

PALABRAS DEL CARLISMO. LO QUE ES Y AFIRMA LA TRADICIÓN DE LAS ESPAÑAS EN 1952

1. Universalidad del Carlismo español y sus razones

El Carlismo es doctrina tradicional y no mera cuestión dinástica

Una opinión, tan errónea como extendida, juzga al Carlismo español como partido dinástico defensor de los derechos de sucesión de Don Carlos María Isidro de Borbón y de sus sucesores a ocupar el trono de España; con lo cual pretenden unas veces recabar el acatamiento de los carlistas para otros Borbones situados en líneas de supuesta legitimidad y otras veces pretenden insertar al carlismo en movimientos políticos totalitarios del tipo de Falange Española de las JONS.

Tanto aquéllos como éstos, tanto los supuestos defensores de un discutible legitimismo de sangre como los unificadores franquistas, ignoran que el Carlismo nació con un pretexto dinástico, en ocasión de abrirse la sucesión de Fernando VII en 1833; pero que, aparte la coyuntura dinástica ocasional, el Carlismo es una concepción entera de la sociedad y de la política, radicalmente distinta y por tanto absolutamente imposible de acomodar a lechos de Procusto liberales o totalitarios. Si el Carlismo subsiste después tres guerras perdidas e incontables traiciones; si es Comunión entera y no quebradizo partido transitorio; si hoy, entre persecuciones inúmeras, vive más lozanamente que nunca, débese a ésta su condición de entidad política aparte, especial y poseedora de doctrina propia,

inconfundible en consecuencia con esas hojas del árbol de la ambición de poder que el tiempo trae y el tiempo se lleva bajo sonoros apelativos momentáneamente triunfantes del progresismo, del isabelismo, del cedismo, del falangismo y de tantos otros hijos legítimos o espurios de la revolución anticristiana.

La causa última de la espléndida y milagrosa vitalidad del Carlismo reside en que representa la continuidad de la Tradición cristiana en la vida política, perdida en Europa y conservada en las Españas, aun cuando también aquí vinieron a combatirla numerosos intentos de europeización. En su condición de bandera de la Tradición política cristiana el Carlismo, ni puede mezclarse con situaciones transaccionales transitorias, ni dejar de existir mientras perdure en el mundo la santa intransigencia de la verdad de Cristo. Quienes en él militan lo hacen con certidumbre de cruzados y no para servir apetencias personales de poder en la persona de un príncipe cualquiera, sabiendo que ser carlista es una gracia de Dios y no opinión discutible en componendas diplomáticas. Desde el Rey al último leal, ninguno abandona su puesto, porque sería traición a Dios desertar de las milicias de Cristo.

Es que el Carlismo constituye la última trinchera de la Cristiandad en su lucha contra Europa, anclada en este suelo espiritual de las Españas, por definición antieuropeas.

Europa como concepto histórico y polémico

Europa no es la hija de Agénor raptada por Júpiter, ni la hermana del argonauta Eufemo, ni la Oceánida gemela de Asia; como quiso la mitología; pero tampoco una de las cinco partes del mundo, más o menos adosada a Asia como quería Humboldt o independiente al decir de Ritter. Cuando hoy se habla de Europa se da al vocablo un sentido cultural, y por tanto histórico, que es preciso concretar.

Europa es un concepto histórico y, a causa de ser histórico, un concepto polémico. Es un tipo de civilización, un estilo de vida, una concepción de la existencia, un conjunto de pueblos vivientes al norte de los Pirineos y en grande porción de América del Norte con arreglo a fórmulas determinadas. En una palabra, Europa,

excediendo a la geografía para propagarse por otros continentes, es un tipo de civilización.

Ese tipo de civilización aparece en el ocaso de la edad media, con el retorno a determinadas maneras precristianas del vivir, que al correr de los acontecimientos reemplazan a los estilos medievales de esta gran península del Asia que suele llamarse la Tierra de Occidente.

Fórmulas nuevas que implican negar la tabla de conceptos del mundo medieval. Europa nace cuando brotan las nuevas ideas que hoy decimos por antonomasia modernas, en la coyuntura de romperse el orden cerrado del Medievo.

La edad media en Occidente desconocía el concepto de Europa, porque solamente sabía de su antecesor, del concepto de la Cristiandad.

Desde la Cristiandad hasta Europa

La Cristiandad conoció al mundo como agrupación jerárquica de pueblos, entrelazados según principios orgánicos, sujetos al sol del Papado romano y a la luna del Imperio. Tan adentrada estaba en las conciencias la idea de la jerarquización de los pueblos que se tenía en cuenta hasta para el derecho de precedencia en sentarse en los concilios; la donosa intervención del conde de Cifuentes en nombre Juan II de Castilla contra los embajadores del rey de Inglaterra en el concilio de Basilea en 1435, es un botón de muestra al cual pudieran añadirse muchos otros.

La Cristiandad muere para nacer Europa cuando ese perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas del parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la Cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico de la Cristiandad en los tratados de Westfalia. Desde 1517 hasta 1648 Europa nace y crece, y, a medida que nace y crece Europa, la Cristiandad fallece y muere.

La primera ruptura la opera Lutero, el verdadero padre de

Europa. Porque la herejía luterana es igual que muchas de las herejías medievales en la calidad de la materia herética, e incluso repite a la letra alguna de ellas, como la de Wycleff y Huss en la concepción carismática del poder político, en negar la transubstanciación eucarística y en exaltar los ánimos de los campesinos en la guerra de los «lollards» o en la «Bauernkrieg», empero se diferencia entre todas por la gigantesca difusión y el arraigo que la brinda ocasión propicia. Mientras la Cristiandad medieval anterior a Lutero era, pese a las fisuras, edificio político cimentado sobre la unidad de la fe, a partir de Lutero tal unidad será imposible. Después de Lutero, al desaparecer la unidad de fe, muere el organismo espiritual de la Cristiandad, para ser sustituido por Europa, equilibrio mecanicista entre creencias diferentes que coexisten.

A la pérdida de la unidad de las conciencias se agrega la paganización de la moral. Era para la Escolástica la «virtus» freno al apetito, dominio de las pasiones, contención de los impulsos; para Maquiavelo la «virtù» será lo que fue en la paganía anterior al Cristianismo; ambición domeñadora de la suerte adversa, espada que corta la trama de la fortuna enemiga, poder que se justifica sin escrúpulos por el mero hecho de ser poder. Con haber pasado del latín al italiano, la raíz lingüística ha pasado del cristianismo al paganismo; y al justificarse por sí sola la voluntad imperiosa, al trocar a la «virtù» en nuevo criterio ético, Maquiavelo ha sustituido la ética orgánica de la Escolástica, que refería las acciones del hombre al juicio de Dios, por otra ética pagana, en la que lo bueno y lo malo resultan del choque o del equilibrio mecanicista entre voluntades ansiosas de poder.

El mecanicismo que Lutero produce en las conciencias y el mecanicismo que Maquiavelo traslada a las conductas, es nuevo mecanicismo en la política cuando Jean Bodin seculariza el poder en su teoría de la «souveraineté». Para acabar con las pugnas entre católicos y protestantes en Francia surge un tercer partido, el de los «políticos», que proclama la neutralización del poder real separándole de cualquier contenido religioso y, por ende, la posibilidad de obedecer a un príncipe sin tener en cuenta a Dios, en relación directa y neutra del súbdito con el soberano. Como semejante corriente, defendida en *Les six livres de la République*, recogía la herencia absolutista de la escuela de Toulouse, degeneró

en absolutismo, creciente hasta 1789 y cuya máxima expresión será la inscripción que Luis XIV mandó colocar en el salón de los espejos en su palacio de Versalles: «Le roi gouverne par lui-même», reflejo de aquélla otra de «L'État, c'est moi» que tanta fortuna tuvo. Un absolutismo que destrozaba la armónica variedad del cuerpo social cristiano para fortalecer al poder del gobernante y por tanto, supone otra nueva ruptura del orden orgánico medieval, por sustituir al cuerpo místico de la sociedad cristiana tradicional por un nuevo equilibrio mecánicamente apoyado sobre el cetro todopoderoso de los reyes, del despotismo ilustrado.

Mecanicista es también la nueva filosofía del derecho de Hugo de Groot y de Hobbes, nuevo derecho natural mecanicista sustituidor del derecho natural de la Escolástica que se basaba en el orden medido de la Creación. Lo que separa a Grocio de Santo Tomás o a Hobbes de Duns Scoto es precisamente que con los pensadores del siglo XVII comienza la secularización en la filosofía del derecho, consistente en ver en el derecho natural los funcionamientos de una máquina. Donde Santo Tomás consideraba al orden universal regido por normas que su Criador dictó, Grocio no ve más que un orden sujeto a las leyes que se cumplen sin tener en cuenta al Autor de la Naturaleza; donde Duns Scoto refería el orden a la voluntad divina, Hobbes tiene en cuenta a la voluntad humana independiente del orden que la voluntad divina creó. Al eliminar a Dios de las dos concepciones tomistas y escotista, intelectualista y voluntarista, de la Escolástica, se concluye con el principio divino que media en orgánico desenvolvimiento la estructura del derecho natural, para referirse a equilibrio mecánico de fuerzas entendidas racionalmente por Grocio o descritas puntualmente por Hobbes.

Y, finalmente, es asimismo, mecanicista la marcha de las instituciones políticas europeas, contrarias al organismo cerrado del «corpus mysticum» que fue la Cristiandad medieval. En la política interior al absolutismo demoledor de los reyes sucederá, o el absolutismo demoledor de las democracias o el sistema de frenos y contrapesos mecánicos de Montesquieu; en la política internacional todo será desde los tratados de Westfalia un sistema de equilibrios y contraalianzas.

Europa es mecanicismo, neutralización del poder, coexistencia

de credos, paganización de la moral, absolutismos, democracias, liberalismos, guerras nacionales o de familias, concepción abstracta del hombre, Sociedad de Naciones, ONU, parlamentarismo, constitucionalismo liberal, protestantismo, repúblicas, soberanías ilimitadas de príncipes o de pueblos. La Cristiandad era organicismo social, visión cristiana del poder, unidad de fe católica, poderes templados, cruzadas misioneras, concepción del hombre como ser concreto, cortes representativas de la realidad social entendida en cuerpo místico, sistema de libertades concretas. O sea, dos civilizaciones y dos culturas contrarias: Europa, la civilización de la Revolución; la Cristiandad, la civilización de la Tradición cristiana.

Las Españas contra Europa

Desde 1517 hasta 1648, desde Lutero hasta Münster, Europa crece y la Cristiandad agoniza; esos 131 años con el orto de la civilización europea y los estertores de la civilización cristiana.

Pero no fue sin luchas ni llanto el triunfo de la Revolución que es Europa. En el rincón suroccidental de Occidente, allá donde terminaban los confines geográficos del orbe antiguo, un puñado de pueblos capitaneados por Castilla constituía cierta Cristiandad menor y de reserva, arisca y fronteriza, que se llamaba las Españas, tensas en el combate diario contra las amenazas constantes del Islam.

