilizaciones humanas. Pero esto nos conduce al concepto —tan oscuro u oscurecido en muchas mentes— de *tradición.*

2. El concepto de tradición

El término *tradición* procede del latín *trado,* entregar; *traditio,* acción de entregar. Paradójicamente, esta etimología coincide con la de *traición.* En ambos casos se trata de la *entrega* de algo valioso y respetable que se posee o se ha recibido. Entrega en un caso *a los hijos* o discípulos para que lo guarden, acrecienten y transmitan a su vez (tradición); entrega en otro caso *al enemigo* para que destruya esa realidad o la profane (traición). La tra-

dición es así la acumulación temporal de las experiencias del pensar y de la vida que se realiza a través de las generaciones hasta la formación de un común patrimonio espiritual, sea científico, cultural, religioso, etc.

El cristianismo —como todas las religiones— ha sostenido el carácter venerable de las tradiciones, viendo en ellas, como recepción cordial y transmisión de una cultura patria, un aspecto de la virtud de la *pietas* y del mandamiento de honrar padre y madre. San Pablo decía: *tenete traditiones*, mantened las tradiciones; y la Iglesia Católica ha sostenido siempre a la tradición como fuente auxiliar de la fe, junto a la Revelación, reconociendo en ella una decantación de la verdad sostenida por la acción providente e iluminadora del Espíritu Santo. Es vieja la sentencia *nihil innovatur nisi quod traditum est*, que coincide con la luminosa expresión de Eugenio D'Ors: «Lo que no es tradición es plagio.» Y con la impugnación de Gustave Thibon a quienes niegan la tradición: «Se puede saltar *en* el vacío, pero no se puede saltar *desde* el vacío.»

En el término y concepto de tradición —en la significación *traditio*, entrega— cabe destacar dos aspectos complementarios: la acción misma y su efecto, o más bien el matiz que connota en uno y otro momento.

La acción, como he dicho, consiste en una entrega, diríamos, una donación. Entrega pacífica, en un acompasado recibir. El campesino recibe de la tierra o del árbol el fruto maduro, sazonado, como término de su cultivo y de su afán. La entrega en el amor humano o en la amistad es, asimismo, el fruto maduro de una lenta conquista del alma y el corazón. Por esta resonancia conceptual se suele oponer tradición a toda mutación violenta de lo que es interior o natural, eminentemente a

la idea de revolución, que connota ruptura con el ayer, forzamiento del acontecer. Esta especie de donación o entrega que la vida otorga al hombre en el proceso de su propia maduración es lo que puede reconciliarle con el paso inexorable de la vida, librándolo de la extrañeza o angustia hacia retazos dispares e inútiles de su propio pasado. La vida *paga* por lo que de ella recibimos como fruto maduro de nuestro propio esfuerzo y entrega: el mundo circundante se hace nuestro y amable en la misma medida en que devuelve nuestro esfuerzo o nuestro amor en una tradición que lo penetra y trasfunde. La tradición encaja el pasado en lo que podríamos llamar trama o línea argumental de nuestra vida. De aquí que cuanto más dispersa o incoherente haya sido la vida de un hombre, más experimentará éste la extrañeza y distancia del pretérito evocado, con mayor angustia sentirá su peso —peso de un ayer muerto, estéril— y mayor será para él «la herida del tiempo». Una vida, en cambio, idealmente en línea recta, fiel a sí misma y al entorno de una tradición, experimentaría la lejanía del pasado, pero no su extrañeza o superfluidad.

La misma serena conformidad consigo mismo produce la tradición en su actuación sobre el medio ambiente, es decir, sobre la vida no individual, sino colectiva. La vida de los hombres difiere radicalmente según la relación que éstos guardan con el medio espacial y temporal que los envuelve. Para unos, éste es sólo constricción y obstáculo, prejuicio o rémora; para otros, es donación o patrimonio, objeto de veneración o enriquecimiento espiritual. Max Picard ha caracterizado a nuestra época como un «mundo de la huida», mundo fáustico de la *praxis*, que ignora la contemplación y, con ella, la donación y el compromiso trascendente. En los antípodas de

esa mentalidad, la tradición brota de una radical valoración del *arraigo*. Frente a una concepción del acontecer histórico, para la cual éste es «liberación de todo vínculo» o dialéctica superadora de contrarios, o lucha de clases, o respuesto a «un reto» de cada época, el concepto de tradición sugiere una permanencia en la fidelidad y en el amor, una entrega que es comunión con lo sagrado de los tiempos y una recepción tranquila de lo que es fruto y maduración. «La estabilidad de las existencias —ha escrito Minguijon— crea el arraigo, que es origen de dulces sentimientos y sanas costumbres. Esta es la esencia misma de la tradición.»

El otro aspecto que connota el término *tradición* se refiere no a su forma de acción, sino a su efecto, tanto en el plano individual como en el histórico-cultural. Es preciso aquí referirse al concepto dinámico o creador de la tradición, tan diferente de aquella noción superficial que confunde tradición con pasado —todo lo más, con recuerdo— y lo opone a futuro o a progreso.

La filosofía contemporánea ha operado un cambio fundamental en el esquema o imagen del hombre como consecuencia de la crisis que del racionalismo se produce a principios de nuestro siglo (vitalismo, existencialismo, axiología...). Para la mentalidad racionalista dominante desde los planteamientos cartesianos y empiristas esa imagen era la de una unidad dada, especie de *encapsulamiento*, sujeto de la racionalidad y de la bondad natural roussoniana, que habría de *liberarse* o *desvincularse* de cuanto le constriñera para llegar a su verdadera y valiosa expresión. A título de realidad primera, el Yo teórico —racional y completo en su ser— era el sujeto de la teoría del conocimiento y de la ética forma-

lista en que vino a cifrarse la filosofía de toda aquella época.

Para la mentalidad contemporánea, post-racionalista, la Razón ha dejado de ser la esencia del Universo y el instrumento para penetrarlo y dominarlo. En consecuencia, el Yo deja de concebirse como un sujeto de pura racionalidad que ha de liberarse de cuanto le ate al exterior, para ser interpretado como un agente *in fieri* de su propia vida y del sentido de la realidad. Su nuevo símbolo o imagen será el de «eclosión» *(éclatement)* o irrupción: entrega autocreadora y transformadora de la realidad, donación libre que brota de un interno impulso vital y se realiza en las cosas, vivificadas por el propio sujeto. «La libertad —ha escrito Sartre— no es una virtud interior que permita al sujeto desentenderse de las situaciones más urgentes, sino, al contrario, el poder de comprometerse libremente en la acción presente y de contruirse un futuro.» O lo que es lo mismo: no se es libre más que si se utiliza la libertad en comprometerse con lo real concreto.

Surge de aquí la noción de *engagement*, que puede traducirse por compromiso, aunque insuficientemente, porque supone también la idea de entrega al objeto o a la acción misma. Es vano y superficial pensar que el Yo surge cuando se le ha liberado de todas las trabas, afectos y compromisos —*prejuicios* u obstáculos, en lenguaje racionalista— del mundo circundante. Antes al contrario, su propia vida es *entrega*, autorrevelación.

La literatura típicamente «moderna» fue, en general, un prolongado esfuerzo por *liberar* a un supuesto núcleo individual, fuente originaria de espontaneidad y de verdad, de la *contrainte* objetiva, es decir, de la costumbre y de la ley, de la autoridad, de la misma legalidad lógica.

Quizá haya sido Gide quien culminó este anhelo desvinculador racionalista: *Je me penche vertigineusement sur les possibilités de chaque être, et pleure tout ce que le couvercle des moeurs atrophie.* Por este camino, y antes de llegar a la pura potencialidad vacía o a la nada que habita en ese individuo abstracto, es por donde la literatura moderna exaltó en su comienzo las pasiones primarias e instintivas, y más tarde, la acción contra toda norma, gratuita. «Una cosa permitida —concluirá Gide— no puede ser pura.»

Consecuencia de este imperativo desvinculador hubo de ser el desarrollo de la actitud meramente estética —*in-comprometida*— del hombre. «El ideal de la vida —escribía Middelton— no puede ser más que estético: ningún otro poder fuera de la intuición estética nos permite imaginar y concebir.»

Esta visión del mundo «desde fuera», como espectáculo, engendró en los albores de nuestra época una actitud desconocida en las anteriores como fenómeno general: el *turismo*, esa actividad individualista y extrínseca que se desarrolla sobre un valor también desconocido hasta entonces: el valor de *lo pintoresco*. El turismo y su visión pintoresca del mundo no es para muchos hombres de hoy una mera actividad entre otras, sino un cierto objetivo final de sus vidas, que se emplean en un trabajo vertiginoso y anónimo —la producción en serie o la burocracia— para resolverse en la adquisición de medios móviles que le permitan esa evasión turística. En realidad, la visión estética y el turismo, como objetivos vitales inauténticos que son, resultan actividades que destruyen a sí mismas. El turista busca siempre lo *diferencial*, lo típico y localizado, es decir, lo comprometido y vinculado a un tiempo histórico, a una situa-

ción, a un espacio concreto. Si el modo de vida y la desvinculación del turista —anejos al proceso de masificación— se hicieran universales, el mundo humano no ofrecería ya nada a su contemplación, puesto que todo se habría hecho extrínseco, uniforme, anónimo.

Análoga tendencia representó en el orden político el Estado de Derecho del constitucionalismo libertal. Principio neutro de coexistencia, brotado teóricamente del acuerdo o *convención* racional de aquellos individuos, asimismo teóricos, el Estado moderno fue uniformador centralista de las instituciones políticas, previa su desvinculación respecto de cualquier forma de historicidad o de contenido diferencial.

Frente a todas estas tendencias —individualismo, esteticismo, masificación— procedentes de una común inspiración racionalista, ha surgido en nuestra época la idea del *compromiso* radical humano. Sólo conoce realmente el que ama y es capaz de entrega; sólo es libre y enriquece su propio ser quien, habiendo hecho «suyo» por esa entrega y amor el mundo de cosas y valores circundantes, «recibe» después, como fruto y donación, la respuesta de ese mismo mundo hecha sabiduría y lazos con la vida.

Por otro lado, la filosofía vitalista de Bergson, entre otras corrientes, ha puesto de manifiesto una concepción del tiempo y de la historicidad del ser humano contrapuesta a la que sustentaba el racionalismo. Para éste, la radicalidad con que nos aparece la sucesión temporal es sólo un modo nuestro, imperfecto, de ver las cosas. A nuestra experiencia aparece el futuro como algo por venir, incierto e imprevisible; el pasado, como algo consumado ya e irremediable; el presente, como algo fugaz,

casi inaprehensible, entre el pasado y el futuro. Pero el racionalismo no veía en estos tres momentos temporales más que el despliegue necesario de la Idea, algo que en sí ni encierra misterio ni radicalidad existencial. Quien posee la Idea absoluta (o ciencia universal) verá todo como presente, necesario y perfecto como los trámites te un teorema matemático.

Bergson distingue dos modos diferentes de durar en los seres, dos distintas temporalidades. Una es la duración exterior del mundo de los cuerpos, en la que el tiempo es un mero espectador que no penetra en su realidad. Una sustancia química, por ejemplo, si se halla en debidas condiciones de conservación, no varía con el tiempo. Si de todos modos lo hace, podemos decir en sentido figurado que ha envejecido, pero en realidad sólo se ha operado en ella un proceso químico que podría —teóricamente al menos, revertir, es decir, someterse a un proceso inverso y retornar sin variación al estado primitivo. Si no hubiera un ser consciente que contemple estos hechos del mundo material, no podría decirse que hubiera en él tiempo, sino sólo coexistencia y sucesión.

Cosa muy distinta acontece en la vida interior, espiritual, en la duración que constituye la vida de cada uno. Aquí no es posible retornar a situaciones pasadas. El avance temporal y el paso del presente a pasado es una categoría radical, insuperable. El tiempo psicológico es irreversible y acumulativo. No es para nosotros mero espectador de unos procesos reversibles, sino que constituye, en u naspecto, nuestra propia sustancia, la trama misma de nuestro ser. En cada momento de nuestra vida gravita todo su pasado, de forma que cada uno de sus momentos es una especie de condensación de la

vida anterior, y el yo que en él actúa, un producto de la experiencia pasada.

Los hechos psíquicos se funden y penetran de forma tal, que en el más simple de ellos se refleja el alma entera. La vida del esíritu puede compararse en su crecimiento con el caer de una bola de nieve por la ladera del monte, incorporando su propio camino, creciendo siempre e incrementándose al avanzar. ¿Qué somos, en un sentido —dice Bergson—, y qué es nuestro carácter o modo de reaccionar profundo sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, y aún desde antes, ya que traemos con nosotros disposiciones prenatales? Es quizá bajo este aspecto como se da la semejanza del hombre con su Creador de que se habla en el Génesis: Siendo la historicidad humana camino que se incorpora a su propia ser, viene el hombre, por su libre actuación, a convertirse en algún modo en creador de sí mismo, autor de su propia salvación o perdición, acercándose así, por analogía, al atributo creador de Dios.

Trasladado este modo de duración —esta temporalidad—al plano histórico-social, nos hallamos precisamente con el concepto de *tradición* en su connotación dinámica y creadora. Al igual que no existe el hombre ni el individuo en abstracto, sino individuos o personas concretas, tampoco existe la sociedad universal o abstracta, sino sociedades concretas y evolutivas dotadas siempre de una personalidad diferencial de carácter colectivo. Y esta personalidad se forma en una temporalidad creadora, en la que cada momento es como una condensación original de cuanto se ha vivido y se incorpora o acumula a ese ser histórico colectivo. Así, una sociedad histórica viene a ser un proceso continuo de

entrega generacional y de acrecentamiento histórico a través de siglos y empresas comunes.

Fue sin duda Vázquez de Mella quien primeramente poseyó esa intuición radical de la temporalidad creadora con referencia no a la vida espiritual de los individuos, sino a la de las colectividades nacionales o históricas. El vio que esa evolución concreta que es la historia de los pueblos, en que la vida de los individuos se interpenetra con la de la colectividad, se dan esos mismos caracteres de continuidad acumulativa, temporal e irreversible. Y descubrió que no otra cosa significaba, en la sencillez de un término, la palabra *tradición*. La obra de cada generación, como cada momento de yo psicológico, se proyecta o entrega a la siguiente, a la vez que se encuentra prefigurada en las anteriores. Ensambladas todas en una evolución única, constituyen esa continuidad espiritual, creadora de un alma y un carácter, en que consiste la vida de un pueblo.

Extrae Mella la tradición de la misma realidad espiritual del individuo: «Todo hombre, aun sin advertirlo ni quererlo a veces, es tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada.» No sólo es en cada momento un producto condensado de toda su vida anterior, sino que su más profundo modo de ver, de reaccionar y de concebir es una condensación original del pasado que impregna la cultura en que se halla inserto. «La tradición es el progreso hereditario; y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social.» Cada progreso individual crea la tradición y es recogido por ella para convertirse en social; a la vez, casi todos esos progresos son producto, en su raíz, de una tradición cultural. Lo mismo sucede con la Patria, que, como escribía García Morente, «nos da de continuo nuestro ser,

como nosotros, de continuo y merced a nuestra acción, damos vida histórica a la Patria».

Pero la tradición no es sólo entrega o acto de entregar el patrimonio de una generación a la siguiente, sino que —en frase de Mella— «el más tradicionalista no es el que sólo conserva, ni el que además corrige, sino el que añade y acrecienta, porque sigue mejor el ejemplo de los fundadores: producir y prolongar con el esfuerzo de sus obras». En este sentido, tradición y progreso, lejos de oponerse, se identifican; o, más bien, resulta la tradición condición del progreso, y éste, consecuencia de aquel proceso interno. Y así —concluye Mella—, para lograr el progreso «es necesario sentir con la Patria (con la tradición en que se está inserto), pensar con la Patria, amar con ella; y para eso es preciso no desprenderse de la cadena de las generaciones y afirmar como propios aquellos caracteres que no ha fabricado ningún político, ni ningún guerrero, que han fabricado las generaciones y los siglos en su sucesión». «Luego, por encima de esa imaginaria autonomía revolucionaria, se encuentra el deber de subordinarse a la tradición hasta por el imperio de las mayorías y de las instituciones, que, cuando expresan los grandes hechos de un pueblo, no son nunca simultáneas, sino sucesivas.»

La tradición es, pues, el medio normal en que crecen los pueblos y adquieren la firmeza política que los hace respetables y creadores de una verdadera estructura comunitaria. «Cuando más grande es la porción del pasado que afecta al presente —decía Bergson—, más consistente es la masa que lanza al porvenir para obrar sobre las eventualidades que se preparan. Su acción, semejante a la de una flecha, avanza con tanta mayor fuerza cuando más prolongada esté su representación hacia el

pasado.» Del mismo modo, son pueblos más fecundos y estables los que arrastran mayor tradición, y no es difícil comprobar por la experiencia pasada cómo la plenitud de los siglos de oro y de las grandes creaciones se alcanza sólo tras la lenta maduración de un proceso histórico de acumulación espiritual.

De aquí la superficialidad que supone el intento moderno de fundar la convivencia y la estructura política de un país histórico en una Asamblea Constituyente, en una convención o Constitución supuestamente emanadas de la voluntad momentánea de la mayoría. Y el error similar que entraña la concepción por los totalitarismos nacionales de «definir» a la nación como una «unidad de destino», situando el vínculo nacional en la realización voluntarista de una empresa futura. Un país histórico —al igual que el individuo en lo que tiene de tal— es indefinible por principio, y su comprensión —hasta donde es posible— sólo puede realizarse a través de su pasado y en su *ethos* profundo. Su destino histórico emana por tradición y fidelidad al sentido de su ejecutoria, incluso en sus resurgimientos por nuevas empresas colectivas. Como escribió Menéndez Pelayo: «Donde no se conserve piadosamente el recuerdo de lo pasado, pobre o rico, no se espere un nuevo resurgimiento ni una idea dominadora.»

Si esto es así —volvemos a Mella—, «la autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones (la revolución), es un género de insania que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición es el derecho del río sobre la onda que agita las aguas». Aquí tenemos claramente expresada, en el orden histórico-social, la misma

idea que para la descripción de la conciencia, apuntan W. James y Bergson. Suponerla constituida por la asociación discontinua de elementos o unidades, por *estados de conciencia asilados,* es no ver el dato inmediato y primaria de una realidad total fluyente; es *afirmar el derecho de la onda sobre el río,* cuando la observación y la intución nos muestran el derecho del río sobre la onda, de la conciencia sobre sus estados, de la tradición en la historia y en la sociedad. Mella añade algo más: la idea del *cauce* por donde discurre el río. Su concepción, aunque reconozca la corriente acumulativa y continua —tradicional —como el medio natural de la vida de los pueblos, no puede agotarse en un vitalismo o historicismo que afirme sólo la realidad existente y respete cualquier evolución por el hecho de serdo. La evolución tradicional se halla regida, antes bien, por normas morales —universales y eternas— que la orientan, y cuyo cumplimiento le otorga, como en la vida de los individuos, su valoración moral.

Pero esta connotación de un cauce —de unos límites y una dirección— en la idea de tradición nos conduce al concepto de *comunidad,* que estimo básico en el pensamiento político tradicional.

3. La noción de comunidad histórica

Pocos términos podrán hoy encontrarse tan ambiguos y tan equívocamente utilizados como este de *comunidad.* Es ello debido a que se trata de un término muy utilizado hoy por cierta táctica de manipulación mental a través del lenguaje, orientada a lo que Correa Oliveira ha llamado «trasvase ideológico inadvertido». Técnica

procedente del marxismo para la utilización a su favor de la mentalidad religiosa. Se trata en ella de pasarlo, insensiblemente, desde la noción de comunidad (participación en una fe y en unos sacramentos) esencialmente religiosa, a la comunidad colectivizadora o socializante del marxismo. Esta técnica estriba en acentuar las expresiones o aspectos de una doctrina cualquiera que puedan parecerse más o menos remotamente a la doctrina por la que pretende sustituirse, dejando de lado o pospuestos aquellos otros aspectos típicos y diferenciales de la misma, y —por supuesto— el contexto espiritual en que las expresiones adquirían su sentido.

Sirva como ejemplo esta hoy visible equivocidad y aun contrariedad en que se emplea el término comunidad. Ninguna manifestación religiosa más discutida y aún execrada en la mentalidad católica postconciliar (más o menos «trasvasada» de marxismo) que las procesiones de Corpus Christi, en su celebración tradicional en España. Motivo de esta aversión es el carácter de manifestación corporativa de la Ciudad Cristiana, en sus estamentos, gremios o cofradías, ejército, autoridades... desfilando procesionalmente dando compañía al Santísimo Sacramento como expresión de su unidad religiosa comunitaria. Como símbolo de una abjuración de la noción de Cristiandad corporativa o comunitaria (denostada como «triunfalismo» o «constantinismo»), la Iglesia progresista desaconseja hoy tal celebración, e incluso suele ausentarse de ella la representación del seminario diocesano. Al mismo tiempo, y mientras se niega el carácter comunitario de la ciudad o sociedad católica pretendiendo sustituirla por el llamado «Estado laico cristiano» de inspiración mariteniana, se insiste en la misma Iglesia post-conciliar en la formación de *comu-*

nidades cristianas locales o «comunidades de base». A la vez que desaparecen —o son eliminados— los últimos restos de sociedad comunitaria y de comunidad cristiana auténtica (unidad religiosa, familia, etc.), y en la misma Iglesia se «democratiza» y aun «socializa», resuena en nuestros oídos con mayor insistencia que nunca el término *comunidad* (y aun comunitario), precisamente de labios de los grandes desacralizadores (anticomunitarios) de la sociedad. Pensemos en la «comunidad cristiana», en la *interpretación comunitaria* de los sacramentos, en la «misa comunitaria» o «asamblea», etc. Incluso organismos del propio Ejército comienzan en España a «hablar de defensa de la Comunidad», y no de la Patria, por considerar este término como «sacralizado» o «mítico» y, por supuesto, «desfasado».

Especialmente en el ámbito religioso, el término *comunidad* se ve utilizado hoy en dos sentidos antitéticos, diferentes ambos del concepto en que siempre se empleó en el pensamiento tradicional. O se trata de una noción *democrática* de «comunidad de base», núcleos de opinión, o se trata de la gran comunidad humana, «ecuménica», animada de impulsos filantrópicos y progresivos, pero nunca de una interna comunión religiosa, que pasará a interpretarse como «discriminatoria». Esta última noción procede del sacerdote francés F. Lamennais, origen remoto del «modernismo» y del actual «progresismo religioso». Según este autor, la razón humana fue iluminada en sus orígenes por una especie de revelación (cultural) primitiva, que la hizo fecunda y apta para alcanzar progresivamente la verdad, toda verdad. De esta idea, que enlaza en sus orígenes la razón humana con la revelación, deriva el que se considere a menudo a Lamennais como un fideista o tradicionalista

filosófico. Pero no fue esa su intención ni, sobre todo, la evolución posterior de su pensamiento.

Identificando en su origen la razón humana con la revelación divina, Lamennais supone que el progreso de la razón ha de coincidir con un supuesto *desarrollo* de la fe. Consecuencia de ello es la idea central que este autor transmitió al modernismo y a sus actuales herederos espirituales: que la fe no es un conjunto de verdades inmutables, por divinas en su origen y reveladas en su transmisión, ni la Iglesia algo constituido sobre bases incambiables, ni la religión *re-ligación* con un orden trascendente y eterno, sino que fe, Iglesia y religión son algo *in fieri*, en evolución perfectiva como la razón y la ciencia humanas, con cuyo progreso o desarrollo vendrán a identificarse a modo de una concomitante iluminación o animación profética. Tal es la idea que Lamennais legó al modernismo del siglo pasado y al llamado «progresismo religioso» de nuestros días.

Según estos movimientos, en el progreso de la ciencia (y de la técnica) se acerca el hombre a su plenitud humana, y, simultáneamente, a la futura religión universal o planetaria en la que convergerán (supuestamente) todas las religiones del mundo. La religión del «hombre que se hace Dios» se identificará así como la religión «del Dios que se hace hombre». Lamennais hace la apología de la religión, pero en tanto que benefactora (o animadora) de ese desarrollo humano al contribuir a romper las ligaduras de la opresión histórica y a liberar las fuerzas de la razón y la personalidad del hombre. La revolución es de ese modo reconocida como una creación *cripto-cristiana*, fruto —aun sin saberlo— del verdadero progreso religioso. En su término, la religión está llamada a disolverse en esa plena realización de las

potencias humanas, de cuya asunción cósmica ha sido heraldo y profecía.

Sin embargo, ni esta equivocidad del término comunidad ni la intencionada falacia con que hoy se lo utiliza deben hacernos soslayar su utilización, ni su comprensión profunda, dado que se trata de una noción-clave en el pensamiento tradicional.

La palabra comunión —de *cum* —con— y *unum)* significa posesión de algo en común, participación en ese algo; así se comulga (la recepción de la Eucaristía) en una presencia y vida superiores; así también el carlismo rechazó siempre llamarse partido (tomar partido —mera opinión circunstancial— o facción política dentro del supuesto democrático) para llamarse *Comunión Tradicionalista,* esto es, participación en una fe y tradición superiores, previas a toda posición individual o voluntaria.

Pero el término puede tener otro sentido, en el que también se emplea, al menos en su derivación *comunidad.* Es la acción de poseer algo en común (el gobierno o determinados bienes) para su disfrute o beneficio por todos los comuneros o miembros de la comunidad. Así hablamos de una comunidad de ayuntamientos o de vecinos. En el caso de las comunidades religiosas, encontramos reunidos los dos aspectos del mismo concepto: la comunidad en un mismo espíritu o anhelo de caridad y la puesta en común de bienes y modo de vida, precisamente en orden a aquella comunión en algo superior.

Lo mismo sucede con otros conceptos (significativos siempre de una relación) que adquieren sentidos distintos según se les contemple en uno u otros aspecto, desde uno u otro término de la relación. Por ejemplo, en el concepto de *religión.* Etimológicamente significa *re-*

ligación, y se aplica al lazo o vínculo que une al hombre para con su creador, en los distintos aspectos de su ser y de su vida. Hoy conviven dos nociones bien distintas de religión: la religión trascendente (sentido tradicional) y la llamada *religión problemática*. La primera arranca (como hacían los antiguos catecismos) de la noción de Dios y de sus derechos, para deducir los deberes del hombre y, con ellos, la esperanza de su salvación. La segunda (religión progresista o humanista) *parte, en cambio, del Hombre* (o del «Hombre moderno») y de sus problemas en orden a su desarrollo, para presentar las verdades de la fe como *respuesta* a esa problemática y como un «servicio a la Humanidad». (Catecismo Holandés.)

Así —volviendo al concepto de comunidad— vemos la misma raíz en el término *comunismo*, pero aplicado, en su forma extrínseca, al acto de poseer en común, de poner en común o colectivizar, eliminanto todo *tuyo* o *mío* que se apoye en el llamado *irracional histórico* (propiedad privada, vida personal privada, familias diferenciadas y pueblos autónomos). De este modo, y bajo el mismo término *comunidad*, vemos esconderse dos significaciones, más que distintas, antitéticas: la participación en un *sobre-ti* religioso trascendente y la entrega de cuanto se es y se tiene a un colectivismo que viene a ser, en el fondo, masificación.

La noción de comunidad que aquí relacionamos con aquel concepto dinámico de tradición es la que en el lenguaje sociológico —ya clásico— de Ferdinad Tönnies se opone como *gemeinschaft* (comunidad) a *gesellschaft* (sociedad). Para el sociólogo alemán, la *comunidad* es voluntad orgánica en torno a un *sobre-ti* comunitario (una

fe, un imperativo raíz). En ella, el todo es antes que las partes, y el pensamiento está envuelto por una voluntad. Ejemplos típicos son la familia, la Patria, la Iglesia. La *sociedad,* en cambio, es voluntad reflexiva, convención y teleología racional. Las partes son en ella antes que el todo, y la voluntad es consecutiva a un pensamiento. Una sociedad mercantil o recreativa son ejemplos de este modo de asociación.

Según esta distinción, la sociedad humana radical es, ante todo, una comunidad, y no una coexistencia; reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos, no sólo voluntario-racionales, sino emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta no es así en su origen el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de independencia o solidaridad entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. En tanto una sociedad puede caracterizarse como comunidad, forma una *sociedad de deberes,* con un nexo de naturaleza distinta al de la *sociedad de derechos,* que brota del contrato y de una finalidad consciente. La *obligación política,* arraigada originariamente en la vinculación familiar —paternal y filial— adquiere en ella un sentido radical, indiscutido, que no posee en régimen contractual o constituido. En éste, el deber sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho. En una *sociedad de deberes* el carácter consecutivo que el deber tiene siempre respecto al derecho ha de hallarse en la incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser res-

petado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determinan deberes radicales en el hombre y en la sociedad.

Tanto la tradición como la comunidad histórica son así realidades en cierto modo previas al individuo, que no las constituye voluntariamente ni aun las comprende mentalmente en toda su profundidad e implicaciones, sino que las acepta y reconoce. La antropología moderno las constituye voluntariamente, ni aun las comprencomunitarios de la sociedad y del poder. Lèvy-Bruhl ha mostrado el carácter eminentemente afectivo de las representaciones colectivas del primitivo y las emociones intensas a que están unidas, y Malinowski ha descrito el mundo del primitivo como poblado enteramente de creencias mágicas e imperativas. Los nombres de Lèvy-Bruhl (*La Mentalité primitive*), Davy (*Des Clans aux Empires*), Malinowski (*Freedon and Civilization*), Tylor (*Primitive Culture*), Perry (*Origin of Magic and Religion*), Frazer (*The Golden Bough*) y tantos otros, está asociados a esta moderna visión del alma y de la comunidad del primitivo, tan diferente de la que nos ofreció la teoría del pacto social.

El doctor Wallon, en fin, ha analizado en su obra *Los orígenes del carácter*, el papel afectivo en la relación voluntaria del lenguaje o la acción, y la fuerza emocional del rito o la ceremonia solemne en que propiamente se expresa y vive la sociedad. Para el conde Maistre, la sociedad —toda sociedad histórica— es, ante todo, comunión de valores, convicciones y sentimientos, *comunidad*; y el Estado neutro, la coexistencia meramente jurídica y constitucional del Estado moderno, sólo puede representar una crisis de la sociedad humana, que, si perdura, es

por las reservas comunitarias que la sociedad guarda todavía en su seno. «Sin una comunidad histórica de valores —ha dicho Heller muchos años más tarde— no existe una comunidad política de valores ni una comunidad jurídica. En la disolución de esta comunidad de valores se encuentran las raíces más profundas de la crisis política europea.»

La comunidad es esencialmente —como hemos dicho— una *sociedad de deberes*, animada por un espíritu interno, al contrario de la *sociedad de derechos* que ha creado el individualismo moderno. Y la naturaleza de esa comunidad y de esa fe vinculadora es, siempre y universalmente, religiosa. La religión aparece, sin excepción, como el aglutinante último y resolutivo de las sociedades históricas. Las mitologías —«mucho más verdaderas, en frase de Maistre, que la historia antigua»— revelan con su carácter religioso la naturaleza comunitaria de los pueblos. Tylor, en su obra citada, ha definido modernamente el elemento religioso que se ncuentra en el origen de los pueblos como la común creencia en seres espirituales; y en sus múltiples formas, politeista, monoteista y aun panteista —pero siempre concreta e imperativa— la encuentra en el fondo de todas las culturas humanas. «Los pueblos —dice Maistre— nunca han sido civilizados más que por la religión. Ningún otro instrumento hace presa sobre el hombre salvaje (...). Enviad a una nación nueva académicos antes de haberle enviado misioneros y veréis los resultados» (Veladas). Los pueblos nuevos formados en el neutralismo libertal, si llegan a constituir una nacionalidad estable es porque han divinizado a su modo las figuras históricas o las leyes que dominaron en sus

orígenes, a las que rinden un culto idolátrico. Piénsese en la veneración de los norteamericanos por la ley.

Por esto mismo, «ninguna institución puede durar si no está cimentada sobre la religión», y la institución fundamental —el poder político— que expresa en su concreción resolutiva la esencia de la comunidad, posee claramente este mismo origen y sentido religioso. «Lo sagrado de los reyes —dice Maistre— procede de la misma raíz» (*Essai sur le principe gènèrateur...*, c. 31). La realeza, en efecto, se halla siempre en la génesis de las nacionalidades religiosas y en el origen de todas. Pero la monarquía no es sólo gobierno de uno solo, puesto que el mismo uso vulgar repugna aplicarla a muchos gobiernos monopersonales modernos y aun antiguos. Monarquía implica, además, un poder en alguna manera *santo* o *sagrado;* es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres. El respeto que toda monarquía inspira a sus vasallos es de origen divino, o en alguna forma santificado. El etnólogo sir J. Frazer ha demostrado posteriormente los orígenes mágico-religiosos de la realeza (*The Golden Bough, I*). Como fenómeno político la monarquía se ha dado en todos los medios, incluso desconectados entre sí.

En el seno de la comunidad —como comunión preformante de valoraciones y actitudes— es donde se comprenden los móviles más profundos y extensos del comportamiento humano. Contra la opinión de un racionalismo o de un positivismo jurídico, rara vez en nuestra conducta es el temor al castigo legal lo que nos hace inhibir o realizar las acciones. Este temor sólo actúa para reprimir instintos aberrantes y, de hecho, para mantener un orden y respeto mínimos que poco tienen que ver con la

profunda y habitual sociabilidad en que vivimos, aunque en algún momento pueda condicionarla. Del mismo modo, el sólo interés no basta para explicar la actitud general de los hombres respecto a los demás, actitud que hace de ellos habituales y espontáneos cooperadores. Por muy amplias que se supongan las miras del interés egoísta, jamás podrán dar cuenta de esa natural colaboración de cada hombre con su prójimo, no sólo en los casos de necesidad, sino en casi todos los momentos y ocasiones de la vida diaria, hasta el extremo de resultar lo aberrante y necesitado de explicación los casos en que esa general cooperación falta o es eludida. La misma escuela utilitarista de Bentham hubo de colocar, junto al egoísmo, la *benevolencia* como una segunda fuerza raíz de la dinámica social. Pero, en realidad, ni las miras del interés, que suelen ser cortas y precipitadas, ni las de la pura benevolencia, que no abunda demasiado, bastan para explicar las infinitas disposiciones habituales que hacen de nosotros animales perfectamente amaestrados para la vida de cooperación social. Esto sólo puede explicarse mediante la existencia en cada uno de multitud de *imágenes de comportamiento social* que rigen nuestra conducta espontánea y cuya elaboración reconoce raíces mucho más profundas que las capas intelectuales o educativo-individuales de nuestra personalidad.

Las investigaciones etnológicas y antropológicas han podido mostrar hoy una imagen muy distinta a aquella que del primitivo o del salvaje nos ofrecía el racionalismo. Cuanto más se penetra en sociedades primitivas, en mayor grado alejadas del concepto moderno de la autoridad legisladora y de un orden jurídico, menos se encuentra el supuesto hombre libre, sin trabas ni prejui-

cios, esto es, la ingenua espontaneidad del salvaje teórico. El primitivo aparece siempre atenido a una conducta estricta, fiel a unas costumbres ancestrales, profundamente conformista con las prácticas y modos de obrar de su medio; siente espontánea repugnancia y temor hacia la transgresión o cambio de los mismos, un temor en el que se funden el sentimiento moral con la creencia religiosa.

Hasta llegar el hombr a un estadio en el que pueda optar entre modos diversos de vida o adoptar una actitud crítica hacia las leyes vigentes en su medio, ha tenido que recorrer un muy largo camino histórico. Las imágenes de comportamiento reflejan para el primitivo normas imperativas de carácter absoluto, fórmulas mágicas para supervivir en un mundo difícil, a merced de fuerzas superiores; y esas normas le aparecen siempre como legados —mandatos o revelaciones arcanas— de los dioses. Esta mentalidad asegura un gobierno estable y casi desprovisto de órganos de autoridad y de legislación, una estrecha comunidad de conciencias y de hábitos en la que todos —gobernantes y gobernados— se enfrentan a una legislación superior, siempre presente, de la que son ejecutores, beneficiarios o víctimas.

En esas imágenes de comportamiento —«lo que se hace» para el primitivo— se funde estrechamente lo bueno, lo factible, lo digno y lo santo. Ellas cristalizan en «las costumbres» que son, como he dicho, la doble fuente dinámica y permanente de la moral y del derecho. Para un pueblo de costumbres vigorosas, la primera y básica sanción de la conducta aberrante la constituye la reprobación general, la íntima repulsión del ambiente que puede llegar hasta hacer ineludible un voluntario destierro. La autori-

dad se ejerce en estos pueblos como «guardadora de la costumbre»; y la ley positiva, cuando se promulga, ha de presentarse siempre como reivindicación de las costumbres e, incluso, cuando intenta cambiar algo, ha de ofrecer el cambio como «retorno a usos antiguos», de mayor pureza. La costumbre o «decoro social» es así como la encrucijada donde se reunen hacia atrás la moral y el derecho, y es también la realidad humano-existencial donde se elaboran, concretan y adaptan una y otro. De aquí el enorme celo que los antiguos mostraban por las costumbres, procurando siempre que no decayesen, mediante el ejemplo y la severa educación. De aquí el mito constante de la remota «edad dorada», de la que procedía cuanto de sagrado legaron los antepasados en las costumbres. De aquí también el recelo local hacia el extranjero, es decir, hacia el hombre de otras costumbres, cuyas reacciones no se pueden prever porque sus «principios» o sus imágenes de comportamiento son desconocidos. De aquí, en fin, la casi completa ausencia en las ciudades antiguas y en la sociedad estamentaria medieval de cualquier aparato de investigación y represión legal, innecesarios por la fuerte represión interior.

En una sociedad profundamente comunitaria, animada por emociones religiosas comunes, tienen explicación —y una aceptación consuetudinaria que llega hasta nosotros— sanciones al delito como la pena de muerte, que no pueden admitirse en una concepción meramente utilitaria o represiva de la sanción. Son los dioses, y no los hombres o la sociedad, quienes imponen el sacrificio por sangre para librar al propio reo y a los demás hombres de mayores castigos. En las sociedades no comunitarias esta pena sólo puede justificarse por la necesidad social, lo que no es una verdadera justificación.

En el seno de una comunidad de fuertes costumbres adquiere también pleno sentido la práctica —tan en uso en los pueblos de la Edad Media— de la *picota*, en la que el reo es expuesto a la pública vergüenza por una conducta aberrante, *mala*, que a todos repugna y que el ambiente rechaza. Es la misma sanción que observamos en las sociedades infantiles de «señalar con el dedo» hasta que el aludido tiene que separarse avergonzado del grupo. Sin el ambiente y la costumbre como preformadores y sancionadores de la moral y del derecho, aquella pena carecería de sentido —o se convertiría en fuente de notoriedad o publicidad— como acontece con la censura en las sociedades de juridicidad utilitaria o finalista.

Consecuencia igualmente de esta ancestral estima por las costumbres es lo que podríamos llamar «principio general conservador», que cabría expresar en estos términos: «las novedades (o cambios) son siempre perjudiciales mientras no se vea muy evidente su necesidad». Este principio ha sido una de las ideas-fuerza más constantes y fecundas en la vida detodos los pueblos y épocas. En él se consagra lo que es condición ineludible para la formación y existencia de las costumbres: la permanencia o estabilidad. Ella es causa también de la formación en el cuerpo social de instituciones: sin estabilidad no puede arraigar ni aun nacer sanas y fecundas instituciones. Las instituciones sociales independiente del poder público constituyen, diríamos, una segunda plataforma en esa preformación indiferenciada de la moral y del derecho. Equidistantes de la mera costumbre y de la legislación, crean hábitos y formas de comportamiento colectivo, e imprimen un sentido ya más finalista-racional a las simples conductas y costumbres de adaptación.

Pero la concreción de una comunidad tradicional a través de las costumbres de base religiosa, nos introduce, dentro de nuestro ámbito cultural, en la noción histórica de *Cristiandad.*

4. La Cristiandad

Nuestra civilización —aquella a que pertenecemos histórica, emocional y aun somáticamente— es la *Cristiandad*, como tal considerada durante la Edad Media y hasta bien entrada la Edad Moderna. En sus templos y hogares se oraba por «la paz y concordia de los príncipes cristianos», considerando a éstos como miembros de una comunidad, unidad superior religiosamente definida. Y las torres que dibujan el perfil de las ciudades de la Cristiandad se remataban por la Cruz, símbolo y norte de la *cívitas* cristiana (otorgo aquí al término comunidad el alcance y sentido que hemos visto: el que Tönnies denominaba *gemeinschaft* como voluntad orgánica cimentada en un *sobre-ti* —una fe, un imperativo radical— en la que el todo es antes que las partes, y el pensamiento se halla envuelto por una voluntad y dotado de un sentido axiológico). También comunidad podía considerarse al Islam o a cualquier gran civilización histórica, ya que los orígenes y el principio unificador de éstas han de buscarse también en una común emoción religiosa.

La antigua Cristiandad no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior orginaria. Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él creyera restaurar el Imperio Romano de Occidente, otorgaba en realidad a la Cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá de

jure la Cristiandad como comunidad católico-cristiana, aunque hubiera preexistido *de facto* su génesis en el más remoto medievo. Una misma fe, una misma lengua (el latín) para la expresión de una misma cultura, empresas comunes (las Cruzadas, la Reconquista) definen a la Cristiandad como comunidad histórica.

No importa que la historia de la Cristiandad pueda interpretarse como una lucha multisecular entre el Imperio y el Pontificado, con un lento desplazamiento de predominio del primero hacia el segundo. Esto pertenece al plano de las vicisitudes humanas, con su imperfección e historicidad. En el plano teórico y jurídico, la Cristiandad, con su realidad complementaria de poderes espiritual y temporal —la cruz y la espada—, subsiste hasta las guerras de religión del siglo XVI-XVII. Por ella luchó Carlos V al abrazar su causa en declaraciones tan terminantes como la que hacía en 1521 frente a la contumacia de Lutero y los príncipes alemanes. «*Para defender la Cristiandad he decidido empeñar todos mis reinos, dominios y amigos, mi propio cuerpo, mi sangre, mi alma y mi vida*».

«La Cristiandad —ha escrito Manuel de Santa Cruz— fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. Es hoy frecuente la afirmación de que puede haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad; que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de variadas configuraciones; y, finalmente, que no es correcto hablar de *la* civilización cristiana, sino de *una* civilización cristiana. Es posible que así pueda suceder en el curso futuro de la historia; pero hasta ahora hemos de reservar el determinante *la* para la única civilización que real y ver-

daderamente existió con signo cristiano, la Cristiandad, y no atenderemos a proyectos teóricos o conjeturales que no sabemos si podrán realizarse o si no pasarán de puras fantasías.»

Seguramente podría afirmarse más: una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos «comunitarios» (referentes al prójimo) es el de «honrar padre y madre». Una «nueva Cristiandad» al estilo de Maritain, Mounier u otros, habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad y sus miembros, y nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la *pietas* debida a la patria y a la tradición. Es decir, que cualquier otra realización futura de una sociedad cristiana habría necesariamente de tender a una «piadosa continuidad» con la que fue a través de la historia del Cristianismo, buscando en todo lo posible los cauces vivos de la tradición y la reminiscencia, en su espíritu al menos, de las instituciones y costumbres que alumbraron la fe de las edades y que de algún modo han llegado hasta nosotros.

Porque además, y como ha observado Laslett, la sociedad europea es ancestralmente *patriarcal*, con categorías mentales, emocionales e instintivas que llegan hasta nuestra época. Quien es depositario o sujeto de un poder responsable y superior (el sacerdote, el Papa, Dios) reciben espontáneamente el título de *padre*. La alabanza, tanto como la ofensa personal o la maldición, se personifican siempre en la figura del padre o de la madre. El derecho a la herencia paterna, la supremacía del mayor y el respeto a la ancianidad son rasgos comunes a la tradición

europea, al igual que a toda sociedad originariamente patriarcal. El propio capitalismo moderno, de inspiración calvinista, basa su moral del enriquecimiento y del éxito en la presuposición de la herencia indiscutible: enriquecerse para los hijos. La concepción patriarcal posee en el Cristianismo un supremo origen teológico en la concepción trinitaria de Dios, donde se contempla la primacía del Padre sobre el Hijo y el Espíritu Divino en la trinidad de personas.

De donde la idea de una *nueva Cristiandad* revolucionaria, o de un Estado laico-cristiano (Maritain) vienen a ser, en su fondo histórico y doctrinal, una «*contradictio in terminis*». Si la Cristiandad comienza como realidad histórica en los orígenes de la Alta Edad Media, y si en la coronación de Carlomagno puede simbolizarse la fundación del Imperio de la Cristiandad, su desaparición *de jure* como comunidad de pueblos ha de reconocerse en la Paz de Westfalia, que puso fin a las guerras de religión.

Sin embargo, subsisten, como veremos, aspectos, realidades locales, ambientales o emocionales, reivindicaciones de la Cristiandad histórica, dispersos por lo que fue su ámbito, y de un modo especial en nuestra Patria, que de algún modo prolongó su vigencia histórica y el sentido de su reivindicación.

5. Su proceso disolutorio

La crisis interna de la Cristiandad, como comunidad de pueblos, posee unas raíces complejas y remotas como acontece en todo gran proceso histórico. No es ocasión de hacer su historia, ni aun en sus líneas generales.

Su primer acto brota, sin duda, de complicaciones doctrinales alentadas por las guerras del Pontificado y el Imperio, aquella lucha interior de la Cristiandad. El neonominalismo del siglo XIV rompe la unidad parcial (o continuidad) de la teología con la filosofía al declarar incognoscible por la razón todo contenido religioso, incluso la existencia de Dios. Si la religión es asunto de fe, virtud infusa en las almas, en nada podrá servir para fundamentar un orden político. Sólo el emperador (y los príncipes temporales) son árbitros de la convivencia humana. Esta doctrina, puesta al servicio de los emperadores —«yo te defiendo con la pluma y tú me defiendes con la espada (Occam)»— será precursora de la teoría del libre examen y la justificación sólo por la fe de la Reforma protestante. Pero Lutero y Calvino concluyen, no sólo la irrelevancia de la Iglesia para aspectos y fundamentos del orden jurídico y político, sino su irrelevancia total. La religión es asunto del alma con Dios, de cada hombre con la palabra de Dios, sin intermediarios ni interpretaciones humanas.

Esta rebelión antieclesiástica —anti-Cristiandad católica— dará lugar a las guerras de religión que minarán la unidad y el *consensus* religioso de Europa durante más de tres décadas. Sabido es el papel decisivo que tanto en su desarrollo bélico como en el plano doctrinal de la Contra-Reforma católica cupo a los monarcas y al pueblo españoles.

La Cristiandad pervivió *de jure* como orden político-religioso y como idea-fuerza paradigmática hasta la paz de Westfalia en 1648, que puso fin a las guerras de religión. A partir de ese momento, la noción de Cristiandad como *comunidad* bajo una misma fe y poder se sustituye por la de una *coexistencia* de soberanías territoriales con diver-

sidad religiosa, sin otra garantía ni instancia de paz que el llamado equilibrio europeo.

Se ha contrapuesto a menudo esta nueva estructura de coexistencia con el antiguo orden sacralizado en la oposición Europa-Cristiandad. *Europa* sería así lo que a partir de Westfalia sustituye a la *Cristiandad* medieval y se prolongará en un largo proceso individualista y laicista, cuyas cotas culminantes parecen reservadas a nuestra época. Hoy la nomenclatura es discutible, puesto que el nombre de Europa es también muy viejo y contiene múltiples resonancias históricas y míticas; pero es válida para los españoles, puesto que desde hace más de dos siglos se nos presenta con el nombre de *europeísmo* o europeización el ideal de *incorporarnos* a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad.

Westfalia no supone, sin embargo, la desaparición de la Cristiandad en tanto que ideal de un orden restaurable, ni siquiera en niveles y reductos de pervivencia real. La Cristiandad permanece, después de 1648, en el orden interno de las naciones, que si bien dejan de formar parte de un cuerpo político superior, conservan su unidad de fe en la religión del príncipe, católica en la mayoría de los reinos, luterana, anglicana en otros. Se conserva también la Cristiandad en los corazones y en las familias de una inmensa mayoría de europeos de la Europa meridional. Y sobre todo, en la Iglesia católica romana, que pervive, renovada después de Trento, con su credo religioso íntegro y fiel al ideal político de la unidad religiosa, siempre mantenido como *tesis*, aunque la realidad religiosa en determinados pueblos pudiera aconsejar, en *hipótesis*, un *status* de pluralismo.

A lo largo de las guerras de religión se desarrolla una prolongada controversia sobre el origen y fundamentos del poder, que afectaría a las raíces comunitarias de la Cristiandad. La doctrina del derecho divino de los reyes y la noción del *imperium* básico de los romanistas (que sistematizaría Bodino) había sido ya esgrimida por los emperadores en las luchas contra el Pontificado, y asimismo, por los monarcas protestantes, sobre todo en el cisma de Inglaterra. Los reyes ingleses la utilizaron frente al Papado apoyándose en el carácter electivo o mediato de éste, que no se ve determinado por una supuesta voluntad de Dios, manifestada en la herencia biológica, y más tarde contra sus súbditos católicos como obligados a una primera y natural obediencia. Frente a ella, y por motivos también político-religiosos, se acuñó la teoría pactista de la transmisión voluntaria del poder, primero por los autores católicos (Suárez, Belarmino, etcétera), para robustecer el Papado debilitando la significación de los monarcas y el vínculo de sus vasallos; después, por Locke, como consecuencia de su teoría empirista y a favor del Parlamento, en su lucha contra los Estuardos. (Véase: Eugenio Vegas Latapie, *Origen y fundamento del Poder*, Rev. «Verbo», núms. 85-86.)

Locke es iniciador, a la vez, del empirismo filosófico y del liberalismo político. Si las «ideas compuestas» (las teorías y creencias eminentemente) se forman en la mente individual por *asociación o complicación* de «ideas simples» (sensaciones primarias), resultará que tales ideas y creencias no pueden ser impuestas a nadie, ni menos constituidas en fundamento de un orden social o político. Por razones más inmediatas que la consideración bodiniana del poder como *forma* de la sociedad, Locke reforma la estructura comunitaria y religiosa de

la sociedad medieval asentada en la dualidad del Pontificado y del Imperio. El individuo, sujeto de la «sensación primaria» y forjador de las «ideas complejas», será naturalmente libre y soberano; la sociedad será contractual, y el poder, voluntario o consentido. La obligación política será, por lo tanto, convencional y condicionada.

Locke afirma que el hombre se asocia y constituye la sociedad para *vivir mejor* mediante la paz y la cooperación con sus semejantes (no para la necesidad de defensa, como en el *Leviathan* de Hobbes, fundamento de un Estado tiránico); en el pacto social no hace sino confirmar las leyes de orden moral escritas de antemano en la propia naturaleza individual. Locke introduce por esta vía la teoría de la división de poderes, que había de recoger Montesquieu para la autolimitación del poder: el hombre posee, según Locke, en la dirección de su vida personal dos poderes, el de juzgar y decidir en su propia conservación y el de castigar a quienes se opongan a ese recto desarrollo de sus derechos. La sociedad los hereda y confirma en los poderes que él llama *legislativo* y *judicial*, diferentes entre sí, y a los que añade el *confederativo* que rige las relaciones internacionales. Pero esta limitación de la soberanía por la interna división de poderes es reflejo de una limitación más radical, originada en la propia naturaleza contractual del poder político. El pacto con el poder soberano es bilateral y no necesario; puede romperse por la justa rebelión. Locke cree así destruir en su fundamento la teocracia anglicana, robustecida en Carlos II.

En materia religiosa, Locke reclama el principio de tolerancia, entendido no de un modo absoluto, sino relativo: el poder soberano debe ser indiferente ante las creencias de sus súbditos, exceptuando el caso de que

tales creencias atenten contra el orden público o los fines naturales en que la sociedad política y su pacto fundamental se asientan. Así, el «papismo», que introduce un poder extranjero a la sociedad civil, interferente en sus asuntos y en la conciencia de sus ciudadanos; así también el ateísmo, que niega el fundamento divino de las leyes naturales y, con ello, las leyes mismas que sirven de base a la moral natural y al orden político. Con tales conclusiones, el sistema de Locke pudo convertirse en el fundamento teórico de la monarquía de Guillermo de Orange, parlamentaria y antipapista, como la obra *El Patriarca,* de Filmer, lo había sido de los Estuardos derrocados.

Desde Locke y la revolución inglesa pasa a Francia el germen de la revolución en la teoría laicista o desacralizadora del orden social que mantuvo la Ilustración y el *contrato social* de Rousseau.

Así, un segundo acto de la *europeización* o eliminación de lo que quedaba de la Cristiandad como comunidad en el orden interior de las naciones, correría a cargo de la Revolución francesa y su posterior difusión con el napoleonismo. La Revolución destruye la unidad religiosa e interna de las naciones —y los poderes en cierto grado sacralizados— para sustituir todo ello por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano. A partir de este momento el fundamento último de las legislaciones no estará en principio religioso alguno, sino en una *convención* o acuerdo entre los hombres: en la llamada Voluntad General. El pactismo de Rousseau (contrato social), basado en la lucha contra el «irracional histórico», estará en la base de esta concepción.

Aquí desaparece ya la Cristiandad, tanto como comu-

nidad de pueblos como orden jurídico y político interno de los mismos. La sociedad será «convención» o *gesellschaft* (sociedad coexistente, neutra), y el poder, supuesta expresión de la Voluntad General.

Sin embargo, tampoco en este segundo acto desaparecen por entero algunos aspectos vivos de lo que fue la Cristiandad. Pervive aún en la aplicación incongruente de los principios revolucionaros, que tuvieron a menudo que pactar con las realidades históricas (patrias, poderes, instituciones) de origen cristiano. Tal fue el caso de países como el nuestro, en los que, aun proclamada la unidad y el origen constitucional del Estado, se reconoció en sus constituciones la tradicional unidad religiosa del país y la confesionalidad del poder, así como el carácter monárquico de éste, otorgando a la monarquía un doble e incongruente origen: Dios y la Constitución. Lo mismo puede decirse del reconocimiento de foralidades locales por virtud de las guerras defensivas del antiguo orden cristiano, que ha mantenido para algunas zonas de España múltiples instituciones jurídicas y políticas del antiguo régimen. Y, por supuesto, pervivió en las almas, en las familias y en la Iglesia pre-conciliar, que nunca admitió la laicidad del Estado ni la llamada «libertad religiosa» más que como *hipótesis* en países donde no era posible otra cosa: nunca como *tesis* deseable y teóricamente válida.

Pervive también en lo que, como fenómeno universal en el ámbito de la antigua Cristiandad, se conoce con el nombre de *tradicionalismo* político.

6. El tradicionalismo como escuela y pervivencia

Hasta la Revolución francesa y la caída del «*ancien regime*» puede hablarse de pensamiento tradicional, de

tradiciones culturales, de tendencias tradicionales en las artes, los estilos literarios, etc., pero no propiamente de un «tradicionalismo político».

Es la negación del pasado —y de su herencia por vía de tradición como fuente de sabiduría y *praxis*— que realiza la Revolución lo que provoca una actitud y una escuela sustantivamente tradicionalista.

El tradicionalismo político nace así, como escuela y como movimiento, por oposición a la Revolución (especialmente a la Revolución francesa), a su ideología y a sus realizaciones históricas. El racionalismo concebía a la sociedad civil, como hemos dicho, en forma individualista y contractual (pactismos de Locke y de Rousseau). La bondad natural del hombre y la Voluntad General, origen de todo poder, se han visto siempre, según estas teorías, estorbadas o inhibidas por los *prejuicios* y los poderes del pasado; esto es, por «el irracional histórico». La nueva sociedad revolucionaria ha de conformarse a los solos principios de la razón y de la convención o voluntad constituyente. El mismo espíritu hereda el marxismo: «del pasado, abjuremos», dice «La Internacional».

Pero el tradicionalismo no es sólo una corriente de pensamiento político y social, sino también una ejecutoria de reivindicación y resistencia. En todos los países de la antigua Cristiandad se dieron movimientos militares más o menos extensos contra el nuevo régimen de la Revolución, movimientos que se iniciaron en la Vendeè, en la propia Francia, y con la resistencia a Napoleón en todos los países de Europa. Esta resistencia activa se complicó a menudo con escisiones dinásticas debidas a la aceptación por los príncipes de la nueva concepción del poder y a las consiguientes reivindicaciones legitimistas. Tal fue el caso del «miguelismo» en Portugal y

del «carlismo» en España. La defensa del antiguo régimen tradicional —arraigado especialmente en el campo y en las zonas forales— se prolonga en España durante sucesivas guerras interiores a lo largo del siglo XIX, y su eco alcanza hasta la guerra de 1936-39, origen del vigente Régimen español, con la notable participación en ella de los Tercios de Requetés.

En nuestra Patria, y como consecuencia de esa resistencia armada del «carlismo», se da también una pervivencia del antiguo régimen político de la Cristiandad en los países forales, cuyo derecho civil sucesorio, administración, usos y costumbres locales han diferido hasta nuestros días del uniformismo constitucional del país, prolongando el antiguo orden tradicional.

7. Contenido político esencial

Toda esta milenaria tradición de pensamiento político en el seno de la Cristiandad y su prolongación en lo que genéricamente llamamos escuela tradicionalista, ¿aporta a nuestros días un contenido político más o menos concreto y viable? ¿O puede sólo hablarse del recuerdo de una tradición definitivamente interrumpida o de un mero estilo o espíritu de enfrentarse con situaciones históricas siempre distintas?

Maquiavelo, en sus consejos al Príncipe, recomendaba apoyarse siempre en una tradición, porque esto atrae la simpatía del pueblo y engendra respetabilidad; pero precisaba que debía tratarse de una tradición remota y más bien legendaria, no en la cercana y de algún modo viva, que conlleva imperativos jurídicos y lealtades concretas. (Tal vez fue siguiendo este consejo como el fascismo mussoliniano buscó su apoyo tradicional en el an-

tiguo Imperio romano y el Régimen español procuró durante muchos años reivindicar sólo el período de los Reyes Católicos, cuyo escudo restauró como nacional.) Es probable que el imperativo emocional que encierra el consejo de Maquiavelo no sea ya de aplicación, dado que una insólita evolución del ambiente hace que el agente de prestigio se encuentre hoy en la novedad o en la revolución y no en la tradición. Pero el consejo del florentino conserva el sentido de suponer a la tradición auténtica como algo vivo y actuante, creador de imperativos legales y morales, y, por lo mismo, inconveniente para la libre acción del príncipe.

Es indudable que en la Cristiandad no existió un régimen político rigurosamente uniforme, ni espacial ni cronológicamente. No eran iguales las instituciones de la República de Venecia que las de la Monarquía británica o las de los principados alemanes. Ni semejante el sistema feudal de la Alta Edad Media al de las grandes monarquías del siglo XVII. Sin embargo, existe un algo de común y concreto, un «contenido objetivo de sentido» que ha crecido en el orden político a lo largo de los siglos de Cristiandad: se trata, por contrafigura, de esa tradición próxima (creadora de imperativos y lealtades) a que se refiere como *vitando* Maquiavelo, o al *irracional histórico* de la Ilustración o de Rousseau.

¿Cómo podría resumirse —o significarse en su esencia— ese contenido político, producto de una tradición milenaria, que plasmó políticamente en la Cristiandad y se prolonga a través del *ancien regime* y el tradicionalismo hasta nuestros días?