Eran estos pueblos varios y diversos. Andalucía había sido ganada para Castilla en los días del siglo XIII, cuando San Fernando bautizó con aguas del sagrado Betis las somnolencias milenarias de los hombres de la tierra santa. Las tribus vascas de Occidente habían ido poco a poco uniendo sus esfuerzos a la capitanía castellana y desde principios del siglo XVI regalan a las Españas lo mejor del legado ancestral del patriarca Aitor. El círculo celta de Occidente, escindido un día del siglo XII, es unidad de fe bajo Felipe II, demostrada por la más soberbia cabeza de la historia del pensamiento político portugués, por Gerónimo Osorio. La confederación catalano-aragonesa, cuna altísima de las libertades políticas, acopia sus afanes para la empresa española. Y por Italia y por Flandes, por tierras nuevamente sabidas en la India antigua o por países nuevamente descubiertos en los cuatro rincones del

planeta, hombres rudos y violentos sirven al Cristo, por humanos capaces de caer en todos los pecados de la carne, más por hispanos incapaces de pecar contra el primer mandamiento mercadeando con el nombre de Dios, en la más portentosa gesta de que hay recuerdo en memoria de nacidos.

Luchando contra Europa, los hombres de las Españas eran cruzados y se creían encarnación del pueblo de Dios. En el discurso II de su *Conservación de Monarquías* dice Fernández de Navarrete: «Pues los españoles son, como dijo San Jerónimo, obedientísimos a la Santa Sede romana, pueden estar ciertos que sus reyes serán los mayores del mundo, cumpliéndose en ellos lo que dijo Dios en los Proverbios; “Thronus ejus in aeternum firmabitur”, y lo que David prometió diciendo: “Firmabo regnum ejus et stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum”. Verificándose en la serenísima Casa de Austria lo que de los romanos dijo Virgilio: “His ego nec metas rerum, nec tempora pono; imperium sine fine dedit”». Nueve años antes, en 1617, en *La oposición y conjunción de los dos grandes luminares*, el doctor Carlos García eleva a España sobre Francia en los siguientes términos: «Mil veces me han venido a la memoria las palabras de aquél escrito de David que dice: “En toda la tierra se oyó un sonido, y hasta los confines del mundo se oyó su voz”. Las cuales, aunque los doctores declaran de los apóstoles y predicación evangélica, me permitirá el curioso aplicarlas a la singular virtud desta noble nación, pues parece que sólo a este propósito fueron dichas». (Madrid, Libros de Antaño, 1877, pág. 221). Y doce años después, en 1629, el benedictino Benito de Peñalosa reservará un capítulo de su *Libro de las cinco excelencias del español* (Pamplona, 1629, pág. 22 y ss.), a mostrar «cómo los españoles dilatan la fe católica, oficio y prerrogativa que tenía el pueblo de Dios escogido». Es el mismo sentir que hoy perdura en el Carlismo y que permite la continuación secular de la Causa.

Cerrando filas combatieron los hispanos contra la Europa que venía en defensa de la Cristiandad que acababa, en defensa del sentido cristiano de la vida, en defensa de la ordenación jerárquica de los pueblos, en defensa de una estructura social fundada en libertades concretas. Verdad es que la tensión provocó desmanes absolutistas, pero en lo esencial continuó en pie la vieja temática

de las libertades forales, en Cataluña hasta 1716, en Navarra hasta 1840.

Pero los hechos mandan, y los hechos eran que la España que Castilla capitaneaba no podía detener las curvas de los precipicios de la historia. Sea la pelea de Don Quijote contra los molinos de viento, como creían la gente de Holanda y de Inglaterra; sea la pelea de Don Quijote contra los yangüeses villanos, como creían los hijos de las Españas, lo cierto es que, al final, siempre queda malparado Don Quijote. Y así comienza, psicológicamente con Quevedo, militarmente en Rocroy y diplomáticamente en Westfalia, la vertical derrota de las Españas. En 1648 ya no somos el hidalgo gentil que busca empresas; sí el Don Quijote que rodó por tierra, porque Europa, abanderada de la Revolución, ha derrotado a las Españas, abanderadas de la Cristiandad.

El dilema de los pueblos hispánicos

Cara a la derrota, la reacción interior es doble. Por un lado están quienes se afanan en continuar la historia de las Españas a la castellana, con las imposiciones violentas del porque sí, con la fe en lo imposible de la unidad católica del mundo servida por las espadas españolas, con las gestas impares de los hidalgos austeros, pródigos de pura generosidad de sí mismos, intransigentes. Por otro lado, quienes analizan el por qué de la supremacía extraña y postulan acabar con las maneras de Castilla, dar de lado a quiméricos idealismos, imitar aquello que Holanda e Inglaterra hicieron, preocuparse de la economía y de la hacienda como medios de advenir al poderío material, que es el único interesante.

El contraste de mentalidades entre Castilla, que capitaneó a las Españas, y Europa, es evidente a mediados del siglo XVII. Con la política fanática de Castilla, la expulsión de los judíos y moriscos salvó la pureza de la fe, pero menguó las fuentes de la riqueza; dejó con nobleza a los Braganza en tierras de Portugal, pero preparó los sucesos de 1640; sacrificó a la rica burguesía catalana en las guerras contra los turcos, pero estuvo en trance de perder a Cataluña; no quiso reinar sobre la Holanda calvinista, pero hubo de prepararse a evacuar los presidios de Flandes; fue gloriosísimamente católica,

pero a la postre insigne derrotada. En 1648 Castilla salvó la dignidad, pero renunció a la hegemonía del mundo.

¿Qué era lo más importante, lo cristiano o lo práctico? La línea castellanista a rajatabla dirá que la dignidad; los europeizantes, que entonces empiezan en nuestros pueblos, opinará que el bienestar y las comodidades.

Y ahí está el desgarramiento sincrónico y espiritual en el seno de cada uno de los pueblos españoles. Mientras Europa califica de loco a Don Quijote, el murciano ultracastellanista que nos representó en Münster, Diego Saavedra Fajardo, recorre Alemania poseído de un hondo desprecio contra «las locuras» de aquella Europa que anteponía al espíritu la carne. Era en el fondo la actitud de las Españas confirmación de las palabras de Don Quijote: «¿Por ventura es asunto vano o es tiempo malgastado el que se gasta en vagar por el mundo, no buscando los regalos dél, sino las asperezas por donde los buenos suben al asiento de la inmortalidad?». «Si me tuvieran por tonto los caballeros, los magníficos, los generosos, los altamente nacidos, tuviéralo por afrenta irreparable; pero de que me tengan por sabio los estudiantes, que nunca entraron ni pisaron las sendas de la caballería, no se me dá un ardite; caballero soy, y caballero he de morir si place al Altísimo. Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia; otros, por el de la adulación servil y baja; otros, por el de la hipocresía engañosa, y algunos, por el de la verdadera religión; pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra».

Por la angosta senda de la caballería andante anduvo la Casa de Austria hasta el 1700, de desastre en desastre económico, de heroísmo en heroísmo bélico, de anquilosamiento en anquilosamiento cultural alrededor de monumentales y magníficas verdades. Desde que Carlos V se castellanizó, transformándose de enemigo en fiel intérprete de la hidalguía castellana en pugna contra la naciente Europa, tras él toda la Casa de Austria fue castellana hasta la medula: sobria, austera, fanática, intransigente, grandiosa, genial, católica, hidalga.

Con los Borbones se inaugura otra línea. Es el siglo XVIII. Aparentemente Felipe V, es un monarca castellanizante, porque aplasta los postreros restos de las individualidades regionales; pero en

sus manos lo castellano no es espíritu vivificador, sino «instrumentum regni» para consumir en las Españas aquel absolutismo mecanicista que mata a la europea el organicismo del cuerpo místico de las comunidades cristianas tradicionales. Si reduce las Españas a uniformidad, aniquila al hacerlo aquélla variedad unida que es la fórmula tradicional de lo político. Por eso es Felipe V un europeo que obra, no por pasión castellanizante, sí por preocupación centralista a la francesa; no porque sienta al uso de los hidalgos de Castilla, sí porque necesita un país sin diversidades, un jardín de Versalles, o de la Granja trasplantado a la realidad hispánica.

En efecto, Carlos I todavía emprendió guerras de religión en Flandes, mientras Felipe V acomete guerras dinásticas en Italia. Los Austrias lucharon hasta el último aliento por entronizar al Cristo hidalgo de la fe romana; los Borbones por entronizar en Italia a los hijos de Isabel Farnesio. Los Austrias cerraban pactos de fe; los Borbones pactos de familia. Felipe II, antieuropeo, prohibió a sus súbditos estudiar en universidades extranjeras; Fernando VI, para europeizarnos, protege a Feijoo y concede pensiones a los estudiantes que pasen los puertos de los Pirineos.

La Casa de Borbón es el primer gran triunfo oficial de la temática anticastellana y europeizante en la vida española. Triunfo solamente oficial, porque la España castellana no podía caer sin protestas. A la supresión de los autos sacramentales corresponde el éxito clamoroso de la *Raquel* de García de la Huerta. A la «ilustración» de Feijoo, una polémica violenta y agudísima. A la expulsión de los jesuitas, el motín de Esquilache. A las paces de Godoy con la Revolución francesa, el entusiasmo de 1808 por Dios y por el Rey. A los afrancesados, los atrabiliarios tradicionalistas. A las modas galantes de Versalles, la pintoresca majeza del chispero.

Durante el siglo XVIII contemplamos dos Españas frente a frente: la que quiere ser como Castilla la hizo y la que quiere ser tal cual Europa es; la popular y la oficial, la hispana y la europea. En 1800 las clases ilustradas están europeizadas por completo y emprenden la tarea de derruir la España tradicional en cada uno de los pueblos españoles, ansiosos de europeización; en Cádiz, votando la constitución del año 12; en tierras americanas renegando de la unidad de las Españas. Porque el estallido que hacia 1810 disgrega

en veinte pedazos el colosal imperio castellano, no fue ruptura entre pueblos, sino reniego del pasado. Tanto se renegaba de la Tradición de las Españas en la Iglesia gaditana de San Felipe Neri como en los conciliábulos de Caracas; unos y otros, a ambos lados del Atlántico, aspiran a la europeización, a acabar con la herencia de Castilla para copiar las maneras de Europa. En aquél vértigo de las traiciones colectivas, acunadas en la política borbónica oficial del siglo XVIII, tanto traicionaban a las Españas los europeizadores de Quito como los europeizadores de las Cabezas de San Juan. La fragmentación se produjo porque, al desaparecer los pilares espirituales de la empresa antieuropea, la unidad en la fe y la lealtad al rey, la unidad de las Españas no tenía razón de ser y cada pueblo se dejaba arrastrar por el señuelo telúrico de la estricta geografía.

Apenas algunas protestas aisladas brotan generosamente, en especial el carlismo y el miguelismo, hermanos en la ilustración tradicional. Pero en general el problema sigue en pie y ambas grandes ramas de lo hispánico, la que siguió acaparando el nombre de España y la que en el siglo XVII se separó bajo el apelativo de Portugal, giran en torno a este dualismo. Tan vigorosa fue la impronta castellana y antieuropea que, aun perdida la cohesión política, los pedazos rotos viven la tragedia de elegir entre ser como la madre quería que fuesen o ser como los aconsejan los vecinos «yankees», ingleses o franceses, rusos o alemanes. Voz de Castilla o veces de Europa; consejos de hidalguía alocada o de villana sensatez; hacer suprahistoria heroica o historia productiva; vivir a la castellana o a la europea. Ese es el dilema actual de todos los pueblos donde Castilla prendió la simiente generosa de su hidalguía abanderando la pugna contra Europa; Portugal y Filipinas, Argentina y Cataluña, Méjico y el Brasil, Galicia y Colombia, Perú y Euskalerría, Andalucía y Chile, Puerto Rico y Venezuela, Guatemala y Cuba, no tienen otro problema mayor que éste; ser hispanos o ser europeos.

Actualidad del Carlismo

Este dilema explica la actualidad universal del Carlismo, ya que el Carlismo es la bandera de la Tradición de las Españas al viento de la batalla contra Europa y contra la revolución paganizante

que Europa significa. Si el Carlismo representase una contienda dinástica, habría desaparecido con la generación luchadora que fracasó en su empeño instaurador; pero el Carlismo es el sentido cristiano en la vida política, la aspiración al retorno de los valores espirituales de la Cristiandad medieval según los planteamientos progresivos y actuales de la Tradición española, la única Tradición política que puede enlazar con el Occidente preuropeo combatiendo contra Europa fuera de nuestras fronteras hasta 1648 y dentro de nuestras fronteras en los tres postreros siglos.

Ello explica la repercusión presente del ideario del Carlismo más allá de la península, en tierras americanas y europeas incluso. Allá donde un puñado de hombres quiere dar carne viva a la política cristiana sin componendas con la Revolución europea, ha de mirar al Carlismo como el depositario de la verdad de Cristo en lo social, intransigentemente mantenida siempre. Mordiéndose la cola, la historia del mundo principia a considerar con admiración a estos hombres del Carlismo y de las Españas que no se dejaron engañar por los espejismos de la civilización materialista de Europa y que murieron en silencio abrazados a la cruz de la verdad.

2. Revolución y Tradición

La Revolución

En lengua castellana la palabra «revolución» puede significar muchas cosas. En Cuba llámase revolución a una especie de juego de billar en la que se emplean cuatro bolas, dos de ellas como mingos. En astronomía dicese revolución al movimiento completo que, recorriendo su órbita regular desarrolla un planeta o un satélite. En medicina es la alteración y conmoción de los humores unos con otros. En términos generales es la acción de revolver o revolverse.

En su acepción política revolución es la inquietud, el alboroto, la sedición o la alteración grave en un Estado; o sea, perturbación negativa del orden social vigente. Tan es así que la poco sospechosa autoridad de Roque Barcia en su *Diccionario general etimológico* (Madrid, Álvarez Hermanos, 1882, IV, 704 b) reconoce que apenas

de modo metafórico cabe aludir a la revolución como nuevo orden en el gobierno de las cosas, dándola un sentido constructivo. Pero en recto castellano revolución implica algo negativo; es la negación del orden, el alboroto, la violencia desmelenada y destructora. Dos siglos de dignificación de la palabra, procurando otorgarla valía positiva de orden nuevo, nada pueden contra la inexorable autenticidad de la lengua castellana equiparando a la revolución con el desorden.

Al igual que los demás términos políticos, «revolución» es voz que entra en el vocabulario del derecho público en una época determinada: hacia el 1600 en Francia, en uno de los roces de la batalla de las Españas contra Europa. Cuando Enrique IV resolvió el arduo problema político rectificando su confesión religiosa, sus enemigos del partido español o de la Liga hubieron de rendir parias al nuevo católico ya rey, en oportunismo del que se disculpaban explicando: «Que voulez-vous? C'est la révolution» (Heinrich Treitschke: Politik, quinta edición, Leipzig, S. Hirzel, 1922, I, 131). Desde entonces revolución pasó a cobrar el significado de mudanza política radical.

Significación que satisface las exigencias del político, pero incompleta para el historiador, pues la historia impone distinguir la serie de mudanzas políticas parciales del gran proceso negador de los sistemas culturales y políticos antiguos, iniciado con el protestantismo, continuando en Inglaterra en el siglo XVII y en Norte-América en el XVIII, y cuya culminación es la alteración profunda de 1789.

La Revolución totalitaria

La filosofía neohegeliana y totalitaria del siglo XX ha pretendido superar la significación negativa de lo revolucionario, buscando un contenido creador en la antigua revolución demoledora. Apoyándose en Hegel con fidelidad innegable, sobre la tesis que era el orden viejo y la antítesis de los movimientos liberales, suprimiendo y absorbiendo a un tiempo en la típica función del «aufhob» hegeliano, levanta la síntesis de las revoluciones creadoras del Estado totalitario, faceta dinámica de éste. Si el Estado totalitario sintetizaba y superaba «aufhob» los Estados absolutistas y liberal,

la revolución que le engendra sintetiza y supera al orden antiguo con la revuelta burguesa o marxista. Negativa por lo que suprimía, era positiva por lo que conservaba, viniendo así a ser creadora y efectivamente positiva.

El más certero de los filósofos hitlerianos, Julius Binder, teorizó la revolución creadora en su *System der Rechtsphilosophie* con acentos que no han sido superados por ningún teórico del totalitarismo en ninguno de los otros pueblos que soportan este régimen. Binder liga la noción de revolución a la relación dialéctica que Hegel estableció entre la norma y la contranorma, entre «Satz» y «Gegensatz», en función del postulado de la identificación de lo racional con lo real. Alzándose frente al judío A. Liebert, que en su *Vom Geist der Revolutionen* había en 1919 mantenido el sentido liberal del cambio destructor en política, Julius Binder sostiene que en la razón se justifican tanto la norma como el derecho existente como la contranorma del derecho futuro, por la misma razón que el devenir dialéctico justifica a un tiempo la tesis y la antítesis; siendo la revolución la «Trägerin der Idee», el sostén de la idea renovadora que sustituye al sistema anquilosado de la tesis por la síntesis jurídica nueva. Como en esta síntesis se aprovechan ingredientes de la tesis, en el derecho nuevo se conservan elementos del antiguo, pero transformados; la revolución es el agente creador que opera tal cambio en la máquina social y jurídica de la vida colectiva de la Comunidad popular (*System der Rechtsphilosophie*, Berlín, Geor Stilke, 1937, páginas 393-394).

Responde esta formulación a que en la moderna terminología totalitaria las revoluciones han perdido aquél sentido destructor de los tiempos decimonónicos para pasar a ser algo tan absurdo como eso que la técnica juspolítica del fascismo calificó de revoluciones conservadoras o lo que el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera entendía por síntesis de cosas radicalmente antagónicas como la Tradición y la Revolución. Fascistas y falangistas repiten aquí la digestión que Georges Sorel hizo de Hegel cuando postuló orientaciones «vers un idéalisme constructif». Ya en 1932 un alemán, Michael Freund, en su *Georges Sorel, Der Revolutionäre Konservatismus*, había apuntado la posibilidad de una revolución conservadora, en terminología repetida por Gustavo Glaesser en

un artículo publicado en la revista *Crítica fascista* correspondiente al 15 de septiembre de 1933 bajo el título «Attualità di Sorel». Es la opinión que después canoniza la alta autoridad doctrinal de Sergio Panunzio cuando, en su *Teoria generale dello Stato Fascista* define el fascismo como «un grande fatto stórico di conservazione rivoluzionaria» (2ª ed., Padua, Cedam, 1933, página 13). Y es la tesis que repite José Antonio Primo de Rivera cuando estima incompleta a la revolución del 14 de Abril de 1931 que trajo la República en un artículo de *La Nación*, de Madrid, del 28 de abril de 1934 (*Obras completas*, edición oficial, Madrid, 1945, página 478) o cuando presente a la Falange, como síntesis del afán de mudanza de la revolución con la substancia viva de la tradición al prologar en agosto de 1935 un libro de J. Pérez de Cabo (*Obras completas*, página 461).

Tan ligado se halla este punto de vista a la especulación totalitaria, en cuanto ésta deriva del hegelismo, que la síntesis de falangistas nacionalsocialistas y fascistas se da también en el bolchevismo ruso. En el artículo «Dialekticheskiy materializm», publicado en el tomo XXII de la *Enciclopedia soviética*, hombre de tantas campanillas como el historiador de la filosofía A. V. Stcheglov parte de la «Zakon otritsaniya otritsaniya», de la ley de la negación de la negación, para lograr un principio positivo en el cual la negación sea «arimaetaya», esto es superada, recogida y suprimida a un tiempo, exactamente lo que los hegelianos dirían «wird aufgehoben». Con lo que se produce la revolución conservadora, implícita en la reaparición del nacionalismo ruso al compás de las reformas sociales comunistas. En la *Istoria vseyuozoi komnuynisticheskoi partii*, publicada oficialmente en Moscú en 1950, se habla de la revolución soviética desde arriba, con frases atribuidas al propio Stalin (pág. 305).

Pero, pese a su imponente aparato filosófico, la noción totalitaria de la revolución no excede a los alcances de la anterior temática de la revolución destructora, ya que se sigue partiendo del hecho demoledor y éste destroza lo anteriormente existente, sean cuales fueren las explicaciones doctrinales que palién los efectos de la destrucción inherente a toda hazaña revolucionaria. En el fondo de esta explicación tan simplista postulando una revolución creadora de tipo hegeliano como la justificación positivista de la revolución

destructora a secas. El único escritor español que en nuestros días ha osado defender una teoría positivista de las revoluciones, Ignacio María Lojendio en *El derecho de revolución* (Madrid, Revista de Derecho Privado, 1941), cuando realiza el programa de Ludwig Gumplowicz de insertar al darwinismo en la sociología definiendo a la revolución como un «fenómeno» y «un hecho de la naturaleza» (pág. 35) a tenor de su «concepción biológica del derecho cuyo principio supremo estriba en que *necessitas jus est*» (pág. 108), viene a coincidir con los resultados de los escritores neohegelianos, no obstante ser tan dispares sus puntos de partida; puesto que Lojendio aferrándose al hecho sociológico, y Binder, Panunzio, Primo de Rivera o Stcheglov fundiendo a lo racional con lo real, subliman a regla la historia y a principio la mudanza revolucionaria fáctica, sin procurar sujetar los datos históricos a las reglas de una metafísica previa.

La revolución ante el pensamiento tradicional

Esa sujeción de los hechos a una metafísica previa es lo que caracteriza al pensamiento tradicionalista cuando analiza a la revolución, sea en su plano político múltiple, sea en el sentido de proceso corrosivo moderno y europeo que le adjudica la filosofía de la historia. Para la Tradición de las Españas la revolución es dos cosas: un mal y una estupidez.

La revolución es un mal porque acarrea la negación del orden universo, de los dogmas pacientemente depurados generación tras generación y que integran el tesoro espiritual de un pueblo; es la negación de la Tradición, suprimida de raíz por el hecho revolucionario, en lugar de progresivamente mejorada. Nadie mejor que Donoso Cortés razonó este sentido destructor, enemigo del orden, y por ende malo, de la revolución, cuando escribía en la Conclusión de su *Ensayo*, que, siendo el orden necesario a las sociedades y siendo las revoluciones cambio desordenado de él, ni siquiera son lógicamente concebibles; pues «de tal manera y hasta tal punto es necesario que todas las cosas estén en un orden perfectísimo, que el hombre, desordenándolo todo, no puede concebir el desorden; por eso no hay ninguna revolución que, al derribar

por el suelo las instituciones antiguas, no las derribe en calidad de absurdas y de perturbadoras, y que, al sustituirlas con otras de invención individual, no afirme de ellas que constituyen un orden excelente» (*Obras*, Madrid, BAC, II, 549). Orden que el propio Donoso calificó en el capítulo V del libro II del *Ensayo* ni más ni menos que «la nobleza del origen».

Que la revolución es, aparte mala, una estupidez absurda resulta de la concepción cristiana del universo. Porque cuando San Agustín nos definió con frases incomparables cuál sea el concepto cristiano del orden universal no se limitó a describir la jerarquía de las cosas naturales, sino que añadió la constitución de las sociedades humanas, cosa evidentemente lógica porque el orden arraiga en la ley eterna y ésta abarca a la totalidad de los aspectos de la creación, incluyendo lo físico, lo moral y lo político. Dice San Agustín en el párrafo I del capítulo XIII del libro XIX de su *De civitate Dei*: «Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio».