Considerando la raíz cristiana —y el espíritu vivificador— de nuestra tradición comunitaria, he pensado a veces que lo que determina a ese «régimen de Cristian-

dad» y lo diferencia de los regímenes post-revolucionarios (democracia liberal, socialismo) radica precisamente en dos de los mandamientos del Decálogo. El primero de los referentes al honor de Dios y el primero de los referentes al prójimo, es decir, el cuarto. Marcial Solana, que escribió allá por los años de nuestra guerra la exposición quizá más completa del sistema político tradicional *(El tradicionalismo político español y la ciencia hispana)*, comienza su libro por la noción de «la soberanía social de Dios, Nuestro Señor, citando las tres cosas que según las *Partidas* de Alfonso el Sabio debe el hombre amar por venirle de ellas cuanto pueda esperar de este mundo y del otro: la primera es Dios; la segunda, su señor natural (padre o rey); la tercera, su tierra».

El primero de los mandamientos: «amarás al Señor tu Dios sobre todas las cosas, con todo tu corazón y todas tus fuerzas». Este mandamiento, que supone un imperativo de preferibilidad objetiva (no subjetiva ni afectiva), impide al hombre —para la interpretación común a la Cristiandad— hacer vértice o instancia última en ningún campo del obrar propiamente humano a otra cosa que no sea Dios (sea el Hombre mismo, o la Voluntad General o el Pueblo, la Nación o cualquier forma de idolatría). Considerando, por otra parte, a la sociabilidad o instinto social como una de las fuerzas o impulsos básicos de la naturaleza humana, habrá de participar en esa misma teleología teocéntrica. El Estado neutro o laico, el orden temporalista u horizontalista, el antropocentrismo político, quedan por ello mismo excluidos de ese contenido político tradicional cristiano. O lo que es lo mismo, que la Cristiandad fue, como dijimos, *comunidad*, y no meramente *sociedad* o convivencia, que se edificaba —como propugna el tradicionalismo político—

sobre una *ortodoxia pública* religiosa e histórica y no sobre el neutralismo liberal o funcional.

Esto supone que un Estado conformado según el pensamiento tradicional (el régimen de Cristiandad) ha de reconocer una «ortodoxia pública» ante todo religiosa, instancia inspiradora de su legislación y de su *praxis*, cuyos imperativos temporales e (indirectamente) sobrenaturales estarán para él por encima de toda convención humana.

El término *constitución* (y constitucional) puede tener dos sentidos, que a menudo se barajan y entrecruzan. En un sentido muy lato será el conjunto de leyes y principios más generales (la estructura legal) que determina y diferencia a un Estado. En este sentido, todo Estado posee una Constitución, incluso el Reino Unido, aunque esa Constitución no esté ni siquiera escrita o codificada, sino que sea una evolución de la Carta Magna a través de usos, costumbres y ampliaciones. Bajo el mismo aspecto se habla también de la Constitución de Atenas, de Esparta, etc. En otro sentido, más restringido, es la Ley Fundamental de un Estado democrático o (teóricamente) *constituido* sobre un Pacto Social y a través de una Asamblea Constituyente. En este sentido, que implica la idea individualista de un libre contrato y la negación de un orden superior o previo (religioso o histórico-tradicional), la idea de Constitución se opone al régimen de «ortodoxia pública» que implica una trascendencia.

Por este pacto, el «sobre-tí», cuyo reconocimiento entraña el régimen tradicional comunitario (régimen de Cristiandad), se opone, ante todo, al régimen «de opinión» de la democracia liberal. (Vid. María Teresa de Braganza, princesa de Beira: *Carta a los españoles,* 1864.)

El otro mandamiento de la Ley de Dios que inspira al pensamiento tradicional —y a su realización histórica— es el cuarto (honrarás padre y madre), que es el primero de los que no se refieren ya al honor de Dios, sino al del prójimo. Este mandamiento no establece como base de la relación interhumana el respeto a la Humanidad, o a la Sociedad, o al Estado, sino precisamente a la jerarquía natural de la sociedad familiar en que se nace, la inmediata y básica, cimiento de todo orden social natural. Esto determina en el régimen tradicional cristiano la idea de que la sociedad política no es propiamente unión de individuos, sino de familias; que el municipio es también —e inmediatamente— conjunto de familias que viven reunidas por vínculos de vecindad. La idea también de la patria como «tierra de los padres», y de la *pietas*, virtud reverencial que se tributa a los padres y a la patria. La idea, en fin, del carácter en cierto modo patriarcal del poder (su concepción a imagen de la patria potestad) y su vinculación a una familia o estirpe regia como símbolo en la cumbre de la estructura y el poder patriarcal. Por este aspecto «familiar», «patriarcal», se distingue esencialmente el régimen tradicional de los ideales y realizaciones modernas del socialismo que disuelven la familia (y la sociedad) en individuos —masas— y desplazan la economía desde el ámbito privado de la familia al del Estado.

Consecuencia de estas nociones «patrias» es la idea política que modernamente se llama «principio de subsidiaridad» (o función subsidiaria de los órganos políticos superiores respecto a los inferiores), noción a la que Vázquez Mella llamó «soberanía social» (y sociedalismo) y que nuestros mayores conocieron en su realización concreta con el nombre genérico de *fuero* (fuero familiar,

municipal, profesional, corporativo, universitario, eclesiástico, militar, de países históricos, etc.). Es decir: la consideración de la familia como *prima societas,* base de las demás, según la sentencia de San Isidoro. Y la idea de que a partir de ella las instituciones políticas poseen su razón de ser y sus atribuciones limitadas por la función subsidiaria, armonizadora o complementadora de las inferiores, sin poder lícitamente invadir su terreno ni sustituirla. El conjunto jerarquizado de instituciones y corporaciones de la sociedad (desde la familia al supremo poder civil, pasando por los «cuerpos intermedos») engendra así una «soberanía social» que se opone moral y eficazmente a la soberanía del príncipe, con el poder que emana de la primacía de aquel cuarto mandamiento del Decálogo en lo que al orden social humano se refiere.

Consecuencia secundaria de la estructura familiar de la sociedad y del subsiguiente principio de subsidiaridad y foralidad es el carácter orgánico de la representación. (Vid. Enrique Gil Robles: *Tratado de Derecho Político,* tomo II, libro 3, cap. 6, y Marcial Solana, *ob. cit.,* II 1, 3.) El poder, en el universo religioso de la Cristiandad, habrá de poseer necesariamente un significado parcialmente *sacralizado.* Tal es, como dije, el carácter de la Monarquía histórica, que no es meramente el «gobierno de uno solo», sino un poder en cierto modo santificado que se ejerce como ministerio de una autoridad trascendente y sagrada. Los reyes cristianos eran considerados como los representantes de Dios en el orden civil, como los pontífices lo eran en lo religioso. Ese poder tenía como misión *regir* —ser guardián de la justicia— en sus *estados* y corporaciones, en la *res pública.*

Y como el cuerpo civil o república estaba constituido por esa jerarquización natural de la sociedad que ascien-

de desde las familias hasta los sucesivos «cuerpos intermedios», con sus respectivos fueros y «soberanía social» inmanente, el rey, para ejercer su función, tendrá que conocer a esa *res pública* en sus órganos y estamentos a través de su *representación orgánica* o corporativa. La institución y el sistema representativo eran análogos en los diversos reinos o países de la antigua Cristiandad: las Cortes en los reinos españoles, los Estados Generales en Francia, las Dietas en Alemania, el Parlamento en Inglaterra...

Se trata, ante todo, de representación y no de un órgano de poder o de un sistema para su transmisión o delegación. Las Cortes tradicionales representaban a la *res pública* como conjunto jerarquizado de los Cuerpos y estamentos de la sociedad, con sus intereses y su fuero, y lo hacían ante el rey o el poder civil, siempre en algún modo sacralizado. No representaban, como las modernas Cámaras post-revolucionarias, a la Nación en abstracto, ni a la Voluntad General como origen democrático del poder. Podía esta institución orgánica de representación poseer asimismo su fuero propio, adquirido por la costumbre o por privilegio colegial, participando así en la aprobación y aun en la elaboración de las leyes, pero nunca eran originariamente legislativas ni, menos, fuente de poder, sino fundamentalmente representaciones.

Y esa representación era *orgánica* o corporativa. No representaba al individuo ni al ciudadano, sino a estamentos, ciudades, profesiones... En primer lugar, por la ya aludida formación real de la sociedad a partir de la familia (sociedad en que se nace) y no a partir de individuos. En segundo lugar, porque, como expresó luminosamente Mella, el individuo *como tal* es irrepresentable por quien no sea *él mismo*. Lo representable por de-

legación son los intereses comunes al grupo o a los distintos grupos humanos que por diversos conceptos pueden integrar a individuos. Lo mismo que el individuo es inexpresable por el término en el lenguaje *(individuum inefabile)*, tampoco es expresable por una representación ajena a sí mismo. El hombre, cada hombre, puede tener una más o menos remota representación (y participación por vía representativa) en el poder por razón de su influencia directa o indirecta en su propia familia, en su pueblo, en su profesión, etc. Esta representación, con un «mandato imperativo limitado» —o sometido a normas generales de discrecionalidad— es, en la medida en que sea auténtica y represente a grupos o cuerpos suficientemente autónomos, la única verdadera y eficaz norma de representación y de *participación* política. (Vid. Marcial Solana, *ob. cit.*, III, 3, 2.)

Tanto la concepción corporativa y estamental de la sociedad como la representación orgánica poseen remotos antecedentes en la filosofía clásica griega, particularmente en «La República» de Platón, quizá porque lo que dijo sobre la materia no se puede refutar ni ampliar. El «bien común», eso que constituye el objeto de la sociedad humana, es la parte de bien que no puede lograr el hombre más que viviendo en sociedad. Y está integrado, según Platón, por tres partes o clases de bienes, necesarios a la vida humana: los bienes materiales de consumo, la defensa interior y exterior y los lazos con el más allá (re-ligación), capaces de sostener a la ciudad en la fe y en la rectitud moral. Estos fines determinan tres dedicaciones humanas —tres clases sociales—, de cuya armónica colaboración resulta el orden de la ciudad o sociedad política: los productores o pueblo *(de-*

mos), los defensores o guerreros *(filaques)* y los sabios *(sofoi).*

Según Platón, en toda ciudad o sociedad histórica, por mucho que quiera anularse su estructura natural, siempre existirán esas tres clases de hombres. Su situación jurídica y relación mutua podrá variar en épocas o lugares, pero nunca faltarán esas tres clases porque corresponden a las tres facultades del alma —razón, ánimo y apetito— regidas por las virtudes cardinales de la ética platónica: al apetito concupiscible le corresponde el *pueblo,* que está encargado de suministrar los bienes materiales necesarios para que la sociedad superviva; al ánimo (o apetito irascible) corresponde la clase de los *guerreros,* encargada de la defensa de la ciudad, y a la razón, la clase de los *sabios,* a la que cumple la dirección, sobre todo espiritual, de la ciudad.

Estas tres clases existen en toda sociedad, y cada una debe poseer su propio *status* y su virtud moral propia. La virtud del pueblo debe ser la *templanza:* el pueblo ha de ser sobrio; la virtud del guerrero debe ser la *fortaleza* o valor; éste debe despreciar su propia vida e intereses; la virtud del filósofo debe ser la *prudencia;* su espíritu debe estar siempre levantado, su juicio siempre recto. Ellas, en su armonía, engendran la *justicia* de la ciudad. Esta justicia no es para Platón igualitaria en el sentido de *igualdad aritmética,* que es el ideal de la ciudad moderna, sino en el de la igualdad *geométrica* o armónica, en la cual cada clase asume a la vez unos deberes y unos derechos a los que debe permanecer fiel de manera proporcionada: a mayores deberes corresponderán mayores derechos; a menores deberes, menores derechos. Los hombres del pueblo poseen unos menores derechos, pero tienen también menores deberes; es de-

cir, están sometidos al trabajo físico, pero no obligados a una larga preparación, y pueden contraer matrimonio pronto, disponiendo así de su propia vida; el guerrero cuenta con mayores derechos, no está sometido al trabajo material, pero, en cambio, necesita del aprendizaje de las armas y está sometido al código del honor: ha de dar la vida por la Patria cuando el caso lo requiera con ánimo esforzado. El sabio, en fin, posee los mayores derechos, no está sometido tampoco al ejercicio de las armas, pero se debe, en cambio, por entero a la comunidad: no puede contraer matrimonio, no puede tener bienes propios ni vida privada. A él corresponde el mantenimiento del orden interno o espiritual, es decir, el mantenimiento de la noción de lo que es recto y de lo que es santo. En ese verdadero pacto tácito, inmanente a toda sociedad, cada uno asume un deber y disfruta de proporcionales derechos.

Es de observar cómo esta ciudad de Platón, aparentemente utópica, pasó de hecho a la sociedad cristiana medieval, precisamente en razón de la realidad profunda que contiene. Las antiguas Cortes, como representación de la sociedad, fueron una versión cristianizada de esa ciudad platónica: junto a la figura del rey, que simbolizaba el poder de Dios en el orden civil, las Cortes se formaban del brazo popular o estado llano, del brazo militar o aristocracia y del brazo eclesiástico; es decir, las tres clases de la ciudad platónica con sus correlativos derebes y derechos. El estado llano o pueblo se hallaba representado por los gremios y las ciudades; los guerreros o defensores, por la nobleza, que en su origen tuvo un carácter militar, con una función de patronato y de defensa, y los sabios —que eran en la ciudad cristiana los eclesiásticos— los encargados de la dirección

espiritual y del depósito de la fe común: sólo ellos están sometidos al celibato y no pueden poseer una vida privada por deberse enteramente a la comunidad. Todavía hoy el Parlamento británico —de constitución medieval— se compone de estos tres elementos: Cámara de los Comunes, Cámara de los Lores e Iglesia Anglicana.

Resumiendo este «contenido esencial» del pensamiento tradicional —y del tradicionalismo político— hemos llegado a estas notas o determinaciones más comunes o generales:

— Concepción de la sociedad como *comunidad,* con un *sobre-tí* y una «ortodoxia pública» que en el pasado de nuestra civilización fue el *régimen de Cristiandad.*
— Fundamento familiar de la sociedad, y sentido de *pietas patria* que alcanza hasta la concepción del poder.
— Estructura corporativa e institucional de la sociedad y jerarquización teleológica.
— Principio general de «subsidiaridad» en la aplicación del poder con respecto a la global «soberanía social» y a las foralidades locales, territoriales, profesionales.
— Representación orgánica.

II. LA REALIDAD POLITICA ESPAÑOLA DE HOY

1. Orígenes circunstanciales y profundos

Con mejor o peor éxito hemos intentado un acercamiento histórico y doctrinal a lo que ha sido el pensamiento político tradicional y a lo que es —en su decantación teórica y su supervivencia— el tradicionalismo.

Nos cumple ahora ensayar un parecido acercamiento a lo que es el otro término de nuestro tema y problema: la realidad política española de hoy. Y es también mediante una fenomenología sucesivamente histórica e ideológica como intentaremos realizar esta aproximación. Sólo conociendo así ambos términos podremos realizar su posterior cotejo o comparación y extraer consecuencias tal vez urgentes para nuestro momento histórico.

Nadie puede poner en duda que el Régimen político —o el *establishment*, como algunos quieren— vigente en España data con estricta precisión y neta solución de continuidad con lo anterior, del Alzamiento Nacional de 1936, y se desarrolla en los tres años de guerra en la España Nacional y en los treinta y seis de paz transcurridos desde la victoria de 1939.

Ni tampoco puede negarse que este Régimen ha tenido en su origen, planteamiento y desarrollo, unas ca-

racterísticas diferentes de todos los surgidos (perviventes o desaparecidos) en el mundo occidental durante estos cuatro decenios. El fascismo italiano y el salazarismo portugués se insertaron en la legalidad del Estado constituido —la Monarquía de los Saboyas o la República portuguesa— al paso que el Estado Nacional español surge, no sólo de una ruptura, sino de una guerra contra el Estado republicano precedente, y, en general, contra la legalidad democrático-liberal vigente en España desde Isabel II. El Nacional-Socialismo alemán —al igual que años antes el régimen soviético— representaron la victoria de un partido y la formación de un Estado nuevo en ruptura —relativa en el primer caso y absoluta en el segundo— con el pasado político o legalidad anterior, al paso que el Estado Nacional español supone, en uno de sus aspectos básicos, la reivindicación de la tradición y de las intituciones políticas patrias anteriores a la Revolución.

¿Qué sentido tuvo en su iniciación el Alzamiento Nacional —militar y popular— que le dio origen?

Como todo gran fenómeno histórico, reconoce múltiples motivaciones confluyentes y se presta a muy diversas interpretaciones, no exentas de algún fundamento. Lo cual no supone que el fenómeno carezca globalmente de un sentido profundo y decisivo sin el cual concausas y motivaciones diversas —ocasiones asimismo y condicionamientos— no hubieran llegado a producirse, o no habrían alcanzado una realización unitaria y afianzada.

Así, por ejemplo, quien haya conocido el Alzamiento y guerra de España en las unidades combatientes de uno y otro bando podría documentar la tesis de que se trataba de una lucha entre campesinos y obreros —del medio rural contra las grandes ciudades—. El Ejército Na-

cional era fundamentalmente un ejército campesino, como fundamentalmente obrero era el rojo, y la zona roja contó inicialmente con cinco de los seis mayores núcleos urbanos. Sin embargo, fácilmente podría objetarse a esta tesis que se trata simplemente de una mayor proporción, puesto que obreros y campesinos hubo en ambos bandos.

Tampoco ha dejado de interpretarse el Alzamiento como una guerra *social* o económico-social: los pobres —los «trabajadores»—, de una parte (el hoy titulado «ejército popular»), y los ricos o «el capitalismo», por otro. No cabe dudar de que en Andalucía y Extremadura pudo existir algún fundamento para esta versión, y también que la paralización económica que siguió a la crisis de 1929 y a la proclamación de la República en 1931 dejó a las masas obreras de los núcleos urbanos a merced de las propagandas revolucionarias que darían vida a las milicias rojas. Sin embargo, nadie que haya conocido el ejército nacional podrá negar el carácter esencialmente popular del mismo en el doble sentido de su casticismo español y de su vinculación profunda al suelo y al ambiente. Incluso en zonas como Navarra hubo pueblos donde la guerra tuvo un «sentido social» inverso al registrado en el Sur de España, por pertenecer allá «los ricos» a un medio «desamortizador» liberal y los humildes al carlismo alzado en armas.

Una tercera visión del Alzamiento Nacional quiere ver en él una exigencia de la dinámica del poder, un resultado de su fatalismo sociológico. Cuando el poder decae y amenaza la anarquía, la sociedad se subleva como el caballo contra el mal jinete y sustituye al gobernante débil por otro fuerte y responsable.

Una cuarta interpretación, en fin, muy extendida en el extranjero y de asombroso simplismo considera al Alzamiento y guerra de España como un primer capítulo programado de la Segunda Guerra Mundial, fruto de las previsiones estratégicas del Eje. Se apoya esta versión en la influencia ideológica que sobre los movimientos fascistas y nacional-socialista tuvieron sobre determinados frupos políticos fundados en años muy cercanos a la Guerra de España, a los que la iniciación de ésta otorgó un gran desarrollo en las milicias actuantes en la zona nacional, así como en la ayuda militar que en el bando nacional recibió en el transcurso de la contienda como contrapartida a las Brigadas Internacionales reclutadas en otros países en favor del Ejército rojo. También, en el nombre genérico de *fascistas* que dieron siempre los marxistas a sus oponentes. Sin embargo, ninguna relación podrá encontrarse entre los objetivos de una lucha de reivindicación interior y los planes de estrategia europea que movieron a la Segunda Guerra Mundial.

Insistamos: una gran realidad histórica como es un Alzamiento y guerra nacionales responde a motivaciones múltiples confluyentes y se ofrece en aspectos y perspectivas variadísimos. Sin embargo, sólo uno es básico y decisivo para que las demás concausas actúen: catalizador, núcleo y condicionante, sólo él explicará la iniciación, el ímpetu y la continuidad del fenómeno. En la guerra de España se mezclaron tensiones sociales, influencias ambientales del momento mundial, dinámica defensiva del poder frente a la anarquía, incluso complicaciones separatistas o disgregadoras siempre latentes; pero nada de todo esto —ni todo esto sumado— podría explicar la realidad original, unitaria y entusiasta del Alzamiento y de la guerra en que ganó éste su vic-

toria. Un gobierno circunstancial «moderado», con participación de algunos militares para la salvaguardia del orden público (como el que Martínez Barrio —Gran Oriente de la Masonería— propuso al general Mola el mismo día 19 de julio) o un definitivo predominio comunista como el que impuso en la zona roja el doctor Negrín —o como el que se ha consolidado en Cuba— habrían puesto fin a la coyuntura de máxima tensión que determinó días antes el asesinato de Calvo Sotelo. Conflictos sociales, urgencias totalitarias, anarquía callejera, tendencias separatistas, se habrían ido así calmando sin desembocar en una guerra de casi tres años «a vencer o a morir».

Ese *algo*, factor determinante, coincide con lo que podríamos llamar el «hilo argumental» o sentido profundo de la historia moderna de España, muy denigrado hoy por quienes no reconocen otro bien que la paz, el nivel de vida y la comprensión universal. En ese factor profundo intervino la convicción católica íntima —actuante incluso por vía negativa en la impiedad del enemigo— y la profunda compenetración de nuestro pasado histórico —de nuestra tradición nacional— con esa religiosidad católica. No se olvide que desde la Reconquista, pasando por las guerras de religión, Lepanto y la cristianización de América, hasta las guerras del siglo pasado, el sentido religioso-católico ha estado siempre presente, y que nuestra Marcha Real es a la vez himno religioso para la ocasión más sagrada, y en nuestro Himno de Infantería se habla de «besar la Cruz aquélla que formaba la enseña de la Patria y el arma con que habrían de defenderla...».

O dicho de otro modo: que si a la Segunda República le hubiera sido dado no incurrir —por su misma im-

pronta inicial— en las leyes laicistas y la persecución religiosa, ni el Alzamiento ni la guerra se habrían producido aunque no hubieran faltado los otros motivos de malestar social, económico, anárquico, secesionista, etcétera.

Lo que al general Mola dictó una negativa rotunda ante el intento conciliador de Martínez Barrio —aún no siendo un teórico, ni siquiera un hombre especialmente religioso— y lo que prestó al Alzamiento un carácter popular, un sentido de *liberación* y la confianza ciega en la victoria, fue precisamente ese factor histórico-religioso subyacente en el alma española —influyendo siempre— desde la guerra napoleónica y la caída del antiguo régimen. Lo mismo que otorgó a grandes sectores del Alzamiento el carácter expreso y consciente de Cruzada en el sentido cristiano de la expresión, carácter que —más o menos difusamente— fue sentido por todo el Ejército Nacional que luchaba «por Dios y por España».

Durante el último siglo quizá sólo en aquella ocasión —1936— los españoles fueron —o se sintieron— protagonistas de su propia historia, empeñados en una libre e incierta empresa de liberación interior y de rearme espiritual ante su propio destino. La única en que dejaron momentáneamente de sentirse a remolque de una evolución, cuyas claves consideraba ajenas o cósmicas, o bajo el imperativo de una «europeización» que era abdicación de su personalidad histórica. De aquí la alegría desbordante, la generosidad sin límites, el espíritu de improvisación y de lucha que sólo puede imaginar quien vivió alguno de aquellos extraños momentos. «Cainismo» ha llamado alguien a aquel exultante espíritu ante una contienda civil, pero difícilmente podría concebir aquella ocasión y darle tal nombre quien, después de cuarenta

años, ignore que, entre los combatientes nacionales de 1936 jamás se oyó un «muera», sino sólo «vivas», y que nunca se consideró como *enemiga* a la otra zona, sino tan sólo como territorios por *liberar*.

Para la documentación objetiva de aquel Alzamiento histórico —última de nuestras guerras interiores y única victoriosa para la causa contrarrevolucionaria o favorable a nuestra tradición religiosa y política— parece necesario acudir a algunos documentos, proclamas o manifiestos de significación particularmente decisiva que se produjeron precisamente en su iniciación o como antecedente inmediato.

Dos de ellos corresponden a la Comunión Tradicionalista, única fuerza monárquica que luchó como tal en las filas nacionales, cuya participación inicial con más de cien mil voluntarios fue decisiva, y que enlaza el sentido de esta guerra con nuestra historia del último siglo y con una legitimidad ancestral. Otros dos son representativos del Alzamiento en su aspecto militar; y otro, en fin, manifiesta la posición de la Iglesia española ante la contienda. Aunque bien conocidos todos ellos, su breve glosa y relación mutua puede aclarar sobre bases objetivas las motivaciones circunstanciales y profundas a que nos estamos refiriendo.

El primero, anterior en unos meses a la iniciación de la guerra, es el decreto de 23 de enero de 1936 dado por el último descendiente directo de don Carlos María Isidro —don Alfonso Carlos—, rey en el destierro, reconocido como tal por los carlistas, que instituye en previsión de su muerte una Regencia en la persona de don Javier de Borbón-Parma hasta tanto se dilucide su sucesión dinástica. Aunque este documento no dice relación directa al Alzamiento en el que tanta parte tendrían

sus leales, constituye una excelente expresión en pocas línea de la reivindicación que durante ya más de un siglo mantenía la Comunión Tradicionalista, y del espíritu con que muy poco después acudiría ésta a la preparación y realidad del Alzamiento. Redactado por don Luis Hernando de Larramendi, según los deseos e intenciones de don Alfonso Carlos, razona la institución de dicha regencia y termina con esta brevísima expresión del significado histórico e ideológico del carlismo:

> *«Disposición Tercera: Tanto el Regente en sus cometidos, como las circunstancias y aceptación de Mi sucesor, deberán ajustarse, reputándolos intangibles, a los fundamentos de la legitimidad española, a saber: I. La Religión Católica Apostólica Romana, con la unidad y consecuencia jurídicas con que fue amada y servida tradicionalmente en Nuestros Reinos; II. La constitucion natural y orgánica de los estados y cuerpos de la sociedad tradicional; III. La federación histórica de las distintas regiones y sus fueros y libertades, integrantes de la unidad de la Patria española; IV. La auténtica Monarquía tradicional, legítima de origen y ejercicio; y V. Los principios y espíritu, y, en cuanto sea prácticamente posible, el mismo estado de derecho y legislativo anterior al mal llamado derecho nuevo.»*

La cuarta y última de estas disposiciones posee acentos premonitorios sobre la gran tragedia española y el papel que al Carlismo había de caber en la salvación de la Patria:

> *«Disposición Cuarta: Ordeno a todos la unidad más desinteresada y patriótica en la gloriosa e insobornable Comunión Católico-Monárquico-Legitimista, por difíciles que sean las circunstancias futuras, para mejor vencerlas y alcanzar la salud de la Patria por el único camino cierto, que es el triunfo de la Causa inmortal, a la que tan insignes sacrificios ha ofrecido nuestra Comunión en una centuria y a la que Mi dinastía ha servido, y a la que Yo sirvo con tanta lealtad como requiere mi conciencia para merecer bien de España y de Dios nuestro Señor, ante cuyo Trono espero rendir cumplido descargo de Mis graves deberes.»*

No más de seis meses más tarde sería el mismo don Javier de Borbón quien, en nombre de su anciano tío

don Alfonso Carlos, entregaría al General Director del Alzamiento en la Península —Emilio Mola— la conformidad de la Comunión Tradicionalista en concurrir al Alzamiento Nacional con todas sus fuerzas. Habían precedido a esta resolución largas y no fáciles conversaciones entre el General y don Manuel Fal Conde, delegado del Rey en España, quien firmó también el documento. En su texto, comunicado el 15 de julio, se hace referencia a una carta programática enviada por el presunto jefe del nuevo Estado, General Sanjurjo, al General Mola y al propio señor Fal Conde. El comunicado dice así:

> *«La Comunión Tradicionalista se suma con todas sus fuerzas en toda España al Movimiento Militar para la salvación de la Patria, supuesto que el Excmo. Sr. General Director acepta como Programa de Gobierno el que en líneas generales se contiene en la carta dirigida al mismo por el Excmo. Sr. General Sanjurjo, de fecha de 9 último. Lo que firmamos con la representación que nos compete: Javier de Borbón-Parma. Manuel Fal Conde.»*

La carta del General Sanjurjo de referencia, que fue decisiva para el pacto del Ejército con los carlistas, está fechada en Estoril, donde residía, el precedente 9 de julio, y se dirige al General Mola, aunque se conserva la transcripción que de ella envió a Fal Conde.

Después de unas consideraciones sobre la conveniencia de restablecer la bandera española (bicolor), aunque no inmediatamente para evitar suspicacias y conflictos, se expresa de esta manera:

> *«El Gobierno tiene que constituirse en sentido puramente apolítico, por militares, y ha de procurarse que el que lo presida esté asesorado por un Consejo de hombres eminentes, no pudiendo formar parte de él aquellos que no hubiesen cooperado de una manera decisiva en la acción del Movimiento.*
>
> *Desde luego e inmediatamente habrá que proceder a la revisión de todo cuanto se ha legislado,* especialmente en materia de religión y social *hasta el día, procurando volver a lo que siempre fue España. Como ya indico antes, es necesario* que

> cesen las actividades de los partidos políticos *para que el país se encalme, tomando para desempeñar los cargos a aquellas personas que sean idóneas y patriotas. Ir a la estructuración del país*, desechando el actual sistema liberal y parlamentario, *que es en definitiva el que ha llevado a la Patria, como a otros países, a los trastornos que hoy lamentamos y tratamos de remediar, adoptando las normas que muchos de ellos están siguiendo, para ellos modernas*, pero seculares en nuestra Patria. *(...) José Sanjurjo (rubricado).*»

En estos párrafos puede apreciarse cómo el principio antiliberal y antiparlamentario (antidemocracia inorgánica o de partidos) fue la idea clave que aglutinó a fuerzas muy distantes en contenido y profundidad ideológica. La alusión a principios políticos que aparecen como nuevos en otros países, pero son seculares en nuestra Patria, se refiere, sin duda, a una frase atribuida a Mussolini, y por entonces muy divulgada, según la cual «él no habría tenido que constituir su movimiento corporativo de haber contado con un tradicionalismo político como el carlismo español». Y también, seguramente, a las ideas expuestas por Víctor Pradera en su artículo de la revista *Acción Española* «Bandera que se alza» —reiterada en su libro «El Estado nuevo»— según las cuales las nuevas ideas de inspiración fascista que brotaban en España no eran, en su fondo sano y permanente, más que el conjunto de principios políticos defendidos durante más de un siglo por el tradicionalismo.

A esta carta contestaba el General Mola, dos días más tarde, con la siguiente escueta conformidad:

> *«Conforme con las orientaciones que en su carta del día 9 indica el General Sanjurjo y con las que en el día de mañana determine el mismo como Jefe del Gobierno.»*

El siguiente documento significativo para la impronto con que había de nacer el Alzamiento Nacional —y

el Estado en él fundado— lleva ya fecha de 17 de julio, día del Alzamiento del Ejército en Marruecos. Está firmado en Tetuán por el General Franco. Cuatro días más tarde perecería el General Sanjurjo en un desdichado accidente cuando partía de Cascaes en la avioneta de Ansaldo. Con esto se elevaba a primer rango la figura del General Franco como presunto Jefe del Alzamiento. Nueve semanas más tarde, el primero de octubre, fue nombrado por la Junta de Defensa Nacional, que presidió Cabanellas, Jefe del Gobierno del Estado Español y Generalísimo de los Ejércitos. En ese manifiesto o alocución radiada se decía, entre otras cosas:

> *«¡Españoles! A cuantos sentís el santo nombre de España, a los que en las filas del Ejército y la Armada habéis hecho profesión de fe en el servicio de la Patria, a cuantos jurasteis defenderla de sus enemigos hasta perder la vida, la Nación os llama a su defensa. La situación de España es cada día más crítica; la anarquía reina en la mayoría de los campos y pueblos; autoridades de nombramiento gubernativo presiden, cuando no fomentan, la revuelta; a tiro de pistola y ametralladoras se dirimen las diferencias entre los asesinos que alevosa y traidoramente os asesinan, sin que los poderes públicos impongan la paz y la justicia. (...)*
>
> *»¿Es que se puede consentir un día más el vergonzoso espectáculo que estamos dando al mundo? ¿Es que podemos abandonar a España a los enemigos de la Patria, con proceder cobarde y traidor, entregándola sin lucha y sin resistencia? (...)*
>
> *»Justicia, igualdad ante las leyes, ofrecemos. Paz y amor entre los españoles; libertad y fraternidad, exenta del libertinaje y tiranía. Trabajo para todos, justicia social llevada a cabo sin encono ni violencia, y una equitativa y progresiva distribución de la riqueza, sin destruir ni poner en peligro la economía española.*
>
> *»Pero, frente a esto, una guerra sin cuartel a los explotadores de la política, a los engañadores del obrero honrado, a los extranjeros y a los extranjerizantes que, directa y solapadamente, intentan destruir a España.»*

La necesidad de supervivencia frente a una anarquía insostenible y ruinosa, el sentimiento del honor militar y patrio y el anhelo de un régimen de justicia y recon-

ciliación entre los españoles inspiran sobre todo ese manifiesto.

El General Mola, por su parte, proclama el estado de guerra en Navarra el día 19 con estas sobrias palabras:

> *«Don Emilio Mola Vidal, General de Brigada y Jefe de las Fuerzas Armadas de Navarra. Hago saber: Vacilar un momento más sería un crimen. España, presa de la más espantosa anarquía, se desangra y muere. Vulnerada la Constitución, negados los más elementales derechos del ciudadano, comenzando por el de la vida, entregados pueblos y ciudades al dominio de los pistoleros, España ofrece hoy un espectáculo de miseria, sangre y dolores, como jamás ha registrado su historia. El Ejército y la Marina, fieles a su consigna de derramar su sangre por la Patria, extienden hoy su brazo armado para detener a España al borde mismo del abismo. (...)*
>
> *»Ordeno y mando: Queda declarado el estado de guerra en todo el territorio de Navarra, y, como primera providencia, militarizadas todas las fuerzas, sea cualquiera la autoridad de quien dependían anteriormente. (...)»*

Por fin, el Cardenal don Isidro Gomá, Primado de España, y refugiado a la sazón en Pamplona, publica en noviembre de 1936 una declaración sobre «El caso de España» que dedica a la Diputación Foral de Navarra y constituye el primer texto de la Iglesia española sobre el Alzamiento Nacional, precedente de lo que sería más tarde la «Carta Colectiva del Episcopado Español». De Ella son los siguientes párrafos:

> *«Jamas se ha visto en la historia de ningún pueblo el cúmulo de horrores que ha presenciado España en estos cuatro meses. Millares de sacerdotes y religiosos han sucumbido, entre ellos diez obispos, a veces en medio de vergüenzas y tormentos inauditos. El sacerdote es "el hombre de Dios"; para aniquilar a Dios, los que a sí mismos se llaman "los sin Dios" y "contra Dios" debían eliminar de la sociedad a sus representantes. Cuando lo sepa el mundo, porque hoy es todavía un secreto que se oculta en las regiones no reconquistadas, causará espanto esta hecatombe de los ungidos del Señor. (...)*
>
> *»Hemos leído cosas peregrinas a propósito de la revolución española. El temperamento belicoso español, su sangre ardiente como de raza colindante con el Africa (...). Todo ello explica,*

dicen, el raro fenómeno de una guerra civil que está desplazada de la historia moderna.

»No, respondemos. Nuestra guerra no la ha originado nuestro temperamento ni nuestra historia, aún reconociendo todos los defectos de nuestra raza y de nuestra vida social; sino que es producto del choque con un temperamento forastero, con factores que quisieron lanzarnos del camino de nuestra historia. No hay pecado que cometa un hombre que no pueda cometerlo otro hombre si falta Aquel por quien ha sido hecho el hombre, dice San Agustín. Y no hay nación, añadimos glosando este gran principio de ascética, en que no pueda repetirse la deplorable experiencia de España, si se le quita a Dios de la entraña y se le sustituye por el materialismo de los sin Dios o contra Dios.»

Aparecen así claros a través de estos documentos —aun dentro de su carácter urgente y poco elaborado— los móviles iniciales del Alzamiento Nacional —y de la guerra— que estallaron con todo el furor y a la vez la fe y el ímpetu incontenible de una situación llegado a su paroxismo. Móviles de alcance inmediato: restablecimiento del orden, temor de una rápida sovietización del país; motivos espirituales e ideológicos: fe religiosa, hostilidad al régimen liberal inorgánico (de partidos) como causante de aquel estado de anarquía, idea corporativa y de representación orgánica (sea en su forma tradicionalista o en su versión falangista), anhelo de justificia y de un resurgimiento de la Patria. En cuanto a la institucionalización del poder supremo, junto al muy general entusiasmo por un caudillaje militar, apareció en principio, junto al monarquismo legitimista de los carlistas, una cierta indiferencia que se expresaba a veces en los primeros días vitoreando, en proclamas oficiales, a una «República honrada».

2. Evolución

Sobre elementos humanos y actitudes políticas muy diferentes, un aliento de unidad y de colaboración estre-

cha sopló en los momentos iniciales del Alzamiento frente al peligro común. El aglutinante religioso-patriótico se impuso a todo lo demás, y esa fe común condujo a la victoria.

El Estado nacido de aquella gran empresa ha mostrado siempre en sus declaraciones un especial interés en presentarse como una unidad sin fisura o como una continuidad, en cierto modo dialéctica, en la que todo aparece como previsto y fruto de un desarrollo programado; sin embargo, no puede dejar de apreciarse en sus casi cuarenta años una evolución con etapas de espíritu e intencionalidad muy diferentes. Aun con el riesgo de artificiosidad que envuelve a todo intento de segmentar una evolución temporal, pienso que no se apartaría mucho de la realidad distinguir en esa evolución del Régimen Nacional cinco fases sucesivas.

El primero de estos período podría llamarse de *liberación o recuperación patria.* Comienza con los orígenes del Alzamiento y la formación de la Junta de Defensa Nacional, y su duración no alcanza a un año. Son los momentos de mayor fe, generosidad y entusiasmo; también los de mayor crueldad en la lucha. El objetivo común es ganar la guerra, y el impulso, liberar definitivamente a la Patria, restaurarla en las bases firmes de su grandeza. Cada uno vive este ideal a su modo —carlistas, falangistas, grupos de Renovación Española...—, pero con unidad perfecta en la empresa común. Este primer período, que en rigor reviste el carácter de dictadura militar, es quizá el más interesante desde el punto de vista de las relaciones del naciente Estado con el tradicionalismo. En él irrumpe una motivación básica del Alzamiento, que es fundamentalmente tradicionalista, por nacer de la raíz profunda del espíritu na-

cional. A ella me referiré en el comienzo del próximo capítulo («Motivación subyacente»).

El tradicionalismo acepta la dictadura como situación transitoria, pero necesaria, e incluso su influencia, empleada en orientarla en un sentido de representación orgánica y de monarquía, no se opone a desear su prolongación (con carácter nacional, equidistante de los grupos concurrentes en el Alzamiento) por el tiempo necesario para el proceso previsible de autolimitación y organización del Estado. Había también en aquella conformidad tácita un atisbo profético de muchos pensadores, no sólo españoles. Adivinaban éstos, a escala mundial, el final del liberalismo y el amanecer de una nueva época cuya configuración, aun poco clara, se disputaban varios planteamientos teóricos. Vázquez Mella se encontraba en el grupo de los profetas del cambio de época, y, con vocación más política que filosófica, había formulado una consigna:

> «*Cuando un régimen cae y otro se levanta, llega un momento en que no existe ninguno de los dos edificios. Y si no existe el que se derriba ni tampoco el que se ha de levantar, ¿dónde habrá que vivir, sino en la tienda de campaña de la dictadura?*» (Discurso en el Teatro Goya de Barcelona, el 5 de junio de 1921.)

Como aceptando la consigna, los depositarios del pensamiento tradicionalista, cuando negocian con los altos jefes militares en la preparación del Alzamiento, exigen la supresión de los partidos políticos, pero no todavía la instauración de la representación orgánica, sino más bien la de un directorio militar. Entienden que no se puede correr, y serán ellos los que muestren menor apresuramiento en un período constituyente.

La aceptación de la dictadura, propia del estado de guerra, menguó la aportación del pensamiento político

tradicional, porque, para evitar problemas al mando militar con detrimento de la marcha de la guerra, sus representantes dedicaron al esfuerzo bélico su principal actividad. De todas maneras, y aunque en menor grado del posible, se inició de una manera espontánea un esbozo de organización laboral y representación orgánica, visible en la llamada «Obra Nacional-Corporativa», que pretendió llenar el hueco que dejaban los sindicatos revolucionarios. Al mismo objetivo acudieron las organizaciones de Falange Española tituladas Centrales Nacional-Sindicalistas. Otra fuente muy importante de orientación política para la inicial dictadura del Alzamiento fue el grupo de pensamiento «Acción Española», que ejerció una viva influencia a través de sus libros y personalidades en este primer año de guerra. Todas estas tendencias convivieron unos meses y rivalizaron pacíficamente; la conveniencia de zanjar esta tensión, junto a más urgentes razones militares, fue un sumando en la decisión de decretar la Unificación (19 de abril de 1937).

Quien tenga vivencia o conocimiento amplio de la radicalidad del cambio político que se inicia el 18 de julio, de las tremendas dificultades de aquella guerra ganada increíblemente, y de que entre sus iniciadores y primeros administradores de la victoria destacaban personas ajenas al mundo del derecho y de la política, comprenderá la tardanza y aun la resistencia a que en el nuevo Estado se establecieron limitaciones del Poder, siquiera fueran tan legítimas y necesarias como la representación popular. Contribuían, además, a esta situación las pretensiones doctrinales de quienes, por reacción contra el liberalismo y la democracia causantes del desastre nacional, habían optado por el totalitarismo, a la sazón de moda en Europa. Con estos grupos y personas exis-

tían buenas relaciones fundadas en la común aportación a la guerra, y esa prudencia y cordialidad dificultaba una exposición más enérgica del pensamiento tradicional. Influían asimismo las ingerencias de Italia y Alemania, proclives a esa última posición, y el recuerdo nostálgico y elemental de la Dictadura del General Primo de Rivera, a la que muchos tradicionalistas se adhirieron en su día. Facilitaba, por último, la permanencia de la dictadura el que la doctrina de la representación orgánica estaba muy elaborada, pero poco difundida en un ambiente del que llevaba más de un siglo desterrado. La inmensa mayoría de los españoles que, tras las victorias nacionales, ocupaban los puestos de mando abandonados en todos los niveles, no había nconocido otro sistema de representación que el de los partidos políticos. Descartados visceralmente éstos, no conocían otra alternativa que la dictadura.

Si en esta primera fase, y por las razones indicadas, los depositarios del pensamiento político tradicional aceptaron la dictadura, ésta, en cambio, se fue mostrando cada vez menos dispuesta a nutrirse del mismo, y sí, en cambio, a beber en otras fuentes muy distintas, concretamente las del Partido Unico. Este va a ocupar el lugar a que aspiraba la representación orgánica del pensamiento político tradicionalista.

Llegamos así al segundo período, que comienzo con el decreto-ley llamado de Unificación (19 de abril de 1973) y el predominio en el Gobierno Nacional del Ministro Serrano Súñer (enero de 1938). La dictadura incial se decide, al menos en sus aspectos externos, por la inspiración totalitaria. La guerra ha pasado de lucha de parapetos a guerra de trincheras. Los frentes se han estabilizado, y cabe ya pensar en la configuración de un Estado, el

«Estado Nuevo». Si bien Víctor Pradera había descrito bajo este título el Régimen tradicional señalando su coincidencia con los aspectos más profundos del pensamiento falangista, el auge en la época de los Estados fascistas y la ayuda militar que de éstos empezaba a llegar como contrapartida a las Brigadas Internacionales rojas, constituían una tentación para el aspecto *snob* de la situación. Comienza así la época que podría llamarse *totalitaria* o *imperial*. Los gestos, saludos, uniformes, instituciones políticas, maneras y estilo, que hasta el momento eran sólo la vertiente falangista del Alzamiento, se convierten en oficiales en virtud de la Unificación en una Falange Española menos «tradicionalista» que «de las JONS».

Ciertamente, era obligación grave del Generalísimo mantener la cohesión de su retaguardia, pero la medida y su posterior desarrollo resultaron excesivos, y representaron un grave alejamiento del pensamiento político tradicional. No es que éste dejara de ampliar su presencia en el Estado Nuevo más allá de lo meramente negativo, lo cual podrían justificar las circunstancias, sino que la realidad se alejaba de él mediante símbolos expresivos y orientaciones sustanciales. Un decreto de 4 de agosto de 1937 crea los «Estatutos de FET y de las JONS», que reafirman la concentración del Poder en marcha. Si bien el artículo primero del primer capítulo explica que «FET y de las JONS es la disciplina por la que el pueblo, unido y en orden, asciende al Estado, y el Estado infunde al pueblo las virtudes de Servicio, Hermandad y Jerarquía», después se habla solamente de la corriente descendente de signo totalitario: los Jefes Provinciales nombran a los Jefes Locales, y son nombrados por el Caudillo (capítulos 3 y 4). El artículo 34 dice:

«El Primer Consejo Nacional de FET y de las JONS será nombrado en la totalidad de sus miembros por el Caudillo», si bien el artículo 37 anuncia con ánimo tranquilizador un nuevo Consejo para cuando llegue la paz, pero estableciendo ya su composición en la que los Consejeros de designación directa del Jefe del Estado son en mayor número que los de designación indirecta. El capítulo 7.° es un esbozo de organización de Sindicatos, cuyos mandos serán también designados por las Jefaturas del Movimiento, «como garantía de que la Organización Sindical ha de estar subordinada al interés nacional e infundida de los ideales del Estado». A esta concentración de poder, desconocida hasta entonces, siguen en su misma línea divergente del pensamiento político tradicional la ley de 30 de enero de 1938, cuyo artículo 17 confiere al Jefe del Estado la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general.

Terminada la guerra, esta política, tan sospechosa para el pensamiento político tradicional, se reafirma, en vez de retroceder, con la Ley de la Jefatura del Estado de 8 de agosto de 1939. Su parte expositiva dice así:

> *«Terminada la guerra, y comenzadas las tareas de reconstrucción y resurgimiento de España, es necesaria la adaptación de los órganos de Gobierno del Estado a las nuevas exigencias de la situación presente, que permita de una manera más rápida y eficaz se realice la revolución nacional y el engrandecimiento de España. Ello aconseja una acción más directa y personal del Jefe del Estado en el Gobierno, etc.»*

Y el artículo 7.° de esta Ley (los anteriores reorganizan los Ministerios) dice:

> *«Correspondiendo al Jefe del Estado la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general, y radicando en él de modo permanente las funciones de gobierno, sus disposiciones y resoluciones adoptarán la forma de leyes o de decretos*

y podrán dictarse aunque no vayan precedidas de la deliberación del Consejo de Ministros cuando razones de urgencia así la consejen, si bien en tales casos el Jefe del Estado dará después conocimiento a aquel de tales disposiciones o resoluciones.»

No hay que insistir en que tan sorprendente Ley aumentaba la divergencia con el pensamiento político tradicional en la misma medida en que le faltaba la justificación de la guerra.

Esta fase «totalitaria» va a durar durante todo el mandato (en las sucesivas Carteras del Interior y de Asuntos Exteriores) del señor Serrano Súñer hasta su destitución ante el declinar de la estrella del Eje en la guerra mundial. La legislación superior, sin embargo, no dejará en estos años de buscar ciertas inspiración en el tradicionalismo político, tal vez por imperativo de eso que alguien ha llamado el «Nacional-Catolicismo», forma diferencial del totalitarismo español respecto a los de su época. Así, es en marzo de 1938 cuando se promulga el Fuero del Trabajo, y en julio de 1942 cuando se promulga la Ley Constitutiva de las Cortes. Una y otra de inspiración tradicional, al menos en una parte de sus principios y supuestos teóricos. Con la reposición del Conde de Jordana como ministro del Exterior y el retorno a la neutralidad desde la «no beligerancia» comienza el declive del período totalitario.

Si bien durante este período la mayor parte de las figuras del pensamiento tradicionalista (tanto carlista como de Renovación Española) y toda propaganda en este sentido se ve más o menos reprimida, otros tradicionalistas guardaron siempre la esperanza de que el Poder dejara un día de inspirarse en el Partido y se hiciera más permeable al pensamiento que ellos representaban. A pesar de encontrarse en postura desairada e incómoda

tratan de colaborar desde dentro de la situación y consiguen deslizar en algunos momentos y cuestiones elementos del pensamiento político tradicional. Tendremos que ir destacándolos en la legislación fundamental —en el epígrafe dedicado a ésta —porque su formulación se hizo en forma híbrida y desnaturalizada.

Otros tradicionalistas rompen con la situación, denuncian los textos legales mezclados de tradicionalismo y totalitarismo, y tratan desde fuera —pero de distinta manera que la oposición subversiva— de instruir en el pensamiento tradicional a los altos niveles del Poder, pero guardando las distancias de una no colaboración. La dialéctica entre el pensamiento tradicional y el Poder político surgido del Alzamiento se resume en la petición del primero de que se estructure una representación orgánica que culmine en la Monarquía Tradicional; y por parte del segundo, en demorar esas peticiones, concederlas sólo parcialmente y completarlas con procedimientos de muy distinta raíz.

El pensamiento tradicionalista influye así y presiona de una manera constante, por medo de que establece un curioso *modus vivendi* entre sus representantes y el Poder. *Modus vivendi* lleno de contradicciones, en conscante fluctuacón, difícil de explicar y de entender para quienes no lo han vivido. El pensamiento tradicionalista está en la oposición al Poder, que es suficientemente poderoso y libre como para no poder llamarse con propiedad «Régimen». Como parte de la oposición, este pensamiento está reprimido y sus representantes se ven continuamente molestados, pero de una manera especial, distinta a la represión empleada con otras oposiciones globales y revolucionarias, dado que

la tradicionalista se hace desde dentro de la sociedad vencedora el primero de abril de 1939.

Esta situación va a modificarse con la derrota del Eje, visible ya en 1944. Se inicia así una nueva fase que podría denominarse de intento de *originalidad* o de *autarquía*. Se va a tratar de marcar diferencias con los regímenes totalitarios desaparecidos afirmando la originalidad o el carácter autóctono del Régimen español. Se opone a la hostilidad de los aliados vencedores la unidad nacional convocada en la gran manifestación de la Plaza de Oriente. Durante este período se promulgará el Fuero de los Españoles (1945) y la Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado, que constituye al mismo en Reino (1947). El Ministro Martín Artajo declara en su toma de posesión que su objetivo será servir al advenimiento de la Monarquía Tradicional.

Sin embargo, la constante escalada izquierdista en el exterior —y refluyente en el interior—, unida al progresivo desamparo internacional del Régimen, fueron induciendo a éste a un paulatino cambio desde una «España es (políticamente) diferente» a una «España es (políticamente) análoga al resto de la Europa occidental». Fueron progresivamente alzándose en torno al Régimen los condicionamientos políticos de los nuevos organismos internacionales (ONU, Mercado Común) —la democracia laicista e inórganica especialmente— como barreras insalvables de aislamiento.

Una posible escapatoria a este cerco creyó ser vista por el Régimen en lo que podría llamarse la *tecnocracia moderna:* la problemática política —es la idea— cede en el Estado de hoy ante la problemática técnica, y el Gobierno va siendo cada vez más de técnicos y menos de ideólogos. El libro de Fernández de la Mora «El crepúsculo de

las ideologías» se convierte así en la bandera o símbolo de esta teoría. Con ello, el Gobierno español —por actualísimo esencialmente tecnocrático— reduciría al mínimo las diferencias ideológicas con los otros gobiernos de Europa, diferencias por lo demás que resultarían irrelevantes en la *práxis* política. La teoría serviría, además, para pervivir en el Gobierno con camisa blanca no pocos que antes estuvieron infiltrados con camisa azul.

Comienza así en 1957 el período que puede llamarse *tecnocrático*, primer intento, si no de *hacerse perdonar* lo que se es, sí al menos de hacer olvidar lo que separa o diferencia. Este período *encaja* sin lucha ni mayor resistencia, con frialdad aséptica, las exigencias de «libertad religiosa» del Concilio Vaticano II, tan opuesto a la significación originaria del Alzamiento y Régimen es-español como a la tradicional doctrina de la propia Iglesia católica.

En este años (1957 a 1973) se aprueba la Ley de Principios del Movimiento Nacional (1958), ensayo de recopilación de lo más esencial de la «ortodoxia pública» del Régimen, la Ley de libertad religiosa (1967) y la Ley Orgánica del Estado (1967).

Un quinto período —consecuencia lógica del anterior— se va abriendo paso en la mentalidad gubernamental y se impone claramente con ocasión del asesinato en 1973 del Presidente Carrero Blanco. Su expresión oficial se halla en lo que se ha llamado insistentemente «espíritu del 12 de febrero» (alocución del nuevo Presidente Arias Navarro en esa fecha de 1974). Las dificultades exteriores —que no han impedido un notable progreso económico en los últimos quince años —y, sobre todo, el deterioro del espíritu religioso y patriótico en el interior, aconsejan al gobernante una evolu-

ción hacia la democracia liberal y el socialismo vigentes en el mundo, una liquidación paulatina de «lo diferencial», una progresiva «europeización» bajo el pretexto económico de «alcanzar un nivel europeo». Es el período llamado *aperturista* en que nos encontramos hoy, en 1975.

Resumiendo, pues, con fechas más simbólicas que estrictas, los período de esta evolución serían: recuperación patria (1936-37), totalitarismo (1937-44), autarquía (1945-57), tecnocracia (1957-73), aperturismo (1973...). Desde el punto de vista del pensamiento tradicional o tradicionalismo, la segunda de estas fases —la totalitaria— constituye una desviación (aunque tuviera fundamentos circunstanciales, de la época, actuantes desde el origen del Alzamiento), al paso que la cuarta y quinta (tecnocracia y aperturismo) representan, desde cualquier ángulo, una decadencia de su propia fe y contenido.

Admitamos que, a diferencia de los procesos de envejecimiento o de enfermedades degenerativas en los individuos, los procesos de evolución histórica o políticas de los pueblos no son «irreversibles», como pretende el marxismo, ni dialécticos como sugiere el hegelianismo. Cualquier vieja monarquía —la británica, la española— ha atravesado en su historia períodos de decadencia y aparente descomposición seguidos de otros de recuperación y de grandeza.

Por otra parte, esa evolución del Régimen español, con su sucesión de fases bien distintas, no ha afectado —al menos hasta momentos muy recientes en plena gestación— a su legislación superior o «constitucional». Es decir, que se da una muy clara continuidad en sus llamadas «Leyes Fundamentales» desde el Fuero del Trabajo en 1938 hasta la Ley Orgánica del Estado, treinta años

másc tarde. Continuidad de supuestos y aun de espíritu e intenciones, por más que ni su aplicación ni su desarrollo ha sido siempre congruente y satisfactorio, ni se hayan extraído todos los frutos —ni afrontados todos los riesgos— que el propio sistema conllevaría.

3. Ortodoxia pública

Después de analizar, aunque sea a vista de pájaro, el origen histórico y la evolución de esta realidad política vigente hoy en España, debemos preguntarnos por lo que podríamos llamar su «ortodoxia pública» o contenido político. Eso que ha plasmado en unos principios teóricos o leyes fundamentales a través de un proceso que, si evolutivo en la forma que hemos visto, ha mantenido una continuidad oficial y una coherencia al menos en ese plano doctrina expreso. Después de este examen que pretendemos objetivo (o más bien existencial) nos cumplirá analizar lo que esa «ortodoxia pública» ha recibido del pensamiento político tradicional, lo que no ha recibido o rechazado y, por fin, lo que, habiendo recibido, ha desechado o desvirtuado a lo largo de esa evolución.

Entendemos por «ortodoxia pública» aquello que oficial o ambientalmente se profesa (se cree o se respeta) en una comunión política determinada: el sentido de lo verdadero y de lo bueno por ella aceptado o considerado como válido.

La noción de «ortodoxia pública» puede entenderse en dos sentidos diferentes: uno amplio, otro estricto. En el primero, todo pueblo —y toda situación política— posee una «ortodoxia pública»; en el segundo, existen regíme-

nes «de ortodoxia pública» y regímenes que afirman precisamente su exclusión o negativa.

El racionalismo moderno —toda la corriente de pensamiento que media entre Descartes y Hegel— ha pretendido que la realidad en su conjunto posee una estructura racional, que la razón humana es el instrumento adecuado para conocerla por entero, *sin residuo*. En el progreso del saber racional (o científico-matemático) se encuentra el secreto de la naturaleza, y no existe, por lo tanto, distinción entre *problema* (lo que no se sabe, pero puede saberse) y *misterio* (lo que no se sabe ni puede afrontarse racionalmente por ser existencial o por considerarse superior a la razón, objeto sólo de aceptación o de fe). El universo será así penetrable por entero por la ciencia, y el misterio de la existencia es sólo resultado de la limitación temporal —superable en el progreso— de nuestro saber.

La vertiente política de esta teoría consiste en negar la vigencia pública de unas verdades superiores a la mente, re-ligadoras (la objetividad de una «ortodoxia pública»), y hacer consistir la vida social en una pura coexistencia de individuos y de opiniones donde toda afirmación trascendente se considera, por principio, como subjetiva o privada, y el Poder —mero guardián del derecho o de la libertad de todos— se supone emanado de esas mismas opiniones cambiantes, expresión por el sufragio de la «voluntad general».

El primer teórico del liberalismo político —en una Europa cansada ya de las guerras de religión— fue el inglés John Locke, fundador del movimiento empirista. Las ideas, para él —y las teorías en general—, se forman en la mente de cada hombre por combinación de «ideas simples» o sensaciones elementales. Consecuencia de tal doctrina es que las «ideologías» (y las creencias) sean

asuntos meramente privados, que no puedan tener validez general o pública, ni imponerse a los demás. La sociedad o el Estado deben ser no más que una coexistencia neutra sin ninguna significación teórica ni religiosa. Concurre asimismo a la formación de la teoría liberal el naturalismo de Juan Jacobo Rousseau, que es ya antecedente inmediato de la Revolución francesa, con su doble teoría de la bondad natural del hombre y del carácter irracional de la sociedad, origen de la corrupción del individuo. Según Rousseau, la nueva sociedad racional debe *constituirse* por un pacto o *contrato social* en el que los hombres cedan sólo la parte de su libertad necesaria para que medie entre ellos una pacífica coexistencia.

La creencia en una ley moral natural (y en un Dios legislador, que sea su origen) como norma de la vida individual o de la colectiva, se basa, como es obvio, en una fe, puesto que ni tal ley natural ni su Creador son objeto de la experiencia sensible ni de la intuición intelectual. Pero no sucede cosa diferente con la afirmación racionalista del poder de la Razón para penetrar por entero un universo radicalmente racional. Tampoco la omnisciencia última del Progreso indefinido, ni la Idea Absoluta hegeliana son objeto de una experiencia sensible o de una demostración racional. Se trata en uno y otro caso de una fe: fe religiosa o fe racionalista. De aquí el curioso fenómeno del fanatismo cuasi-religioso que a menudo muestran los grupos o escuelas liberales —o «laicistas»—, sobre todo en países en donde su actitud es minoritaria.