De donde resulta: 1º, que el bienestar de La comunidad consiste en el orden que la revolución niega, por lo cual la revolución es intrínsecamente mala; y 2º, que la alteración que la revolución provoca en el orden va contra el plan de la Providencia divina en el cosmos, plan que, con la única excepción del milagro a Dios reservado y nunca obra de criaturas por sí solas, se desenvuelve paulatina y progresivamente, jamás dando saltos en el vacío. «Natura non facit saltum», ni la historia se realiza por saltos revolucionarios. La revolución es en la naturaleza como en la psicología, cambio en el orden estable de las cosas; si la obra de Dios, será milagro; si la obra de Dios, será prodigio diabólico; y en ambos casos, pretender que el hombre, carente a fuer de hombre de los poderes de Dios o del diablo, altere violentamente el ritmo del cosmos o de la vida, sacudiendo las columnas de la naturaleza o de la historia, es sencillamente una necesidad. Por donde a los ojos de la filosofía tradicional cristiana la revolución no pasa de estupidez maligna, constantemente condenada por la cátedra romana, fruto de un pecado de orgullo contra el primer mandamiento de la ley del

Decálogo. De ahí que Antonio Aparisi y Guijarro con razón dijese: «*Seréis dioses*: esta expresión dicha a los primeros hombres hizo en el mundo la primera revolución. *Seréis reyes*: esta expresión dicha a los pueblos ha hecho la última. ¡Siempre el orgullo!» (*Antología*, Editorial Tradicionalista, 1951, núm. 81).

La tradición

Contra la teoría de la Revolución, sea en sus formas liberales democráticas, positivistas o totalitarias, el pensamiento tradicional que el Carlismo incorpora eleva la visión de un orden progresivamente mejorado sin saltos en el vacío, que es lo que se denomina Tradición.

La Tradición nace de la vida, siendo, en palabras de Enrique Gil y Robles, la «continuidad de la vida humana» (*Tratado de derecho político*, Salamanca, Imp. Salmanticense, 1899 y 1902, I, 210). Toda vida cuaja en un conjunto de experiencias y de obras que perduran cuando el hombre que las realizó o cosechó desaparece de la escena de los vivos; toda existencia humana labra un tesoro transmisible a los hombres que vendrán después, siendo cabalmente la cualidad de heredar el tesoro acumulado por las generaciones anteriores lo que distingue al hombre de los animales irracionales. Cuando nacemos, no nacemos abstractamente, sino poseyendo fórmulas vitales transmitidas por nuestros padres y que integran lo que decimos nuestra cultura y nuestra Tradición; por eso dijo soberbiamente Donoso Cortés que «los pueblos sin tradiciones se hacen salvajes» (*El cerco de Zamora*, en *Obras* I, 78).

Ese tesoro está sujeto a dos criterios de selección: el vigor de los elementos transmitidos permite sobrevivir a unos eliminando a los otros según una proyección en la historia de las tensiones vitales presentes; y las obras del hombre se someten a las reglas a que se ha de someter el hombre mismo, según su condición de criatura responsable ante los preceptos de Dios. En el primer caso la Tradición se depura naturalmente en el curso lógico de la historia; en el segundo caso la Tradición se depura metafísicamente en la piedra de toque que es la ley de Cristo.

La diferencia entre la civilización europea y la civilización de

la España que el Carlismo enarbola es que, siendo la Tradición consustancial a la vida humana, Europa no admite más que la ciega depuración mecánica dimanante del choque de las fuerzas espirituales o sociales, mientras que la filosofía tradicional mide los resultados de los forcejeos humanos en proyección hacia el futuro con los principios de la verdad católica. Para Europa todo es historia viva sin metafísica previa; para el Carlismo la metafísica es el metro del acaecer. Para Europa solamente vale el quehacer del hombre; para las Españas el quehacer del hombre debe acomodarse al quehacer de Dios. En el fondo todo consiste en suprimir o mantener el esquema del cosmos como diálogo entre la omnipotencia divina y la libertad forzosa de los humanos.

Tradición y progreso

Pero, aun sin salir de los cauces de la verdad cristiana y de la metafísica previamente medidora, la Tradición es obrar de los hombres y en consecuencia pende de cualquier acción humana. Lo que recibimos de los antepasados no es lo mismo que transmitimos a los descendientes, porque en la masa cultural que transmitimos insertamos nuestra aportación personal, el fruto de nuestro hacer propio. Esta aportación que cada generación agrega a lo que recibió de las generaciones anteriores es el progreso.

De donde resulta lo absurdo de la posición que contraponía tradición frente a progreso, ya que no existe progreso sin tradición ni hay tradición sin progreso. Progresar es naturalmente cambiar y moralmente mejorar algo, esto es, la Tradición recibida; faltando ésta el progreso llega a ser imposible. Asimismo Tradición inmutable es algo muerto, arqueología petrificada, bloque inútil; si los hombres no transmiten la Tradición recibida adosándole su personal impronta, la Tradición sería un cadáver.

Incluso en el pensamiento. Cuando el Carlismo de 1952 ha de aguzar armas ideológicas contra el totalitarismo no puede repetir los argumentos que en el siglo XIX esgrimía contra el liberalismo o en el siglo XVI cara a la Protesta luterana. Vázquez de Mella admitía por eso los progresos en las doctrinas tradicionalistas, «porque —decía— no las creo en cuanto son cognoscibles, un estanque de aguas fijas e

invariables que no puede ser acrecentado con nuevos raudales que bajen de las fuentes puras de la montaña» (*La Iglesia independiente del Estado ateo*, en *Obras*, Madrid, V, 1931, 70).

La Tradición de las Españas

La Tradición de las Españas que es bandera del Carlismo ofrece dos características definidoras: una histórica y otra ideológica.

Históricamente la Tradición de las Españas está integrada por el conjunto de las Tradiciones de cada uno de los pueblos componentes. O sea, es Tradición única pero variada y multiforme en sus expresiones sociales e históricas a tenor del concepto de los Fueros. En la Península comprende las tradiciones peculiares de Castilla, de Galicia, de Portugal, de las truncadas Euzkalerria y Catalunya, de Andalucía, de Aragón y de otras menores; en América las de todos los pueblos que hay desde el Río Bravo al sur; en Oceanía, la de Filipinas; en tierras de Occidente los jirones de tiempo en que Nápoles o Flandes sirvieron la empresa universal que capitaneó Castilla.

Ideológicamente es el establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social, restableciendo en las circunstancias de hoy aquel espíritu que en la Cristiandad medieval hubo.

Por abanderar la Tradición de las Españas en estos términos el Carlismo brinda contenido ideológico de trascendencia universal y actualísima, mucho más ancho que el expediente dinástico a que se le pretende reducir.

3. Los Fueros como sistemas de libertades políticas concretas

Los fueros

La Revolución que es Europa fúndase sobre dos yerros cardinales: la idea del hombre como ser abstracto y la concepción mecanicista del ordenamiento político; el Carlismo las contrapone la idea del hombre concreto como ser histórico y la concepción

del ordenamiento político como conjunto orgánico de posiciones vitales concretas. Esta actitud del Carlismo cristaliza en los Fueros, manifestación legal y política de la visión de la comunidad a manera de «*corpus mysticum*» de que hablan nuestros clásicos políticos.

La palabra castellana «fuero» viene de la latina «forum», nombre del lugar donde se administraba justicia, pasando luego a significar las sentencias dictadas y, más tarde, las leyes particulares de una ciudad o estamento, hasta que adquiere la de conjunto de normas peculiares porque se rige cada uno de los pueblos españoles; éste último es el sentido que tiene en la terminología del Derecho Público Carlista.

En él los Fueros suponen: 1º, la visión del hombre como ser concreto. 2º, que las libertades, o círculo de acción de los derechos de cada hombre según sus circunstancias, se enmarcan en cada pueblo dentro de los cánones legales y sociales producidos en su Tradición particular. 3º, que en la pugna libertad contra igualdad que corroe el pensamiento revolucionario, el Carlismo afirma la primacía del principio de la libertad. 4º, que el Carlismo niega la libertad abstracta de la revolución, contraponiéndola los sistemas de libertades concretas de las varias tradiciones hispánicas. Y 5º, que los Fueros son la única solida garantía de auténtica libertad política.

Hombre abstracto y hombre concreto

La filosofía política de la Revolución eleva al hombre a medida de todas las cosas, con independencia de las ordenaciones divinas, transformándole en eje y centro del universo. El optimismo antropológico hermana a Rousseau con Kant y con los legisladores del 89. Rousseau idealiza hasta lo perfecto al hombre abstracto, al salvaje sin tradiciones por definición bueno; Kant exalta la perfección del hombre en sí, independientemente de las tradiciones culturales, creándole capaz para entender el cosmos en el uso que de los datos de la realidad haga su razón pura y de saber que sea lo justo en la desnuda autonomía de su voluntad «autónoma»; los hombres del 89 no declaran cuáles sean los derechos del hombre francés, sino

los del hombre abstracto y sin tradiciones. Para Europa el hombre carece de historia, es un ser desprovisto de pasado vivo.

La marcha posterior de las ideas gira bajo idéntico signo. En la democracia igualitaria cada hombre posee un voto, sin tener en cuenta ni su valer ni su cultura, porque de antemano se autoriza que todos ellos son iguales, ya que nada cuenta la condición histórica concreta de cada cual, sino su abstracta condición humana. Día vendrá en el porvenir en el que se juzgará cosa de locos esta inconcebible ideología democrática hoy tan extendida, por virtud de la cual son iguales los hombres nacidos desiguales y desigualmente desarrollados; mentira parece que a la fecha la mayoría de las instituciones del Occidente reposen sobre la locura de equiparar en facultades políticas a los buenos con los malos, a los listos con los tontos, a los cultos con los que no saben leer. Será otra «locura de Europa» más que añadir a las que ya anotó Diego de Saavedra Fajardo hablando en nombre del sentido común de la Tradición de las Españas.

Tampoco el totalitarismo distingue entre los hombres; lo que sucede es que la democracia los igualaba en considerarlos con idéntico valer para emitir un voto en unas urnas, mientras que el totalitarismo les concede idéntico valer para obedecer las órdenes de un dictador. Pero ambos liberalismo y totalitarismo, arrancan del mismo yerro filosófico: la idea del hombre abstracto.

Idea que aparece cuando nace Europa. Antes, en los siglos, de la Cristiandad, la sociedad cristiana poseía una ordenación jerarquizada y orgánica; cada hombre se enmarcaba en determinado grupo social, sea religioso (órdenes o cofradías), sea político (brazos o estamentos). El esfuerzo personal levantaba al inferior a grados superiores del cuerpo místico social, pero éste gozaba de sólida estructura, ya que dentro de él cada miembro componente era parte de un orden y elemento de una jerarquía. La comunidad orgánica cristiana según la idea del hombre concreto constituyó el contrapié de las catedrales tomistas de las «Summas» y el emparejamiento humano más adecuado al orden divino en el curso de los astros siderales.

En la preñez de Europa que se da en las agitaciones del siglo XV, se inicia en Italia la pérdida del sentido orgánico de la

sociedad, que sustituye la estructura horizontal de los estamentos por una verticalización en las agrupaciones. Entonces el espíritu individualista que acabará en el mecanicismo de Europa, salta por encima de todas las barreras llevado de irrefrenable impulso verticalista. Como ha escrito Alfred von Martin «The Middle Ages in their structure as well as in their thought had a rigidly graduated system. There was a pyramid of Estates as well as a pyramid of values. Now these pyramids are about to be destroyed, and “free competition” is proclaimed as the law of nature» (*Sociology of the Renaissance*, Nueva York, Oxford University Press, 1944, pág. 2).

Los «condottieri» italianos que en Florencia o en Siena luchan por apoderarse del gobierno de la «città», buscan favorecedores en todos los sectores sociales, de tal manera que arrastran a clérigos, a nobles, a comerciantes, a letrados y a artífices indistintamente. Por encima de la división orgánica de la sociedad que la Cristiandad conocía, brota cierta nueva división política de la sociedad; la de los amigos o enemigos del «virtuoso uomo di fortuna». De este modo cuando un Sforza o un Medici ascienden al poder, fundan un «Stato», o sea, crean un aparato de fuerza que les permita continuar mandando. Con ello han nacido los partidos políticos que se basan en la clasificación de los hombres con arreglo a criterios abstractos y no a tenor del puesto que cada uno ocupa en el cuerpo místico colectivo. La profunda significación de *Il principe* de Maquiavelo está, aparte su transmutación de la tabla de valores éticos, en que recoge esa nueva realidad sociológica, dándole entrada en la mentalidad «europea».

Poco a poco, según crece y se robustece Europa, cobra fuerzas la idea del hombre abstracto. La ayudarán el espíritu romanista, que brinda al absolutismo de los reyes la ocasión de deshacer del todo la composición orgánica de la sociedad, proporcionando aquél dualismo que Boutmy definiera como la contraposición entre el infinitamente grande del poder estatal y el infinitamente pequeño del individuo aislado; el estilo burgués de las sociedades protestantes, con aquel espíritu individualista de empresa, naciente en Holanda e Inglaterra cual escuela de la escisión luterana entre naturaleza y gracia, y donde Werner Sombart ha colocado la clave del moderno capitalismo (otro fenómeno típicamente europeo); y en especial

el nuevo espíritu filosófico: cuando Descartes duda de la realidad circundante empieza a fabricar un mundo para cada yo abstracto, intento que Kant traducirá en sistema, sistema que es nada menos que la llave de la Europa contemporánea.

Una Europa en la que el hombre se edifica gnoseológicamente su mundo con Kant y hasta ontológicamente en el idealismo trascendental de Fichte; Europa en la cual la sociedad consiste en proceso mecánico, montón de granos de trigo al azar yuxtapuestos; Europa en la que el hombre, desnudo de tradiciones, pasa por mero «homo oeconomicus»; una Europa que no quiere saber ya de gremios, sino de partidos políticos, múltiples en las democracias, único en los totalitarismos; Europa que ignora al hombre concreto de la Cristiandad y sólo sabe del hombre abstracto de la Revolución.

Liberalismo y hombre abstracto

Dice Maurice Hauriou que «la organización constitucional tiene por objeto proporcionar garantías a la libertad» (*Derecho público y constitucional*, Madrid, Reus, 1927, pág. 525). Es la transcripción del segundo principio de la *Declaración de los derechos del hombre* (del hombre abstracto): «El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre».

Ahora bien; esa ordenación constitucional posee un carácter mecánico: «Es, nos dice el propio Hauriou, el resultado del equilibrio entre el orden y la libertad, entre lo que hay y lo que viene» (pág. 9).

Mas ¿quién regula ese equilibrio? Para el hombre liberal una sola cosa: las mayorías electorales. Y ¿cómo nacen esas mayorías electorales? Según el criterio de un hombre, un voto; esto es, a tenor de la idea abstracta del hombre. La representación será, por ende, para el liberalismo «nacional», es decir, de la totalidad del cuerpo social sin matizar las calidades que existen en su seno; y será además representación desligada de cualquier contacto con el elector, prohibiéndose toda suerte de mandatos imperativos, a fin de dar efectividad a la noción de la representación abstracta en la idea abstracta del hombre. Un Esmein («*Deux formes de gouvernement*», en la *Revue de droit public*, I, 17 ss.) o un Carré de Malberg (*Teoría*

general del Estado, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, págs. 1054-1055) definen la idea de la representación democrática según esta concepción abstracta del ser humano.

Totalitarismo y hombre abstracto

El totalitarismo recorre los mismos pasos, porque en definitiva lo que hace es intentar superar la multiplicidad de políticas por una sola política y la variedad anárquicamente mecanicista de los partidos con la coyunda inexorable de un solo partido.

Cuando Lorenz von Stein abre las puertas al marxismo planteando la realidad económica como realidad política, da pie a que Marx constituya un partido de clase que tendrá por meta, no la reedificación de la sociedad según estratos profesionales, horizontales y apolíticos, sino la de un partido que unificará la sociedad en ordenación exclusivamente política y vertical, con supresión de cualquier posibilidad de libertad, sea la que fuere.

Y cuando el «Partido», el «Partito», o el «Partei» asumen en España, en Italia o en Alemania el papel de educación y de membración política del pueblo, en las teorías de Sergio Panunzio o de Carl Schmitt por ejemplo, vienen a dar en la supresión de toda libertad política en aras de la unificación exterior y de los afanes de permanencia en el poder de determinadas estructuras verticales exactamente idénticas a los grupos que apoyaban a los «condottieri» renacentistas. Siempre valorando al hombre como «homo oeconomicus» o como sujeto pasivo de iguales obediencias, nunca como el ser concreto que es, con peculiaridades que van más allá del estómago o del mundo.

Tradición y hombre concreto

Cara a esas actitudes europeas, el Carlismo cree en el hombre como ser íntegro, que nace con proyección ultraterrena y con marco terrenal. Juzga que no se nace, como los animales, para comer o imponerse violentamente, sino en función de ganar el cielo arriba y de continuar una línea histórica concreta abajo. Concibe a la sociedad ordenada horizontalmente según intereses morales o materiales, no

verticalmente en uno o en numerosos partidos políticos. Afirma que la filosofía ha de arrancar del hombre concreto y no del hombre abstracto.

Sostiene el Carlismo que el hombre ha sido dotado por Dios de libertad para su ejercicio en circunstancias dadas concretamente, hasta el punto de que ejercerlas es en el plano teológico el medio que Dios puso en sus manos para ganar la bienaventuranza a que es llamado. Siendo misión de la política, no definir abstracciones irrealizables, sino hacer posible para cada hombre el ejercicio de la libertad en elegir su destino trascendente a que se ve obligado por naturaleza, de modo que no sea lesivo para sí propio, ni perjudicial para el orden social del que forma parte; lo cual solamente será posible si la convivencia humana se articula en un sistema orgánico de libertades concretas que permitan a la persona, física o moral, el desenvolvimiento de su actividad encaminada al logro de sus fines respectivos. La realidad histórica y la raigambre metafísica del hombre proclaman es un ser concreto capaz de usar sólo libertades políticas concretas.

Frente a la negación de libertades que postulan los totalitarismos y frente a la libertad abstracta de la Revolución del 89, el Carlismo yergue la realidad histórica de los Fueros como sistemas tradicionales de libertades históricas concretas.

Entre libertades. Libertad e Igualdad

El totalitarismo es hermano del 89, ambos hijos de la Revolución europea, aquél casi un punto del proceso de pugna entre libertad y igualdad que desgarró las *Declaraciones de los derechos del hombre* abstracto, contraponiendo liberalismo por un lado a democracia y totalitarismo por otro, en tanta suerte que el bolchevismo define su sistema por democracia popular, que Franco llama al falangismo democracia orgánica y que, a los ojos de José Antonio Primo de Rivera, el nacionalsocialismo constituía la más perfecta de las democracias.

En efecto; tal como quedó constituido el pensamiento revolucionario del 89 implicaba, según sus mantenedores, de una parte la libertad de los individuos y de otra el gobierno a través de

la voluntad de las mayorías. En la formulación máxima se recogían ambos aspectos. En el artículo 2º se establecía que «el objeto de esta sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre a saber: la libertad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión». Al paso que en el artículo 6º se determinaba que «la ley es la expresión de la voluntad general; todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su formación personalmente o por medio de sus representantes». El primero es el principio de la libertad individual y el segundo el principio de la soberanía nacional o popular, mezclados en la temática política del 89 pero irreconciliablemente reñidos en el fondo.

Reñidos por muchas razones. Porque aquél trata de proteger al individuo contra la mayoría, en tanto que éste edifica una mayoría sin frenos. Porque el artículo 2º mira al ciudadano y el 6º a la mayoría numérica más fuerte. Porque la libertad implica una barrera protectora y la soberanía desconoce toda clase de barreras, so pena de dejar de ser tal soberanía.

El motivo de que ambas directrices contrarias se hallen en el mismo documento débese a la doble paternidad de la ideología del 89, la cual por un lado quería beneficiarse de la tradición inglesa importada en el Continente por Montesquieu, mientras por otro pretendía reclamar para sí la herencia espiritual del pensamiento abstracto de la Enciclopedia dieciochesca. El afán de copiar los antecedentes ingleses generó los criterios mecanicistas protectores de la libertad; el abstraccionismo enciclopedista paría la democracia. Montesquieu late bajo el artículo 2º de la *Declaración*, pero Rousseau alienta bajo el 6º. El equilibrio crea la libertad, dirá aquél; la mayoría siempre tiene razón, opinará éste. El dualismo libertad-democracia, experiencia inglesa-filosofía enciclopedista, razón-voluntad, Montesquieu-Rousseau, equilibrio de poderes-voluntad general, artículo 2º-artículo 6º, desgarran internamente la marcha moderna de la ideología revolucionaria.

En los comienzos predomina la libertad sobre la democracia con las realizaciones del doctrinarismo, sobre todo en la Carta francesa de 1830. Para Benjamin Constant la ley tiene un valor intelectualista y es obra de la razón, no de las mayorías; la meta constitucional es establecer una trama de poderes equilibrados entre sí para garantía

de la libertad, por lo que añaden a los tres poderes clásicos otro que será el fiel de la balanza y el mantenedor del equilibrio: el poder moderador o poder real de Clermont-Tonnerre. Para ello se separa el sufragio activo del pasivo y se atempera cada uno a una corrección que, revolucionarios abstractos al fin y al cabo, sólo puede ser con arreglo al punto de vista del «homo oeconomicus» abstracto.

En 1848 la democracia triunfa sobre la libertad, restaurando el sufragio universal apenas si vivido pasajeraamente en las tempestades de la constitución «montagnarde» de 24 de junio de 1793. Napoleón III la conserva y desde entonces Francia no es un país sino un país democrático, en donde el postulado 6º salta por encima de las barreras del postulado 2º.

Las reformas que se inician en 1832 en Inglaterra conducen al cabo de un siglo a sustituir el régimen liberal por el régimen democrático en la política insular, de lo que son patentes muestras las nacionalizaciones laboristas, incomprensibles desde el ángulo visual del liberalismo inglés clásico y explicables porque la democracia igualitaria ha sustituido al axioma de la libertad también en Inglaterra.

Entre nosotros la Constitución liberal canovista del 1876, se transforma en democracia con la ley electoral del 26 de junio de 1890, falsificada bajo Alfonso XIII hasta que produce el estallido del 14 de abril de 1931.

El predominio de las democracias socialistas o de los socialismos democráticos en la vida política de Occidente recoge esta mutación en la que la igualdad prima sobre la libertad y una voluntad colectivista arrasa las frágiles barreras de los derechos individuales tan pomposamente proclamados en 1789. Que la voluntad colectivista sea mayoritaria o individual, que se exprese en votaciones periódicas o eche mano de la espada de un dictador, son detalles accesorios respecto al hecho fundamental; la libertad abstracta de la Revolución europea ha muerto devorada por sí misma.