De aquí también el que, aún los países cuya vida pública se asiente teóricamente en una negación de toda «ortodoxia pública» y de la existencia de una ley natural o una fe religiosa como fundamento de la comunidad,

profesen, sin embargo, una «ortodoxia pública» invertida, tan exigente por lo menos como la de los países públicamente religiosos. Así, Inglaterra profesa una ortodoxia liberal-protestante-anglicana muy definida; Francia se atiene a una mentalidad (legislativa y docente) de carácter cartesiano-laicista; Estados Unidos establece una especie de culto legal-constitucional de carácter empirista sublimado; la Unión Soviética vela por su ortodoxia marxista-leninista, etc. En Inglaterra, que se supone el paraíso de la libre opinión, es ambientalmente tenido por *shoking* (incorrecto) cualquier juicio moral o religioso con carácter afirmativo o pretensión de validez objetiva. En los países de la «indiscriminación legal» se discrimina fanáticamente al partidario de la verdad discriminatoria del error.

En este amplio sentido, todo país —incluso los basados políticamente en el racionalismo y la neutralidad del Estado— poseen una «ortodoxia pública» como concepción subyacente del individuo, la sociedad y el Estado.

En un sentido estricto, en cambio, son regímenes de «ortodoxia pública» aquellos que afirman un contenido de principios, verdades o valores de carácter superior e inmutable como base de su convivencia moral y de sus leyes. Quedan excluidos en este sentido los que adoptan un neutralismo de contenido religioso y moral o hacen depender tales aspectos del principio constitucional democrático.

Todos los países y poderes de la Antigüedad, Medievo y Edad Moderna hasta la época de la Revolución fueron «de ortodoxia pública» en el sentido estricto de la palabra. La ciudad antigua se construía sobre un santuario, y el templo era su culminación, símbolo y fortaleza última.

Comunidades históricas vivificadas por una fe —y una «ortodoxia pública»— fueron la Cristiandad y el Islam a lo largo de la Edad Media y la Modernidad. Sólo a partir de la Revolución francesa y del napoleonismo puede hablarse de un intento de sociedad sin «ortodoxia pública» en su sentido restringido, es decir, basada en el neutralismo religioso (liberalismo) y en la voluntad popular (democracia individualista).

El régimen de «ortodoxia pública» desaparece en España tras el reinado de Fernando VII, como consecuencia de la Revolución —representada en España por las Cortes de Cádiz y la guerra napoleónica— y tras las vicisitudes políticas que ocupan el reinado de aquel monorca. Se inicia entonces —como en los grandes países europeos— la concepción constitucional del Estado —en cierto modo la noción moderna del mismo.

El término Constitución puede tener asimismo dos sentidos, uno amplio y otro estricto. En el amplio significa el conjunto de las leyes de un pueblo: en este sentido, como dije, se ha hablado —más o menos vagamente— de la Constitución de Atenas o de Esparta. En sentido estricto, se trata de la noción *constituyente* del Estado, es decir, de su formación a través de un *pacto* o *asamblea* de voluntades. Este concepto, estrictamente moderno y revolucionario, intenta desterrar los fundamentos del «antiguo régimen» supuestamente irracionales (costumbres, rutinas, creencias, etc.), sustituyéndolos por una «organización racional y definitiva del Estado» expresable en términos de Constitución o de Contrato. Su primer ensayo tuvo lugar en Norteamérica, especie de tierra virgen, invertebrada políticamente, donde cabía experimentar con mayor facilidad las teorías constitucionales, «de nueva planta», ideadas en las revoluciones inglesa y francesa.

Bentham se especializaría más tarde en redactar Constituciones por encargo de los países españoles de América que a la sazón se independizaban, sin conocerlos ni salir de su despacho. Tales Constituciones no *reconocen* un derecho natural o el *status* histórico de una sociedad concreta, sino que lo *constituyen* con base supuesta en la razón y voluntad generales.

Podrá objetarse que en las diversas Constituciones que se suceden en el siglo liberal desde la de 1812 hasta la de 1931 (excluyendo ésta) se afirma la confesionalidad, y aún —bajo diversas limitaciones— la unidad religiosa del Estado. Sin embargo, tal afirmación dejó en ellas de constituir el reconocimiento público de un orden superior y trascendente para convertirse en una «declaración constitucional»; esto es, producto de una Carta Constitucional supuestamente emanada de la voluntad general y revestida de este solo valor y significado, supremos en en un régimen constitucional-democrático.

En este sentido, el Régimen nacido del Alzamiento Nacional vuelve a ser un gobierno de «ortodoxia pública»: cuando sus principios afirman una fe religiosa o una ley natural lo hacen a título de reconocimiento *de lo que es*, y no meramente como parte de *lo constituido*, afirmado o acordado por la voluntad general. Cuando las Leyes Fundamentales se refieren a la familia, el municipio, etc., como elementos naturales y representativos de la sociedad, no establecen un orden pactado o establecido, sino que recooncen una estructura natural de la sociedad independiente del contrato o volición humanas. En cierto modo, puede decirse que la Cristiandad como *comunidad*, desaparecida en Europa en su calidad de orden universal a partir de la Paz de Westfalia, y eclipsada de la estructura política interna de las naciones desde la Revo-

lución, reaparece con los combatientes de 1936 y renace como «ortodoxia pública», al menos parcialmente, en el Régimen Nacional surgido de aquel Alzamiento.

En una inspiración estructural profunda —aunque de modo parcial e imperfecto— se refleja este renacimiento tradicional en la legislación fundamental que hemos mencionado (Fuero del Trabajo, 1939; Ley de las Cortes, 1942; Fuero de los Españoles, 1945; Ley de Sucesión, 1947; Ley de Principios del Movimiento Nacional, 1958; Ley Orgánica del Estado, 1967). Todas ellas representan un esfuerzo paulatino de autolimitación e institucionalización funcional de un poder nacido del derrumbamiento del Estado constitucional laico, de su conflicto con la sociedad real o —como ha dicho el profesor Fueyo— un primer intento de pasar de una Constitución teórica (Constitución-fórmula) a una Constitución real, surgida de las necesidades concretas o históricas.

Se refleja asimismo esta reivindicación tradicional en la estructuración corporativa —sindical, municipal, familiar— de la sociedad y de su representación, bien que con limitaciones muy importantes que han invalidado a menudo su autenticidad y eficacia. E influyó, por último, en la configuración como monarquía de la prevista institucionalización y encarnación del Poder. Si bien los cauces de esta restauración (instauración o re-instauración como se «bizantiniza») han tenido que ser más pragmáticos y expeditivos que legales e históricos, no puede dudarse de que es la concepción del poder (parcialmente sacralizada) de la tradición de la Cristiandad lo que ha influido en la Sucesión Monárquica del Régimen del Alzamiento.

En el capítulo III analizaremos con mayor detenimiento: lo que del pensamiento tradicional ha sido de

hecho incorporado a la legislación superior y a la *praxis* del Régimen vigente, lo que no ha sido incorporado o fue rechazado y lo que —incorporado— ha sido posteriormente excluido. Seguido de un análisis de cómo podría prolongarse hoy esta inspiración tradicional en leyes e instituciones y cómo en esa «apertura del Régimen hacia sí mismo» (hacia su motivación originaria y profunda) podría hallarse el remedio a la crisis interna que hoy sufre en su identidad y sostenimiento.

4. Los motivos de la crisis actual

Hoy, en 1975, nadie podrá negar seriamente que la inspiración tradicional del Régimen nacido del Alzamiento de 1936 —y el Régimen mismo— sufren una crisis, cuya profundidad o gravedad sólo desde el futuro podrá valorarse. Crisis de identidad, puesto que parece dudar y aun renegar de su carácter y motivos originarios, y crisis de pervivencia. Ya lo indicamos al recorrer las partes de su evolución y caracterizar los períodos de «tecnocracia» y de «apertura» como claramente recesivos en ese doble aspecto. Señalando también, como contrapartida, que ni el Régimen ha renegado hasta el momento en sus Leyes Fundamentales de su propia significación, ni los procesos de desviación, de corrupción o de decadencia son —a nivel de países o de regímenes políticos— irreversibles ni fatales.

Los motivos de esta crisis pueden dividirse en dos grupos claramente diferenciados, aunque no exentos de influencias mutuas: motivos externos (al país o al Régimen) y motivos de crisis interna.

Entre los primeros (externos) —y retrocediendo a la primera década del Régimen— hay que señalar el apo-

geo en la época de su victoria militar de los regímenes totalitarios (fascismo italiano, nacional-socialismo alemán). Por mimetismo y contagio ambiental, gran parte del fervor y entusiasmo de las juventudes en la inmediata post-guerra fue canalizado hacia el culto de la Nación y del Estado, en contraste muy vivo con los sentimientos pocíficos y religiosos de la gran mayoría del voluntariado nacional. El pronto hundimiento del Eje y la desilusión por sus ideales contribuyeron en alto grado al escepticismo y atonía de las generaciones que vivieron ese ambiente en su primera juventud. También contribuyó a marcar al Régimen con un sello ajeno a su origen y motivación profunda que le acarrearía un incremento de enemistad por parte de las potencias victoriosas, y serias dificultades exteriores en los años siguientes.

Vinieron más tarde otros hechos en el mundo exterior que no pudieron dejar de influir en el desonvolvimiento del Régimen. Uno es la *escalada* de la mentalidad izquierdista que la victoria aliada y la posterior hostilidad contra Norteamérica desencadenaron en Europa. Para esta mentalidad, el tradicionalismo, tanto en Francia como en España y otros países, se consideraba aliado espiritual y aun político de los «fascismos». Ello ha hecho que los nuevos organismos internacionales de las Naciones Unidas o del Mercado Común Europeo —e incluso las ayudas económicas internacionales, como anteriormente el Plan Marshall— se condicionen a una «ortodoxia pública» (en su sentido amplia) de carácter liberal y democrático, incompatible en el plano teórico con los supuestos generales y el factor tradicional que hemos señalado en el Régimen español. Las dificultades de aquí emanadas retrasan, sin duda, la recuperación económica de España, pero en rigor no han impedido el despegue

y desarrollo económico del país que, como hemos dicho, ha sido muy notable en la década de los sesenta.

Otro factor exterior —y decisivo— en esta crisis es el cambio de frente operado en la Iglesia a partir del llamado Concilio Vaticano II. No es momento éste de analizar las raíces que la actitud *progresista* o *aggiornada* tiene en el movimiento llamado *modernismo*, condenado bajo tal nombre por el Papa San Pío X. Baste aquí decir que para esta nueva actitud eclesiástica el ideal político será, siguiendo a Maritain y Dom Sturzo, una sociedad neutra o laica —liberal y democrática— animada religiosamente sólo por la religiosidad individual de sus miembros. La cristiandad histórica (y sus formas de supervivencia) fueron sólo un error del pasado, y es ahora cuando el cristianismo, según esta nueva visión, va a alumbrar una nueva sociedad, coincidente en el progreso de la razón y de la ciencia con las nuevas formas políticas de la sociedad post-revolucionaria.

Esta nueva posición eclesiástica, para la cual, lo que en política había sido hasta hoy mera *hipótesis* tolerable, se convierte en *tesis* o ideal de una nueva Cristiandad laica, va a influir decisivamente en esta crisis del Régimen español. Y ello por dos caminos confluyentes: por una parte, quienes aceptan esta torsión del pensamiento político vaticano dejarán de reconocer en el Alzamiento y en la «ortodoxia pública» católica del Régimen un elemento valioso y religiosamente justificativo para pasar a contemplarlo como el último empecinamiento en una forma equivocada o caduca de Cristianand.

De otra, supuso una tentación para el propio Régimen español, no rechazada ciertamente: si la propia Iglesia oficial pacta y se alinea con el mundo liberal (y aun con el marxismo) de la ONU y de la Europa laicista (con el

«mundo moderno»), ¿por qué no hacerlo el propio Régimen español? El *slogan* «no ser más papistas que el Papa» abrirá camino hacia lo que pocos años después sería en España la «apertura», la «actualización» y el «europeísmo».

El desarme moral y la incoherencia en la labor de Gobierno serán los efectos primeros de este «mal ejemplo».

Pero las consecuencias que en España ha tenido este «catolicismo progresista» son incalculables, y sobrepasan el ámbito del Régimen del Alzamiento, aunque puedan, por supuesto, arrastrarlo en su riada. Lo que es hoy la nacionalidad española ha resultado de un largo proceso federativo cuyo aglutinante fueron las luchas comunes de raíz religiosa: la Reconquista y las guerras de religión. La misma gran empresa de colonización americana tuvo para los españoles un carácter religioso al buscar sus reyes en la expansión de la fe y en bulas pontificias el título para la conquista. Lo que jurídicamente existió durante los siglos grandes de su historia no fue propiamente España como nación, sino la «Monarquía Católica», cuyos «estados» —con título propio en cada una de ellas— eran «las Españas». Si, de pronto, resulta que las guerras religiosas son un contrasentido porque la religiosidad —como para el protestantismo— es asunto meramente individual o de pequeños grupos o «comunidades» voluntarias e individualistas, si toda conquista es «colonialismo» vituperable, resultará que aquello que como nación nos ha unido no es algo religiosamente valioso o santo, sino, al contrario, un conjunto de errores, de «crímenes de guerra», de «triunfalismos» o de «imperialismo». De lo que se deducirá que aquello que el mal ha unido, más vale disolverlo. La fuerza que de esta extra-

ña concepción del Cristianismo y de la cristiandad reciben los movimiento disgregadores del país —y la complicidad de los eclesiásticos en ellos— es incalculable, como resulta bien patente.

Los motivos internos de crisis son, en su mayor parte, consecuencia o repercusión de los motivos exteriores que he expuesto. La fe y el entusiasmo de la juventud que ganó la guerra fue desviada primero hacia la mitología fascista, perdiéndose después para posteriores generaciones en un indiferentismo político vertido hacia la vida privada. A partir del período democrático la formación oficial de la juventud abandona su inspiración patriótica y sus implicaciones religiosas, al paso que la sugestión del cine, la literatura y la prensa exterior se incrementa con una mayor libertad aduanera. La marea izquierdista avanza en los medios universitarios y se inicia la subversión. La corrupción administrativa, aireada y agrandada por la prensa clandestina, crea una psicosis de «víctimas de una oligarquía». La aceptación oficial de la titulada «libertad religiosa» por incitación del Vaticano entrega el país, al unísono del descrédito de una Iglesia vacilante y sin autoridad, a la colonización de todo género de heterodoxias y sectas ocultistas.

A sus casi cuarenta años de existencia, el Régimen nacido del Alzamiento Nacional requiere una reconquista y una revitalización interior. La fortaleza sigue en pie, las leyes y la continuidad política subsisten, así como las previsiones legales para un futuro congruente. Pero todos estos elementos —y la paz que ellos sostienen— estarían irremediablemente condenados a su ruina si no se reinjertan en el tronco vivificante de la tradición religiosa y patria que les dio vida y razón de ser.

III. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN CUANTO REALIZADO

1. Motivación subyacente

La inspiración profunda que, como hemos visto, alentó en el Alzamiento Nacional condicionando e impregnando todas las demás motivaciones —la mentalidad religioso-tradicional español— aflora por sí misma de un modo impetuoso en la configuración originaria del Estado Nacional. La anulación (u olvido) de la Constitución de la II República, el restablecimiento de la enseñanza religiosa y el retorno de la Compañía de Jesús, la anulación del divorcio, la autorización del culto público externo y del presupuesto del clero, la supresión de la pornografía y de la prensa revolucionaria, el restablecimiento de títulos nobiliarios, los símbolos nacionales (bandera española, Marcha Real), son cosas que renacen durante la misma guerra de modo cuasi biológico, de forma que la legislación no hace más que reconocer lo que como *por supuesto* estaba ya en el ambiente y en el espíritu de todos.

La legislación fundamental posterior ha recibido, elaborado y prolongado mucho de cuanto como por irrupción histórica provino del pensamiento tradicional. Otros elementos coherentes no fueron, sin embargo, recibidos en ella, por una u otra causa. Otros, en fin, y como he-

mos dicho, se han visto sometidos a crítica y revisión por factores de decadencia interna o de presión exterior.

Sin embargo, la realización más efectiva que en el campo de la legislación tuvo esa impronta tradicional del Alzamiento quizá haya de buscarse en el Concordato suscrito por el Estado Español con la Santa Sede en 1953; Concordato que consagra, por otra parte, la práctica vigente en estas materias desde los mismos orígenes del Alzamiento.

Este Concordato se firmó en Roma el 27 de agosto del expresado año, siendo Pontífice S. S. Pío XII. Se refundían en él el espíritu y la letra de los acuerdos parciales establecidos sobre puntos concretos desde el mismo año 1936. Tanto en aquella larga serie de acuerdos parciales, como en el Concordato mismo, resplandece el pensamiento político tradicional. Muchos de estos acuerdos previos se habían gestado en el Ministerio de Justicia, cuyo titular y altos cargos fueron habitualmente tradicionalistas. El Concordato fue ratificado en las Cortes el día 26 de octubre del mismo año. En aquella sesión solemne se leyó un mensaje del Jefe del Estado en que se congratulaba, no sólo por la «vasta y profunda resonancia que ha tenido en todo el mundo católico, sino también por ser el primero de la nueva etapa que la Segunda Guerra Mundial abre en la historia». Pronunció un discurso panegírico el presidente de las Cortes, don Esteban Bilbao, tradicionalista. Don Eloy Montero, catedrático de Derecho Canónico de Madrid, escribió en un folleto titulado *El Nuevo Concordato Español:* «El Nuevo Concordato es sin duda alguna el más conforme con la doctrina de la Iglesia que haya podido ajustarse a través de todas las etapas de la historia.»

Reproducimos a continuación, a título documental, el epígrafe IV —«Relaciones de la Iglesia y del Estado»— del importante documento «Manifestaciones de ideales elevado por la Comunión Tradicionalista a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado Español» en 10 de marzo de 1939. Contiene numerosas afirmaciones que luego se recogieron en el Concordato. Dice así:

«La Iglesia y el Estado, como sociedades perfectas y supremas en su respectivo orden, tendrán soberanía y jurisdicción en las materias de su competencia, con la subordinación debida del fin temporal al espiritual. En su consecuencia:

a) Los asuntos de índole espiritual, moral o religiosa corresponderá definirlos a la Iglesia; pero si en su aplicación práctica rebasasen la esfera propia de ésta o de su especial jurisdicción y hubieran de ser ordenados y regulados jurídicamente por el Estado (por ejemplo, matrimonio, enseñanza, cementerios, etc.), éste no podrá hacerlo sino con entera sujeción y acatamiento a lo que en tal orden tenga determinado la Iglesia. Los asuntos temporales puramente políticos, administrativos y judiciales serán de la exclusiva competencia del Estado. Los mixtos, que participen de uno y otro carácter, serán objeto de concordia y acuerdo entre ambas Potestades.

b) Se reconocerá como Ley del Reino el Código de Derecho Canónico, y quedarán abolidos el *pase regio*, los recursos de fuerza y cuanto se oponga a la libertad e independencia de la Iglesia, cuya misión será favorecida por el Estado por todos los medios adecuados, así como se amparará el establecimiento y desarrollo de actividades, instituciones y órdenes religiosas. Y, dentro del más absoluto respeto a aquella independencia, colaborará desde su esfera de acción a la labor de la Jerarquía eclesiástica y a la depuración de sus miembros e instituciones, cuando a ello hubiere lugar, siguiendo en esto las huellas de nuestros antiguos y católicos reyes.

c) Los sagrados derechos de la Iglesia, como derechos de Dios y de las conciencias, han de ser reconocidos legalmente en España sin necesidad de concordato, del que sólo deberán ser objeto aquellos derechos en cuanto al modo de su ejercicio, y los derechos llamados históricos, que nacieron de las mutuas relaciones entre ambas Potestades.

d) Serán objeto de concordato, en especial, la continuación del Real Patrimonio y los privilegios conseguidos a los católicos Reyes, sin aquellas deformaciones y excesos a que fueron llevados durante la monarquía absoluta y la constitucional.

> *e*) Ha de aspirarse a que la Iglesia tenga completa independencia económica, indemnizándola de la desamortización liberal, debiendo concordarse con la Santa Sede lo procedente, atendidas la grave necesidad de la Iglesia española y la difícil situación económica del Estado Español.»

Este Concordato de 1953 —todavía vigente —es un ejemplo quizá único en su género de las relaciones Iglesia-Estado sobre bases católicas en la historia política universal del último siglo. Mostó su eficacia y pacífica virtualidad —sin protesta apreciable por parte de nadie— hasta la adopción por parte de la Iglesia —en el Concilio «pastoral» Vaticano II— de nuevas teorías y tendencias tan extrañas a la tradición católica como a la española, de las que hablaremos más tarde.

2. Las Leyes Fundamentales

Incluimos el análisis de las *Leyes Fundamentales* en el área de influencia del pensamiento tradicional sobre la actual realidad política española porque, en su conjunto, es el aspecto donde más claramente manifiesta su impronta e imperativo. En parte por la raíz misma del Alzamiento que da origen al nuevo Estado y por la influencia en él del pensamiento tradicionalista concreto; en parte también porque, incluso a través de la vertiente nacional totalitaria (o falangista) que predominó en 1937 había de llegarse —bajo formas exóticas e incongruentes— a una misma tradición, fondo único de la nacionalidad que, aunque fuera por mimetismo, había de exaltarse, particularmente al concretar una sustancia de alta legislación de carácter «nacional».

Ello no supone que tales «Leyes Fundamentales» sean pura y limpiamente tradicionalistas, sino híbridas en mu-

chos casos de inspiraciones muy diferentes. Por esto no podemos dejar de realizar sobre ellas una crítica discriminatoria de lo que a una u otra inspiración corresponde.

Los textos que estudiamos a continuación son los de las Leyes Fundamentales del Reino en su versión refundida del Decreto 20 de abril de 1967, que ajusta los textos primitivos a algunas modificaciones posteriores, entre las que destacan las Disposiciones Adicionales de la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967. Cuando su índole se relaciona con nuestro estudio, comentamos también esas modificaciones y el significado de su introducción.

El conjunto de estas Leyes Fundamentales forma un cuerpo legal, objeto del Decreto de 20 de abril de 1967. Aproximadamente un año después, de manera sutil e insidiosa, fue instalándose en nuestro vocabulario y en la prensa la denominación de «Constitución» para ellas. El fenómeno avanza, lentamente. Cuando se hicieron, una a una, estas leyes nunca se usó este término, cuyo sentido no se entiende normalmente. Mayor sentido tendría el término desde un punto de vista subversivo y, sobre todo, regresivo, porque la recta interpretación de este conjunto legal le situaría más bien en el desenlace victorioso y clarividente, glorioso para España, de la universal crisis precisamente del constitucionalismo, en el sentido estricto e histórico del concepto.

Desde 1812 a 1936 el pensamiento político tradicionalista ha sido, en efecto, «anticonstitucionalista». Al teoreticismo liberal le fallaron uno tras otro todos los intentos, y todas las ilusiones, de encontrar una fórmula constitucional que resolviera todos los problemas de la

nacional. En 1898 la crisis de la nación es la crisis de la Constitución.

El consitucionalismo es fruto del racionalismo político y del espíritu contractual o constituyente. Frente a él, el pensamiento político tradicional ha sabido ver en la política otros factores acumulados por la experiencia de siglos, y los ha reconocido y hecho suyos desde el primer instante. De estos valores se mencionan casi exclusivamente en las Leyes Fundamentales los de abolengo religioso y, en menor grado y con menor pureza, los que confluyen en la representación orgánica. Alternan con manifestaciones del estatismo imperante por entonces en Europa como salida de la crisis del liberalismo. Por ello, estos textos adolecen a veces de un carácter híbrido de los componentes dichos. Por ejemplo, el Estado suele aparecer con el carácter de un aparato de seguridad que la Monarquía Tradicional no necesita y considera inconveniente.

Nuestras Leyes Fundamentales tienen asegurado un puesto de honor en la historia de la filosofía del Derecho, si no como una total actualización del pensamiento político tradicional, sí al menos como un proyecto serio de solución a la crisis del constitucionalismo.

Entrañan un proceso lento y metódico de relativa autolimitación de los poderes universales y enormes que el Generalísimo asumió el 1.º de octubre de 1936. Con todo, esta autolimitación no parece definitiva, sino provisional y facultativa, por estar tutelada siempre por la vigencia, periódicamente recordada, de las leyes de 30 de enero de 1938 y 8 de agosto de 1939, que facultan al Jefe del Estado para legislar sin límites y directamente. Además, confía el ejercicio de estas limitaciones *sui generis* no a elegidos orgánicamente por el pueblo, sino a

personas de designación más o menos directa e indirecta de él mismo.

Sin embargo, este proceso ha dotado el país de unas bases de institucionalización que de ninguna manera cabían en los esquemas de los días de la guerra, en los que no hubiera sido tolerada ni aún su mera sugerencia.

Este proceso, que no ha dejado de acercar la realidad española al pensamiento político tradicional, ha adolecido, sin embargo, de dos graves defectos. Uno, su extraordinaria lentitud. En la parte expositiva de la Ley de Sucesión se reconoce explícitamente este retraso y se atribuye a las ingerencias internacionales.

La lentitud, sin embargo, ha continuado. Bien es verdad que también han continuado y continúan las presiones internacionales. Debemos decir a este respecto que el pensamiento tradicionalista es el menos apto para talantes apresurados y nerviosos. Porque no pretende inventar ni fabricar fórmulas artificiales, sino ir agavillando descubrimientos de las discretas realizaciones que espontáneamente se operan en la entraña de la sociedad, para reconocerlas y hacerlas conscientes.

El otro defecto que ha deslucido a este cuerpo legislativo ha sido que no ha llegado a desarrollar, a llevar a la realidad española de hoy todas sus posibilidades, entre las que no escasearían las que la permitirían configurarla como más cercana a la política tradicional. Se trata de una cuestión de difícil enjuiciamiento, pero que es necesario afrontar. Apuntaremos aquí tan sólo la hipótesis de que el entorpecimiento y la insuficiencia en su realización se hayan debido a la coincidencia con un tremendo desarrollo social y económico de resultados perturbadores a estos efectos.

Un ministro del actual Gobierno, pocos días después de jurar estas Leyes Fundamentales, hizo a unos periodistas extranjeros la sorprendente concesión de decir que son tan amplias y vagas que en realidad *no obligan a casi nada.* Dejando aparte tan lamentable exageración, hay que señalar que la generalidad en los grandes principios es fuente de libertad en niveles de la vida real, y que esto es concorde con el pensamiento político tradicional.

Nuestros comentarios seguirán el orden de aparición de estas Leyes en el Decreto de 20 de abril de 1967, que no es el cronológico de su aparición sucesiva.

1. *Ley de Principios del Movimiento Nacional*

Es preciso advertir inicialmente que este texto que vamos a comentar aparece incluido en el Decreto de la Presidencia de 20 de abril de 1967 de las Leyes Fundamentales refundidos por la Disposición Transitoria cuarta de la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967 para recoger en ellos diversas modificaciones reseñadas en las Disposiciones Adicionales de dicha Ley Orgánica. Dado que en estas Disposiciones Adicionales no se contienen modificaciones a estos Principios del Movimiento Nacional, el texto vigente, a pesar de aparecer unido a otros refundidos, es idéntico al de la Ley de 17 de mayo de 1958.

En el artículo 1.º de esta última Ley se dice que los Principios que contiene son «síntesis de los que inspiran las Leyes Fundamentales refrendadas por la nación en 27 de julio de 1947». En este punto puede surgir cierta desorientación que urge prevenir. El día 7 de junio de 1947 las Cortes aprobaron una sola Ley, la Ley de Su-

cesión, que el Jefe del Estado anunció y remitió el 1.° de abril anterior. La nación la refrendó en un referéndum el domingo 6 de julio siguiente, y la Jefatura del Estado promulgó la Ley con fecha de 26 de julio. La prensa de aquellos días sólo destaca una Ley, la Ley de Sucesión. Las Leyes Fundamentales que se mencionan como inspiradoras de unos principios que luego se sintetizarán, en 1958, con el título de Principios del Movimiento Nacional, ni se anunciaron con el rango que les correspondía, ni se habló de ellas en los periódicos. Viajaron discretamente a bordo del artículo 10 de la Ley de Sucesión, que dice: «Son Leyes Fundamentales de la Nación: El Fuero de los Españoles, el Fuero del Trabajo, la Ley Constitutiva de las Cortes, la presente Ley de Sucesión, la del Referéndum Nacional y cualquiera otra que en lo sucesivo se promulgue concediéndola tal rango.» Etc.

Al votar afirmativamente el referéndum la Ley de Sucesión se votaban también igualmente las Leyes mencionadas en el artículo 10. Su contenido es, pues, aunque silenciado, más importante que el resto de la Ley, que, sin embargo, se presentó con un realce muy superior.

El texto de los Principios del Movimiento Nacional no es, pues, una edición modificada por sucesivas evoluciones de los Principios de FET y de las JONS, que se fueron agotando silenciosamente, sino un cuerpo distinto de nacimiento nítido el 17 de mayo de 1958 y no modificado posteriormente.

> El *primer Principio* del Movimiento Nacional, dice así:
> *«España es una unidad de destino en lo universal. El servicio a la unidad, grandeza y libertad de la Patria es deber sagrado y tarea colectiva de todos los españoles.»*

Los términos de este texto están tomados, como es evidente, de los puntos fundacionales de Falange Espa-

ñola. No ha influido, pues, en este punto, el pensamiento político tradicionalista, de no ser indirectamente con su contribución a un clima patriótico, general, y poco riguroso, que le prestó consenso popular.

Hay que señalar, porque afecta a multitud de cuestiones contemporáneas, la interpretación que se dio al concepto de unidad, que fue coincidente con la vigente en las filas de Falange Española. Fue la de que no hay unidad sin uniformidad, en antítesis operativa con la pluralidad tan propia del pensamiento político tradicional. Antítesis que, como es natural, se prolonga y sigue en los conceptos de libertad personal de cada una de esas dos escuelas de pensamiento político.

El concepto de libertad de la Patria, y el de su grandeza, están relacionados con la política exterior. La complejidad y la peligrosidad de ésta, enormes para un país pequeño entre colosos, los volatilizan y hacen prácticamente imposible un señalamiento formal de sus violaciones. El pensamiento político tradicional no solamente ha suscrito, siempre y explícitamente, los anhelos de libertad y grandeza de la Patria, sino que con la mayor libertad que poseen los tribunos y escritores particulares sobre quienes redactan textos oficiales del máximo rango, como éste, han llevado más allá estas pretensiones, de forma más concreta y llana, como puede verse en los discursos de Vázquez Mella o en el fragmento de las «Manifestaciones de Ideales Tradicionalistas» que se acompaña como anexo al capítulo de política exterior de este estudio. Este Principio primero se ve afectado por la noción del Estado o nación como *protorrealidad,* que comentaremos en el primer apartado del capítulo siguiente, titulado «El pensamiento tradicional en cuanto no realizado o negado».

El *Principio segundo* dice:

«La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.»

Como en un movimiento pendular, este Principio es pura inspiración tradicional. De las dos principales corrientes de pensamiento que son llevadas a la Unificación el 19 de abril de 1937, la tradicional es la más interesada en las cuestiones religiosas. No fue la aportación del espíritu de este Principio casual ni fácil, sino deliberada y trabajosa. Más bien se trató de una fórmula ásperamente impuesta, no solamente a los vencidos, sino a los aliados del propio bando vencedor, menos celosos de que la guerra civil fuera una auténtica Cruzada.

El punto 25 de la Falange Española había suscitado recelos y debates ya antes de la guerra, recién formulado y apenas conocido. Decía así: «*Nuestro Movimiento incorpora el sentido católico —de gloriosa tradición y predominante en España— a la restauración nacional.*»

Al comienzo del Alzamiento, la Santa Sede envió a la Zona Nacional, a Salamanca, un observador, monseñor Hildebrando Antoniutti, que año más tarde fue nuncio en Madrid. Formuló éste el reparo de que el punto transcrito parecía menospreciar el origen divino de la Iglesia, a la que se contemplaba en ese artículo desde un orden meramente nacional, como un material más de construcción entre otros que se movilizaban.

El predominio dado al pensamiento tradicional en la redacción final de este Principio zanjó aquellas disquisiciones. Además se satisfizo el primer objetivo de ese pensamiento tradicional, siempre proclamado, nunca desmentido, de exaltar pública y oficialmente a la Iglesia Católica. La actitud del Jefe del Estado al promulgar

este Principio se repite en el preámbulo de esta Ley, cuando emplea el término de «Cruzada» para designar a la guerra civil 1936-1939, el cual es especialmente grato al tradicionalismo, en cuyas filas encuentra hoy un último refugio.

> *Principio tercero:*
> *«España, raíz de una gran familia de pueblos con los que se siente indisolublemente hermanada, aspira a la instauración de la Justicia y de la paz entre las naciones.»*

Como más detalladamente explicamos en el capítulo de política exterior, los escritores tradicionalistas han venido incluyendo explícitamente a Portugal en esa gran familia de pueblos hispánicos, apoyando así el acercamiento a este país.

La aspiración que se señala a la «instauración de la justicia y de la paz entre las naciones», además de ser un irenismo, entraña una cierta deserción del pensamiento político tradicional, más decidido y concreto desde Menéndez Pelayo —«España martillo de herejes, espada de Roma...»—, hasta los documentos recientes del anexo del capítulo de política exterior. Por ello, este Principio puede considerarse extraño al tradicionalismo.

La aspiración a la instauración de un orden internacional, aunque se eluda su definición con el recurso a conceptos como la justicia y la paz, que nadie discute, y la afirmación del Principio primero de que España es una unidad de destino en lo universal, contradicen la letra y el espíritu del Principio de No Intervención, condenado en el *Syllabus* de Pío IX (proposición 62), y tan repetidamente invocado en los últimos años por nuestro Ministerio de Asuntos Exteriores. Especial repugnancia existe por parte del pensamiento político tradicional ha-

cia ese Principio, por ser la versión a escala internacional del más puro liberalismo.

> *Principio cuarto:*
>
> *«La unidad entre los hombres y las tierras de España es intangible. La integridad de la Patria y su independencia son exigencias supremas de la comunidad nacional. Los Ejércitos de España, garantía de su seguridad y expresión de las virtudes heroicas de nuestro pueblo, deberán poseer la fortaleza necesaria para el mejor servicio de la Patria.»*

El concepto de unidad relaciona a este Principio con el primero, del que es en cierto modo reflejo y desarrollo. Aquí aparece algo más extenso y enfático, y por ello ha sido este Principio más utilizado como consigna de uniformidad para personas y colectividades dirigidas por un mando único, central y totalitario. Aunque esa interpretación no es ni única ni necesaria, antes discutible e inconveniente, en el orden de los hechos ha apoyado la política antiforal contraria al pensamiento político tradicional.

Ampliaré este concepto en el capítulo «Centralismo Administrativo», en página 210. Respecto del Ejército, hacemos un comentario en el estudio del Fuero de los Españoles.

> *Principio quinto:*
>
> *«La comunidad nacional se funda en el hombre, como portador de valores eternos, y en la familia como base de vida social; pero los intereses individuales y colectivos han de estar subordinados siempre al bien común de la Nación, constituida por las generaciones pasadas, presentes y futuras. La Ley ampara por igual los derechos de todos los españoles.»*

Es éste un texto híbrido en el que se mezcla una concepción del hombre como «portador de valores» que José Antonio Primo de Rivera recibió a través de Ortega y Gasset y de Mounier, de la axiología (valores del espíritu)

con la idea totalitaria de la primacía absoluta de la Nación o del Estado (sólo es libre quien pertenece a una nación fuerte).

El pensamiento tradicional distingue entre un *bien individual* (lo que el hombre puede alcanzar separadamente) y un *bien común* (lo que se alcanza en sociedad). Por más que el bien de uno o de los menos deba someterse al de los más o al de la totalidad, existen bienes y aspectos de la personalidad invidual ajenos —y aún prevalentes —a todo bien común así como un destino último (la salvación del alma) que es superior a todo interés específicamente social o nacional, salvo el mismo Dios como Bien que es a la vez individual y común. Recordemos los versos famosos de Calderón:

> Al Rey la hacienda y la vida
> se han de dar; pero el honor
> es patrimonio del alma,
> y el alma sólo es de Dios.

Pasemos por alto el sentido igualitario post-revolucionario de la última frase del Principio que comentamos. En un pensamiento tradicional se diría más bien que la Ley ampara la justicia para todos (la correlación de derechos y deberes de cada uno).

> *Principio sexto:*
>
> *«Las entidades naturales de la vida social: familia, municipio y sindicato, son estructuras básicas de la comunidad nacional. Las instituciones y corporaciones de otro carácter que satisfagan exigencias sociales de interés general deberán ser amparadas para que puedan participar eficazmente en el perfeccionamiento de los fines de la comunidad nacional.»*

La aportación del pensamiento político tradicional resulta evidente en el primer párrafo, referente a la familia, el municipio y el sindicato. Cualquier antología de pensadores tradicionalistas ofrece multitud de textos

para glosar este Principio y, sobre todo, para prolongarle hasta la representatividad, del que no se tratará hasta el Principio octavo.

En la redacción se advierte cierto desenfoque al tratar o maltratar, en el segundo párrafo, a las «instituciones y corporaciones de otro carácter». Se presentan como algo periférico y secundario, a lo que se «ampara»; parece que no «son», sino que «están». De todas maneras el acercamiento hacia el pensamiento político tradicional es notorio si se compara este texto con la Ley de 26 de enero de 1940, sobre la Organización Nacional-Sindicalista, que «incorpora» a la Organización Sindical del Movimiento a infinidad de asociaciones; avisa que ésta no tolerará competencias en sus relaciones con el Estado, y suspende la creación de nuevas cooperativas.

> *Principio séptimo:*
>
> *«El pueblo español, unido en un orden de Derecho, informado por los postulados de autoridad, libertad y servicio, constituye el Estado Nacional, y en cuanto determinen la Ley de Sucesión y demás Leyes Fundamentales, la Monarquía Tradicional, católica, social y representativa.»*

Al comentar la Ley de Sucesión señalamos en ella una notable concesión al pensamiento político tradicional en lo sustancial, con algunos defectos en la forma. En este Principio se advierte una situación parecida. Porque la Monarquía tradicional, católica, social y representativa no puede sufrir, según el pensamiento tradicional, que sean los «Principios inmutables del Movimiento Nacional» y la «Ley de Sucesión» quienes la encuadren y pongan límites. Pero si éstos se aceptaran de acuerdo con el texto, se ve que la Ley de Sucesión establece cierta paridad entre la Monarquía y la Regencia, que no es lo mismo. Este equívoco durará hasta el 22 de julio de 1969,

en que el Jefe del Estado nombra un sucesor que lo será con el título de Rey.

Un condicionamiento gravísimo que las Leyes Fundamentales imponen a esa Monarquía es la ausencia de Fueros regionales. No es un conflicto accidental, sino esencial. Ya lo señaló, muy a tiempo, el conde de Rodezno, siendo ministro de Justicia y encargado de la cartera de Educación, en un artículo en *El Pensamiento Navarro* de 6 de junio de 1939. Advertía en él que se estaba incurriendo en la paradoja de montar un Estado totalitario y centralista en una España empavesada con el yugo y las flechas, emblema de los Reyes Católicos, que fueron respetuosísimos con las leyes propias de los Reinos de España.

> *Principio octavo:*
> *«El carácter representativo del orden político es principio básico de nuestras instituciones públicas. La participación del pueblo en las tareas legislativas y en las demás funciones de interés general se llevará a cabo a través de la familia, el municipio, el sindicato y demás entidades con representación orgánica que a este fin reconozcan las leyes. Toda organización política de cualquier índole, al margen de este sistema representativo, será considerada ilegal. Todos los españoles tendrán acceso a los cargos y funciones públicas según su mérito y capacidad.»*

Este principio señala un gran acercamiento al pensamiento político tradicional, y un abandono de la tendencia totalitaria de la inmediata posguerra constituye, además, junto con el anterior, el principal valladar contra la instauración del sufragio universal y el régimen de partidos. Le separan, sin embargo, del pensamiento tradicional el carácter no electivo de los alcaldes y jefes de sindicatos, así como las restricciones en los medios propagandísticos para que los candidatos a ser elegidos puedan exponer, dentro de ciertos límites, sus progra-

mas. Durante muchos años las presidencias de los Colegios Profesionales han sido de designación oficial, sin ninguna representatividad.

Este Principio octavo, y el sexto, son una fase del desarrollo del germen de libertad de asociación que contiene el artículo 16 del Fuero de los Españoles. Posteriormente, esa libertad ha encontrado una normativa en la Ley de Asociaciones de 24 de diciembre de 1964.

El cauce de representación a través de la familia se ha visto profundamente alterado —aunque de manera sutil— con pretexto de armonizarlo con la equiparación de la mujer al hombre en materia de derechos políticos. No vota solamente el cabeza de familia, sino también la esposa y otras personas que comparten el domicilio familiar, de manera que el sector de procuradores en Cortes viene a ser, en la práctica, elegido por sufragio universal y no por el familiar orgánico.

La estructura corporativa (u orgánica) de la sociedad y de la representación, proclamada en estos dos últimos prncipios, ha quedado así desvirtuada al negar a las corporaciones u órganos naturales de la sociedad el cauce normal de su desarrollo y autonomía en los años en que pacíficamente hubiera podido producirse, con la grave consecuencia de desacreditar ante las posteriores generaciones un sistema que, aunque oficialmente establecido, nunca funcionó de hecho al verse invalidado en su base.

Principio noveno:

«Todos los españoles tienen derecho: a una justicia independiente, que será gratuita para aquellos que carezcan de medios económicos; a una educación general y profesional, que nunca podrá dejar de recibirse por falta de medios materiales; a los beneficios de la asistencia y seguridad social y a una equitativa distribución de la renta nacional y de las cargas fiscales. El ideal cristiano de la justicia social, reflejado en el Fuero del Trabajo, inspirará la política y las leyes.»

Este Principio es del más puro abolengo tradicionalista. Repite conceptos que se encuentran también en el Fuero del Trabajo y en el Fuero de los Españoles.

Sin embargo, en su desarrollo —y en su falta de desarrollo en otros aspectos— se ha producido un enorme alejamiento del pensamiento tradicionalista, porque la gerencia y administración de la asistencia y seguridad sociales ha sido acaparada por el Estado, cuando éste, en el pensamiento tradicional, se limitaría a vigilar el cumplimiento de esos postulados por las instituciones, sindicatos y toda clase de asociaciones naturales y espontáneas de la sociedad.

Una excesiva presión fiscal, de muy diversas formas, está deslizando la «justicia social» hacia el socialismo. Son cuestiones de hecho, ajenas a nuestro estudio, pero que por su volumen no pueden dejar de señalarse.

> *Principio décimo:*
>
> *«Se reconoce el trabajo como origen de jerarquía, deber y honor de los españoles, y a la propiedad privada en todas sus formas como derecho condicionado a su función social. La iniciativa privada, fundamento de la actividad económica, deberá ser estimulada, encauzada y, en su caso, suplida por la acción del Estado.»*

Este principio es en sus aspectos más salientes de abolengo tradicional. Repite conceptos de otras Leyes Fundamentales que se comentan en sus lugares. Nuevas consideraciones habrían de girar en torno a cómo la propiedad privada y la iniciativa privada están siendo degradadas por una excesiva presión fiscal, por la legislación general y laboral, las intervenciones estatales y, desde otros sectores, por el aumento de limitaciones en las posibilidades de inversión. Explicar cómo son posibles estas colisiones entre la realidad y estos textos le-

gales es cuestión que habrá que acometer, pero que cae fuera de nuestro trabajo de hoy.

> *Principio undécimo:*
>
> *«La empresa, asociación de hombres y medios ordenados a la producción, constituye una comunidad de intereses y unidad de propósitos. Las relaciones entre los elementos de aquélla deben basarse en la justicia y en la recíproca lealtad, y los valores económicos estarán subordinados a los de orden humano y social.»*

El pensamiento político tradicional es el más antiguo en señalar que los valores económicos, meta de las concepciones marxista y capitalista, deben estar subordinados a otras concepciones de la persona y de la sociedad. Así, pues, este Principio es una incrustración tradicionalista en la realidad de hoy, si bien algo abstracta como corresponde a su alto nivel. El pensamiento tradicional, ante la problemática que levanta la gran empresa moderna, se ha mostrado poco diligente y ha sido parco en la preparación de contribuciones importantes y originales, refugiándose en la aceptación empírica y global de la doctrina social de la Iglesia.

La palabra «empresa» resulta equívoca, porque la empresa familiar o pequeña es en la realidad algo distinto de la gran empresa y de la multinacional. El pensamiento político trdicional puede hacer más aportaciones a la problemática de la pequeña empresa. Concretamente, vinculándola total o parcialmente a la gestión de la seguridad social del trabajador. He ahí un punto conflictivo con la realidad de hoy, que tolera la usurpación por el Estado de la gestión de todos los órdenes de seguridad del trabajador. En este punto, el desarrollo de la legislación vigente aumentará el alejamiento del pensamiento tradicional; especialmente la Ley de financiación y per-

feccionamiento de la Seguridad Social de 21 de junio de 1972.

Un balbuceo para volver a la tradicional concepción fue la creación de los «médicos de empresa», en un intento, luego detenido, de llevar al menos alguna parte de la gestión sanitaria de la seguridad al ámbito de las empresas. Puede relacionarse este asunto con el punto 6 de la Declaración XIII del Fuero del Trabajo, que no se ha llevado a la práctica. No faltan quienes, inspirados en el pensamiento tradicional, han querido encontrar en la empresa un cauce más de representación y participación para todos los hombres que la integran, como si se tratara de una variedad especial de los *cuerpos intermedios*, pero estas ideas permanecen aún en su mayor parte en niveles especulativos.

> *Principio duodécimo:*
> *«El Estado procurará por todos los medios a su alcance la salud física y moral de los españoles y asegurarles las más dignas condiciones de trabajo; impulsar el progreso económico de la Nación con la mejora de la agricultura, la multiplicación de las obras de regadío y la reforma social del campo; orientar el más justo empleo y distribución del crédito público; salvaguardar y fomentar la prospección y explotación de las riquezas mineras; intensificar el proceso de industrialización; patrocinar la investigación científica y favorecer las actividades marítimas, respondiendo a la extensión de nuestra población marinera y a nuestra ejecutoria naval.»*

Cada uno de los buenos propósitos de esta relación, que podría alargarse indefinidamente, puede en la realidad convertirse en un punto de fricción entre el concepto estatista actualmente en boga y el pensamiento político tradicional. Este localiza, en general, todas esas iniciativas en la sociedad, en sus instituciones, y en sus asociaciones espontáneas, en sus cuerpos intermedios, en el municipio y en el sindicato. Solamente con carácter subsidiario, en el Estado.

Amplios sectores del país están de tal modo viciados por el estatismo que este Principio les parece obvio, por lógico y natural, cuando en realidad es absurdo y antinatural. Hemos oído y leído a altos cargos políticos planteamientos que entrañan una inversión del principio de subsidiaridad, es decir, que representaban a la sociedad como subsidiaria del Estado. No es improbable que en las horas de las realizaciones se produzcan colisiones entre este Principio y el Principio décimo.

2. *Fuero de los Españoles*

El Fuero de los Españoles fue elaborado por las Cortes en 1945 y promulgado el 17 de julio de ese año para definir desde el más alto nivel «los derechos y deberes de los españoles y amparar sus garantías». Era un reajuste necesario que se hacía esperar después del desorden de la guerra civil y de los excepcionales poderes con que tuvo que regirse entonces, e inmediatamente después, la sociedad española. Fue modificado por la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967.

Aunque no limitaba el Poder, totalmente concentrado en el Jefe del Estado, no sólo de hecho, sino por las Leyes de 30 de enero de 1938 y de 8 de agosto de 1939, constituía, sin embargo, una muestra de cierta consideración hacia el postulado del pensamiento político tradicional de que el Poder debe ser templado por un buen elenco de textos legales. Que éstos hayan nacido con excesivos intervalos y lentitud, y que no hayan ejercido debidamente su función es otra cuestión. La letra y el espíritu iniciales de este texto son un reflejo del pensamiento político tradicional en la realidad española contemporánea.

No ha sufrido más que una sola modificación en sus treinta años de vida. Y ésta, no por haberse desajustado de la realidad española y haber tenido que adecuarlo seguidamente, sino por una decisión exterior y extraña a ese texto y a esa realidad, que fue la Declaración «Dignitatis Humanae» del Concilio Ecuménico Vaticano II. Un exceso de juridicismo, en apoyo de razones políticas de menor altura, presentó al Principio segundo de los Principios Fundamentales del Movimiento, según el cual «la doctrina de la Iglesia habrá de inspirar nuestra legislación», como exigiendo la incorporación de aquella novedad conciliar al Fuero de los Españoles. Esta fue la explicación oficial del cambio, que aparece en el preámbulo del Texto Refundido de 20 de abril de 1967. Y la verdadera. Pocos de los que en el referéndum de 14 de diciembre de 1966 prestaron carácter legal a este cambio se penetraron del alcance que pronto tendría la docilidad, mitad pía, mitad perezosa, con que votaron tal reforma. Comentaré, brevemente, algunos de los artículos de esta «Ley Fundamental del Reino».

> El *artículo 1.º* anuncia que
> *«El Estado Español proclama como principio rector de sus actos el respeto a la dignidad, la integridad y la libertad de la persona humana, reconociendo al hombre, en cuanto portador de valores eternos y miembro de una comunidad nacional, titular de deberes y derechos, cuyo ejercicio garantiza en orden al bien común.»*

Estas palabras —y las muy semejantes del preámbulo— pueden parecer obvias a las generaciones jóvenes y a las futuras. Sin embargo, lejos de ser una declaración insustancial constituyeron en su día un significativo distanciamiento del totalitarismo idólatra del Estado, recorrido a impulsos del derecho público cristiano y del pensamiento político tradicional.

Artículo 3.º:
«La Ley ampara por igual el derecho de todos los españoles, sin preferencia de clases ni acepción de personas.»

Este enunciado recuerda al anterior. A la mayoría de los lectores este artículo les parecerá natural. Incluso a sus lectores del pueblo tradicionalista. No así a los doctrinarios del pensamiento político tradicional, que, con salvedades y transigencias impuestas por la realidad, no pueden dar por definitivamente caducada la función social —y aun política— de una aristocracia de la sangre, que no es clase cerrada, pero tampoco una pura titulación honorífica. Con cautela también lo recordaba el rey don Alfonso Carlos en su Manifiesto a los Españoles de 1934, después recogido en el Decreto estableciendo la Regencia. La necesidad de una clase social nobiliaria con una función militar y como sostén de la monarquía para cargos de confianza (sin exclusividad alguna) requiere un *status* nobiliario de derechos y deberes, así como su representación en Cortes o en una Cámara Alta o Senado.

Artículo 4.º:
«Los españoles tienen derecho al respeto de su honor personal y familiar. Quien lo ultrajare, cualquiera que fuese su condición, incurrirá en responsabilidad.»

La defensa del honor personal y familiar, cuando se formuló en este artículo, no tenía, paradójicamente, la importancia que desgraciadamente ha adquirido treinta años después. Hoy es una nota diferencial con la última degradación de la sociedad liberal, que se está llamando, en Europa, sociedad *permisiva*. En ésta no existe el concepto del honor.

Artículo 5.º:
«Todos los españoles tienen derecho a recibir educación e instrucción y el deber de adquirirlas, bien en el seno de su familia o en centros privados o públicos, a su libre elección.

El Estado velará para que ningún talento se malogre por falta de medios económicos.»

La libertad de enseñanza constituye un abismo diferencial entre los totalitarismos y el pensamiento político tradicional. Gran triunfo de éste, y del derecho público cristiano que lo inspira, y valladar para futuras operaciones socializadoras.

Pero hay en este artículo un segundo párrafo que, bajo una apariencia inocente, complica mucho su fisonomía política. Dice que «*El Estado velará para que ningún talento se malogre por falta de medios económicos*». Salvo rarísimas excepciones, todo el mundo ha malogrado en alguna ocasión talentos por ese u otros motivos. En las sociedades con regímenes totalitarios los talentos se malogran por falta de libertad. En la Naturaleza se malogran diariamente millones de granos de polen. En cualquier caso, es inconcebible una sociedad donde no se malogre ningún talento. Este párrafo es además heraldo del principio socialista de «igualdad de oportunidades».

Este principio supone que la personalidad (y la inteligencia) es algo pasivo y oculto como los metales bajo tierra, que han de ser descubiertos y extraídos por alguien. Ese alguien será el Estado, manipulador y organizador totalitario y exclusivo de la «masa» social. En realidad los talentos, cuando son reales, emergen solos, y basta una función de patrocinio por parte del Estado y de las demás instituciones y poderosos de la sociedad para que éstos, normalmente, no se malogren. Una política general igualitaria y proteccionista engendra la inflación, la masificación (y la subversión) estudiantil, así como un control asfixiante de la enseñanza y del genio. Sin política igualitaria alguna surgieron en nuestro Siglo

de Oro la pléyade de pensadores y artistas que todo el mundo conoce, al paso que el proteccionismo estatal a ultranza engendra hoy la pasividad y el vacío cultural en que nos movemos.

> *Artículo 7.º:*
>
> *«Constituye título de honor para los españoles el servir a la Patria con las armas. Todos los españoles están obligados a prestar este servicio cuando sean llamados con arreglo a la Ley.»*

El pensamiento político tradicional, altamente respetuoso y flexible con las necesidades sociales, no se encuentra modernamente en colisión con la doctrina que hace obligatorio el servicio militar al que este artículo se refiere. Antiguamente era proclive al ejército nobiliario y profesional, asistido y completado por milicias populares, como los somatenes, o profesionales, como los miqueletes de la Diputación Foral de Gipúzcoa y los miñones de la Diputación Foral de Alava.

> *Artículo 8.º:*
>
> *«Por medio de leyes, y siempre con carácter general, podrán imponerse las prestaciones personales que exijan el interés de la Nación y las necesidades públicas.»*

He aquí un vago reflejo estatista. Porque el pensamiento político tradicional, equidistante del individualismo liberal y del colectivismo totalitairo, prevé las prestaciones personales, sí, pero a niveles inferiores, principalmente municipal, y cuando más regional. Sólo los totalitarios y estatistas sueñan con grandes prestaciones a nivel nacional. Algunos amagos de establecer prestaciones personales degeneraron rápidamente en impuestos dinerarios que, cuando se establecen a nivel nacional, son otro de los deleites del estatismo que repugna a todo tra-

dicionalista. Por eso sin duda el legislador sitúa este tema inmediatamente antes del artículo sobre tributos, que es el noveno.

> *Artículo 9.º:*
> *«Los españoles contribuirán al sostenimiento de las cargas públicas según su capacidad económica. Nadie estará obligado a pagar tributos que no hayan sido establecidos con arreglo a la ley votada en Cortes.»*

Nos detendremos algo en este artículo por las implicaciones que tiene con la justicia distributiva y con el carácter de «popular» de la Monarquía según el pensamiento político tradicional. La presencia del tema en el centro del campo de batalla entre el liberalismo y el pensamiento tradicional está certeramente señalada por don José María Valiente en su discurso en Jerez de la Frontera el 12 de septiembre de 1960. Dijo así: «Las Leyes Fundamentales y su aplicación en la Ley del Presupuesto son quizá las más importantes para hacer la justicia distributiva de la renta nacional, que grava la riqueza de unos para aliviar la pobreza de otros. Esta es la justicia primera, porque es la más directamente social. Y la justicia es la primera misión de la Monarquía. (...) Estas leyes son el origen y la primera razón de ser de nuestras Cortes cuando son sinceramente representativas. (...) También el liberalismo extremaba aquí su afán de demostrar ignorancia del Derecho Público. Para el liberalismo estas leyes carecían de interés, y su discusión era la más mortecina en todos sus Parlamentos. El último reinado liberal duró veintinueve años, tuvo exactamente cuarenta y nueve ministros de Hacienda, y los Presupuestos se prorrogaron múltiples veces, de modo rutinario. El estudio de las Leyes de Presupuestos y fiscales de nuestro régimen liberal constituye

una prueba definitiva de su carencia de sentido de la justicia social y de su vacío de representación popular.»

El mismo orador tradicionalista, en un acto público en Montserrat el día 30 de mayo de 1965, afirmaba: «Las leyes tributarias se deterioran rápidamente, provocan la ocultación y la defraudación y destruyen en el espíritu público el respeto a la Ley si no se ha pactado con la soberanía social de los que han de pagar dichos tributos. En los últimos años, los niveles fiscales en nuestro país se elevan más rápidamente que la renta nacional. Si la presión fiscal no ha sido bien discutida, puede acarrear grandes peligros económicos, políticos y morales. En este ejemplo se ve bien claro que las leyes que se hacen sin respeto a la soberanía social sueln ser inoperantes y aun disolventes.»

Tres importantes precisiones más puede aportar —continuamos nosotros—, el pensamiento político tradicional al comentario de este artículo. Primero, el recuerdo de que las cargas públicas en la sociedad tradicional eran relativamente pequeñas porque aquella sociedad vivía muy dentro de sus instituciones; el carácter excesivo y oneroso de las cargas públicas es moderno, como lo es el Estado que las origina con sus aficiones absorbentes e ingerentes. Segunda, que en todos los trabajos clásicos y contemporáneos que hemos revisado para estudiar las Cortes tradicionales, no solamente se reconoce a éstas la misión de fijar tributos, sino que explícita y rotundamente se manifiesta que tienen esa función en exclusiva; lo cual se explica y refuerza por el cometido que también en exclusiva tienen de fijar los presupuestos a la Administración y de fiscalizarlos. Tercera, que el pensamiento político tradicionalista ha denunciado siempre el positivismo que aceptaría, y aún pro-

movería, tributos nacidos de un escrupuloso ordenamiento jurídico de su establecimiento, aunque constituyeran una presión fiscal que asfixiara la propiedad privada y la iniciativa particular. Es un ardid del estatismo socialista afirmar que respetan éstas para luego secarlas con una tributación insoportable y disuasoria del ahorro.

Finalmente, señalemos cómo se desvirtúa este artículo tan importante, lo mismo que el resto de la legislación, por la vigencia de las leyes de 30 de enero de 1938 y de 8 de agosto de 1939, que dan poderes ilimitados al Jefe del Estado por encima y al margen del articulado que vamos siguiendo en nuestros comentarios. Volveremos sobre esto al hablar del Contrafuero; digamos, sin embargo, que, de acuerdo con las Leyes Fundamentales, esas leyes terminan su vigencia con la vida del actual Jefe del Estado, y no se extienden a su sucesor. En cambio, la Ley de Cortes y el Fuero de los Españoles tienen una duración ilimitada. Su supervivencia a los plenos poderes del Jefe del Estado, y la no transmisión de éstos, se acercarían la realidad al pensamiento político tradicional.

> *Artículo 10:*
> *Todos los españoles tienen derecho a participar en las funciones públicas de carácter representativo, a través de la familia, el municipio y el sindicato, sin perjuicio de otras representaciones que las leyes establezcan.»*

El reconocimiento de este derecho a la representación orgánica es una de las grandes contribuciones del pensamiento político tradicional a la realidad española de hoy. Otra cosa que queda fuera de nuestro ámbito es el alto coeficiente de deterioro que ha sufrido este artículo en su realización. Las últimas palabras, escritas ya en la versión original de 1945, dejaron abierta discretamente

la entrada a las asociaciones políticas que tantos años después se inician. Esa presencia genérica de más cauces de representación que los que se mencionan por sus nombres, no repugna al pensamiento político tradicional, que es, muy en primer lugar, asociacionista en sentido amplio; cuantos más cauces legítimos, mejor, ha sido una de sus constantes afirmaciones.