Contra Europa el Carlismo enarbola la bandera de la libertad; pero bien entendido que no cae en el error fundar la libertad sobre la mentira del hombre abstracto inexistente, sino sobre realidades

concretas del hombre histórico que perpetúa una tradición. Por eso no proclama Libertad, sino reconoce libertades; por eso no deja al azar de un cerebro construir castillos en el aire de la divagación ilusionada, sino que se atiene a lo que la historia creó en los distintos pueblos de las Españas y procura la instauración de los Fueros como barreras protectoras de la acción libre de cada hombre.

En el pensamiento tradicionalista los fueros suponen dos cosas: barrera y cauce. Barrera defensora del círculo de acción que a cada hombre corresponde según el puesto que en la vida social ocupa, como padre de familia, como profesional o como miembro de un municipio, región o pueblo hispano; y cauce por donde fluye su acción libre, enmarcada jurídicamente en las márgenes de su posición en el seno de la vida colectiva. Así los Fueros son garantía en el uso y evitación para el abuso de la libertad humana.

Las libertades concretas de la Tradición de las Españas

Que las libertades de la Tradición de las Españas aventajaban a las logradas por la revolución europea demuéstrase por tres hechos: 1º, que donde se encontraron siempre los pueblos prefirieron el goce de las auténticas libertades de los Fueros más que las sonoras promesas vanas de la revolución. 2º, que el proceso de la mentalidad revolucionaria aniquila a la libertad en aras de la igualdad. Y 3º, porque, por no citar más que un ejemplo, las libertades logradas por la Cataluña medieval no tienen par en ningún momento de la historia, con la madurez que implican las teorías de un Mieres o de un Marquilles, la serenidad incomparable con que se decide la elección de rey en el Compromiso de Caspe o la tesis de las Cortes tortosinas de 1400 de que la conquista tiene por objeto educar a los pueblos a ser libres (Francisco Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona, Aymá, 1950).

La lección de Navarra

La lección de Navarra, entre otras, demuestra que el Carlismo proporciona la auténtica libertad política en los sistemas de libertades tradicionales y concretas que son los Fueros. Mientras que el

absolutismo incipiente de los Austrias y descarado de los Borbones destrozaba la variedad orgánica de las sociedades tradicionales, una serie de circunstancias favoreció la continuidad del régimen tradicional en Navarra, excepción en el conjunto de la inmensa monarquía. En lugar de suprimirse las Cortes siguen cobrando bríos; Fernando el Católico otorga a las reunidas en 1514 en Pamplona un veto sobre las órdenes reales de carácter suspensivo, que Felipe II en las de Sangüesa de 1561 eleva a resolutorio en manos del Consejo de Navarra bajo el nombre de «sobrecarta»; en las de Pamplona de 1624 Felipe IV reconoce la iniciativa exclusiva de los brazos y en las de 1817-1818 Fernando VII ser contrafuero la anulación de la tajante «sobrecarta». Al llegar el 1800 Navarra, por excepción, seguía conservando su organización tradicional sin interrumpir la línea política que la ataba a los días de la Cristiandad medieval, ni conocer los absolutismos que en otros pueblos de las Españas mataron la vida de los Fueros como sistemas de concretas libertades. Por benditas coyunturas, en Navarra no quedó la realeza por tronco de árbol sin ramajes; el hombre se insertaba allí a lo vivo en urdimbres concretas; la legislación no contemplaba al individuo aislado, mas sí a la rica gama de instituciones que amparaban y frenaban a un tiempo la acción del individuo; el gremio, la familia, la Diputación y las Cortes no caían por entelequias hueras; la filosofía cristiana afincaba en sistemas de concretas libertades forales. Por eso fue Navarra carlista, porque sabía ser libre, en la crisis que abre la muerte de Fernando VII en 1833 con la instauración definitiva del liberalismo en la corte de Madrid; al paso que las ideas de libertad abstracta, válidas para todos los hombres de cualquier época y país, cimentadas en la fórmula mecanicista del «homo oeconomicus» y reflejadas en el desarraigo historicista de equiparar al individuo con el voto igualitario, aparecían a los ojos de los hijos de diez generaciones de súbditos sujetos a los poderes absolutos de los príncipes como la salvación del orden social, esas mismas ideas caían carentes de sentido para quienes en Navarra no había perdido el sabroso gusto de las libertades concretas de los Fueros; mientras que en Castilla la pugna política se cifraba en optar entre el absolutismo de la soberanía regia y el absolutismo de la soberanía popular, ambos conceptos europeizantes y abstractos, soberanía por

soberanía, abstracción por abstracción, dábase por mejor la segunda; más en Navarra la contienda política no giró entre absolutismo abstracto y libertad abstracta, sino entre dos clases de libertades; la libertad ahistórica del 89 de una parte, y el sistema tradicional de libertades forales que allá no tocó la tendencia absolutista de los reyes.

Navarra fue carlista porque sabía dónde estaba la verdadera libertad política. La lección política de Navarra es la de que siempre eligen los hombres las libertades históricas concretas sobre la libertad abstracta revolucionaria y de que, cuando prefieren ésta a los absolutismos reales en vez de andar los pasos de la Tradición, es porque ignoran lo que son los Fueros y las libertades auténticas que los Fueros proporcionan.

4. La monarquía federativa y misionera

La monarquía federativa y misionera

Los fueros cumplen dos tareas: respecto al individuo sirven de cauce y garantía para la actividad libre del yo; respecto a las Españas matizan la peculiaridad de las tradiciones de cada uno de los pueblos hispanos, definiendo así la variedad que les concierne dentro de la unidad de la monarquía.

Cada uno de tales pueblos posee rasgos propios en leyes, usos, costumbres y administración, algunos hasta lenguas y culturas bien señaladas; mas esas variedades son factor de peculiaridad, nunca de dispersión, pues todos están sólidamente atados con dos lazos: la fe en un mismo Dios y la fidelidad a un mismo Rey.

Por eso el Carlismo niega por igual las repúblicas, las monarquías liberales y los caudillajes totalitarios, ya que ninguno de ellos puede armonizar la unidad política con la variedad viva de los Fueros; y concibe a las Españas a modo de monarquía federativa y misionera, múltiple en sus maneras fueristas y una en el anhelo de continuar la Cristiandad cara al largo proceso de la Revolución europea. Tan entrelazados se hallan estos tres elementos que el lema del Carlismo siempre fue «Dios, Patria, Rey», indicando: con «Dios» la hostilidad

a Europa y la firme voluntad de restaurar la Cristiandad sobre los cimientos de la unidad de fe católica; con «Patria», interpretada tal como se interpretaba en los siglos clásicos nuestros, el deseo de mantener y mejorar los Fueros en cuanto sistemas de libertades políticas concretas; y con «Rey», el símbolo activo de la unidad común en la gran hazaña histórica que las Españas son.

Las dos legitimidades

Puesto que la realeza posee funciones activas, las condiciones del monarca son para el Carlismo esenciales. Por eso la doctrina carlista subraya la necesidad de considerar dos legitimidades: la de origen y la de ejercicio, la legitimidad de títulos en la asunción del poder supremo y la legitimidad en aplicarlo al servicio de los ideales de la Tradición de las Españas. Ambas son esenciales, pero en caso de dudas ha de preferirse la legitimidad en el ejercicio a la legitimidad en los títulos de origen, pues de caso contrario admitiríamos que un prurito legalista primara sobre el contenido entero de la Tradición hispana, cosa a todas luces absurda. La jura de los Fueros era condición necesaria para la coronación de los Reyes, con lo que se indicaba que la legitimidad de ejercicio es más importante que la de origen y que, faltando aquélla, ésta carece de fundamentos.

Dado por supuesta la existencia de la legitimidad en el ejercicio a través de la jura, guarda y mejora de los Fueros, es necesario separar la legitimidad en el origen dentro y fuera de la Tradición nuestra.

Los gobernantes supremos fuera de la Tradición de las Españas

Seis son las maneras de justificar el origen del poder de mando en las comunidades seculares:

a) Que el gobernante sea un Dios terrenal. Son los casos típicos del Faraón egipcio y del Mikado japonés.

b) Representando el gobernante a un Dios. Es la teoría característica de los pueblos semitas, entre los sumerios el «Patesi» o servidor; entre los acadios mesopotámicos el «Ichaocu» o representante, entre los árabes ismaelitas el «kalifah» o que está

en lugar de otro. Posición que confunde las instituciones políticas seculares con las del elemento sacerdotal o de directo origen divino.

c) Que el gobernante es un ser carismático. Es variante de las anteriores, coincidiendo con ellas en el menosprecio a la dignidad humana, en la negación de la libertad teológica, en rechazar el juego libre de la criatura racional como causa segunda del orden universal y en un irracionalismo de carácter mágico; bien que sin el brío de aquella religiosidad de altos vuelos que campea en los sistemas anteriores, pues aquél vigor de lo religioso truécase ahora en religión secularizada, y por tanto, vergonzante y sin alteza. Es la teoría propia de la herejía protestante.

Nace con ocasión del Cisma de Occidente, cuando la Cristiandad se parte en dos mitades, obedientes al Papa francés Clemente VII y al Papa romano Urbano VI. Es en tal coyuntura de dudas cuando John Wycleff dice su palabra, pretendiendo resolver la inquietud ambiente echando mano de aquella doctrina de la predestinación que tomara de Thomas Bradwardine, discípulo que exagera las ideas de Duns Scoto y que escaló el solio de Canterbury. Del orden universal y de que ese orden fue establecido por Dios de tal manera que dentro de él los destinados a precitos están sujetos a los predestinados a la salvación, arguye Wycleff que se ha de rendir obediencia únicamente a aquéllos hombres de quienes no quepa dudar están destinados para la gloria eterna. Con lo cual viene a quedar por tema central de la especulación política averiguar con certeza quiénes están predestinados al cielo entre los diversos aspirantes al mando, tanto en lo eclesiástico como en lo secular. ¿Dónde encontrar criterios infalibles? Piensa Wycleff que no cabe disputar por predestinado para la gloria al Papa, porque resulta elegido por el colegio cardenalicio, esto es, por un conjunto de hombres de quienes a su vez no cabe predicar un criterio seguro de exención de destino infernal. Y piensa asimismo que sí cabe tener por predestinado al rey, porque el alma de los reyes la infunde Dios a su arbitrio en un cuerpo humano que por especial voluntad de Dios mismo va a imperar sobre una comunidad en la que es lógico inferir existan hombres destinados a salvarse, no pudiendo achacarse a la perfección del proceder divino cometiera

yerro de subordinar a tales predestinados al cielo bajo el yugo de un futuro precito. De cuyas comparaciones deduce, partiendo del error teológico de conferir a los llamados con los elegidos, que le conduce a aniquilar la libertad de las causas segundas en la visión tomista del cosmos, ser siempre lícitas las órdenes de los reyes y no haber esa seguridad de licitud respecto de aquéllas que emanan de los Papas. Con tanta modernidad en el vocabulario que es precisamente Wycliff quien seculariza la idea del carisma, trasladándolo desde lo religioso a lo político al hablarnos textualmente en su *De potestate Papae* de que el rey goza por «originalis Dei electio» de la «excellencia gracie vel alia carismata, quae sunt propria dona Dei» (edición Loserth, London, Wycliff Society, 1907, págs. 362 y 376).

Doctrina que se halla presente en todo el curso del protestantismo. Martín Lutero en su *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* escribió en 1526 que «la mano que tiene la espada secular no puede ser resistida, porque es mano movida por elección predestinada del señor» (*Luthers Werke*, ed. de Weimar, II, 626). Y se halla expuesta por doctrina oficial del protestantismo anglicano, entre otros por William Tyndale, en su *The obedience of a Christian man* en 1528 (págs. 32-33); por Robert Barnes en la *Supplication* que endereza a Enrique VIII el mismo año 1528; por el obispo Stephen Gardiner en su famosa oración *De Obedientia* en 1535; por John Hooper en su *Homily against disobedience* en 1571; por Jewel en su *Apology for the Church of England*; por Thomas Bilson en su *The true difference between Christian subjection and Unchristian rebellion* en 1581; por John Udall en su *A demonstration* de 1590; por el poeta Thomas Heywood en su comedia *Royal Kings and loyal subjects*; por Isabel I de Inglaterra en su célebre *Declaration* de 1581; por Jacobo I en el discurso delante del Parlamento el 21 de Marzo de 1609, etc.

Ese irracionalismo político pasa a Alemania, donde en el siglo XIX sirve de sostén a las instituciones protestantes de Prusia, en la formulación del judío converso Barón de Sthal (Friedrich Julius Stahl: *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg, J.C.B. Mohr, 1845). Es la idea misma que Max Weber traslada a la sociología en su

Wirtschaft und Gesellschaft contraponiéndola al racionalismo y al tradicionalismo como formas de poder y que Francisco Javier Conde ha elevado a doctrina oficial del régimen franquista en su *Contribución a la doctrina del caudillaje*, editada oficialmente por la Vicesecretaría de Educación Popular en Madrid en 1942. Siendo de advertir la curiosa manera en que este teórico del nacionalsindicalismo repite, no ya sólo los conceptos, pero las palabras que usaron Wycleff y Lutero.

El repudio de esta doctrina se basa en que degrada a la dignidad humana, en que tiene por raíz el predestinacionismo luterano, en que reniega de la condición libre de la criatura racional y en que establece un principio irracional en el poder, cosas todas contrarias al concepto católico del hombre. Siendo además conveniente añadir tres cosas: 1º, Que el Magisterio pontificio la condena en las encíclicas *Diuturnum illud* y *Mit brennender Sorge*. 2º, Que ya nuestros clásicos la refutaron clara y acerbamente, pues toda la *Defensio fidei* de Francisco Suárez no es más que una colosal refutación de los errores del carisma político. Y 3º, Que el peor de los casos es aquel en que el tirano carismático disfraza su calidad de mando enmascarándose en una monarquía ficticia, porque ya Francisco Suárez llamó el peor entre los tiranos y sujetó a las máximas sanciones tiranicistas a aquel gobernante definido por él en el *Defensio fidei* II, 4, 1, como «qui re vere non est rex, nec dominus, sed locum illius occupat et umbran ejus gerit».

d) Que el gobernante se imponga por la violencia, o se crea poder gobernar fundándose en mera situación de hecho, en haber ganado una guerra o acaudillado victoriosamente una revolución. Esta tesis es el positivismo en la cuestión de la legitimidad del poder y ha de argüirse contra ella todo lo que cabe argumentar contra la filosofía positivista, especialmente ese agarrarse a un darwinismo político, mecanicismo histórico, en pugna con el providencialismo cristiano. (Para los clásicos de la tradición española esta tesis del gobernante victorioso que impera a causa de sus triunfos constituye señal indudable de tirano; v. gr. para Francesc Eiximenis, en las durísimas palabras que constan en el capítulo 156 de *Lo dotzè del Crestià*).

e) Que el gobernante refleja la voluntad de la mayoría, son las opiniones de la democracia inorgánica de Rousseau, para quien el poder recae sobre la «volonté générale» o de la mayoría de los ciudadanos integrantes de una comunidad, numéricamente contados a fuer de hombres abstractos, de acuerdo con su optimismo antropológico y su repudio de toda Tradición cultural.

Esta línea se halla condenada en la proposición 60 del *Syllabus*, donde se anatematiza la teoría de que «auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa»; pudiéndosele objetar además que degrada a la dignidad humana, ya que ve la ley no en imperativo de la razón distintiva del hombre, sino en postulado de voluntad que subvierte al orden universal, ya que no girará teocéntricamente alrededor de la voluntad e inteligencia de Dios conocidas por la razón del hombre, sino en torno a la voluntad sin frenos de las criaturas, recogiendo el irracionalismo protestante en la fórmula rousseauiana de que en virtud de algo mágico la «volonté générale» se eleva a «volonté des tous».

Nótese que carisma y democracia parten de igual filosofía: irracionalismo, antropocentrismo y protestantismo. Diferenciándose únicamente en el número de sujetos del poder político, uno solo en los cesarismos carismáticos y muchos en las democracias rousseauianas; pero siendo idénticos el principio protestante, irracional y antropocéntrico de su legitimidad de origen.

Los gobernantes supremos en la Tradición de las Españas

Contra esas cinco concepciones erradas el Carlismo sostiene que el poder viene de Dios, porque Él es el autor del «ordo universalis», orden que San Agustín mostró se extiende al plano social y político, y a tenor del «non est potestas nisi a Deo» de San Pablo (*Ad romanos*, XIII, 1).

De Dios pasa el poder a la comunidad a modo de cuerpo místico en cuyo seno se membran los individuos a tenor de sus respectivas capacidades. El poder no pasa directamente desde Dios a un hombre determinado, sino a la comunidad como persona social organizada;

contra el carisma pretendido por Jacobo I sostuvo Suárez que «ex quibus tandem concluditur nullum regem, vel monarcham habere, vel habuisse immediate a Deo, vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione» (*Defensio fidei*, III, 2, 10).

Más no es la comunidad mecanicista de Rousseau, del liberalismo y de la revolución europea, sino en el cuerpo místico de la colectividad membrada. En su *De legibus ac Deo legislatore* especificó también Francisco Suárez que «el poder de dictar leyes no reside en los individuos considerados aisladamente ni en una multitud humana agrupada por casualidad, sino en la comunidad considerada en su unidad moral y organizada en un solo cuerpo místico» (III, 11, 7).

O sea: el poder viene mediatamente de Dios, inmediatamente de la comunidad constituida en personal moral organizada en la que los individuos se pesen y no se cuenten. De acuerdo con la tradición política de España, el Carlismo tiene por ilegítimo cualquier otro origen del poder.

Las Españas en el renacimiento de la Cristiandad

Los movimientos universalistas hoy en boga en Europa son rechazados por el Carlismo en sus dos maneras: la bolchevique o universalismo materialista y la ONU o universalismo democratizante y liberal, oponiéndoles la reconstrucción de la Cristiandad como sistema orgánico universal que una a todos los pueblos del universo.

La fórmula no puede ser otra que la de la monarquía federativa y misionera, tanto más cuanto que las características del futuro imperio serán: la universalización del concepto, mientras que el siglo XIX lo venía considerando como expansión colonial; y acoger el factor de las nacionalidades sin mengua de la unidad del conjunto, ya que tanta importancia han ganado en los últimos tiempos. Datos que sólo se cumplen cuando el Imperio sea a un tiempo variedad y unidad de acción, lo que se realiza únicamente con la monarquía federativa y misionera.

Porque el Carlismo enhebra al hilo de hoy la tradición de las Españas y las Españas defendieron la idea orgánica del imperio contra los mecanicismos europeos de las alianzas y contraalianzas, la visión carlista del Imperio es la sola verdaderamente universal y cristiana entre las tres que se disputan el porvenir de la humanidad.

5. La estructura orgánica de la comunidad

Las realizaciones de la libertad concreta

La estructura política que dan los Fueros se corresponde con una cerrada membración sociológica en la que las libertades concretas se afirman institucionalmente en un conjunto de realidades estables, por donde el hombre encauza el desenvolvimiento de su vida. Tales son la Familia, la Iglesia y las entidades sociales, con doble alcance económico y político.

La sociología del Carlismo distínguese por la importancia que concede a las entidades institucionales sociales. Mientras el totalitarismo sujeta individuo y sociedad al omnipotente arbitrio del Estado y mientras el individualismo liberal suprime la vida común en aras de la ilusión rousseauiana del salvaje aislado, el Carlismo afirma en el centro de su ordenación colectiva la subsistencia de estas instituciones sociales, entendidas por módulo necesario para la acción de la libertad del hombre concreto y, en su independencia frente al Estado, fuente cierta de equilibrio humano. El totalitarismo lo reduce todo al Estado, absorbiendo individuo y socialidad; el liberalismo al individuo, desconociendo a la sociedad y preparando la supresión del aparato estatal; el Carlismo busca en la sociedad la armonía del individuo con el Estado. Para el totalitarismo el Estado es fin de sí propio, quedando individuo y sociedad por medios; para el liberalismo el individuo es fin en sí, quedando Estado y sociedad por estorbos para su libertad esencialmente buena; para el Carlismo el Estado regula la independiente actividad social al servicio del individuo, pero esto no es meta *a se* sino que se halla al servicio de Dios.

La familia

Puesto que el Carlismo contempla a la comunidad como estructura piramidal labrada desde los cimientos a la cúspide, es la familia institución medular y básica, objeto de todas las protecciones en lo religioso, lo jurídico y lo económico. Correspondiendo la primera de esas tutelas a la Iglesia, será tarea de la legislación reforzar la autoridad del padre, cimentarla sobre la perennidad del lazo matrimonial y transformarla en eje de la representación política; y en lo económico crear definitivamente patrimonios familiares y declarar la posibilidad de adscribir determinados bienes a fines de continuidad de la institución familiar. Célula primera del cuerpo místico de la orgánica sociedad cristiana, la familia, católicamente concebida, será objeto de atenciones preferentes en cuanto entidad con vida propia, anterior al Estado, vehículo natural de la actividad vital del individuo.

La Iglesia

Puesto que las Españas son un tipo de civilización y precisamente el tipo de civilización cristiana por excelencia, la Iglesia que es depositaria de la verdad moral y dogmática gozará de papel preeminente, informando y orientando a la vida colectiva. Pueblos de cruzados, el Carlismo reconoce la potestad de la Iglesia en cuanto comunidad independiente en su esfera, con todas las consecuencias que de ello se derivan en la ordenación de la familia, la libertad de enseñanza y la exclusividad del culto católico. Considerando por mayor bien común la unidad de credo, uno de los lazos que anudan a los pueblos españoles, el Carlismo hace suya la primacía de lo espiritual sobre lo terreno y tiene por máximo objetivo cooperar a la instauración del reinado universal del Cristo, en la acción de la monarquía misionera.

La diferencia entre las acciones paralelas de Iglesia y Monarquía misionera consiste en que la Iglesia obra en ministerio y el Carlismo en acción política; por donde, manteniendo Iglesia y Carlismo iguales intransigencia doctrinal cristiana, puede la Iglesia

adoptar una transigencia en el obrar que en el Carlismo no está jamás permitida. Intransigencia total que Vázquez de Mella definió «la santa intransigencia de la verdad» y que ha forjado la secular perduración de la Causa contra todos los adversos vendavales de la historia.

Las entidades locales menores

Las entidades locales de derecho natural poseen realidad anterior a la de los poderes estatales, que sobre ellas actúan para una armonización con vistas al bien común. Contra los centralismos absolutistas, democráticos o totalitarios, el Carlismo reconoce la condición institucional autárctica de esas entidades menores, cuya actividad puede ser regulada con causa justa por el poder público, pero jamás sustituida, suplantada o siquiera menoscabada. Sociedades inferiores, aceptan del Estado una potestad directiva, jamás absorbente u opresiva. El Carlismo concibe a las Españas como conjunto de repúblicas autárquicas federadas en la monarquía.