Los artículos 11 al 20 establecen derechos y libertades concretos, unos de manera absoluta y otros con limitaciones, según su naturaleza. Por un lado, esas libertades limitan el ejercicio del Poder, y por otro, éste las limita para ver que no le vacíen de su sustancia. Aunque estos límites son generales y a veces indeterminados, como corresponde a un texto de alto rango, son suficientes para significar un distanciamiento del liberalismo y una inspiración en el pensamiento político tradicional. Este, como el antiguo régimen, detiene a las soberanías políticas y social ante la Revelación y el Magisterio de la Iglesia, y también ante la propia «ortodoxia pública», expresada en textos del más alto nivel. En cambio, el liberalismo no pone límites a las libertades. He ahí, como dijimos, una de las diferencias fundamentales entre las dos escuelas de pensamiento.

Las limitaciones expresadas en los artículos 12, 13, 14, 15, 16 y 18 encuentran una confirmación genérica al establecerse que tales artículos podrán ser suspendidos temporalmente por el Gobierno (artículo 35).

El capítulo II del Fuero de los Españoles comienza brillantemente con el artículo 22, por el que «*el Estado reconoce y ampara a la familia como institución natural y fundamento de la sociedad, con derechos y deberes anteriores y superiores a toda ley humana posi-*

tiva. El matrimonio será uno e indisoluble. El Estado protegerá especialmente a las familias numerosas.»

Este tercer y último párrafo es un anticipo del concepto de trabajo que se desarrolla en el capítulo III tomando como base la idea de que no se trata de una mercancía.

Es notable la fidelidad de este capítulo II al más puro pensamiento cristiano, que fue impulsado hasta plasmarse en derecho positivo poor la acción política de los seguidores del pensamiento tradicional. Porque no fueron estos textos legales frutos espontáneos ni fenómenos siderales imparables, sino desenlace del conflicto entre voluntades humanas contrapuestas aun dentro de de la zona nacional. Es recordada en los medios tradicionalistas la decidido inclinación que en favor del divorcio mostraba uno de los más altos jefes militares del Alzamiento, y cómo le disuadieron unos tradicionalistas.

En 1967, cuando se promulga el nuevo texto del Fuero de los Españoles, con el artículo 6.º modificado a instancias eclesiásticas, la redacción de este capítulo no cambia. Pero su significado y trascendencia han cambiado profundamente. La razón ha de buscarse en los cambios sufridos por la Europa que nos rodea, que nos contempla y nos asedia. Distraída en 1945, cuando la promulgación primera del Fuero de los Españoles, con el final de la Segunda Guerra Mundial y las necesidades apremiantes que ésta le dejó, no nos vio. Ahora, sí; y ya en 1967 también nos miraba. Esa Europa que ha perdido el culto a la familia, a la natalidad y a la indisolubilidad del matrimonio, encuentra en textos como éste un símbolo tangible de su hostilidad pública. Lo que tenga la realidad española de hoy de retorno al pensa-

miento político tradicional es lo que todavía nos diferencia y salva de la última decadencia de Occidente.

El capítulo III de este Fuero de los Españoles desarrolla la tesis tradicional y cristiana de que el trabajo no es una mercancía. Muy en consonancia con el pensamiento político tradicional, que siempre mostró su hostilidad al culto exclusivo a la productividad de los marxistas, y al lucro dinerario de los capitalistas. Apenas se podía calcular la trascedencia de estas formulaciones cuando se hicieron en 1945, porque no había llegado aún hasta nosotros la nueva escuela de los tecnócratas, que rinden su culto idolátrico simultáneamente a la productividad y al lucro, aunque tambien a ciertos mitos y a una ideología propia (Vid.: VALLET DE GOYTISOLO: *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia).* Son, pues, tres los enemigos frente a los cuales ha habido que reafirmar esta doctrina en 1967.

Sobre el excelente contexto doctrinal de este Fuero cabe, sin embargo, alguna crítica, brevísima, a algunos de sus artículos.

El artículo 26 se ocupa de la empresa. Tema arduo en el cual el pensamiento político tradicional se enfrenta con una diversidad de cuestiones. Las de la pequeña y mediana empresa, que son cuestiones que domina, y otras muy distintas, de la gran empresa y de las grandes cuestiones económicas relacionadas con la misma, que son de aparición reciente y, por tanto, sin posibilidad de precedentes en el pensamiento político tradicional. No es éste especulativo, sino observador y restaurador, respetuoso de la naturaleza. Como el Derecho Natural, no produce, ni crea, sino que busca y halla. En este último punto está aún a la expectativa, sin ideas

definitivas, un tanto a remolque de la doctrina social de la Iglesia.

El espíritu y la letra de este artículo son laudables y en plena concordancia con el pensamiento político tradicional en el área que éste cubre. Sin embargo, debemos señalar un error de amplias consecuencias. La doctrina social de la Iglesia insiste en muchas ocasiones en el deseo de que todos los elementos que constituyen la empresa participen en la vida de ésta. Así sucedía tradicionalmente, y sucede a veces, hermosamente, en las empresas familiares, pequeñas y aun medianas, tan presentes en el pensamiento político tradicional. Pero no es lo mismo participar «en la vida», que participar «en los beneficios», como ha escrito el legislador, no sabemos si por error o con intención. Participar «en la vida» es participar en los beneficios, cuando los hay, y en otras circunstancias de esa vida, que pueden ser también generadores de «pérdidas».

Esta participación se puede realizar mediante una variedad de contrato que se llama contrato de sociedad o contrato de empresa. Es el deseado y recomendado por la doctrina social de la Iglesia. Pero ésta admite también el «contrato de trabajo» siempre que las cantidades fijas e invariables que en él se estipulan sean justas.

El artículo 28 es importante. Consecuente con el precioso axioma que inspira todo el capítulo III, al que pertenece, según el cual el trabajo no es una mercancía, establece que el Estado garantiza a todos los trabajadores el amparo en el infortunio. Aunque se trate de un principio encomiable, es imposible dejar de señalar que en su posterior normativa reglada se ha confundido «gobernar» con «administrar». Se ha producido un alejamiento importante, y de gravísimas consecuencias aún

no agotadas, del pensamiento político tradicional, para acercarse peligrosamente a un Estado socialista. No es el Estado, en una concepción tradicionalista, quien debe llevar la gestión y administración de esas garantías, sino la sociedad, sus instituciones libres y espontáneas, sus cuerpos intermedios, y como una subcategoría de éstos, las mismas empresas, que con esa gestión se humanizan y asemejan a su fisonomía tradicional. El Estado debe vigilar que a nadie falte un seguro de enfermedad, pero no encargarse de su gerencia.

> *Artículo 29:*
> *«El Estado mantendrá instituciones de asistencia y amparará y propulsará las creadas por la Iglesia, las Corporaciones y los particulares.»*

Estas palabras rozan el principio de subsidiaridad, que es un pilar fundamental, tanto del derecho público cristiano como del pensamiento político tradicional. Si de verdad se «ampararan y propulsaran» como es debido las instituciones de asistencia creadas por la Iglesia, las Corporaciones y los particulares, sería difícil que al Estado le quedara algo por hacer directamente, y menos aún cuando se prevé que las propulse. En esta palabra está la perfección del principio de subsidiaridad. Porque éste, bien entendido, no se limita a respetar las actividades de niveles inferiores, sino que se extiende a ayudarlas en caso necesario sin dejar de respetarlas, aplazando su total sustituciones mientras sea posible. De hecho, lo vemos: las obras estatales en este ámbito y en estos años son claras violaciones del carácter subsidiario que el Estado debe mantener respecto de las otras entidades mencionadas.

Finalmente, en el artículo 30, al final de otros conceptos del más puro abolengo tradicional sobre la pro-

piedad privada, encontramos la afirmación, a modo de resumen, de que la riqueza «no podrá permanecer inactiva, ser destruida indebidamente, ni aplicada a fines ilícitos». Son tres barreras al liberalismo, que no quiere reconocer ninguna, colocadas en homenaje al pensamiento político tradicional.

3. *El Fuero del Trabajo*

El año 1938 se inicia con la batalla de Teruel, cuya victoria final es pronto explotada con la llegada de las fuerzas nacionales al Mediterráneo, cortando en dos partes la zona roja. El presagio de la victoria final estimula a la constitución del Estado Nuevo. Varias de las actividades tendentes a ello desembocan en el Fuero del Trabajo, documento importante, promulgado el 9 de marzo de 1938, y modificado muchos años más tarde, en 1967, por la Ley Orgánica del Estado. Es interesante estudiar, siquiera someramente, los dos textos y sus diferencias en relación con el pensamiento político tradicional.

El texto primitivo, que tuvo gran resonancia y fue ampliamente utilizado por la propaganda nacional, es híbrido del pensamiento del pensamiento político tradicional y del totalitario de la época, y va envuelto en expresiones poéticas propias del Falangismo de la zona nacional; algunos conceptos son comunes a ambas escuelas del pensamiento y al derecho público cristiano. El texto modificado por la Ley Orgánica está depurado de las expresiones totalitarias de moda en 1938, y las afirmaciones estatistas han sido en él muy recortadas; pero algunas sobreviven. El balance final de estas modificaciones refleja una incidencia favorable del pensamiento po-

lítico tradicional en la realidad española de hoy. Pero no se debe perder de vista que para ello han tenido que transcurrir veintiocho años.

En la exposición de motivos de la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967 hay un párrafo que dice: «A pesar de haber transcurrido varios lustros desde la promulgación del Fuero del Trabajo y del Fuero de los Españoles, pocas son las modificaciones que la experiencia aconseja introducir en ellas. Sus líneas maestras acreditan el valor permanente del ideario que las inspira y gran número de sus declaraciones y preceptos constituyen una feliz anticipación de la doctrina social católica recientemente puesta al día por el Concilio Ecuménico Vaticano II.»

Por lo que respecta al Fuero del Trabajo, que aquí comentamos, el segundo párrafo parece exacto; pero la afirmación del primero de que son pocas las modificaciones introducidas parece más discutible sobre todo al contemplar la profunda modificación, que en seguida veremos, de los puntos referentes a los sindicatos.

Son influencias claras del pensamiento político tradicional en la primitiva redacción los conceptos altamente espirituales del trabajo y sus reflejos en la mejora de sus condiciones, en el salario mínimo y subsidio familiar, en el fomento de la artesanía, en el acceso a la propiedad y en toda clase de seguridades anunciadas al trabajador. Igualmente son de abolengo tradicional el reconocimiento de la propiedad privada, de la iniciativa privada y del papel subsidiario del Estado; este último aparece como dudosamente compatible con otros puntos del mismo articulado, que reflejan influencias estatistas distintas y contrarias al pensamiento político español.

Veamos ahora algunas de estas influencias contrarias al tradicionalismo: en la Declaración II, punto 6, se anuncia que «se crearán las instituciones necesarias» para que en las horas libres, los trabajadores tengan acceso a la cultura, deporte, recreos, etc... En el pensamiento tradicional, las instituciones no se «crean» por el Estado, sino que éste se limita a reconocer su espontáneo nacimiento. El espíritu de este punto dio lugar a la creación de la Obra Sindical de «Educación y Descanso», mimética del «Dopolavoro» del fascismo italiano y de la organización nacionalsocialista «Fuerza por la Alegría», pronto conocida por nuestros castizos con el nombre de «Alegría por la Fuerza». La desaparición de los totalitarismos ha bastado para que la sociedad se haya organizado de manera más espontánea, y para que las organizaciones estatales concernientes a este punto llevan una vida lánguida.

En la Declaración X, punto 2, se anuncia que se incrementarán los Seguros Sociales, tendiéndose a la implantación de un Seguro Total. Quien redactó este párrafo no nos ha facilitado la comprensión de si se inspiraba en el pensamiento tradicional, firme partidario y siempre en vanguardia de los seguros sociales, o en el pensamiento totalitario, igualmente devoto de ellos, pero realizados de muy distinta manera. En esto, la realidad española de aquellos días, y más aún la de hoy, estaba distante del pensamiento político tradicional, y cada día se ha alejado más de él.

El desarrollo de este punto se hizo desde el primer momento según una concepción estatista, centralizadora y uniformista, totalmente contradictoria con los hábitos tradicionales de confiar la seguridad del trabajador a las cooperativas, gremios, empresas, asociaciones espon-

táneas, cajas autónomas, montepíos e incluso empresas mercantiles dedicadas a los seguros.

Esto fue así a pesar de que en la Declaración XIII, puto 6, hay un reflejo tradicionalista donde dice que «los sindicatos podrán crear y mantener organismos»... de previsión y auxilio y otros de carácter social que interesen a los partícipes de la producción. Lejos de suceder así, es estableció en 1944 el Seguro Obligatorio de Enfermedad con gestión y administración estatales y estitistas, que no solamente lesionó la iniciativa privada de los profesionales de la sanidad en todos sus estamentos, sino que, incluso, se situó en rivalidad y competencia con la «Obra Sindical 18 de Julio», destinada a la asistencia sanitaria del personal de Sindicatos, que después ha llevado una vida lánguida y desasistida, y ha sido finalmente orientada a ser absorbida por la Seguridad Social. En 1973 no solamente no se rectificó esta estatización de la gestión médico, sino que, como remate de un crecimiento constante y universalmente invasor del Estado en materia de seguridad, se promulgó una Ley de Seguridad Social que extiende obligatoriamente las prestaciones estatales a todos los españoles cualquiera que sea su profesión y nivel económico, y por otra parte, amenaza con anexionarse los patrimonios que para su propia seguridad social habían ido laboriosamente formando casi todas las corporaciones profesionales, que así quedarán, si se cumple la letra, definitivamente desmanteladas. Pocos ejemplos tan claros como éste pueden encontrarse de un alejamiento de la realidad oficial española respecto del pensamiento político tradicional y de un acercamiento al patrón socialista.

El Estado se ha erigido en empresario de seguros, contrariando el espíritu y la letra de la Declaración XI,

punto 4, que dice: «*En general, el Estado no será empresario sino cuando falte la iniciativa privada o lo exijan los intereses superiores de la Nación.*» Este punto, que es totalmente conforme con el pensamiento político tradicional y con el derecho público cristiano, no solamente está lejos de haberse cumplido, sino que parece estar en marcha un proceso socialista que aumentará este alejamiento. Se evidencia hoy una tendencia a confundir «gobernar» con «administrar», confusión que algunos clásicos encuentran en la raíz de la decadencia del Imperio Romano.

En la Declaración XI, punto siguiente, 5.º, media entre los textos de 1938 y 1967 una diferencia de redacción mínima, tan sólo de dos letras, pero de una importancia y de una significación extraordinarias, que no puede pasar inadvertida. Esas dos letras representan el desenganche del totalitarismo, que hubiera podido ser una etapa previa indispensable para ajustarse al pensamiento político tradicional. El texto de 1938 dice: «*El Estado, por sí o a través de SUS sindicatos impedirá toda competencia desleal en el campo de la producción, etc...*» En el texto del 1967 se mantiene el tema del artículo íntegro, pero al hablar inicialmente de los sindicatos, se ha sustituido la palabra «sus» por la de «los», de la siguiente manera: «*El Estado, por sí o a través de «los» sindicatos impedirá toda competencia desleal, etc...*» Sólo ha cambiado esa partícula que desvincula, en parte, a los sindicatos del Estado, y a ello se le ha dado la debida importancia, hasta el punto de justificar el aviso de que se cambiada todo el artículo sólo por cambiar ese concepto ajeno a su intención.

No repugna de todo al pensamiento político tradicional que el Estado se valga de los sindicatos para distin-

tas cuestiones, siempre que esta corriente descendente sea menor y sin menoscabo de la dirección principal, que habrá de ser la ascendente, desde la sociedad al Estado. No hay, pues, mayor colisión entre la utilización que este artículo señala y el pensamiento político tradicional; pero, con todo, es un matiz que delata la persistencia de un resabio estatista más llamativo por la ausencia hasta más adelante, de alusiones a la otra y principal dirección de la corriente, desde la base a la cumbre.

La Declaración XIII es la más interesante de todo el Fuero del Trabajo, y también de sus vicisitudes. Su articulado esboza una inequívoca teoría totalitaria del Estado, en abierta y operante oposición con el pensamiento tradicional, que fue postergado y silenciado. Tanto es así, que en la Ley Orgánica del Estado, de 10 de enero de 1967, ha sido transformado por entero. Vamos a comparar los dos textos para que se vea la incidencia del pensamiento político tradicional en este punto de nuestra realidad de hoy. Para no alargar la exposición subrayamos en los textos las palabras claves para la comprensión de las modificaciones introducidas y del espíritu que delantan.

Declaración XIII

Punto 1.

Redacción de 1938	*Redacción de 1967*
«La Organización *Nacional-Sindicalista* del *Estado* se inspirará en los principios de *Unidad, Totalidad* y Jerarquía.»	«Los españoles, en cuanto participan en el trabajo y la producción, constituyen la Organización Sindical.»

(Obsérvese que este principio de *unidad* fundamenta la *verticalidad* de los sindicatos según la «Ley de Bases

de la Organización Sindical» de enero de 1940. Comentaremos esta «verticalidad» en el párrafo siguiente relativo a la Organización Sindical.) Nótese la supresión del ropaje estatista extranjerizante de moda de 1938.

Punto 2.

Redacción de 1938	*Redacción de 1967*
«Todos los factores de la economía *serán encuadrados* por ramas de la producción o servicios en sindicatos *verticales*. Las profesiones liberales y técnicas se organizarán de modo similar, conforme determinan las leyes.»	«La Organización Sindical se constituye en un Orden de Sindicatos industriales, agrarios y de servicios, por ramas de actividades a escala territorial y nacional que comprenda a todos los factores de la producción.»

Nótese la enorme importancia que tiene la supresión del calificativo de «vertical» dado al Sindicato en 1938. También llama la atención en el texto ahora vigente que se ha suprimido el párrafo referente a que las «profesiones liberales y técnicas se organizarán *de manera similar*». Puede interpretarse como un anticipo de la creación de la Ley de Colegios Profesionales de 1974 y como un deshielo del monolitismo unificador del totalitarismo.

Punto 3.

Redacción de 1938	*Redacción de 1967*
«El sindicato *vertical* es una corporación de derecho público que se constituye por la integración en un organismo unitario de todos los elementos que consagran sus actividades al cumplimiento del proceso económico, dentro de un determinado servicio o rama de la producción ordenado jerárquicamente *bajo la dirección* del Estado.»	«Los sindicatos tendrán la condición de corporaciones de derecho público *de base representativa*, gozando de personalidad jurídica y plena capacidad funcional en respectivos ámbitos de su competencia. Dentro de ellos y en la forma que legalmente se determine se constituirán las *asociaciones respectivas* de empresarios, técnicos y trabajadores que se organicen para la defensa de sus intereses *peculiares* y como *medio de*

participación, libre y representativa en las actividades sindicales y, a través de los sindicatos, en las tareas comunitarias de la vida política, económica y social.»

Nótese que se repite la supresión de la palabra clave «vertical»; que se inicia una evolución explícita hacia la horizontalidad, que se elimina la dirección del Estado y que se habla de representatividad. Todo ello igualmente concorde con lo tradicional.

Punto 4.

Redacción de 1938

«Las Jerarquías del Sindicato recaerán necesariamente en militantes de FET y de las JONS.»

Redacción de 1967

«Los Sindicatos son *el cauce* de los intereses profesionales y económicos para el cumplimiento de los fines de la comunidad nacional y tienen la *representación* de aquéllos.»

El cambio ha sido total y parece que solamente se ha atendido a salvar el paralelismo del resto de la numeración del artículado. Es interesante que para ello se haya escogido un concepto representativo.

Punto 5.

Redacción de 1938

«El sindicato *vertical* es instrumento *al servicio del Estado, a través del cual* realizará principalmente su política económica. Al sindicato corresponde conocer los problemas de la producción y proponer sus soluciones, subordinándolas al interés nacional. El sindicato vertical podrá intervenir por intermedio de órganos especializados en la reglamentación, vigilancia y cumplimiento de las condiciones de trabajo.»

Redacción de 1967

«Los sindicatos colaborarán en el estudio de los problemas de la producción y podrán proponer soluciones e intervenir en la reglamentación, vigilancia y cumplimiento de las condiciones de trabajo.»

Nótese la reiteración en la supresión del calificativo de «vertical». También se prescinde de la afirmación de que el sindicato vertical «es instrumento al servicio del Estado». La evolución hacia el pensamiento político tradicional, aunque muy lenta, es evidente.

Los demás puntos de este capítulo no han sufrido variación. En cambio, la parte inicial, expositiva, ha sido alterada, para suprimir expresiones totalitarias.

Redacción de la parte expositiva en 1938

«Renovando la tradición católica de justicia social y alto sentido humano que informó nuestra legislación del Imperio, el Estado nacional, en cuanto *es instrumento totalitario* al servicio de la integridad patria, y sindicalista en cuanto representa una reacción contra el capitalismo liberal y el materialismo marxista, emprende la tarea de realizar —con *aire militar*, constructivo y *gravemente religioso*—, la Revolución que España tiene pendiente y que ha de devolver a los españoles, de una vez para siempre, la Patria, el Pan y la Justicia. Para conseguirlo —atendiendo por otra parte a cumplir *las consignas* de Unidad, Libertad y Grandeza de España—, acude al plano social con la voluntad de poner la riqueza al servicio del pueblo español subordinando la economía *a su política*.»

«Y partiendo de una concepción de España como una unidad de destino, manifiesta mediante las presentes declaraciones su designio de que también la producción española —en la hermandad de todos sus elementos— sea una unidad que sirva a la fortaleza de la Patria y sostenga los instrumentos de su poder.»

Redacción de 1967

«Renovando la tradición católica de justicia social y alto sentido humano que informó la legislación *de nuestro glorioso pasado*, el Estado asume la tarea de garantizar a los españoles la Patria, el Pan y la Justicia.»

«Para conseguirlo —atendiendo, por otra parte, a robustecer la unidad, libertad y grandeza de España— acude al plano de lo social con la voluntad de poner la riqueza al servicio *del pueblo español*, subordinando la economía *a la dignidad de la persona humana*, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y *las exigencias de su vida intelectual, moral, espiritual y religiosa*.»

«Y partiendo de una concepción de España como unidad de destino, manifiesto mediante las presentes declaraciones su designio de que también la producción española en la hermandad de todos sus elementos constituya una unidad de servicio a la fortaleza de la Patria y al bien común de todos los españoles.»

El Estado Español formula estas declaraciones, que inspiran su política social y económica por imperativos de justicia y en el deseo y exigencia de cuantos, ha-

> biendo laborado por la Patria, forman por el honor, el valor y el trabajo la más adelantada aristocracia de esta era nacional.»

Todas las modificaciones reseñadas y alguna otra menor y sin interés para nuestro estudio, se recogen nuevamente en los textos refundidos del decreto de la Presidencia de 20 de abril de 1967. Hay que observar, sin embargo, que estas modificaciones de lenguaje —y aun de concepto— que acercan de hecho estos textos legales al pensamiento tradicional, no se realizan con este fin (se está ya en el período tecnocrático), sino más bien para «desfastiscizar» su aspecto en un mundo y época en que tal aspecto era ya, sobre extranjero y petulante, anacrónico e inconveniente. Y que es sólo, al retirarle ese ropaje circunstancial, cuando aparece con mayor nitidez su fondo tradicionalista católico, única sustancia posible de cualquier «nacionalismo» español. Es decir, que para quien en 1967 modificaba textos y expresiones se trataba no de una obra de ilusionado «enderezamiento» del orden político del 18 de julio, sino de una mera labor de «camuflaje» o de adaptación al medio.

4. *La Ley Orgánica del Estado*

«Es llegado el momento oportuno para culminar la institucionalización del Estado Nacional.»

Este párrafo pertenece a la parte expositiva de la ley que vamos a comentar y que comienza tratando de justificar su retraso. Finalizaba el año 1966; el 14 de diciembre de aquel año se aprobó en referéndum esta Ley Orgánica del Estado, que se promulgó el 10 de enero de 1967. En la introducción al estudio de las Leyes Fundamenta-

les ya hemos dicho que el pensamiento político tradicional se aviene bien a la lentitud en el trabajo político, y hemos reconocido la verdad que encierra la parte expositiva de la Ley de Sucesión, donde culpa del retraso en su promulgación a la necesidad de defensa frente a las presiones extranjeras. A pesar de ello, debemos aclarar que tanto retraso en la aparición de esta Ley Orgánica, en «culminar la institucionalización del Estado Nacional», no puede ser concordado con el pensamiento político tradicional, amante de las instituciones y de su armónico funcionamiento. Esto, con independencia del contenido de la Ley Orgánica. Desde los mismos días de la guerra el sector tradicionalista no ha dejado de instar en importantes documentos políticos a esta institucionalización orgánica. Digamos, por tanto, que cualquier intento de «culminar la institucionalización del Estado nacional» resultaría plausible para el tradicionalismo, motivo por el que algunos sectores de éste que fueron hostiles al anterior referéndum de 1947 acerca de la Ley de Sucesión, se adhirieron a este otro referéndum de 1966 por impulsar la institucionalización. Ello a pesar de que el mismo voto implicaba la incrustación de las normas del Concilio sobre «libertad religiosa», que tanto les repugnaban, en el artículo 8.° del Fuero de los Españoles.

Finalmente, y antes de entrar en detalles, señalemos que la primera de las Disposiciones Transitorias de esta Ley confirma la vigencia de las atribuciones concedidas al Jefe del Estado por las leyes de 30 de enero de 1938 y 8 de agosto de 1939 y las prerrogativas que le otorgan los artículos 6.° y 13 de la Ley de Sucesión. Todo este poder puede en cualquier momento prevalecer sobre lo que la Ley Orgánica, o cualquier otra, dispongan.

Estamos ante una ley extensa y detallada de la que únicamente podemos comentar, agrupados, los conceptos que más se asocian, por afinidad o contradicción con el pensamiento político tradicional. También merece un comentario lo que la ley no dice: que las regiones tienen sus particularidades, que han de ser reconocidas por Fueros propios. He aquí un abismo insalvable entre la realidad española de hoy y el pensamiento político tradicional. Esto se va a reflejar inmediatamente en el «Título I: El Estado Nacional».

Los artículos 1.° y 2.° de este título I se refieren a la soberanía, «una e indivisible». Esta idea de «soberanía una y absoluta» entra en el pensamiento moderno con Bodino («Los seis libros de la República»), quien la toma de los romanistas antiguos, y será después magnificada y puesta al servicio de las grandes monarquías de los siglos XVII-XVIII por Bossuet. De aquí pasará —como entidad casi metafísica y sacrosanta— a la «Soberanía Nacional» de la Revolución, expresada en la Voluntad General.

Esta noción es por completo ajena al tradicionalismo, que no reconoce otra soberanía una y absoluta sino en Dios, por quien gobiernan los príncipes y de quien todo poder procede. El poder (la soberanía) reside multiformemente en la sociedad, que posee un carácter natural y de la que es un elemento necesario. El poder del padre en la familia, o los diversos poderes de las distintas sociedades que forman el cuerpo social, no proceden de la autoridad de un único soberano depositario en la tierra —o en cada nación— de todo poder. El tradicionalismo español distinguió (con Mella) entre la «soberanía social» (orden y poderes de los diferentes cuerpos de la sociedad) y la «soberanía política», residente en el Rey.

El título II se refiere al Jefe del Estado, que en la tradición política española es el Rey. La ausencia en el título precedente de una distinción clara entre soberanía política y soberanía social mantiene la oscuridad también en este título, donde se dice que «el Jefe del Estado personifica la soberanía nacional».

Todo el articulado de este título es una regulación de las funciones del Jefe del Estado. El mero hecho de que esta regulación se establezca, aunque con tantísimo retraso, es un reflejo del pensamiento político tradicional que rechaza la monarquía despótica y absoluta. Es un acierto y un acercamiento sustancial al tradicionalismo.

Aunque hay que advertir en seguida que es gravemente contrario al pensamiento político tradicional que el Jefe del Estado o el Rey ostente la Jefatura Nacional del Movimiento; entre otras razones, porque el concepto mismo de F. E. T. y de las J. O. N. S., Partido Unico o Movimiento, es totalmente extraño a la organización tradicional de la sociedad. Asimismo, hay la situación equívoca que produce la coincidencia de esta limitación de funciones del Jefe del Estado con los universales poderes que le confieren las leyes de 30 de enero de 1938 y 9 de agosto de 1939, cuya vigencia se recuerda en el párrafo II de la primera de las disposiciones transitorias de esta misma Ley Orgánica.

Esta primera disposición transitoria establece que esos poderes cesarán en el momento de producirse la primera sucesión en la Jefatura del Estado. De un modo general resulta incomprensible para un pensamiento tracional que se regule de un modo legal o «constitucional» (no meramente fáctico) la sucesión en un Rey de un Jefe del Estado, y aún menos que en esa previsión se recorten las atribuciones de éste. Cabría admitir los poderes ex-

traordinarios del Jefe del Estado como autoridad de emergencia y «restauradora» y aun prever legalmente los cauces de la transmisión de poderes, pero siempre por vía de restauración de una soberanía que «de jure» nunca dejó de existir y cuyos menores poderes sólo pueden depender de la normalización institucional del país tras una provisionalidad emergente.

El artículo 10 subraya la asistencia que prestará el Consejo del Reino al Jefe del Estado. Esto es muy conforme con el pensamiento político tradicional, incansable promotor de la creación de «consejos» a todos los niveles y para toda clase de asuntos. Los Consejos de la tradición política española equivalen a lo que en el lenguaje político norteamericano, que nos está invadiendo, se llama «staff».

El artículo 12 de este título II prevé la tutela de las personas legales menores de edad llamadas a la sucesión, y establece que la designación ha de recaer en persona de nacionalidad española «que profese la religión católica». Esta es una significativa influencia del pensamiento político tradicional en la realidad española de hoy, por encima de los textos y del espíritu del Concilio Vaticano II, que censura la discriminación política por motivos religiosos, como ya comentamos al hablar de la libertad religiosa.

Título III. Se refiere al «Gobierno de la Nación», y empieza con un artículo, el 13, de contenido puramente tradicional: «El Jefe del Estado —digamos el Rey— dirige la gobernación del Reino por medio del Consejo de Ministros.» Es el equivalente del principio tradicional de que el Rey reina y gobierna. La soberanía política, una e indivisible, radica en el Rey, que para cada una de sus funciones tiene sus consejos y sus instrumentos; el Go-

bieno es, en el pensamiento tradicional, el instrumento con el cual el Rey (o el Jefe del Estado) obra la función ejecutiva.

El artículo 14 dispone que el presidente del Gobierno habrá de ser español, y será designado por el Jefe del Estado «a propuesta en terna del Consejo del Reino». El artículo 17 dispone que los ministros serán nombrados y separados por el Jefe del Estado, «a propuesta del presidente del Gobierno». Hay que comentar que estos artículos, al hacer preceptivas las propuestas de candidatos especialmente a la Presidencia del Gobierno, reducen los poderes del Rey (y del Jefe del Estado) en mayor grado que en la monarquía tradicional, en la cual el Rey procede a esos nombramientos con absoluta libertad.

El párrafo V del artículo 14 vuelve a recordar la colisión entre el concepto, no demasiado preciso, de «Movimiento» y la organización tradicional de la sociedad. Nos hemos referido a ella al estudiar el artículo 6.° No merece mayor insistencia, porque esta misma presentación tiene ya visos de moderación y agotamiento.

El artículo 20 dedica su párrafo II a la responsabilidad penal del presidente del Gobierno y de los ministros. Está muy de acuerdo con el régimen tradicional, cuya historia es pródiga en ejemplos y anécdotas en torno a la severa y efectiva exigencia de responsabilidades en los más altos niveles. Esta es una influencia del tradicionalismo, cuya mera imaginación era imposible años atrás.

Aunque esta ley tiene un título VIII dedicado a la Administración local, que en seguida comentaremos, ya resulta sospechoso para cualquier amante del pensamiento tradicional que en este título III, que trata del Gobierno, no se establezcan diferencias entre el Gobierno nacional y los Gobiernos municipales y regionales, que en

aquella realidad tuvieron sus esferas de competencia propia. De lo cual resulta que apenas ha sentido el legislador la necesidad de precisar las funciones de los ministros.

Además, hay que apuntar que en la concepción tradicional el Gobierno está constituido por dos Gabinetes distintos, independientes y relacionados entre sí. El Gabinete político, que entenderá de cuestiones políticas, y el administrativo, que se ocupará de las de esta índole. Normalmente los dos Gabinetes trabajan separadamente, y cuando las circunstancias lo requieren, se reúnen en plenos presididos por el Rey.

El Gabinete administrativo estaba presidido por uno de los miembros del político para asegurar la observancia de las directrices políticas y asegurar la coordinación. Sus miembros recibían el nombre de ministros, es decir, de administradores. El Gabinete político estaba presidido por el Rey, y sus miembros se llamaban secretarios de despacho. (Vid. JAIME DE CARLOS, «Instituciones de la Monarquía española».)

Es tal la fuerza, diríamos biológica, de este esquema que ha sido redescubierto en la actualidad en los Consejos de Ministros parciales, que no son reuniones informales, sino reconocidas no hace muchos años en las disposiciones vigentes.

Aunque en la realidad española de hoy existe en cada Ministerio un Consejo del mismo, en algunos llevan una vida lánguida y desconocida por el pueblo. El silencio que sobre ellos guarda esta Ley Orgánica les priva de un énfasis que necesitarían para ser algo semejantes a los prestigiosos y operativos Consejos de la antigua Monarquía tradicional.

Título IV: *El Consejo Nacional.*—Este Consejo Nacional es difícil de enjuiciar. Parece que sea la última fase

de la evolución de aquel primer Consejo Nacional de F. E. T. y de las J. O. N. S., nombrado durante la guerra totalmente por el Caudillo en un decreto que anunciaba, para después de la misma, un segundo Consejo, igualmente nombrado por el Caudillo, si bien algunos de sus miembros habrían de serlo ya indirectamente.

Después, y hasta nuestros días, el Consejo Nacional ha tenido alternativas de años de ostracismo con otros de alguna actividad, siempre escasa.

No prevén las más autorizadas descripciones de la Monarquía tradicional nada parecido a este Consejo, ni siquiera en las furtivas ediciones contemporáneas. Le bastaba a aquella Monarquía con unas buenas Cortes y unos buenos Consejos a nivel nacional y regional. A pesar de esto, no repugnaría, en principio, considerar la conveniencia actual de un sistema bicameral. Si esta idea prosperara, se podría ver en este Consejo Nacional un anticipo de la Cámara Alta o Aristocrática.

La evolución del Consejo Nacional señala su desvinculación del Partido Unico para tener una entidad propia, social y estatal a la vez y la aparición de una creciente representatividad. Si en lo sustancial, que es su origen y su misma existencia actual, el pensamiento político tradicional está ausente, en los caracteres de su evolución puede verse una cierta influencia del mismo.

Un detalle curioso se encuentra en el artículo 22, apartado *b):* forman parte del mismo Consejo «cuarenta consejeros designados por el Caudillo entre personas de reconocidos servicios. Al cumplirse las previsiones sucesorias estos cuarenta consejeros adquirirán el carácter de permanentes hasta cumplir la edad de setenta y cinco años, y las vacantes que en lo sucesivo se produzcan entre los mismos se proveerán por elección mediante pro-

puesta en terna de este grupo de consejeros al Pleno del Consejo». Este texto nos llama la atención, y nos detenemos en él porque recuerda a la Nobleza, por la manera e inspiración de la designación, por su carácter cuasi vitalicio para dar continuidad al pensamiento del fundador del grupo y por el espíritu de cuerpo diferenciador que lleva la forma de cubrir las futuras vacantes. En los escritos tradicionalistas de estos años, al exponer la estructura deseable de las Cortes, se señala —y sólo en ellos— un puesto a la Nobleza, si bien depurada.

Título V: *La justicia.*—Este título tiene ocho breves y sencillos artículos, del 29 al 36. Pero son tales que piden una siquiera brevísima exposición de la muy diversa manera de concebir la justicia en el sistema tradicional.

La separación de «los tres poderes» es una tesis liberal. Hay un solo Poder, auténticamente soberano, que corresponde al Rey, con tres «funciones»: legislativa, ejecutiva y judicial, que también corresponden al Rey como partes inseparables de una misma cosa. A él corresponde la tutela del orden jurídico, y con muchos más realces que el servicio al bien común, porque en éste puede y debe ser descargado por las sociedades infrasoberanas, y en el «hacer justicia», no.

El artículo 29 empieza afirmando que «la justicia gozará de completa independencia». Más consecuente con este principio es la organización tradicional, que coloca al frente de la justicia «al Justicia Mayor del Reino», que despacha directamente con el Rey y se encuentra plena y totalmente separado del Gobierno. En la sociedad tradicional no habría ministro de Justicia. El «Justicia Mayor del Reino», que no es ministro, asume las funciones

del actual Ministerio de Justicia y del presidente del Tribunal Supremo.

El pensamiento tradicionalista respeta, por su especial naturaleza, la jurisdicción eclesiástica y es partidario de la pluralidad de jurisdicción y de códigos. Un ejemplo típico que ha sobrevivido al agotamiento de esta pluralidad es el Tribunal de las Aguas, de Valencia.

Título VI: *Las Fuerzas Armadas.*—El artículo 6.º del título 1.º de esta misma Ley Orgánica dice que el Jefe del Estado ejerce el mando supremo de los Ejércitos de Tierra, Mar y Aire. La disposición transitoria primera establece que el sucesor del actual Jefe del Estado asumirá las funciones de éste. Pero convendría repetirlo aquí y se ha omitido. Es un concepto fundamental del pensamiento tradicionalista que el Rey es Capitán General de los Ejércitos de Tierra, Mar y Aire, que dependen directamente de él.

Esta omisión coincide de manera extraña con la disposición del artículo 39 de que «un Alto Estado Mayor, dependiente del presidente del Gobierno, será el órgano técnico de la Defensa Nacional», etc. El Alto Estado Mayor ha sido siempre considerado como el cuartel general del Generalísimo. Si pasa a depender del presidente del Gobierno, el Rey se queda sin Estado Mayor, y no se entiende cómo en esas condiciones puede ejercer el mando directo de los Ejércitos. En la antigua Monarquía se habló siempre de los «Reales Ejércitos» y del «Real Servico». Aún en años cercanos al servicio militar se llamaba «servir al Rey».

Título VII: *La Administración del Estado.*—Los artículos de este título VII, salvo el número 43, interesan poco a nuestro tema. Este artículo número 43 dice que las autoridades y funcionarios públicos «deben fidelidad

a los Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del Reino, y prestarán, antes de tomar posesión de sus cargos, el juramento correspondiente». Es una constante del pensamiento tradicional que fue, y del tradicionalista que pretende ser, la absoluta independencia de la Administración de las tareas políticas. Por modo tal que en todo lo escrito sobre las Cortes tradicionales se repite que no pueden ser procuradores en ellas los funcionarios de la Administración. Por eso, no hay por qué politizarles mediante un juramento de fidelidad a unos textos políticos. Deben cumplir sus funciones técnicas con total independencia de las vicisitudes que puedan sufrir las Leyes Fundamentales del país. En una nota enviada al general Mola durante la preparación del Alzamiento se afirmaba que, victorioso éste, se debería proceder a una separación de las funciones políticas y de las administrativas. (Vid. «Manifestación de los ideales Tradicionalistas al Jefe del Estado», anexo III, párrafo 4.)

Por lo demás, este título más se presta a comentario por lo que no dice que por lo que dice. No dice, además de esa neutralidad política de los funcionarios, que la Administración del Estado tiene un perímetro, como el del Estado mismo, que en la sociedad tradicional es reducidísimo, y tiene unas fronteras muy limitadas por las administraciones regionales y municipales. La descentralización administrativa es uno de los conceptos que con más énfasis repiten los documentos tradicionalistas. Remitimos al capítulo de este trabajo dedicado al centralismo administrativo.

Título VIII: *La Administración local.*—La referencia a los municipios, que es el núcleo de este título, corresponde a nuestro trabajo al capítulo 4.° Anotemos aquí tan sólo que el mero hecho de que la Ley de Régimen de

la Administración Local tenga casi ochocientos minuciosos artículos y que sea única para todos los ayuntamientos de España (excepto Navarra y Alava) es una diferencia insalvable con el pensamiento político tradicional.

Título IX: *Relaciones entre los altos órganos del Estado.*—Nada hay en él opuesto a la organización tradicional de la sociedad en lo que se afirma en este título. La dificultad de armonizarlo con el tradicionalismo radica en lo que no dice y aun en su mismo planteamiento, que debería de ser: «Relaciones entre los altos órganos del Estado entre sí y con las sociedades infrasoberanas, municipales, forales, etc.» Habría aquí de estudiarse el «Pase Regio», las relaciones de las Cortes regionales con las Cortes Españolas, etc. En esta materia el pensamiento político tradicional está ausente de la realidad española de hoy.

Título X: *El recurso de contrafuero.*—Este recurso, de gran sabor tradicional, aparece en nuestra legislación veintisiete años después de la Victoria. Confirma la ya señalada evolución política desde el totalitarismo hacia el pensamiento político tradicional y también su lentitud. La ley que lo regula es posterior a la Orgánica (5 de abril de 1968). En el artículo 4.°, punto 1.°, se dice: «Los españoles, de acuerdo con las normas que regulan el derecho de petición, podrán dirigirse al Consejo Nacional o a la Comisión Permanente de las Cortes, según proceda, exponiendo razonadamente que un acto de los enumerados en el artículo 3.° incurre en contrafuero.» El resto del articulado establece una tramitación tan compleja que contrasta vivamente con la sencillez del antiguo derecho de petición al Rey. (Vid. ELÍAS DE TEJADA Y OTROS, «¿Qué es el Carlismo?», Escelicer, Madrid, 1971; página 139.)

5. *Ley Constitutiva de las Cortes*

En los correspondientes capítulos explicamos la avenencia del pensamiento político tradicional con la dictadura en general, en ciertas circunstancias. La formuló Vázquez Mella, y precisamente en Barcelona, poco antes del pronunciamiento que en aquella ciudad inició el general Primo de Rivera. Avenencia también en las negociaciones preparatorias del Alzamiento del 18 de julio de 1936 a que un nuevo directorio militar se hiciera cargo del poder. Y adhesión y colaboración con la dictadura que siguió al estado de guerra proclamado el 18 de julio, y a las leyes de 30 de enero de 1938 y 8 de agosto de 1939, que situaban en la Jefatura del Estado la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general. Claro está para cualquier conocedor del pensamiento tradicional que la adhesión a estas últimas se condicionaba tácitamente a la duración de la guerra, o poco más, siendo insospechada entonces su prolongación hasta nuestros días.

En la «Manifestación de los ideales Tradicionalistas a Su Excelencia el Generalísimo y Jefe del Estado español», de 10 de marzo de 1939, se dice, al principio, que ese dictamen puede cotejarse con «una amplia información que puede abrirse, que deberá abrirse, en defecto de una consulta nacional, *ahora imposible...*» (el subrayado es nuestro). Más adelante se lee que «cuando las instituciones todas del Estado yacen en tierra, hay que reconstruirlas».

De las Cortes, objeto de este capítulo, se dice a continuación que: «Si ahora no se podrá en un día convocar Cortes Orgánicas, habrá que poner mano a la obra para que ellas sean las que acepten y juren al Rey...» En la parte dedicada a las instituciones, en el epígrafe dedica-

do a «las Cortes» hay una llamada que dice: «Mientras no pueda haber Cortes se las suplirá en lo posible con el funcionamiento de los Consejos, porque, de momento, ni el peso de odios y rencores que dejará la guerra, ni la necesidad de que se aquieten las pasiones, ni la precisión de restaurar orgánicamente la sociedad, permitirán que se convoquen en algún tiempo las Cortes orgánicas.»

Hay, pues, una concordancia entre estas diversas actitudes tranquilas y nada apresuradas de los cultivadores del pensamiento tradicional con el párrafo de la parte expositiva de la ley creadora de las Cortes, que dice: «Azares de una anormalidad que, por evidente, es ocioso explicar, han retrasado la realización de este designio.»

Si fue concorde con el pensamiento político tradicionalista el aplazamiento de la creación de las Cortes durante más de tres años después de la Victoria (1 de abril de 1939-17 de julio de 1942), no lo fue tanto su configuración.

Ese aplazamiento no fue sólo mera prudencia circunstancial. Fue necesario un enfrentamiento violento, aunque disimulado en parte, entre dos escuelas políticas, la totalitaria y la tradicionalista. La primera no veía en la concentración personal del poder solamente la prolongación del mando único militar, comprensible y tolerable algún tiempo, sino principalmente la realización de su teoría política estatista. En cambio, el pensamiento político tradicionalista tuvo que esforzarse mucho para impulsar su influencia hasta esa creación de las Cortes, remontando no sólo las circunstancias, sino las teorías políticas opuestas.

Influencia tan evidente en su presencia como en su insuficiencia, porque las Cortes creadas por la ley de 1942 fueron híbridas o mestizas de tradicionalismo y de tota-

litarismo. Bien se trasluce esto ya desde la parte expositiva de la primitiva ley de 1942. Habla de que significarán un principio de autolimitación, pero confirma las leyes de 30 de enero de 1938 y de 8 de agosto de 1939, que dan poderes excepcionales a la Jefatura del Estado; otras expresiones como «no conviene que estén ausentes representaciones de los elementos constitutivos, etc.», y otras que señalan exclusivamente su papel de «colaboradores» y que «deben contribuir» reflejan un espíritu estatista y totalitario en su misma concepción. La influencia totalitaria, que es como decir la distancia del pensamiento tradicional, se refleja también en que se crean esas Cortes antes de cualquier intento de restauración orgánica de la sociedad, que hubiera sido previo, si hubieran de ser realmente representativas. Desde este punto de vista, aunque parezca extraño, habremos de decir que fueron prematuras.

El pensamiento tradicional se reflejaba en la ley creadora de 1942, en que constituyen un comienzo de limitación del Poder y en el apartamiento de una representación inorgánica basada en el individuo y en los grupos ideológicos (los partidos políticos y el sufragio universal). Pero no se podían, de ninguna manera, llamar «tradicionales» aquellas Cortes por carecer casi en absoluto de representatividad. Incluso carecían de capacidad para adquirir fácil y prontamente esa representatividad, porque el pueblo no estaba vivo y organizado, con sus cuerpos sociales funcionando, y dueño de una verdadera «soberanía social» de la que la representación sería un derivado natural y lógico.

Desde entonces, y hasta el día de hoy, las exposiciones, poco divulgadas por motivos evidentes, del pensamiento político tradicional no han cesado de denunciar

las diferencias entre esas Cortes y unas Cortes tradicionales. Diferencias entre las que destaca siempre la designación directa o indirecta por el Jefe del Estado de los procuradores.

Esta denominación de «procuradores» y otras de gran sabor tradicionalista, así como el abolengo del primer presidente de las mismas, don Esteban Bilbao, fueron concesiones superficiales, equívocas o engañosas respecto del pensamiento tradicionalista, que siempre reiteró la denuncia de tan sustanciales diferencias. Entre estos señuelos destacó un rumor, que circuló algún tiempo, según el cual el calificativo de «Españolas» dadas a esas Cortes no era inútil, sino destinado a distinguirlas de otras, «valencianas», «catalanas», etc., que habrían de venir.

A continuación hacemos un brevísimo resumen de las características de las Cortes tradicionales para que se puedan comparar con las de la ley de 1942 y se vea cómo la evolución de éstas hasta la ley de 1967 supone un acercamiento, aunque insuficiente y lento, al pensamiento político tradicional. Están tomadas de los escritos especializados contemporáneos más solventes y, desgraciadamente, poco difundidos.

En la «Manifestación de los ideales Tradicionalistas a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado español», de 10 de marzo de 1939, epígrafe «Las Cortes», se lee: «Enunciación. Como representación de la soberanía social, articuándola con la soberanía política y como medio de asistencia y presencia ante ésta de toda la Nación española, se restablecerán, conforme a la Tradición española, las Cortes representativas y orgánicas integradas por procuradores elegidos por sufragio orgánico, con mandato, de las diversas sociedades infrasoberanas y de las ver-

daderas clases y actividades del país. Dichas Cortes, constituidas en Cámara única, concurrirán a formar aquellas leyes que tengan carácter fundamental, como el modo de suceder a la Corona; a la adopción de acuerdos en asuntos arduos y extraordinarios —ambas cosas en concurso con el Rey—, a otorgar o negar los tributos que éste solicite y a ejercer el derecho a petición ante el mismo, representándole las aspiraciones y necesidades del país.»

A continuación, en una «ampliación», se esboza su composición por distintos grupos de representantes; entre ellos, «de la Nobleza (después de revisarse, y con carácter nuevamente revisable, en el momento de la sucesión)». En otro lugar señalamos el parentesco que con la Nobleza clásica puedan tener los consejeros nacionales de designación directa del Jefe del Estado.

La «ampliación» continúa: «Los representantes, que deberían adoptar el nombre de procuradores en Cortes, serán elegidos por compromisarios o elección de segundo grado, con mandato imperativo, quedando sujetos a juicio de residencia y con limitaciones en la facultad de ser reelegidos y en la cuantía de las indemnizaciones por viáticos y dietas, para evitar el profesionalismo.» Quedan en este párrafo consignadas las principales diferencias con los procuradores de las actuales Cortes. El punto II del artículo 2.º de la Ley Constitutiva de las Cortes, de 1967, establece que: «Todos los procuradores en Cortes representan al Pueblo español, deben servir a la Nación y al bien común y no estar ligados por mandato imperativo alguno.»

Es curioso comprobar que ni este texto ni su concepto figuran en la ley de 1942, por lo que se debe interpre-

tar como una réplica al pensamiento político tradicional, que en este punto se rechaza con cierta energía.

Las facultades de las Cortes tradicionales coinciden en grandes rasgos con las Cortes de la ley de 1942, lo cual es un importante reflejo del pensamiento político tradicionalista en la realidad española de hoy.

Una solemne «Declaración de la Comunión Tradicionalista», de fecha 25 de julio de 1942, toca, entre otros temas, el de las recién nacidas Cortes, a las cuales ataca por su falta de carácter representativo. El 14 de noviembre del mismo año, la misma Comunión dedica un escrito solamente a «la representación nacional y el espíritu de las nuevas Cortes». En él ciñe su oposición a la falta de organización y vida del pueblo, «ahogado por un intervencionismo estatal excesivo», que impide una representación en Cortes auténticas. Compara las nacidas por la ley de ese año con la Asamblea creada por el general Primo de Rivera durante su dictadura.

El 15 de agosto de 1943, dieciséis personalidades de alta representatividad del pensamiento político tradicional, encabezadas por don Manuel Fal Conde, dirigen al Jefe del Estado un dictamen sobre la situación política nacional y sus remedios. Al tratar de las Cortes insisten en que han de ser representtivas de una sociedad previamente reconstruida en sus instituciones, clases y cuerpos espontáneos y naturales.

El 12 de octubre de 1944, la Comunión Tradicionalista difunde un estudio político con el título «La lección de los hechos», cuyo autor no figura, pero consta al autor de este trabajo ser altamente representativo del pensamiento político tradicional. Habla de los caracteres de la Monarquía tradicional; uno de ellos es la existencia de las Cortes, y entre las características más notables

de éstas cita que sus procuradores estarán sujetos a mandato imperativo y a juicio de residencia.

Tendrán «facultad exclusiva para la imposición de tributos y para el otorgamiento al Gobierno de recursos económicos».

Poco después añade: «Por el contrario, quedan fuera de discursión (en las Cortes):

— la Religión Católica, su moral, los derechos naturales de la personalidad humana y de la familia;
— la personalidad y derechos de las sociedades infrasoberanas, que se desenvuelven en la órbita de su naturaleza;
— y estos mismos fundamentos del régimen político, que son superiores no sólo a las Cortes (no tienen éstas el derecho, por ejemplo, de suprimirse a sí mismas), sino al propio Monarca, que ha de jurar su respeto y observancia antes de ceñir la Corona.»

El tema de las Cortes vuelve a aparecer en otro documento expositivo del pensamiento político tradicionalista que con el título de «La única solución» y fecha de 2 de febrero de 1947, firma de «La Comunión Tradicionalista».

Al enumerar las representaciones que, en lugar de los partidos políticos, deben integrar las Cortes tradicionales, y que coinciden aproximadamente con las de la ley de 1942, añade: 8.° Representación de la Nobleza, restituida previamente en su función histórica de ejemplaridad y patronazgo.» Es curioso que en los trabajos, por lo demás pobres e insuficientes, de los monárquicos no tradicionalistas sobre las Cortes, no se menciona la no-

bleza. Solamente el pensamiento político tradicional las reivindica, aunque su pretensión no se haya cumplido.

Se explica que la designación de representantes deberá realizarse por elecciones de segundo grado, dentro de los municipios y organismos superiores de cada clase o profesión, elegidos libremente. Unicamente los representantes de la Iglesia y de las Fuerzas Armadas serán designados por su propia jerarquía.

Se otorga mayor agilidad y transigencia a la cuestión del mandato imperativo, que fundamentalmente se mantiene.

Finalmente, explica que «siendo el Gobierno y la representación conceptos totalmente distintos en la Monarquía tradicional, como que el primero nace del Poder Real, y el segundo arranca de la entraña de la sociedad, es obvio que los Gabinetes no surgen de las Cortes, ni su vida depende de éstas. Cierto es que la crítica que de la obra de Gobierno haga la representación nacional influirá necesariamente en el ánimo tanto del Rey como de los gobernantes, en orden a determinar variaciones y cambios en la composición de los Gabinetes.» (...»). La separación entre Gobierno y representación no quiere decir que el primero no asista a las sesiones de Cortes. Deberán hacerlo los miembros del mismo, pero no formando parte de las Cortes, a las cuales no puede pertenecer ningún gobernante ni funcionario de la Administración, sino como representantes de la función ejecutiva, tanto para responder de sus actos ante aquéllas como para defender las leyes propuestas presentadas, así como para la defensa de los intereses del Estado, cuya dirección y administración les está confiada.»

Este último párrafo es muy importante. Entraña una de las diferencias fundamentales entre el pensamiento

político tradicional y las Cortes de 1942. La Ley de Incompatibilidades, que ahora se estudia, parece inspirada en su espíritu, y si llega a hacerse efectiva en los términos del párrafo transcrito, se podrá decir que se ha dado un importante paso de acercamiento al pensamiento político tradicional.

En una conferencia en Jerez de la Frontera, el 12 de noviembre de 1950, don José María Valiente habla de la representación del pueblo en las Cortes. Se extiende en criticar la representación liberal mediante partidos y dice que hay que reconstruir la representación auténticamente popular u orgánica. Así la sociedad podrá designar sus representantes en las Cortes de un modo espontáneo y auténtico sobre esa base de relaciones humanas que constituyen las regiones, los municipios y las entidades que produce espontáneamente la sociedad. La reconstrucción de este sistema debe hacerse sin prisa y sin pausa. «No es necesario descender aquí a precisiones de política legislativa o reglamentaria. Bastaría indicar que las normas electorales para la designación de representantes en Cortes son las adecuadas a la índole propia de cada entidad. Un Ayuntamiento rural y una universidad tienen sus procedimientos electorales propios. Lo que importa es que en unos y otros haya autenticidad.»

En el libro de don Jaime de Carlos «Instituciones de la Monarquía Española» (Ediciones Montejurra, 1960) se insiste, en el capítulo que trata de las Cortes tradicionales, en el mandato imperativo, en la presencia de la nobleza, en la incompatibilidad de la condición de funcionario de la Administración con el cargo de procurador y en que «el solo hecho de tener en sus manos la aprobación de los presupuestos y la concesión de tributos les da una fuerza real y eficaz sobre el Estado.»

Quizá me haya extendido demasiado en esta antología contemporánea del pensamiento político tradicionalista, que es breve en comparación con el acervo doctrinal disponible y necesario para la comprensión del esfuerzo del tradicionalismo para influir en la realidad española de hoy. A él se debe, aunque no en exclusiva, la evolución de las Cortes hacia una mayor representatividad, según anuncia la parte expositiva de la nueva Ley de las Cortes englobada en la Ley Orgánica de 10 de enero de 1967, y que ofrece los siguientes párrafos.

«Las modificaciones introducidas por la Ley Orgánica del Estado y por sus disposiciones adicionales perfeccionan y acentúan el carácter representativo del orden político...» (...), que es principio básico de nuestras instituciones públicas, y, por lo que a las Cortes se refiere, significan fundamentalmente: dar entrada en ellas a un nuevo grupo de procuradores representantes de la familia elegidos por los cabezas de familia y por las mujeres casadas, de acuerdo con el principio de igualdad de derechos políticos de la mujer; extender la representación a otros colegios, corporaciones o asociaciones, al tiempo que se reduce ponderadamente el total de procuradores que los integran y, en general, acentuar la autenticidad de la representación e incrementar muy considerablemente la proporción de los procuradores electivos respecto de los que lo son por razones del cargo. En esta misma línea está la elección por el Pleno de los Cortes, y en cada legislatura, de los dos vicepresidentes y de los cuatro secretarios de la mesa.»

A las afinidades y diferencias ya repetidamente señaladas entre estas Cortes y las tradicionales hay que añadir unas leyes que desde fuera de las Cortes en sus dos versiones de 1942 y 1967, les afectan tan profunda como

discretamente. Son las leyes de 30 de enero de 1938 y de 8 de agosto de 1939, que conceden al Jefe del Estado unas facultades legislativas ilimitadas al margen de las Cortes, a las que posteriormente se comunicará el hecho consumado. Ambas leyes «subsistirán y mantendrán su vigencia hasta que se produzca el supuesto a que se refiere el párrafo anterior» (el cumplimiento de las previsiones sucesorias, según se dispone en el punto II de la Disposición Transitoria 1.ª de la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967.

La Ley de Cortes constituyó una de las más importantes decisiones políticas frente al sufragio universal, que quedaba así descartado de la forma más segura, que no es el vacío, sino la sustitución. Pero sus defectos —los que acabamos de señalar, más muchos otros de su realización y funcionamiento— amenazarían al cabo del tiempo con invertir su significado; las actuales campañas en pro del sufragio inorgánico se apoyan en buena parte en los defectos y en la práctica ineficacia o el fondo ficticio de esas Cortes.

6. *Ley de Sucesión*

El día 7 de junio de 1947, las Cortes Españolas aprobaron el proyecto de Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado, y un decreto del día siguiente lo sometió a referéndum. Celebrado éste, se promulgó la ley el 26 de julio de 1947. Posteriormente, la Ley Orgánica del Estado, aprobada en otro referéndum el 14 de diciembre de 1966, introdujo ligeras modificaciones en algunos de sus artículos y la conservó entre las Leyes Fundamentales.

Comentaremos, pues, desde un punto de vista tradicionalista, el texto primitivo del Referéndum de 1947, el nuevo texto en la Ley Orgánica, y el Referéndum de 1966.

El artículo más importante de esta Ley es el primero, en el cual se declara que el Estado Español se constituye en Reino. Todavía no es una Monarquía. Es un Reino, que podrá evolucionar a la muerte del Jefe del Estado hacia la Monarquía si se nombra un Rey, o hacia una República presidencialista, con ropaje monárquico, si se nombra un Regente. Los demás artículos de la Ley determinan cómo se habría de hacer la sucesión del entonces Jefe del Estado y de los posibles sucesores de cada hipótesis, Reyes o Regentes.

Esta Ley no es todavía la instauración de la Monarquía, pero sí es una importante evolución hacia ella. La determinación de que a esta configuración de Reino sucederá una Monarquía, y no otro Reino con un Regente, se hace el 22 de junio de 1969, al designar el Generalísimo Franco a S.A.R. Don Juan Carlos de Borbón sucesor suyo con el título de Rey, y no con el de Regente.

Vencidas en la Segunda Guerra Mundial las potencias que fomentaban entre nosotros la aversión a la Monarquía; y después de innumerables trabajos, vacilaciones y dificultades para establecerla, al fin el pensamiento tradicional consigue así un avance sustancial importante, aunque envuelto en concreciones que le son opuestas y disminuyeron su valor sustancial. Han contribuido a esta evolución los monárquicos no tradicionalistas, y los monárquicos que sólo lo son pasivamente, por exclusión de la República. Y también la ausencia de figuras relevantes en las que coincidieran aptitudes para ocupar la Jefatura del Estado.

Monárquicos tradicionalistas y no tradicionalistas coincidieron, al menos esta vez, en rechazar el texto propuesto. Los tradicionalistas, protagonistas de nuestro estudio, manifestaron a través de sus escasos medios de expresión su inhibición ante este primer Referéndum de 1947. Lo hacen en una Declaración de la Comunión Tradicionalista redactada por el señor Lamamié de Clairac. Por su parte, Don Javier de Borbón-Parma hizo llegar al Jefe del Estado a través del subsecretario de la Presidencia, «la más fundamental discrepancia», el 7 de mayo de 1947.

— La Ley que se va a someter a Referéndum —se dice en estos documentos— desconoce la Ley de Sucesión de la Monarquía Española establecida por Felipe V con acuerdo de las Cortes. La conculcación de esa Ley por los partidos políticos, que suplantaron la representación nacional, y su subversión total por la República, no privaron de vigencia a aquella Ley.
— Si exigencias apremiantes del bien común demandan en algún caso una aplicación menos rigorista de esta última, cabe una interpretación de la forma de restauración, pero siempre dentro del principio hereditario y siguiendo los sucesivos llamamientos de la Ley.
— La posibilidad de una Monarquía electiva es, además de fuente de zozobras y de peligros, un paso hacia una República. La Monarquía Tradicional no es electiva, sino hereditaria.
— Una cierta contradicción entre reconocer la necesidad de la Monarquía y aplazar indefinidamente su instauración.

Además, se formulan reparos concretos al procedimiento de aprobación de la Ley mediante Referéndum:

— El Referéndum no es medio apto para la resolución de un problema constituyente como es el de la creación de la Monarquía, y menos cuando la Ley es tan compleja que hace imposible manifestar el juicio con un simple sí o no.
— No puede concederse valor al resultado que figure en los escrutinios oficiales por la absoluta falta actual de toda libertad política.

Aún reconociendo la pureza doctrinal de este último reparo, y que estas observaciones constituyen una aportación valiosa al acervo de la ortodoxia tradicionalista, no se puede perder de vista que cualquier otra alternativa en la ejecución hubiera sido peligrosa, por el temor a un vacío político.

Es curioso observar cómo encaja aquí un texto muy posterior de 28 de mayo de 1975. El diario *ABC* interroga al presidente del Instituto de Estudios Políticos, don Jesús Fueyo, acerca de la Sucesión en la Jefatura del Estado, y éste contesta: «... la apertura inmediata de un proceso constitucional desde la situación actual, o sería un *diktat*, lo que le privaría de esa legitimación democrática, aunque hubiera un referéndum (coincidencia con la Declaración redactada por el señor Lamamié), o si se abría el tema en toda su intensidad creo que se produciría un corte en el hecho sucesorio de tal manera que nos encontraríamos con que el Estado vigente se vería moralmente dimitido, mientras que el Estado en proceso de creación no habría nacido todavía, lo cual nos llevaría a un tremendo vacío político».

Ciertamente, el desarrollo de aquel Referéndum se pareció en un todo a las fiestas de los totalitarios, copiadas con mimetismo vulgar, y en nada a los referéndum de las democracias. Pero ya señalamos en otro lugar de este estudio que ni a Vázquez Mella ni a sus sucesores conspiradores contra la República les repugnaba pasar los peligrosos vacíos políticos en «la tienda de campaña de la dictadura militar».

En cambio, no se adujo la frialdad que los pensadores tradicionalistas han mostrado siempre por los referéndum, que se consideran sospechosos de intentar una fiscalización de las Cortes tradicionales por su rival nato, el sufragio universal.

En un documento tradicionalista importante titulado «La lección de los hechos», difundido sin firma el 12 de octubre de 1944, su autor revisa los «Procedimientos para restaurar esta Monarquía» (se refiere a la Tradicional). Descartadas las elecciones y el plebiscito, sinónimo de referéndum, dice: «Los plebiscitos son el recurso de los poderes personales que quieren proveerse de un título de legitimidad; pero en una situación de fuerza, nadie acude libremente a la votación, ni a esa votación se le da valor alguno ni por el pueblo, ni por los demás pueblos.»

El 14 de diciembre de 1966, diecinueve años después de aquel primer Referéndum, se celebra otro para votar la Ley Orgánica del Estado, con algunos retoques en los artículos 3.°, 4.°, 5.°, 8.°, 9.°, 11.° y 15.° Estos retoques «se dirigen a puntualizar algunos extremos del mecanismo sucesorio con objeto de prever toda clase de contingencias». Como no guardan relación con las objeciones formuladas desde el pensamiento político tradicionalista en 1947, que hemos reseñado poco más arriba,

estas objeciones deberían haberse presentado nuevamente. No obstante, los mismos que las formularon circularon entre sus amigos —por razones «tácticas» que nos escapan— la consigna de votar esta vez afirmativamente lo que en 1947 se repudiaba. Cosa aún más curiosa fue que algunos diarios de Zaragoza publicaron, sin especiales dificultades legales posteriores, comunicados de los representantes de Don Javier de Borbón-Parma aconsejando a sus seguidores votar afirmativamente. Dicho Príncipe había previamente enviado al Jefe del Estado un telegrama de felicitación al conocer el proyecto de esta Ley. Esta adhesión al Referéndum suponía otra a la reforma del artículo 6.º del Fuero de los Españoles para acomodarlo al decreto conciliar de la libertad de cultos. Tal infidelidad a los principios básicos del Tradicionalismo se tornó pronto contra él, supuesto que en breve plazo la Ley Orgánica se emplearía contra sus pretendidos derechos dinásticos.

Otros grupos tradicionalistas más difíciles de identificar circularon clandestinamente literatura adversa a este segundo Referéndum, en la que se mantienen aquellas objeciones y se formulan otras a cuestiones que iremos comentando en sus correspondientes epígrafes.

En el nuevo texto retocado para el Referéndum de 1966 no cambia el artículo 9.º, que establece las condiciones personales para acceder a la Jefatura del Estado como Rey o como Regente; figura entre ellas la de profesar la Religión Católica. Llama la atención que no se haya suprimido este requisito, porque el nuevo Referéndum de 1966 se celebra inmediatamente después del Concilio Vaticano II, y uno de sus fines es precisamente acomodar a las nuevas teorías de éste sobre libertad religiosa el artículo 6.º del Fuero de los Españoles. En otro

lugar de este estudio explicamos la contradicción entre el pensamiento político tradicional y la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae*. Aquí debemos señalar otra contradicción entre el pensamiento político tradicional y el Concilio Vaticano II. Según el primero, el Rey ha de ser católico y este sentir se sigue recogiendo en el artículo 9.º de la nueva redacción de la Ley de Sucesión. Pero esto, que era normal en 1947, no lo es en 1966, porque el Concilio ha establecido en «Gaudium et Spes» que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o *religión* debe de ser vencida y eliminada». Y en la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas se lee: «La Iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión.»

Así resultó la divertida paradoja de que los devotos del Concilio que votaron «sí» al Referéndum de 1966 para someter el artículo 6.º del Fuero de los Españoles a las nuevas teorías del Concilio sobre libertad religiosa, afirmaron, inevitable e inseparablemente, esa exigencia de que el futuro Rey o Regente sean católicos, contraria a lo que el mismo Concilio propugna.

7. *Ley de Referéndum Nacional*

Esta Ley, como todas y cada una de las que forman con ella el cuerpo de Leyes Fundamentales, significó en el momento de su nacimiento (22 de octubre de 1945) un eslabón más en la evolución desde la dictadura militar del Alzamiento hacia el pensamiento político tradi-

cional, por lo que tiene de autolimitación de las facultades del Jefe del Estado.

El Referéndum que esta Ley crea es un nexo directo entre el Jefe del Estado y el pueblo español. Su importancia radica en el artículo 10 de la Ley de Sucesión, que establece que para derogar o modificar las Leyes que tienen o tengan en el futuro el calificativo de Fundamentales será necesario, además del acuerdo de las Cortes, el Referéndum de la Nación. Este se convierte así en un instrumento de estabilidad que todo derecho positivo debe buscar para sí, y que todo Estado ha de considerar fundamental para su propia defensa.

La parte expositiva de esta Ley del Referéndum se refiere a la colaboración de todos los españoles en las tareas del Estado mediante un enlace directo con el Jefe del Estado para impedir que «en los asuntos de mayor trascendencia o interés público la voluntad de la Nación pueda ser suplantada por el juicio subjetivo de sus mandatarios». La expresión «voluntad de la Nación» es desafortunada para una concepción tradicionalista porque coincide con la noción democrático-liberal de «voluntad general» como origen del poder. Más bien debería hablarse de «consensus» del país, que es ante todo una no repugnancia ambiental a sus creencias, usos y costumbres.

En el estudio que hacemos de la Ley de Sucesión, que fue la primera de las sometidas a referéndum, hemos adelantado algunos conceptos genéricos que sobre los referéndum manifestaron en aquella ocasión algunos significados tradicionalistas.

Añadiremos aquí que el mal que se le encarga remediar en su parte expositiva, a saber, que «la voluntad de la Nación pueda ser suplantada por el juicio subjetivo

de sus mandatarios», nace de dos importantes diferencias entre las Cortes creadas en 1942 y las tradicionales. Estas diferencias son que los actuales procuradores no tienen un mandato imperativo, que expresamente se rechaza en el apartado II del artículo 8 del texto refundido de la Ley de Cortes en el Decreto de 20 de abril de 1967; oposición que no figura en el Decreto primitivo de 1942, por lo que representa un retroceso en el proceso general de evolución hacia una mayor representatividad.

La otra diferencia estriba en que los procuradores de las actuales Cortes no están sujetos a juicio de residencia, como los de las Cortes tradicionales. El cual es otra garantía, menor por indirecta, contra la suplantación de la voluntad (o «consensus») de la Nación.

Las Cortes tradicionales, con las dos características citadas influyendo permanentemente en sus procuradores, no solamente se ven libres del mal que necesitara ser prevenido por los referéndum «en los asuntos de mayor trascendencia o interés público», sino que aseguran la autenticidad de la representación también en los asuntos menores de cada día.

A lo dicho, que es aplicable a cualquier clase de referéndum, hay que añadir, para la Ley de Referéndum que comentamos de 22 de octubre de 1945, dos objeciones, coincidentes en señalar lo limitado de sus posibilidades y de su significación. Son la coexistencia con otras disposiciones legales dispersas que impiden la expresión de una opinión pública previa a la votación. Y la coexistencia con las Leyes de 20 de enero de 1938 y de 8 de agosto de 1939, que permiten al Jefe del Estado legislar en toda clase de materias no solamente sin referéndum, sino aún en contra del mismo.

3. El sistema laboral

En la organización tradicional de la sociedad correspondió una parte muy importante a la organización del trabajo. Esta última se evoca y actualiza en la literatura tradicionalista contemporáne con los nombres de «Obra Nacional Corporativa» y «Movimiento Nacional Agrario». Son a la vez títulos de libros y folletos sobre el tema, sin nombre de su autor y con pie de imprenta: «Navarro y del Teso, San Sebastián, 1936». Después de la Unificación (19-IV-37), las Centrales Nacional-Sindicalistas absorbieron a la Obra Nacional Corporativa y ya no se imprimieron legalmente libros de esta clase. Se encuentra tratado el tema en la «Manifestación de los Ideales Tradicionalistas a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado Español», de 10 de marzo de 1939. Poseo asimismo en mi archivo un folleto titulado «La Comunicación Tradicionalista y la Cuestión Social», de enero de 1950, que no tiene pie de imprenta, pero cuya autenticidad me consta. Por ello transcribiré y resumiré de él algunos párrafos que luego contrastaré con la legislación que ha modelado esta realidad española de hoy. Los textos no entrecomillados son extractos personales de las otras obras citadas.

Después recorreremos en dirección distinta los textos legales contemporáneos, comparándolos con el pensamiento tradicional para completar así el objeto de nuestro estudio.

«Las organizaciones laborales deben responder a cuatro ideas fundamentales:

»*Primera.*—Deben ser auténticamente profesionales, sin ficción, sin mediatización política y sin supeditación a los órganos estatales.»

Se expone después extensamente el influjo perturbador que ha ejercido, y volvería a ejercer, en el ordenamiento del trabajo que el resto de la sociedad se encuentre, de una parte, despoblada de instituciones y asociaciones de otras clases y, de otra, convertida en campo de batalla de los partidos políticos del sistema liberal, que nunca cejarán en su intento de conquistar a las organizaciones laborales para ponerlas a su servicio.

«*Segunda.*—Deben estar de tal forma concebidas y organizadas que en su funcionamiento no sean estímulo ni instrumento de la lucha de clases, sino de defensa lícita de intereses personales y profesionales.»

El comentario del punto anterior sobre el designio de los partidos políticos de instrumentalizar a las asociaciones laborales renueva su interés en este punto. No hay que temer la sindicación pura de sólo obreros por un lado y de sólo patronos por otro, si su contexto social está a salvo de partidos políticos que traten de utilizarlos. El ideal tradicionalista es el sindicato mixto, llamado «vertical» en los años de la posguerra. Pero acepta también los «horizontales» de sólo obreros y sólo patronos, como en seguida diremos.

El pensamiento político tradicional se muestra constantemente opuesto a la lucha de clases, a la huelga y, correlativamente, al *lock out*. En estos puntos ha coincidido con la realidad española de la posguerra. Esta coincidencia ha sido un factor importante en el *modus vivendi* que ha existido entre ambos. Posteriormente, ya en nuestros mismos días, ha aparecido la legalización de la huelga y unos gérmenes de partidos políticos y de sindicatos puros para la lucha de clases, cuya consolidación alejaría esta realidad de una concepción tradicional de la misma.

«*Tercera.*—Deben ser producto espontáneo de la sociedad, de abajo a arriba, y con dirigentes libremente escogidos por los propios profesionales. Sin embargo, perdida hoy la noción de cómo son las asociaciones convenientes y su correlación, puede el Estado, en los comienzos, dar un impulso inicial para la construcción de las entidades embrionarias, pero sin olvidar que la misión del Estado no es organizar hasta el fin los sindicatos y asociaciones, sino darles posibilidades de nacer.»

Este segundo párrafo viene a ser un reflejo particular de la afirmación de Mella, ya recogida en otro lugar: «entre el ocaso de una época y el amanecer de la siguiente, tendremos que pasar la noche en la tienda de campaña de la dictadura».

Una circunstancia disimulaba la diferencia entre el pensamiento político tradicional y los recién nacidos sindicatos estatales. Era que las organizaciones corporativas de la Italia fascista y del Portugal de Oliveira Salazar recordaban en algunos rasgos de su fisonomía a las organizaciones laborales tradicionales; pero, de las dos corrientes que debían circular por ellas —una descendente, del Gobierno al pueblo, y otra ascendente, de éste al Gobierno— aquellos regímenes habían otorgado un predominio exagerado a la descendente, transformando esas organizaciones en los «dedos largos» de la dictadura. La versión que llegaba a extensos sectores del pueblo español era que aquellas organizaciones eran «tradicionalistas en su fondo» y que, sin embargo, no distaban demasiado de los sindicatos oficiales españoles. Los documentos que guardamos del pensamiento tradicional a alto nivel en aquellos años se esforzaban, creo que en vano, en señalar este error.

«*Cuarta.*—Como todo lo que se constituye fuera de las normas de la justicia y de la moral está llamado al fracaso —fracaso que en cuestiones que interesan a una gran parte de la sociedad es siempre funesto—, la doctrina, fundamento y desarrollo de toda la organización laboral deben estar inspirados en los principios de la moral católica.»

El punto débil de la Organización Sindical de la posguerra ante el Derecho Público cristiano y la concepción tradicionalista estriba en la falta de representatividad. Si la verticalidad es vulnerable en ciertos niveles, aunque teóricamente respetable, es por su complicidad con la falta de representatividad por lo que resulta rechazable. Pero el pensamiento cristiano —y a sus instancias, el tradicional— pueden hacer en lo referente a la representatividad concesiones importantes a la prudencia política. Estas concesiones eran muy justificadas en plena guerra, y aún después, pero a medida que nos alejábamos de aquellas circunstancias excepcionales iban disminuyendo en su razón de ser.

Otros rasgos y notas de las organizaciones laborales, según el pensamiento tradicional, serían:

Verticalidad.—Es un rasgo típico de la organización laboral tradicional. En la empresa familiar, y en la pequeña, y aún en la mediana, convivían —consortes en cierto modo— dueños y asalariados, patronos y obreros. Los sindicatos católicos posteriores, que prolongaron aquella situación, fueron mixtos de empresarios, técnicos y obreros. El ideal tradicionalista es el sindicato mixto (el gremio-cofradía) que posteriormente se ha llamado «vertical».

Pero en la gran empresa moderna y con las actuales exigencias de los planteamientos económicos, es más di-

fícil que se pueda constituir así una organización laboral. Por eso, las versiones contemporáneas del pensamiento tradicional, aunque recuerdan con añoranza y recomiendan el sindicato vertical o mixto, no proscriben el sindicato llamado puro, formado por elementos de un mismo y único estamento, bien sólo obreros, o sólo técnicos, o sólo patronos. El pensamiento tradicional acepta de buen grado en la gran empresa ese sindicato puro porque no le teme. Rechazados los partidos políticos, nadie podría, desde la legalidad, instrumentalizar esos sindicatos puros para la lucha de clases ni para la revolución.

Hubo, pues, un reflejo tradicionalista en la verticalidad de los primitivos sindicatos de la guerra y en su apoliticidad posterior, aunque estas condiciones se realizaran por deseos de otras fuerzas políticas que también las preconizaban. Y hay también compatibilidad con el pensamiento tradicional, y aceptación por parte de sus seguidores, en la inclinación hacia la horizontalidad, a la que se ha ido derivando en estos últimos treinta años, por exigencia de la realidad, hasta llegar a la situación que establece la Ley Sindical de 1971. Esta Ley forma parte del deshielo del estatismo en algunos puntos, que es muy conforme con el tradicionalismo.

Autonomía.—El pensamiento tradicional entiende por autonomía la facultad de que cada organización laboral tenga su propio régimen interno, y sus propios bienes, de libre disposición. Esto no solamente en cada sector de la producción, sino dentro de un mismo sector, en cada Reino, comarca y municipio. Esta condición está íntimamente vinculada a la espontaneidad en su formación. Cuando ésta falta, y la organización laboral es creada por el poder político, éste le aplica un reglamen-

to o patrón-tipo, aunque diga otra cosa en las leyes. Esta imposición de un reglamento sería lícita inicialmente, siempre que no fuera excesivamente detallado y de obligatoriedad estricta, para que pueda ir siendo sustituido por otro espontáneo.

Los sindicatos de nuestra realidad han carecido de esta condición, a pesar de lo dispuesto, solamente en cuanto a reglamento, en el artículo 10 de la Ley de Bases de la Organización Sindical de 6 de diciembre de 1940. En la Ley Sindical de 1971 parecen más sinceros algunos atisbos en este sentido. Su artículo 4.º cita, entre los principios básicos que inspiran al sindicalismo español, el de «autonomía institucional y funcional con facultad normativa de la Organización Sindical, los Sindicatos y demás Entidades sindicales, en sus respectivos ámbitos, instancias y competencias, dentro del orden establecido en la presente Ley».

Por otra parte, en el ya citado folleto «La Comunión Tradicionalista y la Cuestión Social» se prevé que la autonomía irá disminuyendo espontáneamente, y esto habrá que aceptarlo, a medida que aumenten las comunicaciones y se vayan borrando las diferencias regionales y unificando las actividades industriales y comerciales a nivel nacional. En un punto no sucederá ni deberá suceder esto, y es en las organizaciones relacionadas con el campo, que deberán seguir muy diversificadas en función de factores climáticos y geográficos de lenta evolución.

Asistencia y previsión.—Las antiguas organizaciones laborales y las modernas de tal abolengo contaban entre sus actividades la de satisfacer necesidades generales de sus componentes, distintas de las laborales y de las de representación. Entre otras actividades se referían, unas,

a la asistencia, al cuidado sanitario, economatos con suministros diversos, vivienda e incluso diversiones; y otras, a la previsión, con indemnizaciones por accidentes de trabajo, y pensiones por viudedad, orfandad y jubilación.

No han faltado en las leyes y disposiciones de estos años indicios favorables a este sentido. Pero el Estado centralista, desde otro lado, ha monopolizado estas asistencias y previsiones y las ha confiado a organismos suyos, que han adolecido de la frialdad, lentitud y escasa eficacia que conlleva, inevitablemente, toda gestión oficial.

Una configuración tradicional de nuestra sociedad habría de detener el crecimiento monstruoso de la Administración del Estado, y descargarle de la prestación de servicios, limitándolo a su auténtica condición de subsidiario de la sociedad; y, por otra parte, habría que hacerle restituir a las sociedades infrasoberanas y a las organizaciones laborales la gestión de la seguridad social, que así recuperará su carácter cálidamente humano y auténticamente *social.*

Sindicato, gremio y corporación.—La literatura tradicionalista insiste, por una parte, en la espontaneidad de la asociación laboral y, por otra, en la ausencia de partidos políticos en permanente amenaza de desnaturalizar las asociaciones laborales. Por ello no teme, como hemos dicho, a las asociaciones puras de sólo obreros y sólo patronos, a las que llama sindicatos.

Gremios son los organismos donde se encuentran los diversos sindicatos. En el escalón de los sindicatos, «habrá intereses diversos a veces opuestos, pero a veces simplemente distintos, entre los sindicatos obreros y de patronos, y bueno es que cada una de las dos partes tenga

una asociación que represente la colectividad y que a su propia colectividad defienda.» (Del folleto «La Comunión Tradicionalista y la Cuestión Social», enero de 1950.)

Los sindicatos representan a sus miembros en la defensa de sus intereses personales y preparan los asuntos que se han de dirimir en el gremio. También se ocupan de la gestión de la asistencia, como ya hemos dicho.

El gremio es la pieza fundamental de la organización laboral tradicionalista. Engloba y absorbe los sindicatos puros y dirime la contraposición de intereses. A ellos corresponde el estudio y la aplicación de las bases de trabajo, que, dentro de unas normas generales, se ajusten a las conveniencias de cada localidad, de cada región y de cada caso particular. La reglamentación de trabajo no sería en la sociedad tradicional una ordenación unitaria aplicable a todo el territorio, sino que habría de tener siempre presentes las costumbres.

Los gremios atienden a la previsión, y si es necesario para afrontarla, se federan; pero evitando la formación de entidades gigantescas, como sucede en la realidad actual. «Los seguros serían más humanos al no caer en el error actual de unas monstruosas Cajas Nacionales, torpes en su desenvolvimiento, frías por la lejanía del asegurado, incontroladas en lo económico.» (Folleto citado.)

Corporaciones.—Los asuntos que rebasan el ámbito local necesitan un organismo de rango nacional, que en el proceso tradicionalista es la corporación. Esta es la profesión organizada que comparece ante la soberanía política y el Estado para exponerles sus problemas. Las corporaciones se ocupan, además, de las grandes cuestiones económicas nacionales.

En este punto, la literatura tradicionalista contemporánea insiste en que las corporaciones que postula no se parecen a las del fascismo italiano ni a las de Oliveira Salazar más que parcialmente, y se diferencian fundamentalmente por el predominio que en aquellos países se otorgó a las funciones descendentes o transmisoras de las decisiones imperativas del Estado totalitario al pueblo. Paralelamente, nuestra literatura avisa que la presencia de las corporaciones en las Cortes Tradicionales no se adecúa a la representación sindical en las actuales Cortes Españolas. Los sindicatos oficiales que a éstas concurren ni tienen vitalidad interna, ni son expresión auténtica de la vida económica, ni sus representantes, de libre designación y no elegidos, están sujetos a mandato imperativo.

El Movimiento Nacional Agrario.—Por inspiración de un tradicionalismo difuso, ya desde principios de siglo se había realizado una extensa labor de cooperativas agrarias, a la sombra de la Iglesia y promovidas por el clero (muy particularmente en Navarra), que contribuyeron a mejorar las condiciones del campesinado y a librarlo de la usura. Dentro de la Obra Nacional Corporativa hay un sector especializado, el rural, que es objeto de una organización menor bien diferenciada dentro de ella, el Movimiento Nacional Agrario. Empezó éste a propagar sus ideas durante los primeros meses de la Cruzada en la Zona Nacional; aquellas realidades cooperativas y los gérmenes de organización que les siguieron fueron pronto absorbidos por el desarrollo sindicalista del Decreto de Unificación de 19 de abril de 1937.

El pensamiento político tradicional ponía un énfasis especial, aún mayor que en otros escritos, en el robus-

Reconocemos la presencia de dos dificultades: Una, la confusión en el uso de términos como sindicatos, gremios, corporaciones, entidades sindicales, etc. Otra, insalvable para nuestros medios, la distancia, nada corta, entre las leyes que podemos consultar y la génesis de la realidad, hecha muchas veces al margen de aquéllas mediante una *praxis* inextrincable.

Al producirse el Alzamiento del 18 de julio de 1936, las organizaciones obreras, en su mayoría, se alinean con la revolución roja y separatista, que previamente las había colonizado para su servicio. En la construcción del nuevo Estado, concepto que en aquellos días se extendía con lamentable y trascendental error a la reorganización de la sociedad, no se podía contar con esas organizaciones, no tanto por su naturaleza y situación social, como por su absoluta politización.

Las dos organizaciones políticas más poderosas del Alzamiento, la Comunión Tradicionalista y Falange Española de las JONS, corren, desde el primer momento, a llenar ese vacío con la Obra Nacional Corporativa y las Centrales Nacional-Sindicalistas, respectivamente. Además de padecer rivalidades crecientes en sus contextos, estas dos organizaciones laborales llevaban por sí mismas un rumbo de colisión; porque ambas eran unitarias y excluyentes, si bien mucho más las segundas. El Decreto de Unificación de 19 de abril de 1937 zanja la cuestión con la apariencia del nacimiento de una entidad nueva, pero en realidad se elimina la Obra Nacional Corporativa con el monopolio de las Centrales Nacional-Sindicalistas.

El Partido Unico, recién fundado, tiene ya en sus primeros documentos una dedicación a los sindicatos. Usará esta palabra en todos los niveles, sin distinción. En cam-

bio, el pensamiento político tradicional sólo la emplea en el nivel inferior o primero, llamando a los escalones sucesivos gremios y corporaciones, como antes hemos visto. En el estudio del Partido Unico y de la primitiva redacción del Fuero del Trabajo ofrecemos datos acerca de aquellos primitivos sindicatos. Veamos sus características y su afinidad o contradicción con el pensamiento político tradicional.

Su artículo 1.º afirmaba el concepto correcto de unidad, como bien podría encontrarse en el Plan de la Obra Nacional Corporativa: «La Organización Sindical es la única reconocida con personalidad suficiente por el Estado, y no admitirá la existencia de ninguna otra con fines análogos o similares para hacer llegar hasta él las aspiraciones y necesidades de los productores, y al revés.» Pero inmediatamente después se iniciaban los recelos respecto de otras organizaciones posibles rivales. En el mismo artículo hay ya una amenaza a los Colegios Profesionales, a los que se considera una excepción en los proyectos de absorción, y sólo provisional, en tanto no se disponga otra cosa.

El artículo 2.º decía: «A partir de la publicación de esta Ley, aquellas asociaciones creadas para defender o representar total o parcialmente intereses económicos o de clases, lleven o no la denominación de Sindicatos, Asociaciones Obreras, Patronales, Gremiales, etc., quedarán incorporados a la organización sindicalista del Movimiento.»

Pero esta «incorporación» a la Organización Sindical no fue una respetuosa coordinación, como hubiera sido en la Obra Nacional Corporativa, sino una anulación o total asimilación.

La vida de los Colegios Profesionales tiene, como arriba apuntamos, carácter excepcional y provisional. El espíritu, más que la letra, de aquellos artículos 1.° y 2.° de la Ley de 26 de enero de 1940, ha permanecido poderosamente en los sindicalistas de la posguerra y ha sido la causa, con otras circunstancias más poderosas y más importantes, de dificultades en el desarrollo de la vida de los Colegios Profesionales. Es curioso observar la supervivencia de este afán de absorción tan típico del totalitarismo en una ley como la Ley Sindical de 1971, que en muchos otros aspectos se acerca, de manera estimable, al pensamiento político tradicional. Tiene un capítulo, el III, dedicado a los Colegios Profesionales Sindicales. Pretende absorber con tal denominación a los profesionales no representados en la composición de las Cortes; la Ley creadora de éstas concede representación a las profesiones liberales clásicas, como médicos, abogados, etc., más las que en el futuro se disponga. Ante profesionales liberales que vayan apareciendo, se establecerá una carrera con la Organización Sindical para encuadrarlas, bien en ella, o bien como Colegios Profesionales.

A lo largo de treinta años, el concepto de unidad expuesto y vigente evoluciona hasta la Ley Sindical de 17 de febrero de 1971, que en este punto es un reflejo importante y muy satisfactorio del pensamiento tradicionalista. Porque reconoce, más o menos explícitamente —no pocas veces confusamente, bien llamándolas por sus nombres, bien de manera genérica— que dentro de la Organización Sindical Unica hay y habrá una considerable variedad de asociaciones, verticales, puras y mixtas, con diversos grados de autonomía y de coordinación. Algunas había nya nacido de esa extraña *praxis* de órdenes furtivas de menor rango.

«La fuerza creadora de la acción sindical se ha manifestado en una densa y tupida red de Entidades sindicales (Sindicatos, Hermandades, Cofradías, Gremios, Federaciones, Agrupaciones y otras formas asociativas) que ha proporcionado en los ámbitos personal, territorial y funcional cauces adecuados de expresión a las aspiraciones y propósitos de los hombres del trabajo, reflejados en múltiples normas e instituciones del ordenamiento laboral, social y económico, sin contar, además, el despliegue realizado en el orden asistencial.»

Este párrafo de la parte expositiva de la ley, que cualquier tradicionalista desapasionado aplaudiría, es más un proyecto que una realidad; pero un proyecto tradicionalista, debido a la fuerza creadora, no de la acción sindical como se dice sin verdad, porque ésta no ha hecho sino obstaculizar esas creaciones, sino debido a la fuerza creadora de la sociedad.

Artículo 30: «Se reconoce como Corporaciones de Derecho público, y con sujeción a las normas y estatutos que la regulen, a los gremios o grupos artesanos, Cofradías de Pescadores, Hermandades Sindicales de Labradores y Ganaderos y demás entidades de base corporativa de análoga naturaleza que pueden crearse para servir de cauce de los intereses sindicales de sus miembros.»

Compárense estos artículos con los que hemos transcritos de la Ley de Unidad Sindical, de 1940, y se verá que habido una marcada evolución hacia el tradicionalismo. Aún es pronto (o quizá demasiado tarde) para juzgar acerca de cómo evolucionarán esos proyectos en la práctica. Si en sí mismos son aceptables, no podemos decir lo mismo del ambiente en favor de los partidos políticos que va a rodearles y amenazarles, como antes explicamos.

Un ejemplo de la unidad en la variedad, propia del tradicionalismo, se dio en los «sindicatos libres» formados hacia 1917 por los tradicionalistas Sales Amenós, en Barcelona, y Ginés Martínez, en Sevilla, y en otras localidades constituidos por obreros tradicionalistas, que en aquella época no eran escasos. Eran sindicatos puros, sólo de obreros, y se enfrentaban con el sindicato único en manos marxistas, que tenía el mismo concepto de la unidad sin variedad, con uniformidad y unión física, que en nuestros días tuvieron los totalitarismos.

Verticalidad.—Es la reunión en una misma organización laboral de todas las personas que intervienen en la producción o distribución de un mismo producto, sin distinción de calificaciones profesionales, retribuciones económicas y condición social. Es decir, de empresarios, técnicos, empleados y obreros.

Se ha considerado la verticalidad como un buen remedio contra la lucha de clases y contra la proletarización de la mano de obra. El artículo 9.º de la Ley de Bases de la Organización Sindical de 6 de diciembre de 1940, dice: «... el Sindicato Nacional es una Corporación de Derecho público que se constituye por la integración en un organismo unitario de todos los elementos que consagran sus actividades al cumplimiento del proceso común, dentro de un determinado servicio o rama de la producción, ordenado jerárquicamente bajo la dirección suprema del Estado.»

Sin embargo, anteriormente el artículo 4.º de la misma Ley establece, entre otras cosas: «... Los Sindicatos y Hermandades Sindicales locales —y a través de ellos las Centrales Nacionales Sindicalistas— encuadran personalmente a los productores en ocasiones correspon-

dientes a las diversas categorías sociales de la producción.»

Es decir, que una verticalidad total, rigurosamente hablando, no se dio nunca. Para alcanzar la verticalidad, el Partido nombraba para los mandos del sindicato a persons ajenas e independientes de las diversas categorías sociales que en él se reunían. Esto, ciertamente, permitía alcanzar altos grados de verticalidad, y en circunstancias desfavorables, pero tenía la contrapartida de lesionar la espontaneidad y representatividad y de acentuar su oponente, la politización.

La evolución que se está operando en numerosos ámbitos de la vida nacional, desde el totalitarismo hacia un *modus vivendi* menos estatista y más representativo, se ha producido también en este ámbito. La Ley Sindical de 1971, con el reconocimiento sincero de una gran variedad de asociaciones hasta en los más altos niveles, ha terminado, sin decirlo, con la supuesta verticalidad.

Podría verse una cierta contradicción entre la simultánea adhesión del pensamiento político tradicional a la verticalidad y hacia esa mayor representación que exige su desaparición.

La solución se apunta en el ya mencionado folleto «La Comunión Tradicionalista y la Cuestión Social». El tradicionalismo propugna la verticalidad, sí; pero, de una parte, le antepone y prefiere la espontaneidad y la representatividad; admite la diversidad de sindicatos puros dentro de un mismo gremio. De otra parte, no teme la horizontalidad, porque entiende que la lucha de clases no se inicia en los sindicatos puros, sino en los partidos políticos que los colonizan. Así, pues, la Ley Sindical de 1971 es también en este punto de una mayor horizontalidad, suficientemente próxima al pensamiento político tradi-

cionalista. Aquellas secciones puras, tímidas, del artículo 4.° de la Ley de 6 de diciembre de 1940 se elevan en la Ley Sindical de 1971 hasta una horizontalidad de altos niveles con los nombres de agrupaciones, asociaciones y uniones de técnicos y trabajadores y de empresarios. Así resulta que «los sindicatos se conciben como una modalidad de los órganos de composición y coordinación que asumen funciones de armonización de los intereses de las distintas organizaciones profesionales, a la vez que representan los de carácter común (...). En realidad constituyen una forma de organismos de colaboración entre las organizaciones profesionales y de éstas con los poderes públicos en las ramas de actividad económica».

Esta concepción hace sinónimos a los futuros sindicatos y a los antiguos gremios de la sociedad tradicional.

Representación.—La representatividad se basa en la libre elección, y se confirma y asegura con el mandato imperativo. El pensamiento político tradicional es reiterativo en este punto del mandato imperativo, del que no sólo no ha dado asomos la situación actual, sino que ha sido explícitamente negado a los procuradores en Cortes y a los consejeros nacionales del Movimiento. En cambio, es evidente una evolución hacia una mayor presencia de las elecciones.

Los sindicatos nacidos en los primeros meses de la guerra no eran en absoluto representativos, como puede verse en el capítulo en que estudiamos el partido único y en la temprana legislación sobre el tema. Sus mandos eran de designación directa del Jefe del Movimiento, que era a la vez Jefe del Estado. Este nombraba a los que tenían que representar a la sociedad y a los sindicatos ante él. Unicamente los ejes locales eran ajenos a su nom-

bramiento para serlo del jefe provincial. Todos los mandos tenían que recaer en militantes de Falange Española.

La Ley de Bases de la Organización Sindical (6 de diciembre de 1940) interesa mucho porque ha estado en vigor hasta la promulgación de la Ley Sindical de 1971, aunque muy afectada por disposiciones posteriores de dudosa capacidad jurídica, pero de inmediata realización. En esta Ley de 6 de diciembre de 1940 «el jefe de cada Sindicato Nacional será nombrado por el mando nacional del Movimiento, a propuesta de la Delegación Nacional de Sindicatos» (art. 12). El artículo 13 dice: «El jefe, a quien corresponde la plena autoridad y responsabilidad en la dirección del Sindicato, estará asistido por las jerarquías que el estatuto de cada uno determine. Sus titulares serán designados por la Secretaría General del Movimiento, a propuesta de la Delegación Nacional de Sindicatos de FET y de las JONS. Con ella formarán la Junta Sindical representantes de los diversos ciclos, secciones y grupos económicos de la rama, sindicalmente organizada en la forma y número que determine el estatuto de cada Sindicato. Se designarán y revocarán por el delegado nacional de Sindicatos, a propuesta del jefe del Sindicato Nacional.»

Nótese, además de la designación directa, la interferencia de una entidad extraña a la función organizadora del orden laboral, que es FET y de las JONS. No es esto lo único que contradice el pensamiento político tradicional, sino incluso la mera existencia de FET y de las JONS, como en su lugar dijimos. Pero hay más ingerencias extrañas en el artículo 15: «Los mandos de esta Delegación, presididos por el delegado provincial de Sindicatos de FET y de las JONS, constituirán el Consejo Sindical de la provincia. Este Consejo podrá ser presidido

por el jefe provincial del Movimiento y, en su caso, por el gobernador civil de la provincia.» El pensamiento político tradicional establecería para el gobernador civil —o sus relativamente sinónimos en el antiguo régimen— la obligación de «oír» y la prohibición de «presidir» las deliberaciones de ese Consejo.

El pensamiento tradicional, tan flexible y capaz de encajar situaciones de hecho por no proceder de una ideología apriorística, se avenía bien con esta falta de representatividad en las circunstancias excepcionales de una guerra civil, pero no después. Ya no quedó más explicación que la inercia para el mantenimiento de una concepción totalitaria y autoritaria de la sociedad, sin reconocimiento de su inmanente soberanía en los diversos niveles. Situación incompatible no sólo con el pensamiento tradicional, sino con el carácter «social» de la Monarquía que se pretendía instaurar.

La Ley Sindical de 17 de febrero de 1971 posee una amplitud y detalle muy superiores, y supone, en su espíritu y en su letra, una evolución importante hacia una situación tradicional. Pero la lentitud en su desarrollo, que se debate aún cuatro años más tarde, no permite conjeturar cómo modelará realmente la situación futura. Los artículos 28 y 29 exponen el método de designación electoral de los altos mandos de Sindicatos desde niveles inferiores; para la representación dentro de éstos, la Ley remite a los estatutos de cada Sindicato. El artículo 3.º, 1, dice que las Uniones (de trabajadores y empresarios) y los Consejos (formados del mismo modo, pero en sentido horizontal y que se encuentran reunidos en el Sindicato) «se regirán en todos sus grados por representantes libremente elegidos y tendrán reconocida su libertad

de reunión, de expresión y de acción, dentro de los límites legales y estatutarios».

Con estos procedimientos y otros que la Ley introduce se hace posible que un simple enlace sindical llegue a ser secretario general de la Organización Sindical mediante elecciones directas en cada uno de los niveles a que vaya accediendo. Pero es de notar que en los altos niveles no se elige a través de las elecciones, sino que se «propone» y que esas propuestas pueden ser rechazadas, aunque quepa suponer que esta eventualidad sea cada vez menos probable, y que, en caso de darse, no sea frecuente su repetición. Otra salvedad importante es que en esos altos niveles aumentan en esta Ley las decisiones colegiadas, y que en las reuniones de donde éstas emanan participan miembros de designación directa y no electoral. Con todo, este esquema de la ley de 1971, pendiente aún de desarrollo, parece más conforme con la representación orgánica tradicional.

Autonomía.—La autonomía institucional, muy ligada a la representatividad, a la que ofrece garantías reales de iniciativa y actuación, apenas se menciona tímidamente en la parte expositiva de esta Ley Sindical de 1971. Pero después alcanza un mayor desarrollo en el artículo 4.°, donde se leen estos dos párrafos: Son principios básicos el de autonomía institucional y funcional, con facultad normativa, de la Organización Sindical (...), el de libertad de actuación de los empresarios, técnicos y trabajadores en las tareas sindicales, etc.»

Claro es que la autonomía sin dinero es triste y menguada autonomía. (De aquí que el pensamiento tradicionalista haya insistido siempre —«Documento de Reclamación del Poder», de 15 de agosto de 1943, por ejemplo— en que la restauración o restitución de patrimonios

a Sindicatos y Universidades o de bienes comunales a municipios sean condiciones indispensables para su real autonomía.)

Pero el artículo 19 de esta Ley, dedicado a las funciones que han de asumir las Uniones de Trabajadores y Técnicos y las Uniones de Empresarios, contiene dos apartados de importancia: «*e)* El establecimiento de servicios propios de interés común para los Sindicatos. *f)* La administración de los propios recursos, sean presupuestarios o patrimoniales, y su aplicación a los fines y actividades propios de la Unión correspondiente, dentro de las normativas sindicales de carácter general.»

El título VI de la Ley, dedicado al «régimen económico y administrativo del patrimonio sindical», insiste en estos conceptos de autonomía económica y anuncia ulteriores precisiones acerca de ese régimen. No conocemos aún el alcance exacto de esa autonomía económica, que sería de las más reales de todas las autonomías. Sin embargo, las posibilidades de desarrollar actividades asistenciales que entrañan estas disposiciones no son más que una mitad de la cuestión. La otra mitad, sin la cual no se lograría una semejanza con la sociedad tradicional, sería que el Estado dejase de constituirse en empresario de seguros, restituyendo esas actividades a la sociedad, no solamente a los Sindicatos.

* * *

En este rápido recorrido por la legislación sindical vigente, pendiente todavía de desarrollo y revisiones —y de la pasada, valioso punto de referencia para entender el sentido de la evolución de la realidad contemporánea—, hemos encontrado importantes afinidades y tam-

bién discrepancias profundas con el pensamiento político tradicional. Hemos reseñado algunas de ellas. La amplitud de los textos legales nos impide consignarlas todas dentro de un trabajo de esta naturaleza.

Como resumen, nos atreveríamos a concluir: la actual legislación laboral no está tan impregnada del pensamiento político tradicional como se dice a menudo, con evidente error; pero tampoco está tan lejos ni es tan discrepante de ese pensamiento como insisten en afirmar algunos de sus doctrinarios. La circunstancia de estar aún hoy, cuatro años después de su promulgación, en fase de desarrollo (y ya en trance de cambio) nos impide precisar más.

* * *

Los Colegios Profesionales

Mención aparte merecen los colegios profesionales. «En la actualidad los colegios profesionales se encuentran regulados por una serie de disposiciones dispersas y de distinto rango, lo que aconseja dictar una disposición que, con carácter general y atendiendo a la variedad de las actividades profesionales, recoja los principios jurídicos básicos en esta materia y garantice la autonomía de los colegios», etc. Estas palabras pertenecen al preámbulo de la Ley de 13 de febrero de 1974, que vamos a contrastar con el pensamiento político tradicional.

Que los colegios profesionales hayan estado hasta 1974 regidos por una «serie de disposiciones dispersas y de distinto rango» no es, de suyo, una situación contraria al pensamiento político tradicional, tan respetuoso con

la multiplicidad y variedad de códigos, jurisdicciones e instituciones como hostil a la uniformidad legal. Esa falta de codificación no tiene para el tradicionalismo el sentido peyorativo que posee para ese legislador contemporáneo, devoto de la ley y el código únicos y fáciles de manejar.

En la «Manifestación de los Ideales Tradicionalistas a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado español», leemos:

«... El régimen tradicional español no cuenta con una constitución escrita, como aquellas en que fue tan pródigo el siglo XIX, teniendo, en cambio, una Constitución histórica interna y natural, que es la que interesa a las necesidades de los pueblos» (...) «La verdadera Constitución de España, desde que logró su unidad política con los Reyes Católicos hasta el advenimiento del Régimen llamado Constitucional, era algo similar a la actual inglesa: un conjunto de leyes promulgadas y de prácticas consuetudinarias, una mezcla de hechos y de ideas, dentro de una unidad espiritual acendradísima» (...) «Si buscamos en los tratadistas de política de antaño una visión, un plan conjunto del sistema político tradicional, no lo hallaremos, porque nunca se preocuparon de hacerlo, con haber sido tantos y tan famosos. En cambio, un estudio hondo y sereno de aquella organización política de los siglos XVI y XVII nos permitirá comprobar cómo España gozaba de una Constitución política propia, nacional y definida y cómo, gracias a ella, pudo resistir a las más formidables coaliciones», etc.

Lo rechazable desde una óptica tradicionalista no ha sido, pues, esa dispersión y esa policromía. Lo malo ha sido su contenido, que ha hecho posible su utilización en el entorpecimiento a las solicitudes de representati-

vidad. Por eso, aunque la Ley que comentamos es buena en su contenido, algún doctrinario del más puro tradicionalismo argüirá que es más concorde con éste la antigua dispersión y multiplicidad de disposiciones. Hubiera sido preferible una ley para cada actividad profesional.

A los colegios profesionales se les ha venido atribuyendo una condición de «cauces de participación» que en la realidad no ha existido, por lo menos desde 1942, año de la creación de las actuales Cortes, en cuya composición entran numerosos representantes de los colegios profesionales. Lo mismo sucede, en menor número, en los organismos creados por la Ley de Sucesión (1947) y en la Ley de Régimen Local, de 1956. La configuración de estas instituciones y organismos sería semejante a la tradicional si esos miembros representasen a unos verdaderos colegios profesionales.

Esta Ley de Colegios, de 13 de febrero de 1974, pretende recopilar las disposiciones referentes a los mismos, de los que dice que «son de aquellas instituciones que deben ser amparadas para que puedan participar en el perfeccionamiento de los fines de la comunidad nacional». En el comentario del principio VI de los del Movimiento enjuiciamos un lenguaje parecido, y a él nos remitimos. A pesar de todo, el espíritu del párrafo es recto, y ello se confirma luego en el articulado, que compensa la falta de familiaridad del legislador con el pensamiento tradicional.

El articulado de la Ley establece la libre elección de la directiva de los colegios y les atribuye muchas funciones, entre ellas las de previsión social y prestación de servicios para sus miembros. Adquieren así la fisonomía de los cuerpos intermedios del antiguo Régimen.

Este nuevo carácter auténticamente representativo habría de repercutir inmediatamente en la autenticidad de la representación de las instituciones superiores antes citadas y, en general, de todas las que llaman a su dirección miembros de los colegios.

A pesar de todo lo expuesto, la realidad española de hoy es confusa y distante aún en este punto del pensamiento tradicional. Ha pasado un año, y la Administración ha hecho circular un anteproyecto de decreto para «desarrollar la Ley de Colegios Profesionales», que tiene un espíritu y una letra muy distintos de la ley que comentamos. Está siendo debatido en los mismos días en que escribimos estas líneas.

4. La representación orgánica

En el capítulo primero, 7, hemos esbozado lo que en el sistema tradicional sería la representación (y participación) orgánica, esencialmente distinta de la individualista o inorgánica. Su razón última —lo vimos en frase de Mella— es que el individuo como tal es sólo representable por sí mismo, y que la sociedad no se forma de individuos, sino de familias, primeras células de la sociedad en las que se nace y no se eligen. Tampoco son las ideologías u opiniones las que dirigen la marcha diaria de la sociedad política, sino los intereses concretos dentro de un orden comunitario u «ortodoxia pública».

En el apartado segundo de este capítulo hemos analizado la Ley Constitutiva de las Cortes, por la que se rige oficialmente el sistema representativo español. Hemos visto cómo su estructura fundamental es —o se pretende— de representación orgánica, como corresponde a un régimen de «ortodoxia pública», confesionalmente re-

ligioso, que no coloca en la Voluntad General el origen último del poder, sino que admite un orden natural dentro de la sociedad. Hemos visto también en el apartado sobre la organización laboral —y veremos en los siguientes sobre «centralismo administrativo» y «Universidad estatal»— las esenciales limitaciones que a una verdadera representación orgánica ha impuesto el centralismo estatal imperante, incompatible con la sana autonomía de intereses dispares que en tales Cortes habrían de representarse. Hemos señalado, en fin, cómo la evolución de la legislación sindical, la actual elaboración de un nuevo régimen local con posible cabida de un renacimiento regional y la Ley de Incompatibilidades pueden aproximar la realidad a lo que sería un sistema tradicional de representación orgánica.

En cuanto a la irrupción en este esquema representativo de las llamadas «asociaciones» y su reciente ley reguladora, es asunto que enjuiciaremos en el capítulo quinto, 3, aunque haya de ser moviéndose todavía en el terreno movedizo de lo conjetural.

El sistema de sufragio universal no es ajeno a la representación tradicional en sus grupos y sindicatos de base. La horizontalidad de éstos permite un sufragio individual para la designación de directivos y representantes. Según un esquema muy difundido en las aportaciones más o menos recientes de la Comunión Tradicionalista a esta cuestión, el sufragio individual en estas agrupaciones «de base» sigue una elección indirecta de primer grado para los gremios —que reúnen y coordinan los intereses de un mismo estamento (la Universidad, por ejemplo, era considerada agremiación de los que estudian y los que enseñan juntos, en torno a una misma actividad y finalidad)—; elección de segundo grado en las

Corporaciones, y de tercer grado para procuradores en Cortes. Naturalmente, las distintas agrupaciones básicas poseerán formas diversas de elección según su naturaleza y costumbre. No serán iguales las elecciones en un sindicato, en un colegio profesional o en una universidad. Ni uniformes tampoco dentro de cada género.

La representación municipal exige, en el sistema tradicional, el voto familiar o del cabeza de familia, por considerarse a la familia como célula originaria de la sociedad civil y al municipio como conjunto de familias que viven en común. El municipio ejercía —y seguirá ejerciendo de hecho— el papel de sindicato para la vida rural, al menos agrícola. La ganadería contaba en España con la poderosa agremiación de la Mesta. Se opone a esta forma de representación la reciente extensión del sufragio familiar a la mujer casada, atentatoria, en ocasiones de tensión electoral, contra la unidad de la familia y su armonía. Por este comino se ha llegado en este tercio municipal a un sufragio universal *de facto*.

Mella apuntaba la posibilidad de un «voto acumulativo» para quienes pertenecen a distintos órdenes y grupos de la sociedad. De hecho, en una representación orgánica quienes forman parte de múltiples agrupamientos o instituciones representables (municipio, profesión, corporaciones culturales, etc.) poseerán una plural participación representativa, lo que corrige, por una dinámica propia de la sociedad, el contrasentido igualitario de «un hombre, un voto» de la democracia inorgánica.

IV. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN CUANTO NO REALIZADO O NEGADO

1. La nación como protorrealidad

Si hemos señalado lo que de inspiración tradicional recibe el Régimen del Alzamiento Nacional, fuerza es declarar ahora —y analizar— lo que de esa inspiración y contenido ha dejado de lado o ha resueltamente rechazado. Sea por influencia de otras fuentes, sea por incomprensión de aspectos del pensamiento tradicional o por hostilidad hacia los mismos o hacia sus consecuencias.

En este espinoso —pero necesario— análisis he de partir de una discrepancia de base —fuente u origen de otras muchas— sobre el concepción de Nacional, en nuestro caso, de España. La discrepancia —embozada constantemente bajo aspectos de un simple malentendido— aflora en los orígenes mismos del Alzamiento, y será, andando los años, reavivación de la famosa polémica sobre «España como problema».

Para la comprensión de esta perturbadora antítesis creo preciso establecer algunas ideas previas sobre la distinción patria-nación y los sentimientos congruentes patriotismo-nacionalismo.

Es hoy muy común la confusión, bajo la misma etiqueta de «amor a la patria», de dos sentimientos muy distintos en su origen, así como en el objeto de su aplicación, y antagónicos en su historia y su desarrollo. Se trata precisamente del patriotismo y del nacionalismo. Su identificación en la mente de muchos se ha operado por su común oposición a las teorías —más modernas— del internacionalismo, que hacen tabla rasa de todo sentimiento o teoría que admita una localización espacio-temporal. Los internacionalismos, por su parte, debido al principio de indiscriminación de los contrarios, incluyen bajo una misma categoría a cuantos no comparten sus ideales de uniformismo universal y racional. Y, poco a poco, al calor de sus campañas, parece que esta gran confusión se fue consumando en el seno de un vacilante y enteco nacionalismo conservador, hoy universalmente vituperado.

Vino a favorecer esa progresiva interferencia una previa confusión terminológica; no siempre los representantes de lo que nosotros llamamos nacionalismo han adoptado esa denominación; antes bien, los primeros nacionalistas propiamente tales —los hombres de la Revolución francesa— se llamaron a sí mismos «patriotas», como partidarios de la integridad del poder civil frente a la jurisdicción eclesiástica.

El patriotismo es un sentimiento natural, profundamente arraigado en el espíritu humano, que brota, en cierto modo, del precepto divino de honrar y amar a los padres, el más fácil y espontáneamente observable. Si no traspasa su verdadera naturaleza, el patriotismo es también una realización del precepto de amar al prójimo, es decir, a los semejantes que nos rodean, próximos; una forma de sentirse en comunión con los demás, un senti-

miento opuesto al individualismo, que nos hace vivir en una tradición colectiva y amar la fe común que le impregna y vivifica. El afecto natural a la patria es, por sí mismo, un sentimiento impulsivo, y como nacido del amor, unitivo; en todo caso, un sentimiento abierto que, contra lo que acontece con las pasiones irracionales y cerradas, no puede engendrar posiciones negativas o de odio.

El nacionalismo, por el contrario, brota de fuentes bien distintas, como enteramente diversos son su objeto y sus frutos. Ya Max Scheler, a raíz de la primera guerra mundial, denunciaba con palabras enérgicas la esencial perversidad del espíritu nacionalista y cómo este espíritu, confundiéndose con el recto patriotismo, procuraba recabar para sí la estima que éste gozó siempre por parte del cristianismo.

La obra política de la Revolución propugnó, como dijimos, una nueva organización de la sociedad sobre bases racionales a partir de una ruptura con el pasado o «de nueva planta». Esta construcción debería haberse realizado, para ser lógica, sobre la sociedad universal o, al menos, sobre un ideal universalista, antinacional. Porque nada más irracional y anómalo que la delimitación entonces existente de nacionalidades, producto de siglos de historia, de luchas y de circunstancias fortuitas.

Sin embargo, contra la lógica interna del sistema, el constitucionalismo decimonónico admitió las nacionalidades existentes y se aplicó sobre ellas, estableciéndose para cada nación una Constitución *racional* y *definitiva*, que tomaba como objeto y calificativo precisamente el nombre de la nacionalidad (francesa, española, etc.). Surge entonces un nuevo y extraño sentimiento que, como el antiguo patriotismo, representa una adhesión afectiva a

la propia nación, pero que no puede llamarse ya patriotismo porque reniega de la obra de los padres o antepasados y se funda en una ruptura con su mundo y sus valores. Este sentimiento es el nacionalismo.

Dos características pueden señalarse en esta nueva fuerza espiritual del mundo moderno que la diferencian netamente del antiguo patriotismo: una es *su naturaleza teórica,* frente a la meramente afectivo-existencial (la propia tierra) del patriotismo: el nacionalismo francés, que consiste en juzgarse la patria de la Revolución, fue el patrón o imagen del nuevo sentimiento. La segunda nota diferencial en su *absolutividad.*

Al paso que el patriotismo puede ser un sentimiento condicionado y jerarquizado, compatible con otros patriotismos, en el nacionalismo la *razón de Estado* es causa suprema e inapelable; y la Nación o Estado, hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso. Esta absolutividad, unida a su carácter ilógico, hacen de él un sentimiento cerrado que aboca a situaciones-límite —guerra universal— que no conocen, en los tiempos actuales, más solución que la precaria vida del mutuo temor.

De aquí que el internacionalismo comunista —hijo legítimo y dialéctico del racionalismo político— represente, con la supresión de las nacionalidades y de todo sentimiento en ellas localizado, una aplicación más coherente de las ideas que, desde la Ilustración y Rousseau, tuvieron su eclosión en la Revolución francesa.

La España de 1936 llevaba ya más de un siglo sometida a la acción de un régimen liberal, conformado según los esquemas de la Revolución francesa. Las bases sociológicas (familiares, locales) para la conservación de un patriotismo arraigado, habían sido profundamente mina-

das, y las corrientes ideológicas dominantes se habían ya ensañado con el sentimiento patrio español en la misma medida en que éste poseía unas raíces religiosas, católicas. Un eco profundo de la llamada «leyenda negra» se había extendido ampliamente en la mentalidad universitaria española. No es así extraño que una resurrección del patriotismo fuera entre nosotros proclive, por el mismo suelo teorético en que habría de producirse, al nacionalismo, es decir, a su visión abstracta, teórica o voluntarista.

Recordemos las ideas sobre España de Ortega y Gasset: España es como la inmensa polvareda que ha dejado un gran ejército a su paso por la historia... «España es un dolor enorme, difuso. España no existe como nación. Gravitan sobre nosotros tres siglos de errores y de dolores.» España invertebrada, exánime... Patriotismo no de pasado, sino de futuro, de *destino.* Imaginemos un pueblo dividido en rivalidades y banderías. Lograd en él un buen número de vecinos que se interese por nuevos métodos de cultivo, que llegen a ver en ello una grande y fecunda tarea; las divergencias desaparecerán o se purificarán, se reducirán las luchas y aquella colectividad se salvará en «la verdad de las cosas» y del quehacer comunitario. «Si sentimos que España es un pozo de errores y dolores, nos aparecerá como algo que debe ser de otro manera.»

Estas ideas van a influir en el fundador del falangismo, José Antonio Primo de Rivera: «Amamos a España porque no nos gusta.» España como una «unidad de destino en lo universal.» Nunca se nos dice cuál es ese «destino en lo universal». Si acaso, una afirmación de poderío, voluntarista: «Voluntad de Imperio». Para definir ese Imperio refluye una metafísica de carácter religioso-pan-

teístico: «Por el Imperio hacia Dios». Sabido es que el himno de la Falange revela una inspiración poético-pagana, y se termina con una invocación voluntarista a España en los gritos «de ritual» —Una, Grande, Libre— que se incorporaron como lema al escudo de los Reyes Católicos, erigido en nacional en 1937, durante la guerra.

Este nacionalismo, que concibe a España como *protorrealidad* metafísica, y no como fruto de una historia en común, vivida a partir del amor a la casa y la tierra paterna, explica el desinterés del Régimen por realidades políticas tan esenciales al pensamiento tradicional como el regionalismo o foralismo. Lo cual, como diré, revierte en una contradicción interna con la legislación fundamental del mismo y con la representación orgánica. El Régimen español, sobre todo en su período totalitario (1937-1944) es un Régimen de «delegaciones nacionales», ajeno en su *praxis* a cualquier imperativo de subsidiaridad.

2. El código napoleónico

El concepto unitario y abstracto de Nación es común, como hemos visto, al espíritu de la Revolución francesa —democracia liberal— y al totalitarismo. En uno y otro, la nación es una unidad indivisible y «dada», especie de protorrealidad ajena a cualquier modo de evolución desde la familia o los países históricos. Región, municipio, familia y aun individuo se consideran, más bien, regulados por unos derechos «delegados» del poder estatal-nacional. Sin perjuicio de que, en el régimen democrático, se suponga que ese poder absoluto y centralizador proviene de la *voluntad* de unos individuos también abstractamente considerados. Para los regímenes post-revolucionarios, la trama real —diversa o «fo-

ral»— de los pueblos, regiones históricas y familias desaparece como un inmenso folklore entre dos grandes abstracciones, únicas legalmente reconocidas: el individuo-ciudadano y el Estado.

Consecuencia de esta común concepción «abstracta» del hombre y del Estado es el hecho de que el Régimen del Alzamiento haya mantenido en el derecho civil (regulación jurídica de los intereses privados, familia y propiedad especialmente) el Código de origen napoleónico, o Código Civil.

Esto era, por supuesto, una necesidad inmediata, ya que on era posible improvisar un nuevo Código ni restaurar antiguas legislaciones cuando el Código Civil llevaba casi medio siglo de vigencia. Me refiero más bien al hecho de que no se haya intentado modificar sustancialmente en los decenios posteriores abriendo cauces a la estabilidad de los patrimonios familiares, sobre todo en la propiedad agraria. Y ello a pesar de las dificultades que su régimen de partición hereditaria forzosa engendra para reformas económico-técnicas, como la concentración parcelaria o la asignación de patrimonios familiares en zonas de colonización agraria o nuevos regadíos.

El derecho civil foral ha sido, en general, respetado; pero —aparte de sus muy recientes codificaciones— se ha mantenido, como en el régimen anterior, en estado de aislamiento e inmovilización. Una extensión a los territorios del régimen común de los sistemas de sucesión (libertad de testar) de los sistemas forales en lo que favorecen la estabilidad y arraigo de la propiedad agrícola hubiera estado muy en consonancia con el espíritu del Alzamiento y con el de su legislación superior o fundamental. Sobre este punto, entre otros, gravitaba uno de los fundamentos de la legitimidad española, expresado

en el Real Decreto de don Alfonso Carlos de 23 de enero de 1936, considerado como su testamento político, al recordar a sus sucesores: «(Respetar) los principios y el espíritu, y, en cuanto sea prácticamente posible, el mismo estado de derecho y legislativo anterior al mal llamado derecho nuevo.»

3. Centralismo administrativo

Otro aspecto de la vida pública en que el régimen político vigente se ha mostrado enteramente ajeno a una inspiración tradicional es el de la organización administrativa.

La centralización y la división territorial homogénea que brotó de la Revolución francesa se ha mantenido (y aun acentuado, como diremos) después del Alzamiento Nacional.

El régimen democrático-liberal eliminó, como se sabe, los antiguos «países» históricos con sus características jurídicas y administrativas de carácter histórico para sustituirlos por demarcaciones más o menos artificiales como los «departamentos» de Francia (con nombres de ríos o de montes para que nada recuerde su origen y significación histórica) o las provincias españolas con el nombre (salvo en las que conservaron su carácter foral por efecto de las guerras carlistas) de una ciudad, su capital.

El mantenimiento de esta territorialidad incolora y centralista, origen de la inhibición política y, por contraposición, de los separatismos, fue, como hemos indicado, sostenida íntegramente por el Régimen del Alzamiento.

Obedeció esta actitud antitradicional a varias causas coincidentes. Una fue la idea (de inspiración totalitaria)

de considerar a la nación (España, en este caso) como una «protorrealidad» única y absoluta de la que reciben razón y sentido sus partes como los miembros de un ser vivo; o, más aún, como la «forma sustancial» de los escolásticos comunica sus virtualidades a las partes extensas de un todo homogéneo. Todo poder, para una mentalidad totalitaria, emana de la Nación-Estado desde el Gobierno al municipio, y, en cierto sentido, a la propia familia.

Otra radicó en el carácter antihistórico del estatismo moderno, hijo de la Revolución francesa y ampliado por el napoleonismo y por los totalitarismos posteriores. La nación «se constituye», no «se forma» a través del pasado. El pasado es el mal, lo superado, lo abolible. «La unidad de los hombres y las tierras de España» —*slogan* falangista— no se interpretó siempre en un sentido espiritual o religioso-nacional, sino en el de una progresiva homogeneización y centralización administrativa.

La tercera razón —ésta de tipo práctico— fue la de evitar un problema espinoso y conflictivo cual sería, en momentos de guerra o de postguerra, delimitar atribuciones y foralidades de países (o regiones) históricos. Esta última razón —única válida— tenía un alcance temporal o circunstancial, cesando con el paso del tiempo y la necesidad de una reconstrucción política profunda y coherente.

En rigor, no sólo se mantuvo el centralismo «provincial», sino que se aumentó desde tres puntos de vista convergentes: de un lado, con una disminución de las atribuciones municipales y de la representatividad real de los municipios por su modo de designación, cesando toda representatividad en los alcaldes. De otro, con la repercusión de esas mermas en el significado, funciones y repre-

sentatividad de las Diputaciones provinciales, organismos ya casi exangües en el régimen anterior al Alzamiento. De un tercero, en fin, con la supresión, a raíz de la iniciación del Alzamiento, del concierto económico (foralidad administrativa) de las provincias de Guipúzcoa y Vizcaya, por vía de castigo al no haberse sumado al Movimiento Nacional.

Esta última medida ignoraba explícitamente el carácter patrimonial (inviolable jurídicamente) de esas libertades forales, suponiéndolas privilegio otorgado graciosamente por el Poder Central. Y resultaba injusta —aun sobre ese erróneo supuesto— por cuanto no se castigaba a ninguna provincia por mucha que hubiera sido su adscripción al enemigo, y sólo a esas provincias que, prontamente liberadas, dieron grandes contingentes de voluntarios a la causa nacional. Resultaba absurda por cuanto que en Vizcaya no existió alzamiento militar inicial al que poder adherirse, y en Guipúzcoa lo hubo mínimamente. Resultaba, en fin, impolítica por cuanto exacerbaba el separatismo ya iniciado en esas provincias a consecuencia del régimen centralizador. La Diputación Foral de Navarra protestó en su día de esa violación de los derechos forales vascongados, y lo mismo hizo la Comunión Tradicionalista.

La reivindicación regionalista o foral fue elemento constante en las múltiples exposiciones y demandas que el Tradicionalismo dirigió al Régimen Nacional en orden a la rectificación de sus criterios y orientación hacia la auténtica tradición patria.

Así, en el Anexo II al «Manifiesto de los Ideales Tradicionalistas» que se dirige a S. E. el Generalísimo con fecha 10 de marzo de 1939 y ocasión del final victorioso de la guerra, se expone por extenso la organización re-

gional y municipal deseable en el régimen naciente, si bien en términos generales y abstractos.

En el titulado «Documento de reclamación de poder» que la Comunicación Tradicionalista eleva al Jefe del Estado en noviembre de 1943 se añaden a esas mismas ideas una consideración importante: dentro de los sistemas democráticos, el regionalismo conduce al separatismo, como ocurrió en los Estatutos catalán y vasco. Si se hace origen del poder (elemento necesario de la sociedad civil) a la Voluntad General y se desglosa territorialmente la consulta de esa supuesta voluntad, el separatismo es consecuencia necesaria. Sólo cuando ese poder es del Rey —que lo es de cada país histórico— se garantizan el regionalismo y la unidad nacional«

En otro documento titulado «La lección de los hechos», que en 12 de octubre de 1944 eleva la Comunión Tradicionalista a la consideración del Régimen, se denuncia al centralismo como origen de los separatismos y se profetiza su exacerbación. Es doloroso que en estos últimos documentos contengan, junto a luminosas orientaciones y previsiones, dos factores que contribuían a su menor audiencia: de una parte, su carácter de «reclamación del poder» por los que *de facto* serían siempre vistos como un grupo humano; de otra, la introducción de la teoría de la *regencia* como instrumento legal y camino para una restauración monárquica, doctrina ajena a la que siempre sostuvo el Carlismo, para el cual sus reyes legítimos en el destierro son auténticos soberanos, cuya restauración depende sólo de su posibilidad de hecho, cuya restauración depende sólo de su posibilidad de hecho, nunca de trámites, reconocimientos de Cortes o poderes previos. (Consúltese el Derecrto de don Alfonso Carlos de 1936, estableciendo la Regencia, disposición se-

gunda, donde se obliga al Regente a proveer a la sucesión a la Corona *sin más tardanza de la necesaria.*)

En el documento titulado «La única solución» (1, D), de 2 de febrero de 1947, reitera la Comunión Tradicionalista su reivindicación de las libertades municipales con especial mención a la reconstrucción de sus haciendas propias, y la recta autonomía de las regiones, aunque sin especificar de qué regiones se trata. El manifiesto «A los españoles», de 12 de octubre de 1956, alude ya a los Reinos, Señoríos, Principados, etc., históricos, y a otras regiones cuyo reconocimiento pudiera hoy considerarse procedente.

Cabe señalar, en fin, como hitos de esta constante reivindicación del regionalismo foral la conferencia pronunciada en Bilbao por don José Angel Zubiaur y editada en Pamplona en 1965, bajo el título «Los Fueros como expresión de libertades y raíz de España»; y el discurso del señor Valiente en el *aplech* de Montserrat sobre «Regionalismo» el 30 de mayo del mismo año, también editado. Y por último, la Declaración de don Javier de Borbón-Parma el 3 de octubre de 1966 sobre el carácter *federativo* de la Monarquía española.

El tema del regionalismo y de la descentralización, silenciado o soslayado durante muchos años, vuelve hoy a discusión pública desde muy diversas perspectivas, tanto como técnicas de gobierno o administración, como exigencias de carácter histórico-jurídico, hasta plantearse, como hemos visto, la vidriosa cuestión de la devolución a Vizcaya y Guipúzcoa de sus regímenes de concierto económico forales. Pero la misma complejidad del tema requiere unas previas consideraciones teóricas e históricas de carácter general.

país; otra, en cambio, sin aprovechar a los ciudadanos ni a la causa del *self-gouvernement*, puede tener su utilidad: es la que traspasa la solución de ciertos asuntos del ministro, por ejemplo, al gobernador de la provincia.» Sólo a ésta debe llamarse, a nuestro juicio, descentralización; la primera corresponde estrictamente al concepto regionalismo.

Así, concretando, pueden darse disposiciones o decretos descentralizadores que no son regionalistas, y medidas antirregionalistas que no son centralizadoras. Por ejemplo, la supresión del concierto económico con Vizcaya y Guipúzcoa en el año 1937, es decir, la anulación del fuero administrativo de estas provinfcias, fue una medida antirregionalista y centralizadora. El Decreto de 29 de febrero de 1952 sobre concierto económico con la Diputación de Alava, en el que parece otorgarse a ésta una delegación del poder central, bien que conservándole la misma amplitud de funciones que poseía, es una medida antirregionalista, pero no centralizadora. Si más tarde se concediera a las restantes Diputaciones las mismas atribuciones que a la de Alava, se trataría de una medida descentralizadora, pero no regionalista.

El regionalismo no se agota, pues, en la descentralización, aunque la suponga, sino que exige algo más y distinto: la vida política propia y autónoma de las regiones, en lo que sólo a ellas concierne. Constituiría, precisamente, un peligro para el verdadero regionalismo que el poder centralizado presentase al público como regionalista una acción meramente descentralizadora, es decir, una simplificación administrativa que terminase en los gobernadores o diputaciones provinciales asuntos que antes iban al ministerio.

Pero no media una diferencia menor entre *federalismo* y *regionalismo* que la que hemos visto entre éste y la mera descentralización. *Región* significa «parte de un cuerpo» o «porción de un territorio». El que habla de región supone un todo anterior, a cuyas zonas —de realidad más o menos ficticia— alude. Pero no es éste el caso de las que habitualmente se llaman *regiones* de España. Estas supuestas *regiones* no son simples zonas diferenciadas por meras condiciones geográficas o dialectales, sino antiguos reinos cuyo Gobierno autónomo preexistió al del Estado central. Nuestros antiguos reyes se titulaban, como es sabido, no «reyes de España», sino «de las Españas», y adoptaban el título de rey, conde o señor de sus distintos Estados. El federalismo exige no únicamente que se dote a diversas regiones naturales de un Gobierno propio, en lo que a sus asuntos se refiere, sino que se establezca el Gobierno que preexistió en ellos a la centralización, no como una división de subgobiernos al estilo del central, sino con las características históricas que constituyen a esas regiones en antiguos reinos federados. Maurras expresa esta distinción en las siguientes palabras: «(El regionalismo) quiere exportar de París ciertas instituciones ya hechas e implantarlas (con vida propia) en provincias; los federalistas pretenden que se asienten los poderes locales sobre el ambiente y los supuestos históricos que crearon sus propias instituciones políticas.»

No se trata de que el Gobierno Central haga una siembra por todo el país de estructuras semejantes a la suya, sino de restaurar la constitución federal interna del país. Puede decirse que el regionalismo es un método de reforma política visto desde el poder centralizado, al paso que el federalismo representa una posición restauradora vista desde la preexistencia y los derechos históricos de

los reinos integradores. Así como el regionalismo releva de ciertas funciones al poder del Estado para conferírselas a la región o al municipio, el federalismo, a la inversa, conserva a los municipios y antiguos reinos todas sus funciones y atribuciones, excepto las exclusivas del Estado —militares, diplomáticas y judiciales—, que otorga a éste. De lo cual se deduce que la única posición verdaderamente *socialista*, en el sentido de Mella, es la federalista, hasta poder decirse que el federalismo se identifica con el propio *sociedalismo* (de que habla Mella), destacando en él su aspecto dinámico-histórico.

«Nuestro regionalismo —dice Mella— afirma la personalidad propia de todas las regiones, de ningún modo un principio de unificación para moldearlas a semejanza de una sola. Yo no quiero la constitución de Castilla para Cataluña o Navarra... Creo que cada región tiene derecho a su constitución específica, histórica, diferenciada de las demás.»

Así puede darse también entre nosotros un regionalismo que, aun no siendo mera descentralización, no sea tampoco federalista ni represente, por tanto, una posición sociedalista o institucionalista social, distinta del racionalismo político. Tal es el caso, por ejemplo, de los modernos regionalismos separatistas o semiseparatistas que representaron los Estatutos catalán y vasco, en los que no se trataba de reivindicar la constitución histórica de esos países —cuya historia les llevó a federarse con los demás pueblos españoles—, sino de establecer en ellos una organización estatal autónoma, pero semejante a la que se ejerce desde el poder central. La formulación más formal e inteligente de estos autonomismos —que ninguna razón histórica cuentan en su abono— viene a identificarse con lo que se ha llamado un *regionalismo in-*

dustrial o práctico, es decir, basado en el estado económico más avanzado de esas regiones.

Así hoy (6 de junio de 1975) vuelve a hablarse de «reconsiderar» el Decreto de 1937, por el que se puso fin al concierto económico de Guipúzcoa y Vizcaya. Sin embargo —se afirma— la anulación de tal decreto no supondrá el inmediato restablecimiento de aquellos conciertos económicos (fueros administrativos), sino que más bien haría posible «la aplicación de unas Cartas provinciales propias previstas en el proyecto de Ley de Bases de la Administración Local» (Vid. noticia agencia Cifra 6 junio 1975).

Tanto los regionalismos de tipo *industrial* como este tipo de «atribuciones otorgadas» son por completo ajenos a un verdadero federalismo y, aún más, al foralismo español. Mella expresa esta idea con toda claridad. «No quiero yo establecer, como en algunas partes se intenta, un regionalismo empírico, industrial y materialista; el regionalismo, como un gran sistema, necesita tener una base histórica y sentimental...» Un mero regionalismo —añade en otro lugar— «puede ser independiente del problema de la jerarquía social que hay que oponer a la jerarquía delegada del Estado. Si se diera un descuajamiento del Estado español actual, al dividirse en tres o cuatro naciones, el primer problema se plantearía después en cada una de ellas. Imaginad una Vasconia independiente o una Cataluña separada. El problema quedaría en pie. El Estado separado con relación al que existía, ¿afirmaría y establecería una jerarquía social, el municipio autárquico, las comarcas libres? Podéis asegurar que una Cataluña formando Estado sólo se habría descentralizado con relación al Estado del que se había separado. Dentro del nuevo Estado surgiría una centralización nueva

que aplastaría dentro de sí al principio regionalista.» «Lo he hecho en el Parlamento: nunca merced o división otorgada por el Poder; sólo el reconocimiento de la constitución interna de cada pueblo formado en la historia. Así defiendo yo los fueros y las libertades de todas las regiones históricas de España.»

El regionalismo de Mella es, pues, el antiguo, vivo y real —«foral» e histórico—, y no el de los heterogéneos y teóricos movimientos regionalistas de su época, tal como la *Federación Regionalista Francesa,* de Charles-Brun, o algunos sectores de la propia *Acción Francesa,* en cuyo contenido más profundo y auténtico influyeron más tarde Mella y el tradicionalismo español en general.

El federalismo o regionalismo autonomista no es para nuestra patria una posibilidad de gobierno entre otras que puedan escogerse o preferirse en orden a su utilidad, sino algo radicado en su mismo ser histórico, en su existencia presente, en su problemática futura. Este federalismo forjado en la historia, impregnado de tradición y creador de instituciones, recibió entre nosotros el nombre de *foralismo* o sistema foral. La variedad geográfica, social, ambiental, lingüística y aun, en parte, histórica, es un *hecho* insuperable entre los pueblos y habitantes de la península española. «Ni por la naturaleza del suelo —decía Menéndez Pelayo—, ni por la raza, ni por el carácter parecíamos destinados a formar una gran nación...» Sin embargo, llegó a ser tal la unidad interna, profunda, de nuestra patria, que no cabiendo en sus límites se extendió a todo el mundo nuevo que fue asimilado a ese espíritu común y civilizado en él. Y obsérvese bien que el régimen foral no fue, como muchos creen, un tránsito obligado y siempre declinante hacia una más efectiva unidad: si así fuese, se habría prescindido de él

en la organización política de los pueblos americanos como un mal con el que hay que transigir sólo allá donde existe; pero, antes al contrario, a América se llevó el régimen de *Cabildos* (municipio español) y *Congresos* (Cortes) como una prolongación del peninsular.

«Es vulgaridad e ignorancia muy común —decía Nocedad— creer que sólo las provincias, reinos y señoríos, que especialmente solemos llamar forales porque han conservado sus fueros hasta nuestros días, eran las privilegiadas con libertades y franquicias...» Durante la Reconquista, los pueblos y ciudades tomaban generalmente por ley el Fuero Juzgo, pero según las necesidades, usos y costumbres existentes de antaño en ellos mismos. Este conjunto legal y consuetudinario —libertades preexistentes y usufructo de bienes— era después reconocido por los reyes como fuero privativo de aquella unidad política, que asentaba así su vida en un derecho propio y permanente, adaptado a sus necesidades concretas. Y cuando una ciudad o reino se incorporaba a otra Corona o era reconquistada a los moros, jamás se le imponía un derecho o régimen imperante en otros lugares, sino que sus propias leyes y usos eran reconocidos y jurados por el monarca. Así sucedió con la incorporación voluntaria a la Corona de Castilla de los Señoríos y Provincias Vascongados, con la conquista de Valencia a los moros, con la incorporación de Aragón y de Navarra.

El nombre de España no era al principio de la Reconquista mucho más que una denominación geográfica, sin otra unidad cultural que la romanización, supuesto que la unidad política visigótica había sido superficial. La fe religiosa y la empresa multisecular de la Reconquista fueron creando la unidad interna y la tradición histórico común, dando así un contenido patria y entrañable

al nombre de España. «La Reconquista —dice Mella— fue un hecho histórico, profundamente social. Todos los Estados fueron uniéndose por enlaces de reyes, o espontánea y libremente cuando los pueblos los reconocían como señores.» La Monarquía, o más bien el régimen abierto, asentado en la historia concreta e identificado con la sociedad misma, hizo posible esa lenta y, en general, pacífica integración bajo una sola Corona. Y el régimen foral —autárquico o puramente sociedalista— se convirtió en modo de gobierno estable e insustituible de un país que no conoció —ni hubiera podido conocer— otra unidad que la interna y cordial, es decir, la fe y el respeto institucional a sus monarcas.

«España —escribe Enrique Gil Robles— en los períodos más prósperos y gloriosos de su historia no fue siquiera una confederación de monarquías, sino varios Estados regidos por un mismo monarca.» Nuestro escudo no es uno solo, sino la reunión de cuatro bajo una misma Corona, y nuestros antiguos reyes nunca dejaron de titularse monarcas o señores de cada uno de sus reinos; sólo en gracia a la brevedad se llamaban reyes de *las Españas*, nombre colectivo y genérico de los varios Estados peninsulares. La federación no fue nunca, en rigor, un hecho jurídicamente consagrado, sino sólo algo fáctico, acompañado y cimentado por la profunda unidad de fe, de espíritu y de historia. El rey, que lo era de los diversos reinos españoles, unía en su persona, en sus actos y en sus medios de gobierno las funciones reservadas al poder civil en todos esos reinos, y así se consumaba, pero sólo de hecho, una verdadera federación. «El mundo —decía Nocedal— no ha conocido ningún rey que fuese más rey que Felipe II, ni unidad más vigorosa que la que entonces tuvo España, ni época tampoco en que

más y mejor se guardasen sus fueros...; con los fueros llegamos a la mayor grandeza, extensión y poderío que ha tenido ningún pueblo...; apenas el conde-duque de Olivares pensó en poner mano a los fueros, luego al punto se perdió Portugal y se sublevó Cataluña...; con Felipe V, que abolió los fueros de Aragón y de Valencia, comenzó nuestra decadencia nacional (interior); con el triunfo del liberalismo, incompatible con los fueros porque tiende a fundir los pueblos en un molde común, nuestra postración y abatimiento llegó al extremo en que nos vemos.»

El foralismo —o federalismo nistórico— crea un ambiente cálido y humano de responsabilidad en los gobernantes o administradores y de cordial adhesión en los gobernados, condiciones ambas de la verdadera y única libertad política. Son instituciones libres aquellas que hacen salir a los ciudadanos de sí mismos y participar voluntariamente en los asuntos públicos; las que no les divorcian de ese interés comunitario ni les hacen caer en la apatía abstencionista propia del individuo. Según Tocqueville, sólo en las instituciones forales y municipales reside la fuerza de los pueblos libres. «Estas instituciones —dice— son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gustar su uso normal y pacífico y le habitúan a servirse de ella. Sin estas instituciones, una nación puede alcanzar un gobierno libre, pero no tiene el espíritu de la libertad. Pasiones pasajeras, intereses de un momento, el azar, pueden darle la forma exterior de la independencia, pero el despotismo, latente en el interior del cuerpo social, reaparece tarde o temprano en la superficie.»

La originalidad y la autonomía de las instituciones políticas aforadas engendra un ambiente de libertad e interés —de amor a lo propio y de colaboración— que

hace además posible, por mantener en sus límites naturales a la organización estatal, la difusión y vitalidad de las asociaciones puramente sociales. Ambas realidades —pequeñas democracias políticas e instituciones libres— dan a la sociedad un aspecto esencialmente distinto del que presenta en los países unificados y centralizados estatalmente. Lo que en éstos es una proliferación artificial de organismos oficiales es allá una libre creación de empresas colectivas; lo que aquí es un estéril y ruinoso tirar del presupuesto nacional, es en aquel medio la movilización de las energías del país; lo que aquí es una estructura divorciada de la realidad social es allá la sociedad misma obrando política, económica, culturalmente.

Volviendo a la actual situación —profundamente centralista— de nuestra patria, hay que señalar que la división provincial de Javier de Burgos, mantenida incólume por el Régimen Nacional, no fue en su origen tan apriorista o antihistórica como la división departamental de Francia. Algunas de sus provincias (Navarra, Vascongadas, Asturias —llamada «de Oviedo»— y las insulares) coinciden con países históricos, y en las demás se respeta en sus zonas limítrofes las antiguas fronteras de los reinos de Castilla y Aragón (con la sola excepción del término de Requena) y, por supuesto, los términos o partidos municipales. Esto, unido a su ya larga permanencia, ha hecho que las provincias hayan llegado a poseer una cierta significación real, tanto en las relaciones humanas como en la conciencia de las gentes. Por lo cual, con carácter de subdivisiones puramente administrativas, cabría pensar en la conveniencia de mantenerlas, aún en un supuesto de reconstrucción regional foralista.

Basándose en este hecho y en esta posible conveniencia práctica, Jaime Ignacio del Burgo escribió en 1968 un interesante trabajo titulado «Posibilidades del derecho positivo vigente para la descentralización de las provincias» (estudio premiado por la Diputación Foral de Alava y por los III Juegos Florales de Sangüesa). Señala en él cómo «la Ley Orgánica del Estado (Referéndum de 14 de diciembre de 1966) determina que los municipios y las provincias tienen personalidades jurídicas propias para el cumplimiento de sus fines peculiares (art. 46, 1)». Junto al Gobierno Civil es la Diputación Provincial el órgano de gobierno y administración de la provincia, encargada ésta del «fomento y administración de los intereses peculiares de la misma».

Sin embargo, además de haberse eliminado todo carácter representativo a la figura del presidente de la Diputación, la política posterior ha ido creando en cada provincia una «Comisión Provincial de Servicios Técnicos, con Delegaciones de los distintos Ministerios y Servicios, y situándolos enteramente fuera de las Diputaciones y bajo la órbita del gobernador civil, con lo que el papel de las Diputaciones —salvo en las forales— queda ya reducido a un mínimo casi simbólico.

El autor del trabajo que mencionamos aboga por la integración de esta Comisión y sus Delegaciones en las Diputaciones, reduciendo a los gobernadores a su papel originario propio, y otorgando a las Corporaciones provinciales una mayor representatividad en su sistema de elección. Menciona a este efecto el Decreto de 24 de junio de 1955, que modifica artículos de la Ley de Régimen Local y establece para Diputaciones y Ayuntamientos la posibilidad de Cartas orgánicas y económicas, pero con limitaciones tan grandes que las Diputaciones han

preferido no hacer uso de tal recurso legal. Acaba su tesis lanzando un NO rotundo al regionalismo *desde arriba* y abogando por la verdadera descentralización que sería, en España, la regional o *foral.*

Llegado a este punto —y sin perjuicio de un sostenimiento vitalizado o descentralizado de las actuales provincias mediante cauces vigentes o posibles de derecho positivo— surge la pregunta ineludible: ¿de qué *regiones* o «países históricos» —forales o federales— se trataría?

Sobre este punto conviven hoy en el ambiente las más extrañas y contrapuestas opiniones. Para algunos se trataría de regiones geográficas o económicas, compatibles, por supuesto, con una «organización regional» europea, ajena a las actuales nacionalidades. Incluso un ilustre general propuso construir las «regiones» en coincidencia con las cuencas hidrográficas. Para otros, se trataría de «las regiones», es decir, de las actuales divisiones no administrativas (judicial, universitaria, militar, eclesiástica, etc.) o de una homologación de éstas. Otros, en fin, dan la impresión de que su designio se reduciría a crear unas super-provincias o provincias más grandes: quizá eso que, cuando estudiábamos geografía, se llamaban «las regiones» genéricamente. Bajo ese nombre se mezclaban los antiguos reinos de la Reconquista (León, Castilla, Aragón, Navarra, Portugal) con reinos árabes conquistados por Castilla (Murcia, Granada) o con regiones históricas fronterizas que nunca tuvieron una entidad política, como Extremadura, etc.

Las auténticas «regiones» o países históricos del tradicionalismo son cosa mucho más real y, por lo mismo, complicada. Para desentrañar su realidad *se habría de partir del escudo mismo de España,* que no es, como se sabe, uno solo, sino la fusión de cuatro bajo la común

Corona Real y en torno al símbolo de la Realeza o Casa Real.

Estos escudos son los de Castilla y León, el de la Corona de Aragón y el de Navarra. Tales fueron, con Portugal, los reinos cristianos de la Reconquista. Debajo de ellos, como símbolo de la victoria final contra el Islam, la *granada* del último reino musulmán conquistado. Los reinos de Castilla y de León, unidos en siglos precedentes, se integran bajo «unión principal» (en los príncipes, conservando sus leyes e instituciones) con la Corona de Aragón y con Navarra durante el reinado de los Reyes Católicos. Portugal lo hará con Felipe II, y se separará bajo Felipe IV, en el primer suceso infausto y disgregador de nuestra historia.

Dentro de Castilla preexistía la situación foral del Señorío de Vizcaya y de las «provincias» (Vascongadas). Subyacía, asimismo, en su seno la más remota entidad política del Reino de León y, dentro de éste, el Principado de Asturias y el reino de Galicia. Dentro de la Corona de Aragón tenían su fuero propio el Principado de Cataluña y los Reinos de Valencia y de Mallorca. En un segundo plano, y en el seno de todas estas «Españas», existían los fueros municipales y los variadísimos de comarcas y señoríos diversos. Muchos de ellos habrán prescrito históricamente, al paso que han podido nacer otros, como las Cartas especiales otorgadas recientemente a algunas capitales.

La foralidad o autonomía de estos diversos «países históricos» no es igual, ni homogénea, sino varia, interpenetrada y jerarquizada. Una política de «descentralización federalista o foralista» utilizaría paralelamente métodos comunes de reviviscencia institucional y facilidades o «condiciones de vida» para el espontáneo resur-

gimiento de los modos políticos de vida y administración de cada uno de ellos.

Terapéutica difícil, que habría de comenzar por afianzar lo existente en peculiaridades municipales, comarcales y forales para seguir restituyendo lo cercanamente centralizado y dar vida después a lo que se eclipsó en épocas más lejanas. Como símbolo de esta deseable política de renacimiento de los «países reales» o de «las Españas», con su propia vitalidad histórica, deberían ondear en el futuro, junto a la bandera nacional, no las del Movimiento (o las fuerzas ideológicas del Alzamiento), sino las de Castilla-León, Corona de Aragón y Navarra. Y en cada uno de estos países, la nacional con la del Antiguo Reino y la propia —si existe— de la ciudad o comarca histórica.

Sólo así un «regionalismo» no sería una ficción legal más, complicada con los traumas del cambio, sino una movilización política del país a través de cauces reales y sanos de «participación» radicados en la historia que une y en los intereses perviventes.

4. La Universidad estatal

La misma motivación de base a que respondió el mantenimiento de la legislación civil y de la centralización administrativa anteriores al Alzamiento obró también en la permanencia, después de él, de la Universidad estatal y centralista, llamada asimismo napoleónica. Es probable que en esta permanencia influyeran también diversos factores mutuamente neutralizadores: de una parte, el «miedo a la libertad» al considerar los riesgos de una política de autonomía institucional de las universidades, y el «temor al dirigismo» en tan delicada esfera pública al pensar

imponer una universidad de «ortodoxia pública» muy determinada.

No puede negarse que en el campo de la enseñanza se inició un camino profundamente influido por el pensamiento político tradicional durante la misma guerra. Me refiero a la reforma del bachillerato en 1938, precedida por la libertad de enseñanza a las congregaciones religiosas (negada por la legislación de la República) y por el retorno a España de la Compañía de Jesús. Tanto en esta medida como en el restablecimiento de la enseñanza religiosa cupo la iniciativa a la Diputación Foral de Navarra a través de su Junta Superior de Educación.

El plan de bachillerato de 1938 fue obra del ministro Sainz Rodríguez, miembro del grupo cultural Acción Española. Constituía un bachillerato exigente en humanidades, tanto en lenguas clásicas como en Historia y en Filosofía. Otorgaba, además, una mayor libertad a la docencia privada (colegios religiosos y seglares), desestatificándola, dentro de este nivel de la enseñanza, al permitir los exámenes de curso en cada centro y limitando la intervención oficial a un final «examen de Estado». Es de advertir que bajo el régimen democrático-liberal no tenía propiamente existencia oficial más que la enseñanza de los Institutos Nacionales, considerándose el resto de la enseñanza como *incorporada* a éstos y sometida no sólo a programas, sino a los textos del Instituto correspondiente y a exámenes de *cada* asignatura. Podría considerarse aquello como el principio de subsidiaridad a la inversa. La inspiración general del bachillerato de 1938 ha permanecido, con retoques diversos, hasta la actual Ley General de Educación, dictada ya en la época tecnocrática bajo la inspiración de la UNESCO.

Durante la guerra, lógicamente, las universidades estuvieron cerradas. Cuando en 1939 abrieron de nuevo sus aulas, su organización siguió siendo la misma que antes del Alzamiento: Universidad única, estatal, uniforme. Las antiguas universidades españolas —y todas las de la cristiandad— fueron, inversamente, autónomas, corporativas, diferenciadas. Eran instituciones de origen vario, con vida y personalidad propia. Esto les confería su propio prestigio, su cohesión interna, su entusiasmo y orgullo; también la distinta valoración de sus títulos: la Universidad de Osuna no era la de Salamanca. A partir de su estatificación en 1857, la Universidad se convierte en un servicio público uniforme, desaparece su vida autónoma y corporativa, y una Universidad se diferencia de otra tanto como las Delegaciones de Hacienda entre sí. La autonomía corporativa se sustituye por la autonomía de cátedra, y así la enseñanza universitaria se convierte en una agregación de reinos de taifas científicos sin otra unión que el reglamento externo y la administración.

Es cierto que en la reapertura de las universidades se impuso la enseñanza de la religión en todos los niveles (oportunidad no siempre aprovechada por el Episcopado mediante la designación de un profesorado idóneo), y también lo es que en ciertas materias se procuró sustituir a los profesores exilados, al menos provisionalmente, por personalidades relevantes del estamento eclesiástico.

Sin embargo, un pensamiento (y un designio político) tradicional hubiera exigido mucho más, si no de momento, sí como proceso o tendencia: crear las condiciones legales necesarias para la formación de nuevas universidades libres, procurar la parcial autonomía y la homogeneización (doctrinal) del profesorado en las existentes

hubieran sido cauces adecuados para una revitalización de la Universidad en su doble aspecto corporativo y científico. La misión del Estado hubiera podido reducirse entonces a la auténticamente subsidiaria o supletoria: ayuda económica, alta inspección de la calidad de estudios y títulos, respeto a la «ortodoxia pública», creación de universidades allá donde la iniciativa privada no alcance, etc.

Quizá estas universidades corporativas y autónomas hubieran podido ser el cauce de un renacimiento cultural en consonancia con el espíritu del Alzamiento y de la común tradición española. O, cuando menos, habrían evitado el lento aridecimiento de una enseñanza individualista, sin ilusión comunitaria, fácil presa para una colonización marxista y subversiva. La heterodoxia, si hubiera surgido, se vería localizada en determinados centros, y no en estado difuso, sin defensas corporativas ni posibilidad consiguiente de formación humana.

Por otra parte, una progresiva «autonomización» universitaria hubiera sido el complemento necesario a la libertad docente iniciada, como dijimos, en la Enseñanza Media. Eliminando el grave problema de los exámenes masivos de bachillerato o de acceso a la Universidad y, en buena medida, el costoso sistema de oposiciones, que tantas energías humanas cuesta a la sociedad. Si fueran las propias universidades las que reciben o admiten los bachilleres de determinados centros, y no de otros, esta misma selección revertiría sobre la calidad de la Enseñanza Media y el autocontrol de los centros. Si, por otra parte, las propias universidades eligieran sus docentes (como lo hacen hoy los colegios) —y las empresas, sus graduados y técnicos—, el régimen de oposiciones tendería a limitarse a determinadas funciones oficiales.

Sólo en años recientes se ha visto en parte la necesidad del carácter autonómico y corporativo de los centros de enseñanza. Ello ha llevado a la creación por el Estado de «universidades autónomas», si bien tienen de autónomas muy poco más del nombre, y a facilitar la creación de una Universidad libre (la de Navarra), si bien con un condicionamiento tan exigente que parece haber agotado las posibilidades. En todo caso, lo que hace treinta años hubiera podido constituir cauce de un vigoroso pensamiento tradicional y cristiano, difícilmente podrá serlo ya en una época de escalada revolucionaria, en la que, además, inciden en nuestra patria los planes y métodos de enseñanza de tipo masificador y laicista inspirados por la UNESCO (Ley General de Educación).

5. Política exterior

La política exterior ha sido uno de los aspectos del Régimen nacido del Alzamiento Nacional menos permeables a una inspiración tradicional. En parte, por circunstancias mundiales adversas; en parte, por los imperativos doctrinales que, en competencia o en rivalidad con el tradicionalismo, han actuado sobre el Régimen.

Una política exterior congruente con el tradicionalismo hubiera sido lo que llamaríamos —en el sentido expuesto (cap. I, 4, cap. III, 1)— una «política de cristiandad», esencialmente opuesta al maquiavelismo de los Estados o nacionalidades modernas. «Política de cristiandad» fueron la Reconquista y Lepanto y las guerras de religión. Incluso la expedición de Colón tuvo por fin inicial el enlace por Occidente con una supuesta cristiandad existente más allá del Islam (el fabuloso reino del Preste de las Indias, Etiopía) para coger entre dos fue-

gos al mundo musulmán. Y la posterior colonización de los pueblos americanos se apoyó siempre, como título de legitimidad, en concesiones pontificias para la extensión de la fe.

A partir de Westfalia —con el principio de las nacionalidades, el equilibrio europeo y los «pactos de familia»— la «política de cristiandad» se oscurece, y no renace para España hasta la guerra de 1793 contra la Revolución Francesa, la guerra de la Independencia contra Napoleón y las guerras carlistas. Aquí vuelve a aparecer una motivación religiosa (defensa de la fe), congruente en parte con la antigua política de cristiandad. Sin embargo, durante el siglo liberal (1833-1936) la política exterior propiamente tal es por completo ajena a una motivación de cristiandad, y sólo puede considerarse tradicional en sus aspectos débilmente defensivos de la integridad nacional.

En los albores de nuestra época el pensamiento político tradicionalista en materia internacional se nutre de dos textos clásicos: el más antiguo pertenece al testamento político de don Carlos VII, publicado a su muerte, en 1909, pero escrito en 1897. Son «Principios Fundamentales» (...) «que he venido sosteniendo y proclamando desdes la abdicación de mi amadísimo Padre (q. e. g. e.) en 1868» (...) «Gibraltar español, unión con Portugal, Marruecos paña España, confederación con nuestras antiguas colonias; es decir, integridad, honor y grandeza. He aquí el legado que, por medios justos, yo aspiraba a dejar a mi Patria. Si muero sin conseguirlo, no olvidéis vosotros que ésa es la meta, y que para tocarla es indispensable...» Al final de este capítulo, al decir cuáles son los remedios que ofrece el pensamiento político tradicio-

nal a la realidad internacional de España hoy, terminaremos de copiar este párrafo.

El otro texto clásico es un famoso discurso que pronunció Vázquez Mella el 8 de junio de 1921 en el Círculo del Ejército y de la Armada, de Barcelona (Vid. «Obras completas», edición de 1932, vol. XXI, págs. 237 y siguientes). En él se recogen, bajo el título de «Los Tres Dogmas Nacionales», las directrices de don Carlos VII, pero algo matizadas: «1) Dominio del Estrecho de Gibraltar y Tánger; 2) federación con Portugal; 3) unión con los Estados Hispanoamericanos.» Recordaba el orador que esta situación había existido en tiempos de Felipe II y de Felipe III. Especial interés tiene la aclaración en lo referente a Portugal. No ha dicho «unión», como don Carlos VII, sino «federación». Y explica: «... a enlazar su vida con la nuestra, no como un acto de sumisión a España por parte de Portugal, y tratando por parte nuestra de una dominación que califico de absurda, cosa que yo he combatido y combatiré siempre, sino manteniendo Portugal su unidad y su completa independencia, pero federado con nosotros en pie de igualdad, con la unión económica y militar que mantienen todas las generaciones.»

Comentaré más tarde las vicisitudes que han seguido esos ideales del tradicionalismo en la realidad española de hoy y sus acercamientos y alejamientos respecto del mismo. Digamos previamente unas generalidades acerca de la expansión y de la inhibición de este pensamiento en días posteriores a Mella y en el ámbito de la política internacional.

Don Juan Vázquez Mella murió el 26 de febrero de 1928. Después, las angustias que trajo a los tradicionalistas la segunda República aplazaron el interés por la política internacional y solamente escriben de política in-

terior. Nada se dice de nuestra misión exterior en el manifiesto de don Alfonso Carlos a los españoles de 1934, ni en la extensa repetición de sus conceptos que se hace en el Real Decreto de 26 de enero de 1936 instituyendo la Regencia.

En la «Manifestación de los Ideales Tradicionalistas a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado español» de 10 de marzo de 1939, ya citada, en su anexo II, titulado «Bosquejo de la futura organización política española inspirada en los principios tradicionales», se dedica el último punto a la política internacional. (Véase anexo a este capítulo.)

Se establecen primero cinco postulados que se pueden resumir en la afirmación de que nuestra política exterior ha de servir a la difusión de los ideales cristianos de la Cruzada que terminaba aquellos días y que nos sacaba del ostracismo internacional de nuestra inmediata anterior decadencia. Este ambiente de resurrección y proyección exterior era general y exaltado en aquellos días, y el pensamiento tradicionalista se sumaba a otros que también lo impulsaban.

Pero había una paradoja y un claroscuro. Las potencias del eje italoalemán, a las que estaban tan agradecidos todos los participantes en la guerra de Liberación, a la vez que impulsaban esa vocación universal de España pretendían ponerla al servicio, no de los ideales puros de la Cruzada, sino de los suyos propios, y trataban de desviarlos desde España hacia otras partes del mundo envueltos en sus símbolos y formas. Esta influencia fue especial y molestamente visible en la «Falange Exterior», organismo oficial dependiente de FET y de las JONS y que venía a ser una especie de Cuerpo Diplomático paralelo.

Esta desnaturalización parcial de los ideales autóctonos de nuestra política internacional incipiente, y la manera de vestirlos, retrajeron no poco al tradicionalismo, ya en incómoda relación por otras razones y sucesos con los concesionarios españoles de la ideología italoalemana. Por eso, en el documento tradicionalista que comentamos se formula una reserva reticente en el postulado c): «contra la imposición a su futro (al de nuestra política exterior) de fórmulas y modelos extraños, por fuertes y respetables que sean en su país de origen».

Siguen seis finalidades que recogen los tres ideales propuestos por Mella, pero con más preciso desarrollo, postulando una mayor expansión en Marruecos y detallando la acción en América; se vuelve a insistir en que nuestra política exterior estará al servicio de la ideología tradicional y en oposición a la Revolución Internacional.

Hasta tal punto la parcial desnaturalización, enajenación y exótico ropaje de nuestra política internacional retraen a los tradicionalistas, a pesar de sus evidentes visos patrióticos, que en una carta de don Manuel Fal Conde a don Joaquín Baleztena, de 31 de julio de 1941, acerca de la política exterior de la Comunión Tradicionalista se dice lo siguiente:

«La Comunión Tradicionalista tiene una norma racional de inhibición de juicio en contiendas internacionales. La Comunión Tradicionalista es la unión espiritual de españoles para propugnar la forma de Gobierno y los programas políticos mejores para nuestra Patria. Es una comunidad política de españoles para España, sin cometido alguno propio que la autorice a opinar en cuestiones de humanidad, entre naciones que no son nuestra Patria, entre afanes imperialistas de los que a España directa-

mente nada le va.» (...) «Se podrá objetar que en cuanto la Comunión Tradicionalista estudia todo el orden político español y el internacional, no puede carecer de orientación en un conflicto como el presente.» (...) «Si la Comunición Tradicionalista, contesto, tuviera el poder, indudablemente tendría una orientación fija.» (...) «Pero apartada del poder, proscrita su orientación de la inspiradora del Estado, alejados sus hombres más representativos de las funciones del Gobierno, ni puede cargar sobre sí la responsabilidad de juicios tan graves y trascendentales, ni posee la cantidad inmensa de datos necesarios para que esos juicios sean fundados y conducentes al acierto.»

Este mismo retraimiento e inhibición se encuentra en otro documento importante algo posterior:

En el verano de 1943 Italia capitula y Alemania se muestra impotente ante Stalingrado. Desde los diplomáticos hasta el hombre de la calle, todo el mundo comprende que el eje, triunfante hasta entonces, va a perder la guerra. Aquel 15 de agosto los más destacados jefes tradicionalistas elevan al Jefe del Estado un sereno estudio del pensamiento político tradicionalista ajustado al momento, pero en él no se habla de política exterior.

Por otra parte, la política exterior española de los años cuarenta tiene, en su versión popular, un contexto de exaltación de los valores estéticos que se agrupan en torno al patriotismo. Coincide en esto con el pensamiento político tradicional, y esta coincidencia es uno de los factores favorables al *modus vivendi* entre los tradicionalistas y los gobiernos sucesivos.

A pesar de que los gobiernos contemporáneos han dado muy pocas informaciones acerca de su política exterior, conocemos, aunque con lamentables imprecisiones,

algunos jalones de la misma y sus relaciones con el pensamiento tradicionalista. En primer lugar vamos a seguir la pista a cada uno de aquellos tres ideales de don Carlos VII y de Mella. Después estudiaremos la incidencia del pensamiento tradicionalista en las siguientes cuestiones: contribución a la neutralidad en la segunda guerra mundial; actitud ante la ofensiva diplomática de la ONU en 1945; el abandono de las provincias de Fernando Poo y Río Muni; la incorporación de España a «Europa» y el principio de «no intervención». Terminaremos con alguna sugerencia inspirada en los textos de don Carlos VII y de Vázquez Mella.

Gibraltar, Tánger, el Estrecho y Marruecos

En su testamento político, don Carlos VII enumera básicamente entre sus «Principios Fundamentales» «Gibraltar español, unión con Portugal, Marruecos para España». Vázquez Mella, en su discurso de 8 de junio de 1921, en Barcelona, se expresa, como he dicho, en forma más explícita: Gibraltar interesa como llave del Estrecho; lo que importa es dominar éste, y para ello es necesario liberarse de la prohibición de colocar piezas de artillería pesada en torno a Gibraltar, las cuales se necesitan, por otra parte, para cubrir con fuego las aguas del Estrecho y para batir la costa africana; se debe, pues, a falta de artillería en nuestra costa, dominar la otra ribera y Tánger; si esta plaza fuera de otra nación, tendríamos, «además de un Gibraltar en casa, otro Gibraltar enfrente». Finalmente, en la «Manifestación de los Ideales Tradicionalistas a S. E. el Generalísimo y Jefe del Estado español», de 1939, en el fragmento que copiamos en anexo se concreta la expansión por Marruecos mediante

la revisión de los tratados de 1902 y de 1911, que distribuyeron el mandato internacional sobre Marruecos, mutilando nuestra soberanía y dejándonos en condiciones de inferioridad.

Hasta aquí, las tres referencias que ofrece el pensamiento tradicionalista en este punto.

La política exterior española en tan ambicioso programa tenía que estar forzosamente condicionada, y lo ha estado, a una política de alianzas. La alianza informal con un eje italoalemán con posibilidades de vencer más soñadas que reales y eficazmente servidas, alentó la reivindicación pertinaz de Gibraltar desde el nivel de estadistas hasta el callejero y popular durante la segunda guerra mundial, hasta el declinar de dichas potencias. Al mismo tiempo, pero más discretamente, se atendía también a la posible inclusión de Tánger y de Marruecos en la lista de regalos de bodas con el Eje vencedor. Aquellos designios del tradicionalismo, si no se cumplían, al menos se soñaban, a pesar de los ingratos condicionamientos que inseparablemente contenía una alianza con el nacional-socialismo. Como ya hemos dicho, en la calle el ambiente era patriótico. El desenlace de la segunda guerra mundial y sus consecuencias terminaron con este ciclo.

Un segundo ciclo en torno a este asunto comprende la esperanza que posteriormente despertaron los acuerdos con los Estados Unidos y la política anticolonialista de éstos. Se aceptó su gran consigna de la descolonización, saltando ligeramente sobre las reservas que en principio debería haber suscitado, para incluir la recuperación de Gibraltar en ese concepto. Planteamiento indigno, porque suponer a Gibraltar una colonia es autoinferirnos una injuria mayor que su propia existencia. Los acuerdos

con USA no produjeron los frutos esperados, pero la política general de descolonización de esta nación, a la que nos habíamos plegado, sí: fuimos nosotros quienes descolonizamos la zona del Protectorado de Marruecos, y precisamente por muy directas presiones norteamericanas; y después, Guinea, Ifni y el Sahara; en cambio, ni Inglaterra piensa «descolonizar» Gibraltar ni los Estados Unidos en presionar sobre ello.

Nuestra entrada en la política general de descolonización tuvo, además, la consecuencia, ya hoy agotada, de romper nuestra fuerte solidaridad con Portugal, dejándole desasistido y solo frente al mundo en esta cuestión, para él vital.

Federación con Portugal

«Unión» decía don Carlos VII; «Federación» postulaba Mella, con un Portugal que mantuviera su unidad y competa independencia. La «Manifestación de los Ideales Tradicionalistas» de 1939 habla de «Alianza Peninsular», que desvanezca entre los países hispánicos toda clase de recelos, sin mengua de la independencia de las dos naciones...»

Estos ideales fueron servidos con el Pacto Ibérico, suscrito en 1942, siendo ministro de Asuntos Exteriores el Conde de Jordana. Por él, ambas partes se comprometen a respetar sus fronteras actuales, a defenderse mutuamente en caso de agresión exterior, a no tolerar en su territorio actividades agresivas frente a la otra parte y a incrementar los intercambios y la cooperación.

En virtud de este pacto, las delegaciones españolas en multitud de organismos internacionales se han abstenido estos años de votar contra Portugal, como cabría

esperar a la vista de que en casi todas las demás cuestiones sus votos coinciden, lamentablemente, con los del boque socialista y con los del «tercer mundo».

El bienestar peninsular que ese Pacto Ibérico ha producido durante tiempo, y su concordancia con el pensamiento tradicional, no nos permiten desistir de formular una observación de profundo sentido tradicionalista: Que si la España de las postguerra no hubiera organizado su política interior monolíticamente y con una presentación de estilo totalitario, sino que hubiera dado paso a unos efectivos fueros regionales, con respeto y fomento de las peculiaridades de los antiguos reinos y regiones, el Portugal de Salazar se hubiera sentido aún más cómodo y seguro, más a salvo de la siembra de desconfianza hecha por enemigos comunes y también, probablemente, más inclinado a evolucionar hacia uniones más estrechas y fecundas.

Ya en nuestros mismos días, triunfante la revolución marxista en Portugal, no cabe acusar a España de haber desasistido a quienes allá atendían a nuestros grandes ideales comunes, porque se habían debilitado tanto, que ni siquiera ofrecían una modesta cabeza de puente a la que poder transferir una ayuda que no se ha llegado a pedir. Si en esto no se ha lesionado nuestro pensamiento tradicional, sí, en cambio, se ha vulnerado con la reiterada y muy explítica proclamación, en relación con sucesos portugueses, por parte de nuestro Ministerio de Asuntos Exteriores, del «Principio de no intervención», del que luego nos ocuparemos.

También contraría al pensamiento tradicionalista el veloz e impúdico abandono hasta en el mundo de los recuerdos y de las gratitudes del sistema y de las personas que al otro lado de la marca de Portugal contribuyeron

al acercamiento peninsular y al bienestar de las relaciones mutuas durante tantos años. No ha sido un fenómeno del estrato oficial solamente, sino sobre todo de la Prensa y de sectores calificados de nuestra sociedad. Revela una deseducación política, de abolengo maquiavélico y desvinculador de cualquier teoría estable; una falta de seriedad, de talla o de peso, que incapacita para el trabajo responsable de asumir una tradición y continuarla.

Política hispanoamericana

«Confederación de nuestras antiguas colonias», se lee en el testamento de Carlos VII. Los otros documentos tradicionalistas, habitualmente citados en este capítulo, no se atreven a tanto y dejan su pretensión en bastante menos: en estrechar labos, intercambios culturales, protección a misioneros y emigrantes y mejora de comunicaciones.

Algo de esto se ha hecho, y mucho más se ha querido hacer. A tan buenos propósitos se debe la transformación del Consejo de la Hispanidad en Instituto de Cultura Hispánica, de mayor amplitud, bien que reducido, como desde su mismo nombre se indica, a la cultura. Según el artículos 13 de la Ley que reorganiza el Ministerio de Asuntos Exteriores (31-XII-45) «tendrá como finalidad mantener los vínculos espirituales entre todos los pueblos que componen la comunidad cultural de la Hispanidad». Del aspecto formal de su obra da una idea el siguiente resumen, que tomo de un folleto suyo, sin fecha, pero muy reciente:

Ha organizado más de 30 Asambleas y Congresos hispanoamericanos; concedido 3.900 becas para graduados;

3.657 profesores hispanoamericanos han visitado España para dar conferencias en programas de especialización; 1.725 profesores, escritores, artistas y científicos españoles han visitado Hispanoamérica, patrocinados por el Instituto. Desde 1945 a nuestros días, más de 25.000 estudiantes hispanoamericanos han hecho sus carreras completas en la Universidad española y hoy son casi 13.000 los hispanoamericanos que estudian en España; se han editado 497 títulos, con un total de más de un millón de volúmenes, etc.

La sustancia de estas actividades es más difícil de medir. No por ello rechazamos la impresión de que en este orden de las sustancias se ha conseguido mucho menos que en el de los accidentes. Cuando la ONU, en 1946, recomendó la retirada de los embajadores en Madrid, aquellas naciones lo hicieron dócilmente. Claro está que concurren otros factores, como la rivalidad con imperialismos que afectan a aquellas áreas. Además, cabría aducir la exigüidad de nuestra labor en los años de nuestra postguerra, de tantas dificultades económicas.

Una excepción brillante son los Protocolos Franco-Perón, que fueron en nuestra política hispanoamericana la versión del sabio refrán popular «obras son amores». Se suscribieron el 4 de abril de 1948. Cancelaban un saldo de 350 millones de pesos argentinos de un crédito abierto a favor de España en 1946; se fijaban nuevos tramos de crédito a razón de 350 millones de pesos anuales hasta 1951, equivalentes a 45.000 millones de pesetas; esta cifra representaba del 20 al 30 por 100 del total de las importaciones españolas de aquel entonces y un porcentaje mucho mayor en el capítulo alimentario.

Pero sigamos analizando la sustancia de la política española respecto a Hispanoamérica. ¿Se ha transfundi-

do allá un pensamiento político coherente y de manera arraigada? Como nadie da lo que no tiene, una respuesta satisfactoria sólo se podría esperar de una situación previa modélica en la Península. Pero aquí, el pensamiento político tradicional ha tenido que luchar con muy fuertes competidores. Y en punto a exportación, éstos han prevalecido de momento: después no han arraigado, ni allá ni aquí, porque son extraños a nuestro ser, al de la Hispanidad.

Desde Madrid, nuestra política hispanoamericana no ha expandido el pensamiento político tradicional español. Madrid ha sido demasiadas veces, y en demasía, una mera correa de transmisión de ideologías extrañas, ya catalogada en la lista de aparatos que tienen todos los imperialismos. Primero fueron las ideologías totalitarias nacional-socialistas y fascistas en auge en Europa en cierto momento. Después, nada; un peligroso vacío para hacernos perdonar; vacío ocupado por los imperialismos que allá pululan; finalmente, todavía más en nuestros mismos días, se exportan marxismo y europeísmo en su peor versión de la democracia imperante, igualmente teñidos de ese sentimiento de inferioridad falsa que busca disimular o hacerse perdonar unos pecados que no se han cometido. Esto cuando hubiera sido más necesario explicarles lo contrario: que lo sustancial es que nosotros no somos Europa, sino la Hispanidad.

Muy a última hora empieza a asomar la posibilidad de una desviación nueva del pensamiento político tradicional en este punto de la política española. Grandes áreas, países enteros de la América española, se ven subdesarrollados, y como tales, se incluyen en ese concepto, aún no del todo explicado, de «Tercer Mundo». Se dice que una de las misiones de Europa y de Occidente es

concebir una gran política social para él. Para España, esos cantos que ya están llegando, son cantos de sirena, o de perdición, porque le apartarían de su ser histórico y de su vocación.

Apoyaré este apunte mínimo en el pensamiento de un ilustre tradicionalista, el profesor Alvaro D'Ors, a propósito de los intentos de *europeizarnos:* «En el terreno de la ideología —dice—, España tiene razón y Europa no la tiene. Son ellos los que deben rectificar. No diremos que deban "españolizarse", pero sí que deben "cristianizarse". Sería absurdo que en el preciso momento en que el mundo acabe por dar la razón a España, nosotros nos hayamos disfrazado de *europeos.*» (Revista «Montejurra», junio 1963.) Pues bien, donde menos debemos presentarnos disfrazados de europeos es en la América española. Y este tentador disfraz europeo de ahora sería la retransmisión a nuestras Américas de cualquier fórmula prefabricada para el desarrollo del Tercer Mundo. El pensamiento político tradicional no aconseja ni el disfraz de europeo ni los planes «tercermundistas», ni siquiera, como se ha atrevido a decir Alvaro D'Ors, españolizarse; sino ayudarles a que ellos mismos se cristianicen; que a partir de ahí encontrarían y recorrerían el camino de acercamiento a una verdadera España.

Contribución a la neutralidad española en la Segunda Guerra Mundial

A los cinco meses de terminada nuestra Cruzada empieza la Segurra Guerra Mundial, y los españoles se dividen en partidarios del Eje italo-alemán y en partidarios de los aliados. La conducta de las partes ahora en guerra durante la Cruzada española, el Eje en favor de la

causa nacional en la que se incluía el tradicionalismo, y Francia e Inglaterra a favor de los rojos y separatistas, condiciona mucho esa división de simpatías, pero más a nivel popular que de dirigentes.

Los dirigentes tradicionalistas, que en la Primera Guerra Mundial de 1914 fueron en su mayoría, con Vázquez Mella a la cabeza, germanófilos, ahora no lo son; por tres razones: a) por la hostilidad del nacional-socialismo alemán a la Iglesia; b) porque la ayuda alemana a la causa nacional fue de tal manera selectiva, que llevaba unida de manera difícilmente separable una ayuda importante a Falange Española y de las JONS, viva e individualizada a pesar del Decreto de Unificación de 19 de abril de 1937, y en creciente hostilidad a los tradicionalistas, que gozaban de igual paradójica supervivencia. Las victorias iniciales de Alemania exacerbaban la agresividad y las aspiraciones monopolísticas del falangismo con detrimento de la participación tradicionalista en el gobierno a todos los niveles de la Patria, a cuya liberación habían contribuido de manera importantísima; c) Porque los dirigentes tradicionalistas, como celosos servidores de la Iglesia, estaban justamente alarmados por el acuerdo germano-soviético de agosto de 1939, que violaba el Pacto Anti-Komintern que España había suscrito, y con el cual Alemania dejaba de ser adalid de la lucha contra el comunismo. Además, a las pocas semanas de iniciada la guerra, la URSS, a consecuencia de la nueva política alemana, invadía Polonia, país católico, que por catolicidad gozaba de amplias simpatías en las filas tradicionalistas, y otros territorios del Báltico.

A estos sentimientos de los dirigentes tradicionalistas había que sumar la vinculación del príncipe don Javier de Borbón-Parma a las fuerzas enemigas del nacional-

socialismo, incluso antes de iniciarse las hostilidades, y a partir del verano de 1942 las reacciones que suscitó su cautiverio por los alemanes.

Muchos tradicionalistas más o menos hostiles al falangismo se oponían a la propaganda alemana y aún mostraban alguna simpatía por los ingleses y franceses, no ciertamente por ellos mismos, sino como refuerzo indirecto de su oposición a Falange y a Alemania. El peso de estas razones y circunstancias tan visibles no debe contribuir a ocultar la influencia real que en la actitud tradicionalista tenía el constante e íntimo trato de sus dirigentes con los obispos y otros superiores de la Iglesia en España, que participaban estrechamente de las reservas del Vaticano respecto del nacional-socialismo.

En 1940 se produce una fricción entre el cardenal Segura y el jefe provincial de FET y de las JONS de Sevilla. De paso, el cardenal ataca a los nazis alemanes y a los fascistas italianos, sin nombrarles, pero con evidente claridad. Esta cuestión sería ajena a nuestro trabajo si los tradicionalistas de toda España no se hubieran volcado a la tarea de apoyar al cardenal y difundir sus escritos. Y si no existiera una carta de don Sancho Dávila a don Manuel Fal Conde (archivo de la excelentísima señora viuda de don Luis Arellano) en la que, amistosamente, le acusa de estar íntima y profundamente mezclado en la conducta del cardenal. Episodio paralelo protagonizó el obispo de Calahorra, don Fidel García, al publicar una carta pastoral previniendo contra la política del nacional-socialismo alemán.

La «División Azul»

En junio de 1941 Alemania ataca a la Unión Soviética, y en España se organiza la División Española de Vo-

luntarios, conocida popular y oficiosamente con el nombre de «División Azul», para luchar al lado de Alemania contra los soviets. La inmensa mayoría de los tradicionalistas se abstuvieron intuitiva y apriorísticamente de enrolarse en una unidad absolutamente investida y rodeada de símbolos falangistas. Tanto es así, que en la literatura, no excesiva, suscitada por la tal División, no hay ninguna alusión a la presencia en ella de requetés, y testimonios particulares que nos han hecho personas calificadas que en ella combatieron confirman plenamente esa ausencia.

Sin embargo, algunos oficiales de requetés mostraron sus simpatías por Alemania, ya redimida de su inesperado y fugaz pacto con la URSS, y ello dio un pretexto a don Manuel Fal Conde para escribir una nueva carta, después deliberadamente difundida, a don Joaquín Baleztena, en la que fija la postura del carlismo ante el conflicto en curso. Después de varios razonamientos, concluye:

«1.° La Comunión Tradicionalista no es germanófila ni anglófila; 2.°, los carlistas pueden ser lo que quieran en este orden, si bien deben mirar que nada mejor pueden ser que indiferentes en la materia para estar más vigilantes en pro de lo genuino nacional; 3.°, en punto al conflicto exterior estamos más que en ninguna otra cosa atentos a las direcciones del Gobierno; 4.°, fuera de las fronteras de España no debe aparecer discrepancia alguna del carlismo con el Generalísimo, que pueda restar prestigio y unidad a la autoridad de la Patria; 5.°, los carlistas están llamados antes que nadie, porque nadie debe superarles en celo religioso y patriótico, al voluntariado contra el comunismo, si éste se recluta sin matices que constituyan grave obstáculo. Y está en la mente de todos

que estos matices son verdadera desfiguración del propósito, y pedestal para propagandas en favor de personas, las más caracterizadas de *emboscamiento* en nuestra guerra pasada y hoy las más destacadas en las columnas de la prensa, como supuestos caudillos de una acción política, que si acreditan perseverancia y valor personal, no pueden tener en otras virtudes categoría superior a la de simples soldados.»

A la vista de los dicho parece legítimo recabar para el pensamiento tradicionalista de nuestros días una contribución importante a que la neutralidad y la «no beligerancia» de España en la Segunda Guerra Mundial no derivaran a su participación plena en la misma.

La ofensiva diplomática de la ONU en 1945

El día 9 de febrero de 1946, Panamá plantea el «caso español» en la Asamblea General de las Naciones Unidas, y en marzo Francia propone la retirada de embajadores, que se realiza el 16 de diciembre, tras condenar al Régimen Español. El día 8 de mayo de 1949 la ONU deja en libertad a sus asociados respecto a España. De hecho, el cerco se rompe, como dice el profesor don Carlos Seco, con los pactos hispano-norteamericano de 5 de julio de 1950. El día 5 de noviembre de 1950 la Asamblea General de la ONU aprueba el establecimiento de relaciones diplomáticas con España, y el día 15 de diciembre de 1955 España ingresa en la ONU.

El día 4 de marzo de 1946, Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia suscribieron una nota conjunta en la que invitan al pueblo español a establecer un Gobierno interino o custodio, previa renovación del régimen imperante.

Ante ella, la Comunión Tradicionalista creyó prestar un buen servicio entregando, sin vana publicidad, a las tres embajadas una protesta contra la campaña internacional y defendiendo al Generalísimo contra las presiones extranjeras que perturbaban la evolución que respetuosamente le pedían los tradicionalistas, no hacia una democracia, sino hacia la instauración de la Monarquía Tradicional. Al mismo tiempo, los tradicionalistas acuerdan suspender sus manifestaciones políticas previstas en aquel año, como de costumbre, con motivo de los funerales de los Mártires de la Tradición.

En Pamplona, el que fue jefe del Requeté de Navarra en la época anterior al Alzamiento, don Antonio Lizarza, se suma con una alocución al acto patriótico celebrado el día 10 de diciembre de 1946 (vid. «El Pensamiento Navarro», diario de Pamplona, del 11 de diciembre de 1946). En ella recoge el siguiente texto de Carlos VII: «Se trata de la integridad de la Patria, y todos sus hijos deben defenderla; que cuando la Patria peligra, desaparecen los partidos, sólo quedan españoles.»

A propósito de esta digna abstención de los tradicionalistas en la efervescencia política de aquellos momentos críticos, cabe señalar un dato significativo: la revista «Indice» de 1 de noviembre de 1972 publica treinta y cuatro documentos íntegros, inéditos hasta entonces, de la actividad diplomática de los Estados Unidos respecto de España durante el año 1947. La mayoría son informes e instrucciones entre el Departamento de Estado y su encargado de Negocios en Madrid, pues el embajador había sido retirado por inspiración de la ONU. Es notable que se hable de ellos de los monárquicos liberales, de los republicanos y socialistas, pero no se menciona ni una sola vez a los tradicionalistas.

Abandono de Guinea Ecuatorial

En el año 1963, las presiones internacionales sobre España para que abandone Guinea Ecuatorial aumentan de manera que trascienden al pueblo español. El Gobierno trata de demorar este abandono mediante ingeniosos expedientes. Uno de ellos es el ofrecimiento de unas peculiaridades políticas y administrativas que permitan a los guineanos intervenir más directamente en sus asuntos, sin dejar de ser españoles.

Este proyecto de solución fue especialmente grato a los tradicionalistas, que lo apoyaron y enriquecieron en la medida de sus posibilidades. La revista «Montejurra», la de más tirada a la razón entre las autorizadas tradicionalistas, comentaba en un editorial de su número de noviembre de 1963 el proyecto de ley de bases que el Gobierno acababa de remitir a las Cortes. En él se dedica una gran extensión a una nueva configuración de la ordenación de Guinea Ecuatorial. El editorial llama la atención acerca de que en su redacción se han introducido cambios sospechosos en algunas denominaciones. Este toque de atención ya es una advertención de la oposición tradicionalista al abandono e independencia. Luego, dejando malos presagios y ciñéndose a la letra, establece un paralelismo entre lo que se propone y la doctrina foral tradicional. Entresacamos algunas afirmaciones interesantes de dicho artículo:

«En el Proyecto de Ley de Bases vemos atisbos forales, aunque no del todo completos. Se reconoce lo que en términos clásicos se ha llamado «pase foral», ya que se establece que las leyes de nación, antes de su entrada en vigor en Guinea Ecuatorial, serán examinadas por la Asamblea General, que propondrá, en su caso, las nor-

mas especiales de adaptación que estime necesarias. Habrá un Gobierno «representativo», y la Asamblea General y el Consejo de Gobierno surgirán de abajo hacia arriba, teniendo facultades en ambos organismos de tipo normativo y ejecutivo y disponiendo de su propio presupuesto de gastos e ingresos, que solamense será sometido a las Cortes de la nación en el supuesto de que el Estado subvencione, de forma directa o indirecta, a la economía de la Guinea Ecuatorial.»

Después de transcribir más detalles, dice:

«Verá el lector que esta organización es desusada, pero no extraña, en sus líneas generales. Existe, indudablemente, una variedad en la Guinea Ecuatorial y una personalidad que se ha ido forjando paulatinamente. Y esto hay que reconocerlo. Los carlistas, fervientes de la fórmula foral, estamos bien preparados para ello, porque siempre pensamos que donde existe una realidad geográfica, económica, histórica y social hay que atemperarse a ella en la organización administrativa, y no al revés, como desgraciadamente se ha venido haciendo por los centralismos. Ahora bien, precisamente la fórmula foral es la que hace posible la existencia efectiva de esa personalidad y de sus facultades inherentes con la unión nacional, ya que personalidad e independencia absoluta no son términos equivalentes, sino que la personalidad, que implica una soberanía dentro de los fines propios, dentro de la entidad social de que se trate, es perfectamente compatible con la existencia de una unidad superior en la que se encuentran y coordinan las variedades regionales, en nuestro caso la nación española.»

Pero las presiones extranjeras se multiplicaban y los acontecimientos se precipitaron hacia la independencia

de aquellos territorios. Entonces un grupo muy representativo de tradicionalistas comenzó la preparación de un documento que manifestara a los españoles su repugnancia por el abandono de la misión histórica y cristiana de España en aquellos territorios y la necesidad de ayudar al Gobierno a evitar esa independencia. Este documento no llegó a ver la luz por múltiples causas que no hacen el caso, entre las que no fue la menor la calificación de «secreto oficial» que rápidamente se aplicó a aquel asunto.

La Europa Unida

Poco después del final de la Segunda Guerra Mundial, apenas encauzados los problemas más urgentes que ésta planteó, rebrota con grandes vuelos el proyecto de unión europea que nació después de la Gran Guerra de 1914. Se concreta en la creación de la Comunidad Económica Europea (Mercado Común) y en el Tratado de Roma el día 25 de marzo de 1957. Este último establece la fisonomía política que el grupo signatario más poderoso políticamente en ese momento, quiere dar a la Europa Unida: es la democracia liberal. Establece, además, una solidaridad esencial entre la unificación económica y el sistema político asignado.

En España, la propaganda a favor de la integración europea empieza mediada la década de los años cincuenta a impulsos de los vencidos de la Guerra de Liberación, que ven en el nuevo planteamiento una fundada posibilidad de revancha. Pero pronto, desde el comienzo de la década de los años sesenta, la propaganda por nuestra europeización se hace intensísima y capta nuevos gru-

pos políticos distintos del primitivo y amplios sectores de opinión (vid. diario «Pueblo», *¿Son sinceros los europeizantes españoles?*, 13-XII-1974).

Los tradicionalistas mantienen desde sus modestas publicaciones, y por la pluma de sus miembros *francotiradores*, una oposición precocísima y sostenida a la integración de España en una Europa unificada según el molde democrático y liberal. Todos recuerdan la realidad de que el carlismo es la reacción defensiva de la España católica frente a los intentos de invadirla y colonizarla políticamente por parte de la Europa seguidora de la Revolución francesa. Y así, al igual que en los años cuarenta se oponían a la europeización de España según la moda totalitaria entonces imperante, se oponen ahora al mismo fenómeno con los caracteres demoliberales ahora en boga.

En el momento de probar, siquiera brevísimamente, cuál es el pensamiento tradicionalista en punto a la entrada de España en una Europa democrática y liberal, inseparable del Mercado Común, hay que seleccionar los testimonios de dos destacados tradicionalistas: don José María Valiente y don Alvaro d'Ors.

El primero, en unas declaraciones a Radio Juventud de Zaragoza el 21 de enero de 1963, afirma: «El sentido federativo de la unidad que posee el Carlismo tiene puntos de coincidencia con los proyectos de federación que están elaborándose en Europa. Pero el Carlismo entiende la federación europea como la reconstrucción de la antigua cristiandad, que puede ser la fuerza espiritual que dirija de nuevo al mundo, entre el positivismo de Occidente y el materialismo de Oriente. El Carlismo no aceptaría nunca la Europa de la Revolución imperialista y colonialista, sino la Cristiandad, que puede ser

hoy el verdadero vínculo federativo de las naciones de Europa. Vínculo federativo que ha de ser compatible con la personalidad y con la historia de cada una de dichas naciones. En el orden económico, España debe defender sus legítimos intereses. Si esta defensa es legítima, no herirá intereses de nadie. Nuestro país debe defender su proceso de industrialización y protegerlo cuanto sea necesario, porque no puede permitir verse convertida en una modesta provincia agraria o pastoril dentro de la gran Europa industrial.»

Por su parte, Alvaro d'Ors escribe en «El Pensamiento Navarro» de 26 de febrero de 1971: «Frente al europeísmo gubernamental, me encuentro en franca oposición (...). Europa no es una unidad, pero si la tuviera sería de tono hedonístico y democrático. Vale más que no haya tal unidad europea. En este momento de revolución dominante, España nada tiene que decir que valga la pena y esté a tono. Pero al renunciar a su Tradición, se inhabilita España para poder ofrecer en el futuro otros ideales que pudieran salvar a Europa de la revolución que la domina (...). Cuando se llega incluso a una dejación de la potestad, a una indefensión ante la violencia revolucionaria por la ilusión de aquel poquito de mejor fama que luego no se alcanza, piensa uno que el empeño por la acomodación europeísta de España es cosa tan ingenua como inútil, tan floja como funesta, y que, por el contrario, nada favorecería más a España y a sus intereses reales como el mantener en ella una fuerte reserva frente a la epidemia revolucionaria.»

Anteriormente, en la revista tradicionalista «Montejurra», de junio de 1963, a la vez que se sentaban esos mismos conceptos, se apuntaba una norma de conducta: «Que España se integre en tal o cual grupo económico, mili-

tar, técnico en fin, que abarque otros pueblos europeos, eso puede estar muy bien, y no veo inconveniente en que, quien pueda conocer la conveniencia, decida la integración. Pero a título de conveniencia, sin necesidad de «europeísmo». Y si la conveniencia está en acercarse a un grupo africano, americano, o lo que sea, debe seguirse con tranquilidad. El mal no está en el hecho de una aproximación utilitaria, sino en la ideología mítica.»

Y concluía: «En el terreno de la ideología, España tiene razón, y Europa no la tiene. Son ellos los que deben rectificar. No diremos que deban «españolizarse», pero sí que deben «cristianizarse» (...). «Europeísmo», oro de mala ley, espejismo de oropel.»

El Principio de No Intervención

La interrupción del embajador español señor Logendio a Fidel Castro ante las pantallas de la televisión, en enero de 1960, cruzó el continente americano como un relámpago que le electrizó. España parecía volver por sus fueros de espada de la Cristiandad. Sin embargo, secretamente, su política gira hacia un entendimiento con los marxistas allá donde lo necesitan éstos para consolidarse: en Cuba inmediatamente; después, en Chile, con las visitas de López Bravo y Julio Rodríguez a Allende, aún pendiente de la formalización del apoyo de la democracia cristiana, y últimamente en Portugal. O donde la necesitan para expandir su imperialismo, como en la China roja continental.

Esta sorprendente política se presenta envuelta con el pretexto de cumplir el «Principio de No Intervención» en asuntos internos de otros Estados y de otros países

entre sí. No pertenece a nuestro estudio el enjuiciamiento de acciones concretas de la política exterior española. Es posible que aun la más desgraciada de todas tenga su correspondiente justificación en bastidores profundos. Lo que no es admisible es la exaltación del «Principio de No Intervención» en documentos oficiales. Por no citar más que los últimos, nos remitimos a las notas de la Oficina de Información Diplomática referentes a Portugal, de 16 de octubre de 1974 y 12 de marzo de 1975.

Ya se dijo cómo Pío IX condenó en el *Syllabus* el «Principio de No Intervención» como manifestación de insolidaridad en el bien y de libertad para el mal a escala internacional. Es conocida la vinculación de los tradicionalista a esta encíclica, que ha encontrado en las filas de éstos a la mayoría de sus divulgadores y comentaristas. Por eso, en nuestros días, las reacciones que la exaltación de este Principio provoca se encuentran también en las filas tradicionalistas (véase «El Pensamiento Navarro» de 25 de octubre de 1974 y 8 de abril de 1975).

El presente y el futuro

No es el pensamiento político tradicional español aficionado al racionalismo y al positivismo, que pretenden, en vano, aprisionar la realidad en escritos detallados con pretensiones dogmáticas. Mucho menos en político exterior, tan compleja, y más aún en nuestros días. Esta mentalidad se refleja, una vez más y muy claramente, cuando Carlos VII escribe de política exterior en su testamentos político: «Respecto de los procedimientos y de las formas, a todo lo que es contingente y externo, las

circunstancias y las exigencias de la época indicarán las modificaciones necesarias, pero sin poner mano en los principios esenciales.»

En el mismo documento y asunto, éste gran conocedor y transmisor de la política tradicional, hace una afirmación impresionante: «... esa es la meta (se refiere a las líneas generales de su política exterior), y para tocarlo es indispensable sacudir más allá de nuestras fronteras las instituciones importadas de países que no sienten, ni razonan, ni quieren como nosotros, y restaurar las instituciones tradicionales de nuestra historia, sin las cuales el cuerpo de la nación es cuerpo sin alma.»

Estas palabras son profecía y terapéutica de la desnaturalización por la que hemos servido de correa de transmisión hacia América de intereses extranjeros. Su lucidez nos ahorra comentarios y nos hace pensar que, verdaderamente, la tradición es perenne.

El otro gran pensador, Vázquez Mella, que puede y debe concretar más que su Rey, nos ha legado una idea importante para programar la política internacional española. Parece elemental y simplista, pero es profunda y trascendente. Dice en su discurso ya citado: «Si los gobiernos entendieran bien su cometido..., esos ideales saldrían del hogar, de la escuela, y de la escuela a la vida pública... Harían que formaran parte de la enseñanza y que se educara al niño en el hogar y en la escuela con la vista fija en ese ideal triple... y colectivo...»

Entre las realizaciones del pensamiento político tradicional que en la realidad española de hoy han sido realizadas primero, y malogradas después, hay que recordar en este punto la formación política y patriótica de la juventud, no solamente en la escuela, sino en la Universidad y en la Instrucción Premilitar Superior (IPS).

Ha sido uno de los logros de la lucha contra el liberalismo. Hacemos esta afirmación a sabiendas de que la carga de errores que le ha acompañado es muy pesada. Al volver el liberalismo con la democratización y la europeización, este logro ha sido negado. Se ha desmantelado la formación patriótica de la juventud. En la Universidad se la ha sometido primero a una fase de erosión, cuya expresión popular concreta ha sido incluir a la formación política en la rúbrica despectiva de «las Tres Marías», en honrosa compañía, nada menos, que de la Religión. Después se le ha hecho caer en desuso y ha sido prácticamente suprimida.

Esto explica la proliferación en la Universidad de Madrid de banderas cubanas y chilenas (en tiempos de Allende), portuguesas (después de abril de 1974) y, últimamente, del Movimiento Polisario del Sahara.

ANEXO

MANIFESTACION DE LOS IDEALES TRADICIONALISTAS A S. E. EL GENERALISIMO Y JEFE DEL ESTADO ESPAÑOL

8. *Política internacional*

España, consciente de su fuerza y de la estimación universal que esta guerra le ha dado, abandonando la funesta política de aislamiento, mantendrá resueltamente una política internacional definida tal como convenga a la causa de la paz y a nuestro propio interés: a nuestra posición en el Mediterráneo y a nuestra misión en Africa, sin olvidar jamás que una guerra civil es mil veces peor que una contienda internacional cualquiera; y teniendo siempre en consideración el proceder de las Potencias en la actual guerra.

De un modo especial se ha de procurar estrechar los lazos de amistad con Portugal, la nación hermana, y con los pueblos hispanoamericanos.

Segura de su razón y de su fuerza, digna de su pasado y aceptada con todas sus consecuencias la jerarquía mundial que ha conseguido con la guerra, España abandona el suicida aislamiento y miserable neutralidad utilitaria a que fue arrastrada por su misma descomposición interna, con deserción de su destino histórico, y reivindica resueltamente su lugar entre los demás pueblos.

Los postulados de esta política exterior serán:

a) La fidelidad a su gran Tradición, que reanuda, y a su carácter de pueblo defensor magnánimo de ideas religiosas y valores y principios morales, así como de formas de Cultura y Civilización opuestas a la concepción materialista de la vida.

b) Su misión apostólica, civilizadora, católica y aventurera.

c) La afirmación y defensa intransigente y vigorosa de su propia personalidad contra el servilismo hacia el extranjero a que en todos los órdenes estuvo entregada a lo largo de su decadencia, y contra la imposición a su futuro de fórmulas y modelos extraños, por fuertes y respetables que sean en su país de origen.

d) Su consecuencia con las ideas fundamentales que acepta como norma de su organización interior y cuyo valor universal establece solidaridades y oposiciones lógicas y necesarias.

e) Su condición de nación cristiana, occidental y mediterránea, que afirmará con máximo fervor siempre.

Finalidades y direcciones más concretas de esta política exterior serán, por la misma fuerza de los hechos, las siguientes:

a) Solidaridad y apoyo frente a las fuerzas secretas o públicas de la Revolución Internacional.

b) Soberanía plena y efectiva sobre su litoral y sobre todas sus bases navales y aéreas y sobre el estrecho de Gibraltar como único medio de que sea camino y garantía del derecho de todos los pueblos.

c) Impulsión de una clara política de Alianza Peninsular que, desvaneciendo entre Portugal y España toda clase de recelos, sin mengua de la independencia de las dos naciones y al amparo de la profunda solidaridad renovada en la guerra, que ha confundido una vez más nuestra sangre, permita que, libres ambos pueblos, vayan unidas sus fuerzas y destinos en el porvenir.

d) Prolongando la unión estrecha sellada con él en la guerra, España cultivará celosamente su amistad y relación con el pueblo marroquí y con sus vecinos de Africa, sobre los títulos históricos de una comunidad aborigen y de una misma espléndida Civilización hispano-árabe, cuyos mejores testimonios guarda orgullosamente.

Asimismo, España mantiene la necesidad de revisar los tratados de 1902 y 1911, que distribuyeron el mandato internacional sobre Marruecos, y en los que compareció en condiciones de inferioridad, mutilada su soberanía, dimitida de su papel internacional y gobernada por las ideas y voluntad más contrarias a su tradición instaladas en el Poder. Todo esto, en nombre de una realidad histórica de siglos, durante los cuales nuestro esfuerzo civilizador y nuestra sangre regaron generosamente y ganaron para Europa todo el Norte africano, al que ansiamos volver con todos nuestros derechos.

e) Reorganización, expansión, estímulo y articulación en España de los esfuerzos dispersos que en distintas partes del mundo, y especialmente en el Oriente mediterráneo, Filipinas, misiones, Norteamérica, etc., mediante el idioma o de una actividad cultural o económica, mantienen nuestro recuerdo y espíritu y son jalones inapreciables de una restauración de la Hispanidad.

f) Intensa y decidida reanudación de nuestra misión en América, abandonada desde mucho antes de perder nuestro dominio político sobre la misma, que por ello se tornó gravoso e intolerable, atrayendo el propio movimiento de emancipación, gemelo de los levantamientos carlistas de la Península. Esta finalidad, en la que se encuentra el más generoso, elevado, vital y constante motivo de nuestra

acción exterior e histórica, habrá de conseguirse con una política hispanoamericana cuyos puntos esenciales son:

1.º Esclarecimiento constante y celoso de la historia de la conquista y colonización de América, como empresa única en el mundo, y rehabilitación del proceder generoso y fecundo de España en ella, afirmando y exaltando las Leyes y Derechos que la rigieron y los valores morales y culturales que atestiguan la existencia de una civilización común.

2.º Protección decidida a la labor apostólica y cultural en servicio de la creencia única que forjó la unidad española y creó la Hispanidad.

3.º Constante intercambio cultural y artístico, organizando misiones culturales que constantemente actúen en ellos.

4.º Encauzamiento y protección de nuestra emigración a los mismos y articulación de su labor en ellos para darles sentido y eficacia.

5.º Amparo decidido a las empresas económicas que allí se desarrollen.

6.º Intensificación de las comunicaciones marítimas y aéreas entre la Península y América española.

EN SINTESIS

Nuestra política exterior ha de servir a la más alta conveniencia nacional. Su camino es seguro si se alumbra con este firme convencimiento; la concepción tradicional del Estado Español ha venido a ser, por fuerza de las circunstancias, la fórmula más perfecta de armonización de los encontrados intereses extranjeros sobre España. Por raras circunstancias lo que es perfecta solución nacional modera aspiraciones excesivas, satisface legítimos derechos y equilibra las influencias en esta fórmula de paz: España nacional auténtica, católica y mediterránea, que se recompone y levanta, mientras sella la victoria con la justicia y la paz interior.

Junio, 1938

V. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN LO REALIZADO Y DESTRUIDO

1. La titulada «libertad religiosa» y sus orígenes

En un estudio sobre el pensamiento político tradicionalista y la realidad española de hoy, es tema capital el de la llamada «libertad religiosa» y el de la «unidad católica», porque su incidencia en ese pensamiento es mucho más importante en él que otras cuestiones. Aparece siempre destacado, y por eso tendremos que dedicarle mayor extensión que la que normalmente tendría un estudio análogo que se refiriera a otra escuela política. Por otra parte, es este un nudo gordiano en que se enlazan otras muchas cuestiones que irán surgiendo en el futuro.

En el Capítulo II, 3, hemos señalado que uno de los logros más radicales de la influencia tradicionalista sabre la actual realidad política es la recuperación de una «ortodoxia pública», basada en el reconocimiento jurídico de la confesionalidad católica del nuevo Estado y en el desarrollo político de la misma. Gran parte de éste se debió a los tradicionalistas que ocuparon cargos políticos, y especialmente a los que, presidido por el conde de Rodezno, se hicieron cargo del Ministerio de Justicia en el primer Gobierno Nacional. El conde tuvo, además, acumulada la cartera de Educación Nacional du-

rante cuatro meses. Y cuenta en sus memorias, aún inéditas, que se dedicó en ambos Ministerios con afán a reparar los daños del laicismo de la República y a restaurar la política católica, luchando a veces con personas y grupos de la misma España nacional.

Pero esta tarea legislativa apenas se hubiera podido soñar, ni hacer, ni conservar, sin una base natural de unidad en la fe o unidad católica de la sociedad. La confesionalidad del Estado en una sociedad pluralista está en equilibrio inestable; uno de los dos términos acaba con el otro, o lo intenta permanentemente. La pérdida de esta unidad de creencias del pueblo, después del Concilio Vaticano II, está en la misma raíz de la crisis política que padecemos y vemos crecer.

Al cabo de más de cien años, el pensamiento político tradicional vuelve a chocar con el liberalismo católico y sus teorías de la separación de la Iglesia y el Estado, y de las libertades de culto, prensa y enseñanza. Recordemos tan sólo que Lamennais fue condenado nominalmente por Gregorio XVI en la Encíclica *Singulari Nos* de 2 de junio de 1834; su periódico «L'Avenir» lo fue en la Encíclica *Mirari Vos* de 15 de agosto de 1832. En el apartado «Los motivos de la crisis actual» (II, 4) me he referido a la influencia de estos temas «modernistas» sobre el actual «progresismo religioso», a la de éste sobre el Concilio Vaticano II en su constitución sobre «libertad religiosa» y a la parte importantísima que tal teoría está hoy teniendo en la crisis interna de la realidad política española.

En poco más de treinta años se suceden en nuestra Patria tres situaciones antagónicas: una absoluta libertad de cultos durante la Segunda República; una situación de mínima libertad para esos cultos y de máxima impreg-

nación católica, en la España Nacional durante la guerra y en el período que la sigue; y finalmente, a raíz del Concilio Vaticano II, una situación de libertad para las religiones y filosofías no católicas. Intentaremos seguir el pensamiento tradicionalista imbricado en estos sucesos.

El pensamiento tradicionalista entra en el escenario donde se va a desarrollar la evolución señalada portando una antorcha encendida. Nadie le acompaña, ni siquiera un sector grande y creciente de eclesiásticos; se ha quedado solo con ella en la mano. Esa antorcha es la tradición del magisterio secular de la Iglesia, que se puede resumir así:

«El Estado, todo Estado, tiene el deber-derecho de abrazar oficialmente y mantener la religión verdadera, que es la católica. Respecto de las religiones falsas, sus deberes y derechos son de intolerancia o de tolerancia más o menos amplia, según las circunstancias de tiempos y pueblos con todos los condicionamientos de vida humana nacional e internacional.» (Cfr. P. Victorino Rodríguez, «Sobre la libertad religiosa», la Ciencia Tomista, tomo XCI.)

Pero inmediatamente hay que explicar que el pensamiento político tradicionalista funde esta proposición clásica con otra propia suya que para sus seguidores será inseparable, a saber: que las circunstancias que regulan las relaciones con las religiones falsas son en España siempre favorables a su limitación, y si alguna vez no, él (el tradicionalismo) se encargará de modificarlas y restaurarlas.

Ha recogido esa antorcha por los suelos del Congreso, donde cayó al aprobarse el artículo 11 de la Constitución de 1876. Este artículo decía así:

«La Religión Católica Apostólica Romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras cuestaciones ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado.»

Inmediatamente antes de iniciarse sus debates, el Papa Pío IX escribió el 4 de marzo de 1876 una carta al arzobispo de Toledo, cardenal Moreno, oponiéndose de ese escrito; le siguieron todos los obispos y grandes sectores del pueblo fiel, pero fueron derrotados. Los carlistas acababan de serlo en los campos de batalla. Transcribimos uno de los párrafos importantes de esa carta: «A estas reclamaciones, a las demás que han hecho los obispos y a las que provienen de una grandísima parte de los fieles de la nación española, unimos de nuevo en esta ocasión las nuestras y declaramos que dicho artículo, que se pretende proponer como Ley de Reino, y en el que se intenta dar poder y fuerza de derecho público a la tolerancia de cualquier culto no católico, cualesquiera que sean las palabras y la forma en que se proponga, viola del todo los derechos de la verdad y de la Religión Católica; anula contra toda justicia el Concordato establecido entre esta Santa Sede y el Gobierno Español en la parte más noble y más preciosa que dicho Concordato contiene; hace responsable al Estado mismo de tan grave atentado; y, abierta la entrada al error, deja expedito el camino para combatir la Religión Católica y acumula materia de funestísimos males en daño de esa ilustre nación, tan amante de la Religión Católica, que, mientras rechaza con desprecio dicha libertad y tolerancia, pide con todo empeño y con todas sus fuerzas se

le conserve intacta e incólume la unidad religiosa que le legaron sus padres...».

A partir de aquel momento aparece en la literatura tradicionalista, y en algunos sectores de la católica no política, la consigna y el lema de reconquistar la Unidad Católica, que se considera perdida porque su concepto engloba no solamente la confesionalidad del Estado, sino, además, la prohibición de cultos falsos.

Al Papa Pío IX sucede León XIII. Mantiene éste en sus escritos públicos de máximo rango la doctrina tradicional de sus antecesores frente al liberalismo; pero sus actos de gobierno se van separando de ella. Este divorcio alcanza su culminación cuando ordena a los católicos franceses que se plieguen a la situación política, laica y laicista, establecida en el país; maniobra conocida clásicamente por «ralliement». Hay otro «ralliement» menos divulgado para los católicos belgas (ver revista «Verbo» número 139); y finalmente otro, más disimulado y hábil, sin ese nombre, para los españoles. Los tradicionalistas ven con él diezmadas sus filas, la antorcha de la tradición religiosa les resulta cada vez más pesada, pero siguen enarbolándola.

En el Pontificado siguiente, el de San Pío X, su situación empeora. Entonces plantean crudamente al Papa la disyuntiva de que, o él reanima su pensamiento en este punto, o ellos abandonan tal posición. El cardenal Merry del Val, secretario de Estado de S. S., envía al arzobispo de Toledo, cardenal Aguirre, unas «Normas para los católicos españoles», que éste divulga el 3 de mayo de 1911. La primera de ellas dice:

> «*Debe mantenerse como principio cierto que en España se puede siempre sostener, como de hecho sostienen muchos nobilísimamente, la tesis católica y con ello el* restablecimiento *de*

la unidad religiosa. Es deber, además, de todo católico el combatir todos los errores reprobados por la Santa Sede, especialmente los comprendidos en el Syllabus, *y las libertades de perdición, proclamadas por el llamado derecho nuevo o liberalismo, cuya aplicación al gobierno de España es ocasión de tantos males. Esta acción de reconquista religiosa debe efectuarse dentro de los límites de la legalidad, utilizando todas las armas lícitas que aquélla ponga en manos de los ciudadanos españoles.»*

Esto es un respiro; pero sólo un respiro.

Este documento será constantemente exhibido por los dos principales órganos de difusión del pensamiento político tradicionalista: el diario de Madrid, «El Siglo Futuro», y el de San Sebastián, «La Constancia». Y también en un enjambre de otras publicaciones menores. En toda la Prensa tradicionalista se acumulan afirmaciones variadas de lo mismo: que, en su pensamiento, la reconquista de la unidad católica es lo primero y principal.

La segunda República se emplea a fondo en laicizar el Estado, y hay momentos de intensa persecución religiosa. La reacción católica reaviva parcialmente la antigua ilusión de reconquistar la unidad católica, que sigue en solitario en las modestas tribunas del pensamiento político tradicionalista. He escrito «parcialmente», e importa subrayarlo, porque ya no se puede seguir ignorando, que dentro de las filas católicas ha prendido el liberalismo y se ha formado un extenso sector que, después de asegurado el cese de la persecución, transige con el laicismo y con la libertad de cultos públicos falsos.

Los católicos liberales españoles de las primeras promociones no son todavía partidarios del divorcio o del aborto libre, pero cuando se convoca al pueblo fiel a luchar contra el proselitismo de las herejías, incurren en sedición, no quieren luchar. Este grupo seguirá creciendo hasta el día de hoy, y su presencia facilitará el paso a la legislación española del Decreto «Dignitatis Huma-

nae» del Concilio Vaticano II, y que la Ley de Libertad Religiosa de 1967, hoy vigente, se aplique con un criterio mucho más laxo que el que calcularon sus autores.

Este sector nació y se alimentó de dos raíces: del desaliento que produce la conducta abandonista de la política vaticana y de los escritos de Dom Sturzo en Italia y de Maritain en Francia, y de sus discípulos, cada vez más numerosos. Ellos militarán ardientemente contra los católicos españoles en la guerra de 1936, y la política vaticana no se empleará a fondo, con sinceridad, decisión y entrega a favor de la Cruzada española hasta mediados de 1937.

Con esto queremos señalar ya, para más adelante, cómo uno de los orígenes de la instalación de la libertad para los no católicos ha sido su aceptación previa por amplios sectores sedicentes católicos. Dicho de otro modo, que la reconquista de la unidad católica en la Cruzada fue un logro no exento de adversarios y debido, en principal medida, a la momentánea exaltación del pensamiento político tradicionalista (en sentido amplio, no solamente el vinculado a determinadas personas). Este pensamiento estuvo rodeado de otros hostiles, aun dentro de su campo político, y siguió igualmente solitario e insuficiente en la ocupación y defensa de lo reconquistado.

Estas dificultades que aislan el pensamiento tradicionalista por esta cuestión religiosa en su misma ribera política se exteriorizan dramáticamente en las negociaciones de los dirigentes carlistas con el general Mola, en vísperas ya del Alzamiento, y que resultan muy amenazadas por ellas. Pero es que ese pensamiento político llevaba en este punto una carga emocional muy grande.

Si me he extendido quizá demasiado en la prehistoria de esta cuestión en los párrafos precedentes ha sido

para recordar y facilitar la comprensión precisamente de esa enorme cantidad de pasión, de entusiasmo y de romanticismo que subyace en este punto al pensamiento político tradicional y que lo lanzará a la realidad española de hoy con fuerza suficiente para cristalizar en leyes positivas, aun al precio, quizá, de quedar infecundo en otras cuestiones políticas.

El primero en explotar la victoria militar en el ámbito político y en el punto que nos ocupa fue el conde de Rodezno, ministro de Justicia en el primer Gobierno nacional, y además encargado cuatro meses de la cartera de Educación por cese de don Pedro Sainz Rodríguez. Tuvo no pocas dificultades por parte de personas y grupos del mismo Gobierno, que menciona por sus nombres en sus memorias, y que no hace al caso transcribir aquí. Le sucedió en el Ministerio de Justicia don Esteban Bilbao. Después ha sido ese Ministerio, con alguna excepción, confiado habitualmente a tradicionalistas que desde él han transfundido en cuanto han podido su pensamiento político a la realidad española de hoy.

De todo lo conseguido debemos aquí destacar dos puntos: la redacción primitiva del artículo 6.° del Fuero de los Españoles y el acopio de realizaciones parciales que preparan el nuevo Concordato, del que hemos hablado

El artículo 6.° del Fuero de los Españoles, en su versión primitiva de 1945, quedó redactado así: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias externas que la de la Religión Católica.»

Si se compara este texto con el de la misma materia vigente poco antes, en la segunda República, se ve que es

diametralmente opuesto a él. La diferencia es tan inmensa como los sacrificios de una guerra civil.

Pero si se compara con el artículo 11 de la Constitución de 1876, cuya superación —en términos populares, *revancha*— alimentó el pensamiento político tradicionalista durante cincuenta años, aparecen matices y consideraciones interesantes que creo merecen constar en este estudio, sobre todo porque no seré yo quien los exponga, sino cuatro destacadas figuras del tradicionalismo contemporáneo, los señores don Manuel Fal Conde, don Manuel Senente, don José María Lamamié de Clairac y don José María Valiente. Dirigieron éstos el día 29 de septiembre de 1947 una carta a cada uno de los obispos españoles a propósito de la situación en auge del proselitismo protestante, de la cual luego hablaré. Aquí sólo interesan los siguientes párrafos:

> *«Sabemos ciertamente, por informaciones particulares, aunque ello no haya sido de dominio público, que Roma, al no admitirse una declaración de plena unidad católica, transigió con la fórmula de redacción del artículo 6.° del Fuero de los Españoles. Pero si se compara esta redacción con la del artículo 11 de la Constitución de 1876, claramente se advierte que las palabras que se modificaron implican un criterio mucho más restrictivo. Al «ejercicio del culto» se añadió el adjetivo limitativo de «privado»; y lo de las «manifestaciones públicas», que dio lugar a tantas polémicas que desembocaron en la interpretación amplísima de Canalejas en la R. O. de 10 de junio de 1910, ha sido sustituido por «manifestaciones externas» que no serán permitidas.»*
>
> *«Las consecuencias de esta distinta redacción son obvias y bien diferentes. La redacción de 1876, al dejar indeterminado el carácter del culto, daba margen a la existencia de centros y capillas de otras confesiones religiosas. La del artículo 6.° del Fuero, al limitar el culto a lo privado y al prohibir las manifestaciones exteriores, evidentemente lo recluye en el domicilio privado y excluye y prohibe toda clase de capillas, templos e iglesias. Sin duda estas restricciones, patentes en el texto, serían las que hicieron posible la transigencia de Roma y el cambio de conducta en relación con la actitud mantenida por los Pontífices frente al artículo 11 de la Constitución de 1876. Dicho*

en otros términos, el texto del Fuero de los Españoles no permite, en una recta interpretación, ni la congregación en común para el culto de los disidentes fuera de un domicilio privado, ni menos aún la posibilidad de proselitismo, cotizaciones y propaganda.»

En los primeros años de nuestra postguerra no hay problema de libertades religiosas, porque las sectas y organizaciones rivales de la Iglesia Católica están desmanteladas. Las protestantes, por su tradicional vinculación a Inglaterra, que las sostenía artificialmente, por la adhesión expresada por ellas al Gobierno rojo en marzo de 1937 y por la actividad que paralelamente ejercían sus dirigentes en las organizaciones revolucionarias vencidas y que les ha llevado a la muerte, a la cárcel o al exilio, no por protestantes, sino por rojos. Las demás asociaciones no católicas están desmanteladas porque se agrupaban genéricamente en torno a la sociedad Teosófica, que las vinculaba a la Masonería. Todos estos heterodoxos ven aún más dificultada su supervivencia porque las naciones y grupos extranjeros de los que recibían ayuda estaban empeñados y distraídos en la segunda guerra mundial.

En aquellos días se verifica uno de los enunciados más reiterados en el pensamiento político tradicionalista: España no produce herejías; las que padecemos son de importación.

Mientras tanto, en la Europa en guerra se está incubando otro de los orígenes de la actual libertad para todas las ideas. Los sufrimientos de la guerra, que por primera vez en la historia azota a las retaguardias tanto como a los frentes, y las persecuciones políticas, están creando una mezcla y confraternización de religiones que producirá un falso ecumenismo y un nuevo *humanismo* desacralizado, ambos diametralmente opuestos a toda

unidad religiosa. Aunque esto sucede fuera de nuestras fronteras, no tardará en cruzarlas.

Terminada la segunda guerra mundial con la victoria de las democracias anglosajonas, éstas, libres ya de más apremiantes cuestiones, inician una ofensiva para cambiar el Régimen español. En otro lugar de este trabajo señalamos la contribución del pensamiento político tradicionalista a su defensa. Pero a la vez que se defiende, el Régimen español cede y empieza a evolucionar en la dirección sugerida por los vencedores extranjeros, por donde menos le cuesta: por la cuestión religiosa. Se abren capillas protestantes en número llamativo, y el Jefe del Estado declara a un periodista extranjero —véase toda la Prensa nacional de 19 de agosto de 1947— que: «En España disfrutan de libertad otras confesiones que no son católicas, y están garantizadas por el artículo del Fuero de los Españoles que respeta la libertad de conciencia» y que «Iglesias protestantes existen en los mismos lugares de España en que existían bajo otro regímenes».

Esta evolución del Régimen ante las presiones extranjeras es otro de los orígenes de la titulada «libertad religiosa», en cuanto unos años después favorecerá la aceptación de la declaración «Dignitatis Humanae» del Concilio Vaticano II, y una aplicación excesivamente laxa de la ley de 28 de junio de 1967, que regula «el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa».

Esta evolución se ve frenada por el pensamiento tradicionalista. El 29 de septiembre de 1947 las mismas cuatro figuras del tradicionalismo, los señores Fal Conde, Senante, Lamamié y Valiente, dirigen, como se ha dicho, una carta a cada uno de los obispos españoles, que después será ampliamente difundida. Hemos transcrito ya

algunos de sus párrafos poco más arriba. Los restantes se refieren a la oposición sostenida por el pensamiento tradicionalista desde 1876 y la guerra de 1936, a la «libertad religiosa», y en la carta dicen que la Comunión Tradicionalista se propone «iniciar una campaña de protesta contra esta inesperada ofensa a la unidad religiosa». Se refieren a las últimas autorizaciones para abrir capillas protestantes y a las declaraciones del Jefe del Estado, parcialmente transcritas anteriormente. Y manifiestan «nuestra resolución de no consentir que se abra paso en nuestra Patria a las herejías de las que la unidad católica nos ha librado». (El texto de la carta se incluye íntegro en anexo documental.)

Análoga actitud y conducta adoptan, dentro de la menor disponibilidad de medios, los tradicionalistas que están más próximos a Franco y siguen al príncipe don Carlos de Habsburgo-Lorena, más conocido entre ellos por «Carlos VIII». Sería injusto no valorar el peso que en estas vicisitudes tuvieron otras reacciones de simples católicos sin adscripciones políticas, así como la organización «Fe Católica», nacida en el seno de la Congregación Mariana de Madrid. Entre todos se creó el necesario consenso para que, en 1948, la Conferencia de Metropolitanos codenara en solemne documento el proselitismo protestante y exaltara nuestra unidad católica.

En 1950 la revista tradicionalista «Misión», que ya había tenido años atrás dificultades legales por la publicación de la pastoral del cardenal Segura «Guardad vuestra fe», es suspendida definitivamente por publicar, en contra de órdenes recibidas de la Dirección General de Prensa, una relación de capillas protestantes últimamente abiertas en Madrid y protestar por ello en términos encendidos.

El día 27 de agosto de 1953 se firma el Concordato con la Santa Sede. Es éste un gran acontecimiento político contemporáneo, muy relacionado con el pensamiento político tradicionalista. Se ha comentado en un epígrafe aparte.

El 25 de marzo de 1957 se crea la Comunidad Económica Europea («Mercado Común») y el Tratado de Roma, que exige, para pertenecer a la primera, suscribir, entre otras, la libertad de cultos. Los nuevos mesías del europeísmo señalan a España como la oveja negra y proscrita del Continente. El Ministerio de Asuntos Exteriores (es ministro don Fernando María Castiella) empieza a difundir limitada y confidencialmente entre las autoridades del país recortes de Prensa europea que atacan a España por su falta de libertad para las religiones no católicas, y, en cambio, no difunde los recortes de Prensa favorables, que, aunque en menor cuantía, también se pueden conseguir.

En el correspondiente lugar de este trabajo señalamos la oposición del pensamiento político tradicionalistas al nuevo intento de europeización que aquellos días cobra forma. Es de toda evidencia que en esa actitud tradicionalista influye decisivamente esta contradicción entre su pensamiento religioso y las pretensiones sobre España, en esta materia, de la «nueva Europa».

El anuncio del Concilio Vaticano II, los matices de que vino acompañado y la inclusión en su agenda del tema de la «libertad religiosa» enardecieron a los liberales españoles y a sus poderosos órganos de expresión. Los tradicionalistas se movilizaron para exhortar a obispos y religiosos, exhibiendo textos apresuradamente exhumados de sus archivos, a oponerse a esa libertad, y éstos intentan tranquilizarles anunciándoles su voto en contra,

al mismo tiempo que no muestran desagrado por las propagandas contrarias que hacen algunos súbditos suyos.

Para apoyar esas gestiones y contrarrestar el pensamiento liberal con el tradicionalista, el 23 de mayo de 1963 don José María Valiente, como primer firmante, y veintiún firmantes más, todos ellos de gran representación del pensamiento político tradicionalista, publican un documento titulado «El carlismo y la unidad católica», que termina diciendo:

> *«... la Comunión Tradicionalista levanta a todos los vientos, con un grito de alerta, su programa de Unidad Católica al servicio de la Iglesia y de la Patria, y llama a todos los españoles a defender, hoy más que nunca y con redoblado ímpetu, sus afirmaciones de carácter nacional en orden a nuestra constitución política: 1.º La soberanía social de Nuestro Señor Jesucristo. 2.º La religión católica, única verdadera, es la oficial de España. 3.º La Unidad Católica es la base de la unidad nacional, constituye su mejor patrimonio espiritual y es inatacable. 4.º El Estado ha de proteger y ayudar a la Iglesia, dentro de la esfera de su competencia. 5.º No procede modificar la situación legal de las confesiones no católicas en España; antes bien, ha de urgirse su más puntual cumplimiento para que no caiga en desuso.»*

Con la misma intención, don Manuel Fal Conde instituye apresuradamente el premio «Vedruna». Otros tradicionalistas organizan en Madrid un banquete político en honor de los procuradores en Cortes que defienden la unidad católica.

El ministro de Asuntos Exteriores, don Fernando María Castiella, atento a aquellas presiones exteriores que son de signo liberalizador y no a causa de los resultados todavía desconocidos del ya próximo debate conciliar, presenta al Consejo de Ministros del día 10 de septiembre de 1964, de manera poco usual, un anteproyecto de ley sobre la «condición jurídica de los acatólicos y de las confesiones no católicas en España». Inmediatamen-

ro en China, señor Velasco. Unas semanas antes del final de los debates conciliares unos tradicionalistas granadinos publican un documento titulado «Consideraciones en torno a la libertad religiosa», en el que se oponen a la misma y analizan el alcance de cada una de las formas del magisterio eclesiástico (archivo personal).

El día 8 de diciembre de 1965 el Concilio aprueba la Declaración *Dignatatis Humanae* sobre «libertad religiosa». Es el documento de menor rango de todos los de este Concilio. No es un documento dogmático. Limitándonos a su contenido político, notemos que, por una parte, sustrae al Estado al control de la religión desde el punto de vista de la verdad y le empuja a la neutralidad y a la democracia; pero, por otro, que ha pasado generalmente inadvertido, le entrega el control religioso desde el punto de vista del *orden público*, con lo que la religión queda sujeta al Estado.

La declaración alude a los «justos límites» que hay que fijar a esa libertad individual, pero tales límites resultan inoperantes por subjetivos. Unicamente puede ser eficaz la gestión del Estado; pero de los conceptos que para ello habrá de considerar, solamente el de «orden público» es relativamente útil y claro. Las cuestiones religiosas quedarán, en definitiva, a merced de la policía municipal o gubernativa, sin fundamento moral ni dogmático.

El día 24 de noviembre de 1966 el Jefe del Estado anuncia un referéndum para el día 14 de diciembre siguiente. En él, los españoles se pronunciarán sobre varias cuestiones que se comentan en este estudio en los lugares que les corresponde y sobre la reforma que el Concilio Vaticano II pide del artículo 6.° del Fuero de los Españoles. Este queda redactado así:

«La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial.

El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público.»

El 28 de junio de 1967 se promulga la nueva ley reguladora del derecho civil a la libertad en materia religiosa.

¿Cuál ha sido la contribución del pensamiento político tradicionalista a esas realidades de nuestros días? Exactamente ésta:

Ayudar a que sucesivos gobiernos tuvieran a raya a los heterodoxos. Ayudar a que el Gobierno no considerara la cuestión religiosa inmediatamente después del Tratado de Roma, sino después del Concilio Vaticano II, y además, sin prisas. Todo un año, hasta diciembre de 1966, tarda en celebrarse el referéndum en el que se modificará la redacción del artículo 6.° del Fuero de los Españoles, como paso previo para promulgar, seis meses después, la ley de regulación del derecho civil a la «libertad religiosa» que están reclamando, sin asomo de mansedumbre ni de paciencia, presiones nacidas del Tratado de Roma y del Concilio.

En segundo lugar, la influencia del pensamiento político tradicionalista se refleja en que la modificación del citado artículo 6.° es relativamente reducida y mesurada; de redacción más bien ambigua y esquiva, frente a las enormes presiones del momento por hacerla amplísima: diríamos que es más bien conservadora. Análoga influencia se encuentra en la redacción de la consiguiente ley, que tarda nada menos que seis meses en promulgarse. En sus debates en las Cortes presentaron enmiendas a la totalidad los procuradores barón de Cárcer y don Ramón Albistur, ambos tradicionalistas. Del reduci-

do número de procuradores que finalmente votaron en contra, la gran mayoría fue tradicionalista.

Posteriormente ha de señalarse una flagrante contradicción con el pensamiento político tradicionalista en el desenfreno con que se ha aplicado esa ley, o dicho de otro modo, con su no aplicación en la práctica. La vertiginosa pérdida de la fe en las nuevas generaciones es el resultado más tristemente visible de esta secuencia de extrañas resoluciones, aplicaciones legales y prácticas políticas.

ANEXO

A TODOS LOS OBISPOS ESPAÑOLES

29 de septiembre de 1947

Excmo. y Rvdmo. Sr.:

Nos mueve a dirigirnos a V. E. Rvdma. la indudable gravedad de dos hechos que nos producen vivo dolor y honda preocupación:

Es el primero la apertura gubernativamente autorizada de numerosas capillas protestantes y algunas escuelas del mismo carácter. Se acompaña a esta carta la lista de las autorizaciones concedidas.

El segundo, la publicación, no sólo en la prensa extranjera, sino en toda la prensa nacional —el 19 de agosto último—, de las declaraciones hechas por el Jefe del Estado a Mr. Merwin K. Hart, en las que se afirma que «En España disfrutan de libertad las otras confesiones que no son católicas y están garantizadas por el artículo del Fuero de los Españoles que respeta la libertad de conciencia», y que «Iglesias protestantes existen en los mismos lugares de España en que existían bajo otros regímenes». Estas declaraciones revisten más gravedad todavía que el hecho anterior, por cuanto de una parte lo sancionan y autorizan, y de otra, dada la categoría del autor de las mismas, se han de tomar como norma práctica de actuación gubernamental y como interpretación autorizada del Fuero de los Españoles. Ley que, precisamente, ha recibido el calificativo de fundamental en la Ley de Sucesión sometida hace poco a Referéndum.

«Lo mismo aquella apertura que esta gravísima interpretación se oponen a la letra y espíritu de dicho Fuero. Sabemos ciertamente, por informaciones particulares, aunque ello no haya sido de dominio público, que Roma, al no admitirse una declaración de plena unidad católica, transigió con la fórmula de redacción del artículo 6.º del Fuero de los Españoles. Pero si se compara esta redacción con la del artículo 11 de la Constitución de 1876, claramente se advierte que las palabras que se modificaron implican un criterio mucho más restrictivo. Al «ejercicio del culto» se añadió el adjetivo limitativo de «privado», y lo de las «manifestaciones públicas», que dio lugar a tantas polémicas que desembocaron en la interpretación simplísima de Canalejas en la R. O. de 10 de junio de 1910, ha sido sustituido por «manifestaciones externas» que no serán permitidas.

Las consecuencias de esta distinta redacción son obvias y bien diferentes. La redacción de 1876, al dejar indeterminado el carácter del culto, daba margen a la existencia de templos y capillas de otras confesiones religiosas. La del artículo 6.º del Fuero, al limitar el culto a lo privado y al prohibir las manifestaciones exteriores, evidentemente lo recluye en el domicilio privado y excluye y prohíbe toda clase de capillas, templos e iglesias. Sin duda estas restricciones, patentes en el texto, serían las que hicieron posible la transigencia de Roma y el cambio de conducta en relación con la actitud mantenida por los Pontífices frente al artículo 11 de la Constitución de 1876. Dicho en otros términos, el texto del Fuero de los Españoles no permite, en una recta interpretación, ni la congregación en común, para el culto, de los disidentes, fuera de un domicilio privado, ni menos aún la posibilidad de proselitismo, cotizaciones y propaganda.»

Es evidente, por tanto, que las capillas o iglesias de que habla el Jefe del Estado, con puertas a la calle y publicidad de su existencia, constituyen ejercicio público de culto contra la letra y sentido de la fórmula tolerada por Roma y publicada como Ley.

Añádase a esto que de hecho ya se hace proselitismo en torno a esas capillas, con reparto de donativos y comidas con tal fin, y que las mismas armas se utilizan para llevar gente a las escuelas, cuya apertura y funcionamiento tampoco puede ampararse en el Fuero, y que, por otra parte, contra lo que afirma el Jefe del Estado, no sólo se han abierto capillas donde ya las hubo bajo otros regímenes, sino en localidades donde jamás existieron. Sirva de ejemplo la pequeña, mística y recoleta ciudad de Avila.

Siendo la declaración de situación de hipótesis privativa de la Santa Sede, de todos modos su improcedencia en España la reconocen las mismas palabras del Jefe del Estado, al decir que «la Religión de la casi totalidad de los españoles es la católica, y que la mayoría de los pocos que no la profesan son ateos, reduciéndose los protestantes a sectores extranjeros o de origen extranjero, o gente que ha vivido muchos años fuera de España».

Otro extremo de las declaraciones del Jefe del Estado que hemos de recoger es el relativo a las plazas africanas de soberanía. Dejamos aparte la zona de Protectorado por su diferente carácter. Si en ellas conviven católicos, judíos y musulmanes, podrá esto ser motivo para que cada confesión tenga sus templos y sus escuelas, pero nunca para que «el Gobierno español otorgue a sus escuelas subvenciones y ayudas, sin discriminar su confesión». Como es inadmisible que por el Ayuntamiento de Melilla, con la protección de la representación del Estado español se haya construido una mezquita. Por cierto, que la inauguración de esta mezquita ha dado ocasión a que puedan apreciarse los perniciosos efectos de las tan repetidas declaraciones, ya que sólo ellas explican que el Alcalde de dicha ciudad se haya atrevido a decir, según ha publicado toda la prensa de 9 de septiembre, que «existe libertad de cultos en España, como ha quedado demostrado en Melilla, donde Ayuntamiento contribuye con el mismo cariño a sostener la enseñanza de cristianos, israelitas y musulmanes».

Los hechos expuestos constituyen un nuevo ataque a la Unidad Católica. El argumento que se esgrime de que las declaraciones venían obligadas por la campaña que elementos contrarios a nuestra Patria efectúan en el extranjero, tiene que ser rechazado de plano. No es admisible que se compre la tolerancia política con tolerancia religiosa. Admitido este principio se llegaría, de concesión en concesión, a la entrega de todo nuestro patrimonio espiritual. Esto aparte de que la acusación de que en España se persigue a los disidentes no católicos se deshace con la demostración de su falsedad, pero no dejando el campo libre a la actuación pública y proselitista de dichos elementos.

Cuantas veces se han producido ataques análogos a la Unidad Católica ha surgido vigorosa y viva la protesta indignada de los católicos españoles, con los Obispos a su cabeza, cual sucedió en 1869, 1876 y 1931. Si en las normas dadas a los católicos españoles, por mediación del Cardenal Aguirre, en tiempos de la Monarquía liberal, figuraba como destacadísima la que ensalzaba y encomiaba la defensa de la Unidad Católica, con harta más razón creemos que se impone tal deber después de la Cruzada, calificada como religiosa por todo el Episcopado español, y en la que tantos dieron sus vidas en una y otra zona al grito de ¡Viva Cristo Rey! En pasados tiempos la libertad de cultos o la tolerancia eran concesiones a las circunstancias; pero, ¿es que hoy no son todas las circunstancias propicias a la Unidad Católica?

En aquellas luchas y protestas la Comunión Tradicionalista ocupó siempre la primera fila, como que para ella fue, es y será la Unidad Católica el primero de sus postulados. En visita oficial a Roma en 1908, de labios del santo Cardenal Vives, delegado por S. S. Pío X, oyeron uno de los firmantes y el padre de otro de los que suscriben, junto con los demás representantes, el siguiente consejo: «*Etsi pastores taceant, oportet canes adlatrare*», y añadió: «*Etiamsi non taceant semper oportet canes adlatrare*». No creemos que el silencio guardado hasta ahora, tanto por los prelados que sufren en sus diócesis la ofensa de la apertura de templos protestantes, como por todos los demás que sienten el agravio inferido a la Iglesia, sea definitivo; antes creemos que tengan en estudio algo que desconocemos. Si pública ha sido la interpretación abusiva de la fórmula consentida por la Iglesia, parécenos que pública habrá de ser la manifestación de la disconformidad y la invitación a rectificar. La prudencia, sabiduría y cristiana entereza de los Prelados españoles determinará la forma más adecuada para poner remedio al mal.

Al proponerse la Comunión Tradicionalista, siguiendo aquel alentador consejo, iniciar la campaña de protesta contra esta inesperada ofensa a la Unidad Católica, hemos juzgado un deber el dirigir esta carta a todos y cada uno de los Prelados españoles, dándoles cuenta de nuestra preocupación, nuestro dolor y nuestra resolución de no consentir que se abra paso en nuestra Patria a las herejías de las que la Unidad Católica nos ha librado.

Y en un orden personal, quienes, como los firmantes, hemos consagrado toda nuestra vida a la defensa en todos los terrenos de los ideales católicos, no podemos desdecir nuestra actuación anterior con el abandono, al cabo de tanta lucha, de nuestra posición de combate por tan Santa Causa.

Devotamente piden la bendición de V. E. y BB. E. P. A.

Firmado: Manuel Fal Conde.—Manuel Senante.—José María Lamamie de Clairac.—José María Valiente.

2. Repercusiones en la vida pública de «la libertad religiosa»

No gravita lo mismo sobre la vida pública ni sobre la privada la «libertad religiosa» heredada de otras generaciones que la recién implantada en una sociedad confesional. Por eso, un estudio de la realidad ha de referirse también a las consecuencias del proceso mismo del cambio, todavía próximo y de gran magnitud. Estas consecuencias son tanto mayores cuanto mayor es la influencia de la religión en la vida de una sociedad; una misma crisis de la Iglesia afecta mucho más a España que a un país donde la Religión Católica supone poco ambientamento y, a la inversa, los trastornos de remotas religiones asiáticas apenas se notarían entre nosotros.

Una misma generación ha pasado de la laicidad de Estado de la segunda República a la unidad católica de la Cruzada de 1936 y de sus primeros años posteriores; y después, nuevamente, a la «libertad religiosa». Veamos el papel del pensamiento tradicionalista en estos altibajos. Prescindiendo de su contenido y atendiendo únicamente a lo radical del cambio, estas revoluciones parciales no se parecen en nada a la pacífica y lenta evolución de las situaciones que pide el sosegado talante tradicionalista. Además, cuando esas revoluciones tan radicales afectan a los más altos valores, tantas veces tenidos como intangibles, constituyen un trauma psicológico que paraliza a quienes lo viven y después les lleva a abrazar a menudo, con amargura y resentimiento, el escepticismo y la inhibición.

Tanta o quizá mayor importancia que las modificaciones sociales directas y sensibles producidas por el cambio a la libertad religiosa pueden tener las heridas

que secretamente ha producido en lo oculto de los corazones de los fieles; esa clase de heridas tarda mucho en cicatrizar o no lo hace nunca. Ya escribió Jung que el escepticismo no es tanto una incapacidad de la mente para reconocer la verdad como una herida del corazón sin cicatrizar que impide servirla.

En política, el escepticismo es fuente de inhibición y de atonía que, por supuesto, pueden tener también otros orígenes simultáneos. Atonía que es una causa importante, junto con otras, de la grave escasez de vocaciones políticas que padecemos. Escasez que a su vez tiene sus propias consecuencias, como la irremediable concentración de poder y la insuficiencia en el ejercicio extrínseco de sus limitaciones.

Para abarcar la realidad de la situación en toda su amplitud no podemos omitir lo que más riesgo corre: el aspecto sobrenatural. No es fácil establecer claras relaciones de causalidad entre la acción de Dios y la conducta de los hombres, ni hay pesos y medidas para valorar la primera. Pero es constante en el magisterio de la Iglesia de todos los tiempos, y más aún en el Antiguo Testamento, que la providencia de Dios es sensible a la conducta de los pueblos, a los que premia y castiga colectivamente en este mundo, precisamente por no tener otra vida. No podemos, pues, por el hecho de no poder comprobarla con un método científico, negar trascendencia política de origen sobrenatural al abandono de la unidad católica y al establecimiento, sin protestas, de una casi completa libertad de proselitismo para el error.

En el seno de la Iglesia Católica la libertad religiosa debilita la creencia de sus propios clérigos en una sola fe y en una sola disciplina, y la expone a las peores desviaciones porque *corruptio optimi, pessima.* Desviacio-

nes que generalmente se hacen hacia posiciones antitéticas al pensamiento político tradicionalista. Teniendo esta posición política limitado, por esencia, su reclutamiento al área de las gentes religiosas y firmes defensoras de la unidad católica, el alejamiento de los clérigos, sus consejeros, se refleja inmediatamente en una gran dificultad para atraer nuevos adeptos, sobre todo jóvenes, hacia su causa.

Entre las otras consecuencias de la libertad religiosa no queremos conceder un primer lugar a la degradación de la moral pública, porque suscribimos la afirmación de Le Play de que no son tanto las malas costumbres como los errores los que corrompen a los pueblos.

No es solamente el error teológico el que se desata, sino los relacionados con los demás ámbitos. Recordemos da famosa afirmación de Donoso Cortés: «Detrás de todo gran error político hay siempre un gran error teológico.» Los errores en materias distantes de la teología no dejan por esa distancia de atraer la ira de Dios sobre la sociedad que les abraza, sin contar los males que por vía natural traiga su espontáneo desarrollo. Tanto en el pensamiento como en la conducta se cumple aquella tremenda frase que Dostowieski pone en boca de uno de «Los hermanos Karamazov»: «Si Dios no existe, todo es posible.»

Quien concede lo más, concede lo menos; desatados, tras el error teológico, todos los errores imaginables, quedan el individuo y la sociedad sin puntos de referencia para sus conductas y de anclaje para su convicciones. Pasan de una mentalidad basada en un orden cósmico a una mentalidad caótica. Si esta revolución no se muestra aún entre nosotros en toda su magnitud, es porque en la mente humana, además de los frenos racionales,

existen otros irracionales que actúan de manera semejante a los instintos y que se nutren de la cultura, de las tradiciones, del ambiente y de la psicología ancestrales, que entre nosotros son católicos, y que siguen actuando largo tiempo. Pero cuando los errores desatados terminen de erosionar esos factores y los descristianicen, el mundo exterior no podrá seguir suministrando a la mente de los españoles esos recursos y ésta quedará totalmente desenfrenada e incoherente.

Un solo aglutinante y regidor tendrá entonces la sociedad, un solo punto de referencia y una sola explicación: el positivismo nacido de la mezcla del capricho y de la fuerza de quienes ejerzan el poder en todos los niveles. Positivismo que de manera inexplicable oscilará entre el exceso y la insuficiencia. La crisis de impulsos comunitarios de raíz espiritual y religiosa suele conducir a la tiranía y a la esclavitud.

La igualdad de derechos civiles entre la verdadera fe y el error hace libre a éste, que cuando disfruta de carta de ciudadanía, hace más difícil la justificación y permanencia de los límites y fronteras de libertades y derechos rectos, para hacerlos, por incontinencia, accidentalmente malos. En la existencia de esos límites radica una de las diferencias entre las libertades del pensamiento tradicional y las del liberalismo.

En el orden de los hechos vemos que se han inscrito ya en el Ministerio de Justicia, como es preceptivo, cerca de doscientas iglesias o asociaciones de religiones acatólicas, y constantemente aparecen nuevas (véanse los folletos con este censo que periódicamente edita el Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia). Hay que contar, además, las que funcionan sin inscribirse, que son, evidentemente, muchas más. Todos estos grupos pa-

recen pequeños cuando se consideran aisladamente, uno a uno; pero la suma de las actividades de todos ellos constituyen una fuerza erosionante de nuestra cultura y de nuestra sociedad nada despreciable y sí muy digna, ya desde ahora mismo, de ser vigilada y contrarrestada.

Aumenta visiblemente el número de desertores que marchan de la religión católica a otras. Sería un error considerar este fenómeno como estrictamente individual y religioso, ajeno a nuestro trabajo. Ya se ha apuntado (vid. diario «Arriba» número 13.555) que los no católicos organizados no renuncian a la idea de constituir una asociación política. Son cuarenta y cinco mil (solamente entre los protestantes), con una zona de influencia sobre setecientas mil almas, y es verosímil, siempre según el mismo diario, que algún promotor de asociaciones políticas, que aún no se les ha acercado, lo haga en breve. Por supuesto, añadimos nosotros, que la existencia de este número de afiliados reclutables, o cuando menos simpatizantes —y amparado legalmente—, habrá sido cuidadosamente valorado en secreto por el equipo rector de más de una asociación política ya constituida.

Es difícil precisar ahora la conducta de una asociación política constituida básicamente por los no católicos; pero a título orientador conviene tener presente un hecho poco conocido, que es la adhesión pública de las Iglesias protestantes españolas al Gobierno rojo en marzo de 1937, lo cual fue uno de los móviles, con otros muchos y mayores, de que se escribiera unos meses después la carta colectiva del Episcopado español a favor de la España nacional. No se puede dejar de considerar en qué grado esta situación aleja la realización de la «unidad entre los hombres de España», postulada en los Principios del Movimiento Nacional. Esta masa cre-

ciente de no católicos y sus propagandas ayudan a que entre los católicos se infiltre la inhibidora noción de que todas las religiones son igualmente buenas y salvíficas. Con lo cual crece el escepticismo y la atonía, extensivas a la política, que ya hemos señalado más arriba, como consecuencia del nuevo cambio brusco de una cuestión fundamental.

Apenas planteada esta cuestión de la «libertad religiosa» por el Concilio Vaticano II, el señor Carrero Blanco señaló que tal libertad fomentaría las luchas políticas. En el citado escrito que presentó al Consejo de Ministros el 10 de septiembre de 1964, titulado «Observaciones que el ministro subsecretario de la Presidencia hace al anteproyecto de ley sobre la condición jurídica de las confesiones acatólicas en España, presentadas por el ministro de Asuntos Exteriores, en Madrid, al Consejo de Ministros en su reunión del 10 de septiembre de 1964» (el ministro de Asuntos Exteriores era don Fernando María Castiella), decía:

«Nuestra unidad política se asienta fundamentalmente sobre nuestra unidad religiosa, y todo aquello que atente contra ésta, atenta evidentemente contra la primera.» (...) «... Lo que les interesa (a los enemigos de España) es abrir brecha en nuestra unidad religiosa, porque ello sería tanto como abrirla en nuestra unidad política y avanzar con más facilidad por el camino de hacerse, en definitiva, con nuestra independencia.»

Con estas palabras el señor Carrero Blanco reconocía y suscribía, sin citarla, la conocida profecía de Menéndez Pelayo: «España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésta es nuestra grandeza y nuestra unidad, y no tenemos otra. *El día que acabe*

de perderse, España volverá al cantonalismo de los Arevacos o de los Vectones o de los reyes de Taifas.»

Este mismo concepto aparece después en muchos escritores tradicionalistas, como Mella, que decía: «No hay amor como el amor religioso, ni odio como el odio a la religión. En la familia quedan, frente a frente, separados por un abismo, dos almas cuyas conciencias riñen. Desgarra el municipio en bandos rivales, y región y nacionalidad se parten en sectas, escuelas y partidos que pelean entre sí y sólo se unen para atacar al pueblo fiel, a su doctrina religiosa. Es una guerra civil no momentánea, sino sistemática y permanente, erigida en ley cuando la libertad de profesar todas las creencias y sobre todo de atacar las religiones se formula como un derecho» (párrafo en el documento, ya citado, «El carlismo y la unidad católica»).

No parece, pues, una mera coincidencia que el separatismo vasco, silenciado por la Cruzada de 1936, haya rebrotado en los mismos años en que se ha iniciado la «libertad religiosa». Desacreditados por el progresismo religioso los lazos históricos de la génesis y unidad de España (Reconquista, luchas religiosas en Europa, colonización y evangelización de América), no es extraño que los separatismos hayan sabido ver y utilizar esta inesperada alianza contra la realidad y legitimidad de la patria española.

Como anunciaba en el documento ya citado el señor Carrero Blanco, la «libertad religiosa» produjo también una terrible decepción en la masa sana del pueblo español, que entendió que se había producido una apertura «a sinistra» del Rrégimen, la cual inició, de forma inmediata, aunque al principio solamente en el secreto del fuero interno, no pocas deserciones.

Especial interés tiene para nosotros un comentario del almirante Carrero al calcular las consecuencias de la «libertad religiosa». Si se implantara —decía— «surgirían en seguida sectores *ultras* que encontrarían en ello justificación para ponerse en la oposición, como podría suceder con algunos grupos tradicionalistas (los carlistas) y otros que, aunque sin estas preocupaciones religiosas, como los demócratas cristianos, socialistas, etcétera, aprovecharían el descontento de las verdaderas masas del Movimiento para arrimar el ascua a su sardina».

Es decir, que en su silencio, inadvertidos por el gran público, «algunos grupos tradicionalistas (los carlistas)» estaban influyendo en la realidad española de aquel momento a favor de la Unidad Católica, mediante el ejercicio de una disuasión reconocida por tan calificado y alto observador.

Otra consecuencia de la libertad religiosa ha sido la mala orientación del proceso de apertura de su misma iniciación. Claro está que a ella han contribuido, además, otras y mayores causas. Pero la libertad religiosa fue la primera realidad importante de ese misterioso proceso de «apertura» que ha sufrido el Régimen.

El pensamiento político tradicionalista pedía una apertura, sí, al nuevo Estado desde el primer día de su constitución. Mientras no lo conseguía, el *modus vivendi* entre los tradicionalistas y los gobiernos del Generalísimo Franco fue difícil en alguna ocasión y, en muchas, incómodo. Pero la apertura solicitada por el pensamiento tradicionalista era una apertura exclusivamente hacia el orden, y el recto desarrollo de los gérmenes de tradicionalismo informante de la alta legislación del Régimen.

La apertura que hoy se desarrolla no se ajusta con excesivo rigor al precepto de hacerse «dentro de un orden», y más recuerda el desorden que enjendra, por falta de límites, el liberalismo. En la práctica, los ambiguos límites que contienen la libertad religiosa en la ley de 1967, difíciles y lentos de precisar y de ser exigidos, hacen sinónima esa libertad con la libertad para el mal. La manera como de hecho se está ejerciendo contribuye no poco a que *a fortiori* esa misma pereza y ambigüedad en fijarse límites se extienda a las asociaciones políticas.

Otra consecuencia del establecimiento de la libertad religiosa es la pérdida de la estimación y servicio a España de sus amigos extranjeros. Es grande la hostilidad a España en extensos y variados sectores de opinión y de influencia del extranjero; el pueblo español tiene plena conciencia de ello. Pero, en cambio, se habla poco de nuestros amigos, admiradores y servidores, menos numerosos que nuestros enemigos, más discretos, pero no menos eficaces cuando traducen sus sentimientos en obras. Tenemos que renunciar a señalar servicios concretos; muchos de ellos —afirma José María Doussinague en su libro «España tenía razón»— hubieran costado a cualquier potencia sumas fabulosas de dinero; pero España los recibió gratuitamente, sólo por la admiración que suscitaba su integridad en defensa de la nota de «verdadera» que tiene la Iglesia católica.

Además del ilustre diplomático citado, señala esta idea el documento «El Carlismo y la unidad católica», antes mencionado, que dice: «Esta misión española de guardián de la fe frente a un mundo laico e incomprensivo es la que muchos extranjeros esperan que España siga manteniendo a ultranza.» Y afirma que los tradicio-

nalistas han recibido estímulos muy eficaces en este sentido.

Las consecuencias de la «libertad religiosa» en el orden de la moralidad pública son igualmente importantes. Coincidiendo con ella, a partir de 1967, la pornografía, que desde la guerra de 1936 era exclusivamente de importación clandestina, se hace autóctona y legal, y abastece a la prensa, al teatro y al cine indígenas. Esta coincidencia en el tiempo de los dos fenómenos no es casual y desvinculada: se trata de dos casos particulares de una libertad general, la libertad «neutralista». Sin que quepa invocar los límites que la ley de «libertad religiosa» de 1967 establece para esa libertad, porque son cuestión accidental, ambigua y difícil de mantener, y que en la práctica no se ha mantenido.

La enumeración de las consecuencias de la «libertad religiosa» queda sin cerrar. Como anunció el profesor Fueyo en el diario «Arriba», han proliferado las organizaciones más extrañas y pintorescas. Después de los protestantes, han venido los «gurus» de la India, los gimnasios de yoga, donde cultivan las filosofías orientales, todas las ramas del frondoso árbol de la Sociedad Teosófica, y las más ingenuas religiones «made in USA». Nuestra fantasía es incapaz de conjeturar las sorpresas posibles, desde el culto fálico y el nudismo a los ritos ocultistas. Incluso la masonería podría, en caso de tener dificultades, presentarse como organización religiosa (Vid. cardenal Caro, *El misterio de la masonería*). No pocas organizaciones subversivas son susceptibles de presentarse con una cobertura religiosa. Hasta los propios protestantes se encuentran preocupados, aprendices de brujo, de esta segunda oleada de beneficiarios de la «libertad religiosa» que ellos mismos promovieron. Puede verse esta

Españoles. Y, por de pronto, el pensamiento político tradicionalista aplaudiría que se aplicara la vigente Ley de «libertad religiosa» con el criterio restrictivo que prepararon y esperaban sus autores.

Esta tarea es especialmente interesante para los políticos y tradicionalistas, porque, como se dice en el documento de la Jefatura Regional de Requetés de Granada de 1965, titulado «Consideraciones sobre la libertad religiosa»: «la Iglesia necesita, para llevar una vida floreciente, la colaboración de una política más cristiana de lo que ella misma se atreve a exigir».

Es decir, si en sus primeros tiempos la Iglesia se extendió de un modo casi milagroso, después, la dinámica natural de la historia exige que la fe se defienda también —y se incremente— por los medios naturales que de ella emanan: las costumbres, las leyes, la familia cristiana, la Cristiandad como civilización y comunidad, etc. *Destruir esto es como eliminar de la vida de un hombre sus hábitos (que son una segunda naturaleza) o de la vida moral las virtudes naturales y sobrenaturales: sólo por milagro tal rectitud de vida podría mantenerse.*

> *«La unidad católica —ha escrito Juan Vallet de Goytisolo— es un bien que no debe perderse, que hay que salvaguardar. En España sólo hay minorías de otras religiones que merecen todo respeto, a las que se debe garantizar que puedan rendir culto a Dios según sus creencias en el seno de su propia comunidad y educar a sus hijos conforme a ellas. Pero tenemos todo un pueblo que defender de la propaganda del error. Está claro que sería el ideal que esa defensa fuese innecesaria, que la fe de nuestros hijos y de nuestros hermanos, por su firmeza, estuviera libre de todo peligro. Pero si somos realistas veremos qué es lo que pide el bien común, la salud espiritual de nuestros hermanos más débiles frente a la libre propaganda religiosa.»*

El pensamiento político tradicionalista ha estado siempre en la vanguardia de esa defensa, y de forma con-

sustancial, no accidental ni oportunista. El día que logre, en unión con otras causas, restaurar la unidad de creencias, nuestro pueblo habrá recuperado el alma que le informaba y la conciencia de sí mismo. La fe religiosa es el mejor principio para engendrar una comunidad política, o para reconstruirla, porque crea, ante todo, un respeto y una instancia superior de todos aceptada. Sin unidad de creencias no hay verdadero espíritu nacional. Sin la base de la comunión en un espíritu vivo y actuante no puede lograrse una verdadera y estable libertad social.

3. Aperturismo y asociacionismo

Al historiar en nuestro capítulo segundo, 2, la evolución del Régimen definíamos a la última y actual etapa del mismo como «aperturismo». Si en la anterior —decíamos— se trataba de diluir en *tecnocracia* las diferencias de «ortodoxia pública» del Régimen con los demás países del «cerco europeo», en el *aperturismo* se pretende ya —más o menos explícitamente— renegar de esa significación y ejecutoria para «abrirse» al mundo espiritual y político circundante. El término a que apunta ese «aperturismo» en su más común propaganda es siempre la democracia inorgánica o de partidos. De aquí que el otro término del binomio imperante sea el «asociacionismo», nombre original que, en la mente de muchos, es un pudoroso encubrimiento del régimen de partidos o «de opinión».

Ningún espíritu reflexivo puede hoy dudar de que el desmantelamiento y desarme moral de Occidente se está realizando a través del lenguaje, imprimiendo mutacio-

nes sutiles en el sentido de las palabras y utilizándolas después como armas de propaganda, atractivas o disuasorias. La mentalidad del hombre medio no se mueve hoy tanto por ideas y razonamientos como por *slogans* cuidadosamente elaborados en su equivocidad conceptual y en su carga afectiva o emocional. La guerra actual no se libra con armas que pongan fuera de combate a los cuerpos, sino con términos prefabricados que dejan indefensas a las almas.

De todos los términos ambiguos que la propaganda revolucionaria ha puesto en circulación ninguno ha alcanzado tanto éxito y poder decisorio como el de *apertura* y *aperturismo*. Siendo de suyo una imagen o metáfora espacial, se usa en sentido temporal, como definición de un proceso. Se supone que se trata de un proceso necesario, irreversible (como dicen los marxistas en términos dialécticos), pero también de un proceso que hay que promover mediante una acción consciente y voluntaria; se establece implícitamente que, como toda evolución para el evolucionismo, caminará siempre hacia lo mejor, o será valiosa en sí misma. El término (o la imagen que sugiere) aprovecha los aspectos atractivos que en su anterior uso tuvo, aunque se les otorgue ahora un sentido y alcance diferentes. Un hombre «abierto» suena mejor que un espíritu «cerrado» (cerrado a los demás, a lo que sucede, etc.). Cuando se camina es más grato encontrar una puerta abierta que una cerrada (por más que la impresión varíe cuando se trate de las puertas que guardan la propia casa).

Ningún término más equívoco ni intencionadamente empleado en su equivocidad que éste de aperturismo. Debidamente dosificado para su utilización como arma dialéctica y propagandística en la manipulación de la

mentidad media y de la «opinión pública», ha producido unos frutos insospechados de abandonismo y desarme moral.

¿Qué se quiere significar con *aperturismo*, con necesidad de apertura, con política aperturista? Cualquier interlocutor no condicionado preguntaría en seguida: ¿Apertura de qué? ¿Apertura hacia qué? ¿Apertura para qué? La multiplicidad de respuestas que estas justificadísimas preguntas provocarían puede medir la terrible ambigüedad del término o de la imagen que sugiere. La posición normal de una puerta o de una ventana parece que es cerrada (al menos estadísticamente) porque su función habitual es defendernos de la irrupción inconveniente, del frío, del calor, del ruido... Pero también sirve para abrirse, a fin de pasar, de ventilar, de refrescar... De modo tal que carece de sentido un juicio general valorativo sobre la apertura o clausura (cerradura) de cosas hechas para abrirse o cerrarse.

Trasplantado metafóricamente a la política, ¿qué se quiere significar con aperturismo? Ante todo, se sugiere la impresión de que se está permanentemente ante un muro que es preciso horadar, destruir o saltar. (Todo el mundo sabe, sin embargo, que hay muros deseablemente demolibles o trasponibles —como el muro de Berlín—, pero que hay otros muros defensivos y otros de sostenimiento de un edificio, que sería suicida perforar). El muro que se sugiere es, en todo caso, un muro hostil, hecho de prejuicios y de constricciones; un muro opresivo y, sobre todo, inmovilizador, que impide el seguimiento progresivo y creador de la evolución. Cuanto esté establecido o simplemente exista, lo que esta existencia ligue u obligue —cualquier «estructura» política, la moral, los imperativos religiosos— pueden englobarse

más o menos oscuramente en este supuesto muro, para propugnar su apertura como una liberación salvadora. Toda defensa de *lo que es* o de cualquier modo de *deber* puede presentarse así como cerrazón e inmovilismo; y su enervamiento o destrucción como «aperturismo».

Proyectada sobre el orden religioso, la actitud aperturista ha tenido ya una realización y un éxito autodemoledor sin precedentes. Juan XXIII fue el primero en declarar la necesidad de «abrir las puertas y ventanas de la Iglesia para purificar su ambiente», dando así a entender que dentro de sus muros se respiraba mal, al paso que la pureza y el frescor se encontraban fuera, en el mundo. Fue su ilustre sucesor, empeñado en una magna labor aperturista, quien declaró, diez años más tarde, que «el humo de Satanás había penetrado por alguna grieta». Cabe pensar que el Príncipe de este Mundo no utiliza rendijas cuando encuentra aibertas ante sí puertas y ventanas. En todo caso, una vez dentro, parece evidente que no se conforma con mantener abiertos los huecos que se le abrieron, sino que se aplica intensivamente en la demolición de todos los muros del edificio: no hay dogma, sacramento, canon, costumbre o disciplina de la Iglesia que no se vea hoy «contestada» desde el interior en nombre de la apertura. Efectos subitáneos como convertir a la Iglesia de Occidente en instrumento, en gran parte, del marxismo, o acabar con la fe de un país como España, todo en poco más de diez años, atestiguan la eficacia de un *aperturismo* a ultranza. Tampoco va a ser desdeñable, como enseñanza, la experiencia aperturista de Portugal.

Pero llegando a nuestro aquí y ahora, a la España de 1975 que conoce este *boom* propagandístico del «aper-

turismo», ¿qué significado se otorga, con exactitud, a este término?

No se refiere, sin duda, a un abrirse del Régimen vigente a los problemas económicos de más inmediata realidad. Desde los años cincuenta, esta apertura, con mejor o peor fortuna, ha llegado a constituir la preocupación y aun el objetivo principal de su labor política, que viene a centrarse en el desarrollo industrial y en el aumento de la renta nacional, no obstante lo cual la demanda de «aperturismo», lejos de decrecer, ha aumentado. Tampoco parece referirse a una apertura en las posibilidades de expresión pública. Si se compara la libertad de prensa existente hace quince años con la actual se reconocerá una inmensa «apertura», a pesar de lo cual la exigencia de aperturismo, lejos de atenuarse, ha acrecido hasta el paroxismo. Habrá que buscar, pues, en realidades más profundas esa oscura y bien orquestada demanda aperturística.

Ciertamente que el Régimen establecido hace treinta y nueve años, aun asentándose en el doble principio confesional y orgánico o corporativo, distaba mucho de la perfección constitucional dentro de su ortodoxia. Por varias razones: entre otras, porque hubo de nacer de una situación de crisis y violencia y por la influencia de los totalitarismos triunfantes a la sazón en Europa. Esto le situó, inicialmente, en una posición restrictiva en cuanto a su sistema representativo.

Es muy lógico, por lo tanto, que al cierto inmovilismo de un tiempo en aquella situación de emergencia sustituya una apertura hacia el perfeccionamiento (o la auténtica realización) del régimen orgánico y confesional. Parece, sin embargo, que cuantos pasos se hayan dado o puedan darse en el sentido de institucionalizar el

poder o en el de vigorizar las corporaciones municipales o sindicales dejan fríos a los «aperturistas». No se trata para ellos de tales aperturas ni de tal movimiento perfeccionador. Se trata más bien de *abrirse hacia Europa* (la Europa laicista de los aliados victoriosos) y hacia la democracia inorgánica o individualista de los partidos políticos. Cuanto no sea esto no es considerado apertura, porque, para ese aperturismo, la democracia inorgánica y el laicismo de Estado están en «el sentido de la evolución» o en «el viento de la Historia» a los que hay que abrirse, al paso que todo los demás constituyen ese muro hostil que hay que horadar, demoler o saltar.

Como ha reconocido el propio Hans Kelsen, el principio absoluto del sufragio universal (y el régimen de partidos) es lógico en una sociedad «neutra», carente en absoluto de ideología. Pero —dice en su obra «La teoría pura del Derecho—, el día en que se demuestre la existencia (y necesidad) de verdades objetivas, la democracia basada en el sufragio universal no tendrá razón de ser (Cit. por Benoist «Las leyes de la política», 1941).

El Régimen español, ante esta no muy homogenea demanda de «aperturismo» y de «democracia», ha optado por la legalización de unas «asociaciones» cuyo papel en la representación es muy limitada —aunque «ampliable con su andadura»— y sometidas al reconocimiento expreso de las Leyes Fundamentales del Reino. Gabriel Alferez, en un libro titulado «Asociaciones, partidos y acción política» (Madrid, 1974), ha realizado un estudio casi exhaustivo del tema de las asociaciones, en su motivación, génesis y posibilidades. Sus conclusiones —justificadoras de un asociacionismo muy matizado— abarcan hasta veintiún razones, de las cuales sólo cinco me

parecen válidas o, al menos, discutibles. Son las siguientes:

«2.ª La facultad de asociarse para fines lícitos, incluidos los políticos, es un derecho natural reconocido por la constitución española vigente.

11.ª Es evidente la existencia en España de grupos políticos con diversos nombres y apariencias.» (Anteriormente ha señalado el principio de que ni el Estado ni nadie puede desconocer la realidad si no quiere ir al fracaso, incluso para modificarla o cambiarla.)

En rigor, nunca han dejado de existir, en torno a revistas, periódicos, círculos o instituciones culturales o docentes de diverso género, asociaciones políticas de distinto alcance: círculos «José Antonio», democracia cristiana (en torno al diario «Ya» y la A. C. de Propagandistas), izquierda intelectual (Revista de Occidente), monárquicos liberales («ABC»), izquierdismo pro-exilados («Indice»), neofalangismo («Fuerza Nueva»), etc., etc... Y siempre pudo calificarse políticamente a los miembros de los sucesivos gobiernos.

«14.ª La crítica leal es necesaria para una administración diligente y útil.

15.ª Un poder sin el estímulo de una oposición constructiva puede languidecer en una inercia rutinaria. Debe arbitrarse una fórmula para que quienes estén fuera del poder colaboren desde su sitio en las tareas de gobierno.»

La conclusión sexta abre, sin embargo, una puerta a la incertidumbre del futuro:

«6.ª De la regulación que se establezca dependerá que tales asociaciones puedan degenerar en los conocidos partidos políticos, o que, por el contrario, sean la más firme garantía de que esto no podrá suceder.»

Una razón más podría abonar en pro de la legalización de «asociaciones políticas», aparte de la conveniencia de legalizar lo que de hecho y subrepticiamente ha existido siempre: las elecciones a concejales por el tercio familiar tienen perfecto sentido en los pueblos y poblaciones pequeñas, donde los electores conocen —o pueden conocer— a los candidatos, así como sus intenciones y los motivos de su presentación. Pero en las grandes ciudades modernas, donde no se da ese conocimiento personal, resultan de una completa artificiosidad, y suele carecer de sentido la motivación política que se autoriza en sus propagandas. Su asignación al ideario de un grupo legalizado otorgaría tal vez un mayor interés y realidad a esta parte de la elección, sin que su probable «politización» alcanzase de un modo efectivo al conjunto de los municipios —y menos de las Cortes— que permanecerían en su carácter representativo orgánico. El sistema de asociaciones evitaría, además —al presentar y patrocinar candidatos—, los cuantiosos —y sospechosos— dispendios de una propaganda electoral realizada por el propio candidato. Parece probable, sin embargo, que esta leve influencia electoral no llegará a satisfacer a los promotores del asociacionismo ni les ofrecerá el suficiente atractivo para una movilización política como la que generalmente pretenden.

Debe interpretarse esta solución «asociacionista» como una posición de resistencia (y de transigencia) tal vez aceptable y útil, aunque no deje de tener riesgos de propagación «inorgánica» si no se contrarresta con la promoción simultánea de un incentivo nacional y una revitalización auténtica de los *cuerpos intermedios* en su vida corporativa.

VI. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL Y LAS NECESIDADES ACTUALES

1. A ESCALA MUNDIAL

Son muchas les gentes que hoy —1975— creen que la «realidad española actual» que comentamos y comparamos —el Régimen del Alzamiento— es ya inviable en el mundo espiritual que vivimos. No por lo que tenga de moral o políticamente corrompido —que corrupción comparable existe en cualquier otro país de Occidente—, ni por lo que de incongruente tenga con sus propios principios, sino precisamente por su misma raíz en una actitud tradicional católica o por lo que —mucho o poco— conserve aún de ella.

Pero son también muchos los que, con una perspectiva más amplia, piensan que la actual sociedad «permisiva» y laica de Occidente lleva en su seno el germen de una muy rápida disolución. Ante todo, la Iglesia progresista —o «aggiornada« con el «mundo moderno»— cuyo poder de autodemolición se estima en tanto que puede realizar la completa erradicación de la fe católica en menos de una generación. Paralelamente, el conjunto de la civilización de Occidente, minada por un espíritu hedonista, de un pacifismo y entreguismo, se ve incapaz —como el Imperio Romano de Occidente en su ocaso—

de afrontar no ya a sus enemigos exteriores, sino a su propia disolución interior.

En la concepción platónica de la ciudad humana (o *polis*), las tres clases sociales que la integran (pueblo, guerreros y sabios) se jerarquizan, como vimos, por razón de la parte de bien —bien común— que debe procurar cada una de ellas. Los bienes materiales necesarios a la vida humana —cometido del «pueblo»— es algo preciso a su subsistencia, pero si el pueblo decae en su virtud, la ciudad puede pervivir aunque sea en la escasez o en la miseria. El bien que procuran los guerreros o defensores —la seguridad frente a los enemigos exteriores o interiores— es un bien más precioso porque, si falta, la ciudad no puede vivir en el terror, en la anarquía o en el pillaje. Sin embargo, después de un período de desolación o de ocupación enemiga, la ciudad puede renacer con los supervivientes, sobre sus ruinas. El bien, en fin, que han de proporcionar los «sabios» (los sacerdotes en la ciudad cristiana) —los *lazos* o *puentes* con la Eternidad, la noción de lo que es verdadero, bueno y santo— es el más importante de todos, porque si ellos decaen en su virtud y se pierden esas nociones y la fe y el fervor en la ciudad, ésta se corrompe interiormente y ya nunca vuelve a renacer: sin remedio posible, como la edificación a la que se ha privado de sus cimientos.

Según esta idea, una sociedad como la nuestra, donde la clase de los *sabios* ha abdicado de su función de eternidad para convertirse en servidores de la temporalidad y del «desarrollo» material, estaría condenada a una irremediable destrucción, a una especie de inmenso suicidio colectivo. La «autodemolición» de la Iglesia sería seguida —como el trueno sigue al relámpago— de la autodemolición de la civilización occidental toda.

Ha de oponerse a esto que la evolución de los pueblos y las civilizaciones no es, como he dicho, irreversible al modo como lo son los procesos de envejecimiento humano; y que —como ha escrito Thibon— «el cristiano, a imitación del Apóstol San Pablo, está obligado a esperar contra toda esperanza *(contra spem in spe)*, porque Cristo ha vencido al mundo y esta victoria abarca la totalidad del tiempo y del espacio. Y por inciertas que sean las probabilidades de éxito, nuestra misión aquí abajo consiste en restaurar pacientemente, en nosotros y en torno nuestro, las condiciones para una restauración de la ciudad de los hombres; es decir, en preparar un porvenir a la eternidad».

La reconstrucción del orden y grandeza de la Iglesia sólo puede advenir por la restauración de su tradición como vehículo de la fe y del pensamiento tradicional a ella inherente, rectificando las desviaciones que a título «pastoral» ha ensayado en el último decenio el modernismo (o progresismo) instalado en la cumbre. Como todos los grandes movimientos de enderezamiento y revitalización en la Iglesia —como la plenitud del siglo XIII o la Contrarreforma en el XVII—, sólo podrá hallarse en una pléyade de santos y reformadores de institutos religiosos que comuniquen al catolicismo un nuevo fervor y poder difusivo, a la sombra siempre de una autoridad y un orden dispuesto nuevamente a cumplir la misión de gobierno y magisterio para la que fueron instituidos.

2. A NIVEL NACIONAL Y CORPORATIVO

De modo semejante, la decadencia del poder civil, de la conciencia de unidad y del espíritu público con su

secuela de temores y de desalientos, sólo podrá ser sanada —como en la época de los Reyes Católicos o de Felipe II— mediante una autoridad serena y responsable que restaure la confianza en la justicia y promueva una nueva fe en el sentido de la propia comunidad histórica. Este poder —y este ambiente— se volverán en seguida hacia las formas políticas, las costumbres y los valores de la tradición patria buscando en su continuidad, con sentido reverencial, las guías o coordenadas para esa revitalización interna.

Si, por otra parte, se ha escrito que nuestra sociedad —vigorosa antaño de peculiaridades y autonomía locales, de instituciones y foralidades— es hoy «una estructura socialmente en ruinas», y se acusa al ambiente actual de atonía e indiferentismo político, no puede dudarse de que la terapéutica de este mal sólo podrá hallarse en el sano autonomismo local, comarcal, regional, profesional-corporativo, etc., a través de una difícil pero apasionante labor que descubra y movilice al «país real» que Maurras oponía al asfixiante «país oficial». Confundir esta movilización social (corporativa e institucional) con la movilización ideológica de los partidos sobre el fondo de una enervante patria «neutralizada» es el gran pecado político de la civilización contemporánea.

CONCLUSION

Hemos examinado la influencia que el pensamiento tradicional —y el tradicionalismo político— han ejercido sobre la realidad política española nacida del Alzamiento Nacional. Influjo por irrupción de los móviles e imperativos actuantes en el propio Alzamiento como hecho histórico, e influjo posterior —legislativo y estructurador— a lo largo de los años sucesivos. Hemos tratado también de señalar las limitaciones e insuficiencias de esta inspiración tradicional. Incluso los elementos incoherentes y rivales con la misma y, no menos, la regresión que ese influjo ha sufrido en períodos más recientes.

Es preciso hacer notar que es precisamente en razón de lo que la reciente realidad política ha tenido de retorno a un orden de inspiración tradicional, por lo que ha mostrado una capacidad de estabilización, permanenecia y eficacia desconocida, aun dentro de sus limitaciones, en nuestra patria desde la gran convulsión de la Guerra de la Independencia. Casi cuarenta años de continuidad política, una paz de más de treinta y cinco años, tanto exterior como interior, y un progreso económico muy apreciable, son realizaciones innegables que ningún otro gobier-

no ha podido ofrecer en los ciento cincuenta años anteriores.

Hemos señalado también que, junto a esta permanencia y eficacia, el Régimen del Alzamiento se ha ido viendo minado por factores diversos, de su propio responsabilidad en unos casos o de origen exterior en otros. En particular, no se ha mostrado capaz de afrontar el gran naufragio espiritual en que se debate la cultura llamada occidental desde hace dos o tres lustros. Naufragio que reconoce su causa principal —aunque no única— en la gran crisis de fe y de disciplina por que atraviesa la Iglesia católica —cimiento moral de nuestra cultura—, y que, por lo mismo, inunda el ámbito de toda nuestra civilización, pero afecta más gravemente a los países más católicos por su origen histórico o por su profesión religiosa ambiental. Razón profunda de esta debilidad espiritual del Régimen ha sido que, mientras en sus principios fundamentales o alta legislación recibió esa inspiración tradicional, en la base de sus instituciones locales, regionales, profesionales, permaneció tenazmente aferrado a una *práxis* estatista o dirigista —profundamente antitradicional—, rehuyendo los peligros de la sana libertad cuando la paz ambiental hubiera permitido hacerlo. Lo cual anuló en gran medida su representatividad y su verdad o coherencia ideológica.

Quizá lo más grave de esta larga vivencia política haya sido el desprestigio ante los españoles de hoy de un régimen (el orgánico o corporativo, tradicional) que se ha proclamado durante largos años —y se ha creído experimentar— cuando en rigor permanece sustancialmente inédito en su adaptación a la Modernidad, ajeno a cuanto ha estado en vigor.

Ante esta compleja y difícil situación no puede dudarse, sin embargo, de la necesidad de mantener las posiciones adquiridas en orden a una restauración tradicional, posiciones que costaron el incalculable sacrificio humano de la pasada guerra. Y ello aun a pesar de la ruptura interna de la fe común operada en estos años y del abandono de tales posiciones por quienes —por su misma misión religiosa— estaban más obligados a defenderlas. La interna cohesión de un ejército puede salvarlo en momentos de abandono exterior o de derrota. Es frecuente observar cómo en edificaciones con acusado desplome de sus muros a partir de los mismos cimientos, son elementos accesorios como la techumbre los que les libra del derrumbamiento final, dando tiempo para una reconstrucción de la base. Y cómo árboles afectados en su tronco —o incluso vaciados por el rayo— mantienen y reconstruyen su vida a través de la corteza. Si es cierto que la política es el arte de lo posible, no lo es menos que es también el arte de lo necesario, es decir, de hacer posible lo necesario. Y necesario es el sostenimiento de lo que existe —hasta que sea posible prolongarlo y mejorarlo— sobre todo si la alternativa es el vacío de poder o «lo intrínsecamente perverso».

INDICE

Págs.

PROLOGO 9

¿Una crisis de identidad nacional? (9). Plan del libro (12). Su posteridad y su urgencia (13).

I. EL TRADICIONALISMO POLITICO 17

1. *¿Existe un pensamiento político tradicional?* 17

La objeción positivista (17). Prioridad en el ser y prioridad en el conocer (18). La noción de derecho natural y de legitimación histórica (18).

2. *El concepto de tradición* 19

Aproximación etimológica (19). El mundo de la «huida» y el sentido del arraigo (21). Concepto dinámico de tradición (22). Dos imágenes de la personalidad humana (22). Las ideas de «irrupción» y de «compromiso» (23). El «tiempo vital» en Bergson (26). La tradición en Vázquez Mella (28). Idea de la misma en García Morente (28). Tradición y cauce (30).

3. *La noción de comunidad histórica* 31

Equivocidad del término (31). Su empleo ambiguo en la Iglesia postconciliar (32). Comunidad y Sociedad (36). Sociedad de derechos y sociedad de deberes (37). Prioridad originaria de la comunidad (38). El principio conservador (44). Costumbre y derecho (44).

4. *La cristiandad* 45

Su realidad como «comunidad» en la Historia (45). Las *pietas* como virtud (47). Raíz patriarcal de nuestra civilización (47).

Págs.

5. *Su proceso disolutorio* 48

La crisis nominalista (48). Las guerras de religión (49). Disolución de la cristiandad a escala universal: Westfalia (49). Teoría político-religiosa del catolicismo: la «tesis» y la «hipótesis» (50). Su disolución a nivel nacional. El liberalismo político: Locke y Rousseau (51). Pervivencias de la cristiandad histórica (54).

6. *El tradicionalismo como escuela y pervivencia* 54

Origen del tradicionalismo como escuela de pensamiento (54). Resistencias históricas (55).

7. *Contenido político esencial* 56

¿Sistema de soluciones o mero recuerdo? (56). El «régimen de cristiandad» (57). Dos mandamientos fundamentadores. El primero de la Ley de Dios (58). Laicismo de Estado y «ortodoxia pública» (religiosa) (58). El término «Constitución» (59). El cuarto mandamiento: fundamento familiar de la sociedad (60). Implicaciones de la noción histórica de Monarquía (61). Representación orgánica y principio de subsidiaridad (62). Orígenes platónicos en la ciudad cristiana (63). Síntesis de este «contenido esencial» (66).

II. LA REALIDAD POLITICA ESPAÑOLA DE HOY 67

1. *Orígenes circunstanciales y profundos* 67

La solución de continuidad de 1936 (67). Características de la legalidad política en vigor. (68). Sentido profundo e interpretaciones del Alzamiento (68). Sentido de «Liberación» y clave religiosa (72). Documentos iniciales del Alzamiento (73). Testamento político de don Alfonso Carlos (73). Carta del general Sanjurjo y orden de movilización carlista (75). Conformidad del general Mola (76). Proclama del general Franco (77). Proclama del general Mola (78). Declaración del cardenal primado (78).

2. *Evolución* 79

Período de liberación o recuperación patria (80). Período totalitario o «imperial» (83). Ensayo de originalidad y autarquía (88). Período tecnocrático (88). Período «aperturista» (89).

Págs.

3. *Ortodoxia pública* 91

Concepto de «ortodoxia pública» (91). Su sentido amplio y su sentido estricto (91). Su desaparición en España con la caída del antiguo Régimen (95). Su restauración en 1936 (96). Aspectos de esta «ortodoxia pública» (97).

4. *Los motivos de su crisis actual* 98

Motivos externos: mimetismo «fundacional» (98). Escalada mundial del izquierdismo (99). Evolución eclesiástica en el Vaticano II (100). Motivaciones internas (102).

III. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN CUANTO REALIZADO 103

1. *Motivación subyacente* 103

Impronta del espíritu inicial (103). El Concordato (104).

2. *Las Leyes Fundamentales* 106

Ley de Principios del Movimiento Nacional (110). Fuero de los Españoles (123). El Fuero del Trabajo (136). La Ley Orgánica del Estado (145). Ley Constitutiva de las Cortes (157). Ley de Sucesión (167). Ley de Referéndum (173).

3. *El sistema laboral* 176

La Comunión Tradicionalista y la cuestión social (176). El Movimiento Nacional Agrario (184). La Ley de Bases de la Organización Sindical (185). La Ley Sindical de 1971 (188). Los Colegios Profesionales (197).

4. *La representación orgánica* 200

Representación de intereses corporativos (200). Las llamadas Asociaciones (201). Heterogeneidad en las representaciones (201). El voto acumulativo (202).

Págs.

IV. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN CUANTO NO REALIZADO O NEGADO 203

1. *La nación como protorrealidad* 203

Patria y Nación. Patriotismo y nacionalismo (203). Génesis e incongruencia del nacionalismo moderno (205). Nacionalismo español (207).

2. *El Código Napoleónico* 208

Origen ideológico del Código Civil (208). El nacionalismo del Alzamiento lo mantiene (209). El Derecho Foral (209).

3. *Centralismo administrativo* 210

El Régimen Nacional sostiene el centralismo provincial de la Revolución (210). Motivos teóricos y prácticos (210). Su acentuación (211). Reinvindicación tradicionalista del Regionalismo (212). Descentralización, regionalismo, federalismo (215). Foralismo español (218). Restauración tradicionalista de las autonomías locales y forales (226).

4. *La Universidad estatal* 228

Centralismo universitario en el Régimen Nacional (228). El Plan de Bachillerato de 1938 (229). Lo que hubiera sido un sistema de autonomía coherente (230). Universidad autónoma (231).

5. *Política exterior* 232

El Testamento político de Carlos VII (233). Los «tres dogmas nacionales» de Mella (234). Manifestación de los Ideales Tradicionalistas, de 1939 (235). Carta de Fal Conde sobre la Segunda Guerra Mundial (236). Gibraltar, Tánger, el Estrecho y Marruecos (238). Federación con Portugal (240). Política hispanoamericana (242). Contribución tradicionalista a la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial (245). La División Azul (247). La ofensiva de la ONU en 1945 (249). Abandono de Guinea Ecuatorial (251). La Europa Unida (253). El Principio de No Intervención (256). El presente y el futuro (257). Anexo: Texto del apartado 8.° de la Manifestación de los Ideales Tradicionalistas al Jefe del Estado, en 1939 (260).

Págs.

V. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL EN LO REALIZADO Y DESTRUIDO ... 263

1. *La titulada "libertad" religiosa" y sus orígenes* ... 263

Aportación carlista a la unidad católica entre la Constitución de 1876 y el Alzamiento (263). Primitiva redacción del artículo 6.º del Fuero de los Españoles (270). La posguerra mundial (273). El Concilio Vaticano II (275). «El carlismo y la Unidad Católica» (276). El voto de la Oliva (277). El Referéndum de 1966 (279). Anexo: Carta a los obispos españoles de los señores Fal, Senante, Lamamié y Valiente (281).

2. *Repercusiones en la vida pública de la "libertad religiosa"* ... 285

Escepticismo religioso y político (285). El aspecto sobrenatural (286). Proliferación de sectas y su repercusión política (288). El separatismo (290). Descrédito ante el extranjero (293). Efectos en la moral pública (294). El tradicionalismo ante el futuro de esta cuestión (295).

3. *Aperturismo y asociacionismo* ... 297

La guerra psicológica y los *slogans* (297). El «aperturismo» (298). Su utilización ambigua (299). Límites del »asociacionismo» (302).

VI. EL PENSAMIENTO TRADICIONAL Y LAS NECESIDADES ACTUALES ... 305

1. *A escala mundial* ... 305

La agonía de la Ciudad Humana (305). La traición de los clérigos (306). Lo irreversible, lo restaurable y lo enderezable (306).

2. *A nivel nacional y corporativo* ... 307

El principio de autoridad (307). Movilización del «país real» (308).

CONCLUSION ... 309

INDICE ONOMASTICO

Aguirre (Cardenal), 267.
Albistur, 279.
Alférez, G., 302.
Alfonso el Sabio, 58.
Alfonso Carlos, 73-75, 125, 213.
Allende, S., 259.
Ansaldo, J. A., 77.
Antoniutti, H., 113.
Arellano, L., 247.
Arias Navarro, C., 89.

Baleztena, J., 248.
Beira (Princesa de), 59.
Benoist, Ch., 302.
Bentham, J., 41.
Berenguer, D., 13.
Bergson, E., 25-27, 29-31.
Bilbao, Esteban, 104, 270.
Bodino, 51.
Bossuet, 147.
Brun, Ch. 220.
Burgo, J. I. del, 225.

Cabanellas, M., 77.
Calderón de la Barca, 116.
Calvino, 49.
Calvo Sotelo, J., 71.
Cárcer, Barón de, 279.
Carlos, Jaime de, 151, 165.
Carlos V, 46.
Carlos VII, 234, 238, 240, 242, 250, 257.
Carlos de Habsburgo, 274.
Carlos María Isidro, 73.
Caro (Card.), 294.
Carrero Blanco, L., 89, 277, 290, 292.
Castiella, F. M., 275, 290.
Correa Oliveira, P., 31.

Dávila, Sancho, 247.
Davy, 38.
Descartes, 92.
Deschanel, 215.
D'Ors, A., 245, 254, 255.
D'Ors, E., 20.
Donoso Cortés, 287.
Dostoiewski, 287.

Elías de Tejada, F., 156.

Fal Conde, M., 75, 247, 248, 271, 273, 276, 284.
Felipe II, 222, 227, 308.
Felipe IV, 227.
Felipe V, 169, 223.
Fernández de la Mora, G. 88.
Fernando VII, 95.
Filmer, 53.
Flores, J., 277.
Franco, F., 77, 84, 105, 168, 274, 292.
Franco, L., 277.
Frazer, 38, 40.
Fueyo Alvarez, J., 97, 170, 294.

García, Fidel, 247.
García de Castro, 277.
García Morente, M., 28.
Gide, A., 24.
Gil Robles, E., 61, 222.
Gomá, I, 78.
Gregorio XVI, 264.
Gúrpide, P., 277.

Hegel, 92.
Heller, H., 39.
Hernando de Larramendi, L., 74.
Hobbes, 52.

Isidoro, San, 61.

Javier de Borbón-Parma, 73, 74, 169, 172, 214, 246.
James, W., 31.
Jordana, Conde de, 86, 240.
Juan Carlos de Borbón, 168.
Juan XXIII, 300.

Kelsen, H., 302.

Lamamié de Clairac., J. M., 168, 170, 271, 273, 284.
Lamennais, F., 33, 34, 264.
Laslett, 47.
León XIII, 267.
Levy-Bruhl, 38.
Lizarza, A., 250.
Locke, J., 51, 92.
Logendio, 256.
López Bravo, G., 256.
Lutero, 49.

Maistre, Conde de, 38-40.
Malinowski, 38.
Maquiavelo, N., 56, 57.
Maritain, J., 47, 48, 100, 269.
Martín, Ginés, 190.
Martín Artajo, A., 88.
Martínez Barrio, D., 71, 72.
Martín Prieto, P., 295.
Maurras, C., 215, 217, 308.
Menéndez Pelayo, M., 30, 114, 220, 290.
Merry del Val, 267.
Middelton, 24.
Minguijón, S., 22.
Modrego, 277.
Mola, Emilio 71, 72, 75, 78, 269.
Montero, Eloy, 104.
Montesquieu, 52.
Moreno (Cardenal), 266.
Mounier, M., 47, 115.
Mussolini, B., 76.

Negrín, J., 71.
Nocedal, R., 221, 222.

Occam, G., 49.
Olivares, Conde-Duque, 223.
Oliveira Salazar, A., 178, 241.
Orange, G. de, 53.
Ortega Gasset, J., 115, 207.

Perón, J., 243.
Perry, 38.
Picard., M., 21.
Pildain, 277.
Pío IX, 114, 257, 266.
Pío X, 100, 267.
Pío, XII, 104.
Platón, 63, 64, 65.
Pradera, V., 76, 84.
Primo de Rivera, J. A., 115, 207.
Primo de Rivera, M., 83, 157.

Rodezno, Conde de, 118, 263, 270.
Rodríguez, Julio, 226.
Rodríguez, Victorino, 265.
Rousseau, 53, 57, 93.

Sainz Rodríguez, P., 229, 270.
Sales, Amenós, 190.
Sanjurjo, J., 75-77.
Santa Cruz, M., 13, 46.
Sartre, J. P., 23.
Scheler, Max, 205.
Seco, C., 249.
Segura, P., 247, 274.
Senante, M., 271, 273, 284.
Serrano Súñer, R., 83, 86.
Solana, Marcial, 58, 61, 63.
Sturzo, Dom, 100, 269.

Thibon, G., 20.
Tocqueville, 223.
Tönnies, F., 36, 45.
Tylor, 38, 39.

Vallet de Goytisolo, J., 133, 296.
Valiente, J. M., 128, 165, 214, 254, 271, 276, 284.
Vázquez Mella, J., 28, 30, 60, 62, 81, 112, 147, 157, 171, 178, 202, 218, 219, 222, 234, 236, 238, 246, 258, 291.
Vegas Latapie, E., 51.
Velasco (Obispo), 278.
Vila, Samuel, 295.

Wallon, 38.

Zubiaur, J. A., 214.

tecimiento de los municipios, en la promoción del campo y en la limitación del crecimiento urbano. Peculiar aspecto de esta política municipalista es el proyecto de reconstrucción de los bienes comunales.

Al tópico de la reforma agraria se contrapone el deseo de varias y distintas reformas agrarias, en plural, según las características geográficas y sociales de las regiones históricas y naturales.

Se censura el tópico fácil que ataca a los latifundios y se sugieren la concentración parcelaria (pero no para todo el territorio, sino para las áreas donde sea conveniente) y la creación de empresas agrícolas de volumen suficiente para ser rentables y capaces de asegurar salarios dignos.

El éxodo del campo a la ciudad, y la aparición de ciudades enormes, que caracterizan la realidad española de hoy, son una prueba empírica, pero muy importante, de que en numerosas cuestiones que en estos fenómenos confluyen no se ha recogido casi nada del pensamiento político tradicional.

* * *

Hemos dado algunas noticias del pensamiento político tradicional en lo referente a la organización del trabajo en un ámbito del que desglosamos, como en realidad lo están, los Colegios Profesionales; y hemos hecho ya algunas comparaciones entre ese pensamiento y la realidad española actual. A continuación vamos a completar este tema, recorriéndolo a la inversa: expondremos cómo se ha venido configurando esta realidad y la compararemos, de camino, con los principales enunciados del pensamiento político tradicional.

En rigor, la antigua monarquía española fue una «monarquía múltiple» o un sistema de «uniones principales» en la que el mismo Príncipe *(Hispaniarun Rex)* lo era con título y poderes dispares en múltiples países o *repúblicas,* sus Estados. En términos modernos diríamos que era una monarquía *federal,* cuidando de precisar este término y deslindarlo de otros cercanos.

Maurras utiliza, para referirse a análoga idea, el calificativo de *descentralizadora,* y otros autores —el mismo Mella en muchas ocasiones— el de *regionalista.*

Podrían alinearse estos tres conceptos —descentralización, regionalismo, federalismo— por este orden y formando una jerarquía en cada uno que incluye y supone a los anteriores, pero añade algo que no estaba en ellos. Tanto descentralización como regionalismo se oponen a la *centralización,* ese movimiento del Estado moderno por el cual, erigido en estructura de la sociedad, somete toda la vida de la nación a una organización única cuyos hilos convergen en un solo centro donde se instalan todos sus resortes. Pero la descentralización exige solamente esto: descongestionar ese grande y único centro en favor de una mayor actividad política en los organismos no centrales de la nación. El regionalismo exige algo más: no se trata sólo de dar unas mayores atribuciones resolutivas a los delegados provinciales del poder público, sino de que se reviva en las diversas regiones una vida política relativamente autónoma, es decir, dotada de dinamismo propio.

Deschanel, en su obra «La descentralización», distingue, sin usar más que una sola expresión, los dos conceptos: «Hay dos clases de descentralización: una hace pesar los asuntos de manos de los funcionarios a las de los ciudadanos y engendra el gobierno del país por el

te, en otro Consejo de Ministros, el señor Carrero Blanco, a la sazón ministro subsecretario de la Presidencia, suscribe unas «observaciones que el ministro subsecretario de la Presidencia hace al anteproyecto de ley sobre la condición jurídica de las confesiones acatólicas en España» (presentado por el ministro de Asuntos Exteriores al Consejo de Ministros en su reunión del día 10 de septiembre de 1964). El proyecto Castiella es retirado. Un grupo de tradicionalistas imprimen y distribuyen discretamente en altos niveles este documento. Nos ocupamos de él más adelante.

El escrito del señor Carrero Blanco insiste severamente en que el procedimiento seguido por el señor Castiella no ha sido correcto. Hace, además, observaciones a la totalidad y al articulado, que le llevan a una decidida oposición a modificar la legislación entonces vigente.

El día de Santiago de 1965 veintisiete jefes de Requetés hacen voto solemne en el Monasterio cisterciense de Nuestra Señora de la Oliva (Navarra) de defender la unidad católica de España. De momento se dedican a airear y facilitar documentos del acervo del pensamiento tradicionalista español y de la propia Iglesia, contrarios a la libertad de religiones no católicas, a los obispos españoles y a otros padres conciliares que pasan por Madrid camino de Roma. Los obispos de Bilbao, Las Palmas, Tenerife, Granada y Barbastro, reverendísimos señores Gúrpide, Pindain, Luis Franco, García de Castro y J. Flores, en pleno Concilio y sin esperar a los debates sobre el tema, publican sendas pastorales oponiéndose a la «libertad religiosa». En el Concilio lo harán, con las firmas preceptivas de cuarenta padres conciliares, suministradas por todos los obispos españoles, el arzobispo de Barcelona, doctor Modrego, y el obispo español misione-

paradójica reacción en el libro titulado nada menos que «Invasores de la cristiandad», edición preparada por el pastor protestante español Samuel Vila, de Tarrasa.

Lo que sí podemos predecir es que en ese futuro inquietante nunca faltará el pensamiento tradicional luchando por la unidad católica en España, que es, para él, como han afirmado incontables veces sus mejores cultivadores, uno de sus primeros objetivos. Esto justifica que en un estudio que le concierne, como en el presente, hayamos concebido una considerable extensión al estudio de la llamada «libertad religiosa».

Ante esta realidad española de hoy, el pensamiento tradicional ofrece en el acervo de sus luchas de siglo y medio lecciones y experiencias útiles para sugerir una conducta de futuro. Hay que estudiar nuevamente el problema de la libertad religiosa a la luz de la dialéctica «hipótesis-tesis». Para el conocimiento de ésta, el estudio de los tradicionalistas de final del siglo pasado y de principios de éste es una riqueza única. Con sus enseñanzas podría demostrarse que la libertad religiosa de la Declaración «Dignitatis Humanae» del Concilio Vaticano II no puede interpretarse sin contradicción con la tradición católica más que refiriéndose a una situación de «hipótesis». (Véase también el estudio de P. Martín Prieto en la revista «Verbo» número 128). Después hay que rehacer el largo y doloroso camino recorrido por los tradicionalistas desde que, recién vencidos con las armas, se aprobó en 1876 el famoso artículo 11 de la nueva Constitución que, en la más indulgente interpretación, era otra situación de «hipótesis» hasta la Cruzada de 1936, en que se restablece, *de facto*, la «tesis», y en la legislación se alcanza la mayor aproximación a ella en la primitiva redacción del artículo 6.° del Fuero de los

VOLUMENES EN PREPARACION

El tradicionalismo moderno.
Por Rafael Gambra.

Política conservadora en Francia.
Por Malcohn Anderson.
Traducción de Julio Mediavilla López.
(En prensa.)

Max Weber y la teoría política moderna.
Por David Beetham.
Traducción de Fernando Pérez Cebrián.

El pensamiento social en George Sorel.
Por Marino Díaz Guerra.
(En prensa.)

Los partidos comunistas de la Europa occidental.
Por Nei McInnes.
Traducción de María de los Angeles Carrasco Pajares.
(En prensa.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
Plaza de la Marina Española, 8
MADRID-13