Los Fueros son el instrumento legal para forjar concretamente la realidad libre de las entidades autárquicas menores.

La representación social en la vida pública

El sistema totalitario suprime la representación popular, centrandó al gobierno en la voluntad omnipotente de un dictador; a veces admite la existencia de cortes o parlamentos, pero sólo de modo nominal y ficticio, pues reduce al supuesto cuerpo representativo o dócil instrumento de los caprichos del dictador. Tal acontece con las llamadas cortes del régimen franquista, creadas por la ley del 17 de julio de 1942 y cuyos componentes no ostentan más representación que la de la voluntad de Franco, trocándose sus actuaciones en eco humilde de la omnipotencia del Caudillo y en la más cara de las farsas que jamás se escenificaron en España. Basta leer el artículo 2º de la citada ley, en donde se señalan los componentes de las cortes falangistas, para comprender que éstas no representan absolutamente a nadie; hay ministros, consejeros nacionales y altos

cargos, nombrados por Franco, sea como jefe del Estado, sea como capitán general del ejército, sea como jefe nacional de la Falange; hay los alcaldes de las capitales de provincias, de Ceuta y Melilla, designados por decreto del ministro de la Gobernación; hay rectores de las universidades, pero no elegidos por el cuerpo académico, sino por decreto del ministro de Educación Nacional; hay procuradores de los sindicatos, pero seleccionados prácticamente por el Delegado Nacional, a su vez hechura de Franco; ni uno solo entre los procuradores representa otra cosa que el beneplácito del dictador monologando.

La concepción liberal-democrática estatuye el sistema electoral igualitario, del que es máxima expresión el sufragio universal, creando una representación con arreglo al principio de otorgar a cada hombre un voto igual, sin tener en cuenta sus especiales aptitudes, equiparando al Letrado con quien no lo sea y al reincidente criminal con su juez en la más delicada y difícil de las funciones públicas. Concepción que pugna con el viejo postulado helénico que veía en la política una «tixón» y hasta la más importante de las técnicas, y que además reduce a la comunidad a montón de individuos, masa sin urdimbres, sujetos sin historia, expósitos de la política, árboles sin raíces, tipos de seres que nunca han existido, y que incomprensiblemente son cimiento de la vida política de hoy.

Contra ambas posturas, la que niega la representación sustituyéndola por el capricho de un dictador, y la que mixtifica en representación atomizada y falsa lo que es realidad social coherente, el Carlismo define su visión de la representación estimando: a) Que no toda representación implica elección, pues hay realidades sociales anteriores y superiores a cualquier aislada manifestación de voluntad; v. gr. el jefe respecto de su familia o el propietario respecto de su negocio. b) Que, si bien todos los hombres son libres, no todos son iguales; por donde arguye que, si bien todos poseen derecho a participar en la vida pública, no todos lo harán de modo idéntico, antes a tenor del puesto que como hombres concretos les corresponda en la sociedad y según sus respectivas aptitudes personales; contra la visión democrática, el Carlismo propugna el gobierno de los *apcoroi*,

en la acepción helénica del vocablo. c) Que la vida colectiva no se desenvuelve solamente en el hoy, sino que es reflejo de una tradición labrada en el ayer, por lo cual ha de tenerse en cuenta, además del querer de los vivos, la voluntad institucionalmente objetivada de los antepasados; es lo que asumieron los romanos en la institución, mitad religiosa y mitad política, del Senado, congregación de los sacerdotes supremos de los diversos cultos familiares. d) Que ha de haber cortes representativas, contra lo que dicen los totalitarios de la farsa franquista; pero auténticamente representativas, esto es, tal como es la sociedad orgánica cristiana, en contra de lo que dicen los demócratas, incluidos los paradójicos demócrata-cristianos. Y e) Que al determinar en qué consiste la representación no se confundan los mejores con los más fuertes en el poderío o en el número, ni a la mayoría con el acierto.

Las cortes carlistas serán asamblea de los mejores, elegidos tamizando la libertad a través del hombre concreto de la filosofía tradicional.

6. Enemigos del Carlismo en 1952

Tres corrientes rechazables

De lo anterior se deduce por qué el Carlismo, representando la Tradición de las Españas y la reconstrucción de la Cristiandad sin arqueología política, rechaza las otras cuatro corrientes de la política moderna: totalitarismo internacional, totalitarismos nacionalistas, legitimismos incompletos y democracias de todas clases. Y en especial las tres tendencias predominantes en la política española de 1952; el falangismo, el oportunismo católico y el neocanovismo u oportunismo juanista.

El falangismo

El ideario de Falange Española de las JONS, impuesto dictatorialmente por Francisco Franco, aprovechando las oportunidades que le brindó la situación nacional al final de la guerra de 1939 y la

ulterior coyuntura internacional, es rechazado por el Carlismo debido a que niega los tres puntos cardinales de continuar la Tradición de las Españas, de establecer las libertades políticas concretas y de edificar la monarquía federativa y misionera, que son consubstanciales con la doctrina carlista.

A lo primero, la Falange es un hecho extranjero y europeo. Su mismo nombre nació para poder utilizar el papel impreso con las iniciales «FE» de su primer apelativo «Fascismo Español», cuando cierta disposición del gobierno entonces en el poder prohibió el empleo de nombres extraños. Terminología extranjera que se compadece con lo extranjero de su pensamiento, fiel copia del primer europeizador consciente de nuestro tiempo: don José Ortega y Gasset (*vide* Francisco Elías de Tejada, *La estela sociológica de Ortega y Gasset*).

A lo segundo, la Falange ha llevado a cabo una unificación que, con ser forzosa y ficticia, implica la destrucción de los Fueros en sus dos aspectos: anulando la personalidad de cada uno de los pueblos hispanos en la coronación del proceso centralista iniciado por los reyes absolutos y proseguido por el liberalismo abstracto; y anulando toda especie de libertades concretas, porque el régimen nacionalsindicalista no reconoce más ley que la voluntad irresponsable e ilimitada del dictador omnipotente.

A lo tercero, porque niega a la monarquía burlándose de ella con su regencia, el más típico caso de tiranía según Francisco Suárez (*vide supra* IV 3 c), con la que oculta una dictadura carismática, de las características del pensamiento político protestante; protestantismo político que se refleja también en la negación del carácter misionero de las Españas, pues en nuestro tiempo y merced al amparo que a la propaganda herética presta el gobierno «católico» del Caudillo, estamos padeciendo la más triste de las calamidades que jamás sufrimos: la irreparable pérdida de la unidad católica, denunciada con su ejemplar rectitud por el insobornable Cardenal Segura en numerosos documentos pastorales, que Franco ha rodeado del vacío del silencio en flagrante ofensa a los derechos de la Iglesia de Jesucristo.

El herrerismo

Si el Carlismo se opone a la Falange por su ideario anticatólico y europeizante, hace asimismo frente a otros dos movimientos de signo dispar, pero paralelos en su acción y en su actitud oportunista, que postulan gobernar sin más programas que alcanzar el poder y desde arriba crearse clientelas mediante el reparto de influencias; tales son el herrerismo y el neocanovismo juanista.

Herrerismo es la tendencia y la agrupación de intereses fundada por el actual obispo de Málaga y antiguo director de *El Debate* don Ángel Herrera Oria, que en nuestra vida política moderna ha mantenido dos movimientos de acción política, aparentemente de signo contrario, empero iguales por los hombres que los sustentan y porque consisten en un desvergonzado oportunismo sin más meta que alcanzar poltronas ministeriales con el programa que sea y llamándose con el nombre que sea: la Confederación Española de Derechas Autónomas, que sostuvo a la República del brazo de la masonería del partido radical de Alejandro Lerroux, y la situación franquista, apoyada en unión de la Falange protestante y europeísta.

El Carlismo lo repudia por dos razones: 1ª, porque el oportunismo a costa de «retorcerse el corazón» y de sacrificar a la caza de medros la unidad católica de España, es bajeza moral incompatible con la hidalguía de la Tradición; y 2ª, porque en sus dos sucesivas salidas a la vida pública el herrerismo se ha hecho reo de las mismas culpas de la república liberal y del totalitarismo franquista, siendo como ellos, por tanto, negación de nuestra unidad católica, destrucción de la libertad auténtica que dan los Fueros, repudio de la variedad fecunda de los pueblos hispanos y traición a la monarquía federativa y misionera.

Con una agravante, la de que, asumiendo el papel cobarde del traidor aprovechado, ha consumado un pecado contra el primer mandamiento de la ley de Dios: comerciar con el nombre del Padre, como los mercaderes que Cristo echó a latigazos del Templo en la única ocasión en que la indignación rebasó a su celestial mansedumbre; pues los hombres del herrerismo han forjado un catolicismo «oficial» que les permite ocupar los puestos

representativos del catolicismo español, para luego cotizarlos en la escalada de puestos ministeriales. Pecado que jamás conoció la hidalguía de los españoles viejos, caídos en la carne pero sin mancha en la defensa de la gloria de Dios.

El neocanovismo

Finalmente, el Carlismo rechaza al nuevo oportunismo con que el movimiento cuya cabeza visible es Rafael Calvo Serer se pretende introducir dentro del Estado franquista para destruirlo desde el interior practicando la que ellos mismos califican de «táctica del caballo de Troya», consistente en respetar el caudillaje de Franco vitaliciamente con tal que éste deje por heredero al pretendiente don Juan de Borbón o a su hijo don Juan Carlos. El objetivo final conduciría a la repetición de un nuevo canovismo, sin más variantes en que Cánovas del Castillo restauró a Alfonso XII basándose en la Anti-España liberal y ahora se restauraría a Juan III basándose en la Anti-España totalitaria.

El Carlismo lo rechaza por cuatro razones: 1ª, por cuanto el oportunismo es bajeza moral incompatible con la Tradición española; 2ª, porque ese oportunismo no se propone en modo alguno la restauración de la monarquía tradicional federativa y misionera, sino la de don Juan de Borbón sea como fuere, motivo por el cual hacen concesiones tanto al socialismo (declaraciones de don Juan de Borbón en 1946) como al falangismo (*Teoría de la Restauración* de Rafael Calvo Serer); 3ª, porque tras su oportunismo descarado, aspira todavía a presentarse por la auténtica Tradición de las Españas en un enturbiamiento de conceptos que necesita aclaración para evitar lamentables confusionismos; y 4ª, porque en este momento y para utilizar el oportunismo a corto alcance del franquismo, acepta el ideario del Estado nacionalsindicalista, con ser protestante, europeizador y antihispano, aunque sea cierto se reserve traicionarlo cuando mejor le conviniera, cayendo, por consecuencia, en las mismas censuras que el falangismo merecía.

Debido al confusionismo ambiente; a la carencia de medios de propaganda que el Carlismo tiene, tanto por la dictadura de una

propaganda dirigida como porque Franco robó toda la prensa (183 diarios y numerosas revistas) que la Comunión Tradicionalista poseía en 1936; y a que el neocanovismo usa los puestos que Franco le ha otorgado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en otros lugares (v. gr. el actual director general de Propaganda Florentino Pérez Embid es de esta línea y miembro del Opus Dei), hácese necesario asentar que este oportunismo es opuesto a la Tradición de las Españas, que el Carlismo enarbola tan exclusiva cuanto heroicamente.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA