

DEPARTAMENTO DE DERECHO POLÍTICO

FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA REVISTA *VERBO*

JUAN LUIS FERRARI CORTÉS
LICENCIADO EN DERECHO

Director: DOCTOR DON JOSÉ DÍAZ NIEVA
Codirector: DOCTOR DON CAYETANO NUÑEZ RIVERO

MADRID, 2015

DEPARTAMENTO DE DERECHO POLÍTICO
FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

TESIS DOCTORAL

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA REVISTA *VERBO*

JUAN LUIS FERRARI CORTÉS
LICENCIADO EN DERECHO

Director: DOCTOR DON JOSÉ DÍAZ NIEVA
Codirector: DOCTOR DON CAYETANO NUÑEZ RIVERO

A mis padres, esposa e hijos.

A los correligionarios de la Villa de Madrid que han ido regando la semilla de este trabajo para que finalmente diera su fruto.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO
DE LA REVISTA VERBO

SUMARIO:

Introducción.....p. 10-11

PRIMERA PARTE. ANTECEDENTES DE LA REVISTA VERBO: ACCIÓN ESPAÑOLA

CAPÍTULO I: La revista *Acción Española* (1931-1937)

- I.1. Una breve aproximación: Orígenes, antecedentes, fundación, e historia.....p. 12-19
- I.2. Principios y características.....p. 20-29
- I.3. Temática.....p. 29-39
- I.4. Influencias:
- I.4.1. Pensamiento católico, magisterio pontificio, y neotomismo.....p. 39-45
 - I.4.2. Pensamiento contrarrevolucionario español: Menéndez Pelayo, Balmes, el Carlismo, Vázquez de Mella y Donoso Cortés.....p. 45-61
 - I.4.3. El Tradicionalismo francés: La revista *Action Francaise* y Maurras.....p. 61-63
 - I.4.4. El Regeneracionismo.....p. 63
 - I.4.5. El Primorriverismo.....p. 64-65
 - I.4.6. Otras influencias.....p. 65-67
- I.5. Principales colaboradores:
- I.5.1. Introducción.....p. 67-68
 - I.5.2. Ramiro de Maeztu.....p. 68-73
 - I.5.3. Víctor Pradera.....p. 73-83
 - I.5.4. Eugenio Vegas Latapié.....p. 84-86
 - I.5.5. Otros: Jorge Vigón, el Marqués de Quintanar, y José Pemartín.....p. 86-88

CAPÍTULO II: Acción Española, la Guerra de España (1936-1939), el régimen del general Franco (1939-1975) y el postfranquismo.

II.1. Influencias de la revista *Acción Española* en el origen de la Guerra de España.....p. 88-93

II.2. La herencia de *Acción Española* durante el régimen del general Franco.....p. 93-99

 II.2.1. La revista *Arbor*.....p. 100-107

 II.2.2. La revista *Ateneo*.....p. 107-109

 II.2.3. La revista *Punta Europa*.....p. 109-110

 II.2.4. La revista *Atlántida*.....p. 100-116

CAPÍTULO III: Influencia de Acción Española en el postfranquismo

III.1. La revista *Razón Española*.....p. 117-121

SEGUNDA PARTE. LA REVISTA VERBO Y LA CIUDAD CATÓLICA

CAPÍTULO IV: Antecedentes históricos de la revista Verbo

IV.1. La *Cite Catholique*.....p. 122-127

IV.2. La influencia de la *Cite Catholique* fuera de Francia.....p. 127-128

CAPÍTULO V: Antecedentes jurídicos y filosóficos de la revista Verbo

V.1. Jurídicos: Derecho Público Cristiano.....p. 129-133

V.2. Filosóficos: Neotomismo.....p. 133-135

CAPÍTULO VI: La Ciudad Católica

VI.1. Origen, fundación y fines.....p.136-149

VI.2. Editorial y Fundación *Speiro*.....p. 150

VI.3. Reuniones de células y de los *Amigos de la Ciudad Católica*.....p.150-151

CAPÍTULO VII: La revista Verbo (50 AÑOS 1962-2012). Números 1 al 500

VII.1. Introducción.....p. 152-153

VII.2. Fundación.....p. 154

VII.3. Características y fines.....p. 155-164

VII.4. Principales colaboradores.....p. 164-171

 VII.4.1. Eugenio Vegas.....p. 171-172

VII.4.2. Juan Vallet de Goytisolo.....	p. 172-174
VII.4.3. Rafael Gamba.....	p. 174-177
VII.4.4. Elías de Tejada.....	p. 178-184
VII.4.5. Álvaro d´Ors.....	p. 184-191
VII.4.6. Manuel de Santa Cruz.....	p. 191
VII.4.7. Miguel Ayuso.....	p. 191-196
VII.4.8. Francisco Canals.....	p. 197-198

CAPÍTULO VIII: Temática principal de la revista y aportaciones al pensamiento político tradicional.....p. 186-198

VIII.1. Introducción.....	p. 199-205
VIII.2. Tradición y Contrarrevolución: Tradicionalismo y pensamiento contrarrevolucionario hispánico.....	p. 205-219
VIII.2.1. Fray Atilano Dehaxo Solórzano.....	p. 220-221
VIII.2.2. José Cadalso.....	p. 221-222
VIII.2.3. Pedro de Quevedo y Quintano.....	p. 222-225
VIII.2.3.1. El <i>Manifiesto de los Persas</i>	p. 225-228
VIII.2.3.2. La <i>Instrucción Pastoral</i> de los obispos refugiados en Mallorca.....	p. 228-231
VIII.2.4. El Beato Ezequiel Moreno.....	p. 231-233
VIII.2.5. Benito María Sotelo de Noboa.....	p. 233-236
VIII.2.6. Menéndez Pelayo.....	p. 236-237
VIII.2.7. Jaime Balmes.....	p. 237-241
VIII.2.8. Donoso Cortés.....	p. 241-244
VIII.2.9. Vázquez de Mella.....	p. 244-248
VIII.2.10. El Carlismo: Alfredo Brañas y Ramón Nocedal	
VIII.2.10.1. Alfredo Brañas.....	p. 248-251
VIII.2.10.2. Ramón Nocedal.....	p. 251-255
VIII.2.10.2.1. La Unión Católica.....	p. 255-256
VIII.2.10.3. El Carlismo y su reflejo en la revista Verbo.....	p. 256-275
VIII.3. Patria-Nación-Estado y Comunidad Política.....	p. 275-401
VIII.4. Unidad Católica y Confesionalidad del Estado.....	p. 401-424
VIII.5. Libertad religiosa.....	p. 424-441
<u>CONCLUSIÓN</u>	p. 442
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	p. 443-448

INTRODUCCIÓN

La revista española de formación cívica y de acción cultural *Verbo*, juega un papel relevante en la historia del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, pues aun sin dedicarse a la 'política concreta', mantuvo y desarrolló de forma coherente y armonioso, un pensamiento político asentado en la realidad y en la naturaleza de las cosas, y confirmó la continuidad de un pensamiento político tradicional hispánico.

Por ser continuadora de la revista *Acción Española*, dilatada vida – más de 50 años-, las características que la definen, sus colaboradores de distintas naciones, y su posición ante los acontecimientos históricos, religiosos, políticos, sociales y culturales acaecidos durante su existencia, la revista *Verbo* puede considerarse única en su género, de ahí la importancia e interés de su investigación para el Derecho Político.

En relación a la originalidad de la investigación, no existe ninguna tesis doctoral conocida que aborde el mencionado tema. Solamente existen dos pares de artículos relacionados con el asunto, publicados en las revistas *Verbo* y *Razón Española*.

Para llevar a cabo la investigación abordaremos en primer lugar el pensamiento político tradicional español en la época anterior a la Guerra de España, porque fue en su seno donde surgió la revista *Acción Española*, de la cual, la revista *Verbo* fue con el paso de los años su continuadora. A partir de aquí, nos adentraremos en el estudio profundo de *Acción Española*, su origen, sus principales colaboradores, temática principal,...etc

También analizaremos la época del conflicto bélico español (1936-1939) y el influjo que *Acción Española* tuvo en el origen y posterior desarrollo del mismo.

Complementaremos el desarrollo de la continuidad entre *Acción Española* y *Verbo* contemplando como el pensamiento tradicional español fue plasmándose en varias revistas culturales a lo largo del régimen de Franco, y con posterioridad hasta llegar a nuestros días, como *Arbor*, *Ateneo*, *Punta Europa*, *Atlántida*, y *Razón Española*.

Posteriormente nos adentraremos en el estudio propiamente de la Revista *Verbo*. Sus orígenes, fundación, características, finalidad, etapas, escuelas,

colaboradores y temática política principal, que constituirá el bloque más extenso de la Tesis.

Dentro de la temática política principal de *Verbo* en sus más de cincuenta años investigaremos las principales aportaciones realizadas al pensamiento político tradicional por sus colaboradores, en materias como: Tradición y contrarrevolución; Patria – Nación - Estado y Comunidad política; Unidad católica y confesionalidad del Estado; y Libertad religiosa.

PRIMERA PARTE. ANTECEDENTES DE LA REVISTA VERBO: ACCIÓN ESPAÑOLA

CAPÍTULO I: LA REVISTA ACCIÓN ESPAÑOLA (1931-1937)

I.1. Una breve aproximación: Orígenes, antecedentes, fundación, e historia.

El movimiento intelectual, político, histórico y cultural que se conocerá con el nombre de la revista que lo compactó, *Acción Española*¹, tiene, unos orígenes remotos y próximos.

Enlazar con los primeros sería, en este caso, enlazar con el pensamiento político llamado con frecuencia contrarrevolucionario -y que quizá fuera mejor llamar tradicional²- del siglo XIX. Marcado principalmente por el Carlismo y sus familias -con frecuencia mal avenidas-, algunas de sus cimas curiosamente no militaron en las filas de la legitimidad proscrita sino que pusieron sus preferencias en el otro lado de la disputa dinástica. Es conocido que tanto Donoso Cortés como Balmes no pueden ser encuadrados en el Carlismo. El primero, desde luego, fue un fiel servidor de la Regente liberal, si bien sabemos que -tras su “conversión”³- sufrió una profunda evolución que le llevó a las

¹ Entre la abundante literatura sobre *Acción Española* hay algunas obras que son de referencia inexcusable, cualquiera que sea el juicio sobre muchas de sus tesis. Entre ellas destacan ANSÓN, L.M., **Acción Española**, Zaragoza, Círculo, (1960); MORODO, R., **Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española**, Alianza Editorial, S.A., Madrid, (1985); VEGAS LATAPIE, E., **Memorias políticas**, 3 vols. [Planeta, Barcelona, (1983); Madrid, Tebas, (1987); Madrid, Actas, (1995)]; y GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **Acción Española: teología política y nacionalismo autoritario en España (1931-1936)**, Madrid, Tecnos, (1998).

² Cfr. CASTELLANO, D., “La ideología contrarrevolucionaria”, en VERISSIMO SERRAO, J., y BULLÓN DE MENDOZA, A., **La contrarrevolución legitimista en Europa (1688-1876)**, Madrid, Editorial Complutense, (1995), pp. 35 ss.

³ Las comillas se deben a que Donoso fue siempre católico. Abandonó sin embargo en sus últimos años el catolicismo liberal (*rectius* liberalismo católico) para abrazar el catolicismo íntegro (integral) e iniciar el período más fecundo de su pensamiento. Puede verse al respecto el dossier de *los Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), vol. XVI (2010), con contribuciones de Miguel Ayuso (Madrid), Giovanni Turco

puertas del legitimismo carlista. El segundo, en cambio, aunque ha sido considerado carlista por algunos -Melchor Ferrer por ejemplo- permanece liberal para otros muchos⁴. El caso de Menéndez Pelayo es, de todos modos, más significativo. Pues, pese a que algunos de sus textos más conocidos -“El brindis del Retiro” o el “Epílogo” de la *Historia de los heretodoxos españoles*- parecieron engrosar los monumentos del integrismo, su actitud política ligada al conservatismo liberal y una línea intelectual crecientemente ecléctica lo separa claramente de la Tradición española⁵. Así pues, es singular que la nómina de los autores más a menudo citados como representantes de la línea tradicional no fueran estrictamente carlistas, como luego ha de ocurrir con *Acción Española*. Lo que no quita, claro está, para que en el seno del Carlismo haya nombres muy relevantes, si bien menos conocidos -de Magín Ferrer a Vázquez de Mella, pasando por Aparisi, Pedro de Hoz, etc.-⁶. El pensamiento tradicional se fue configurando progresivamente, como consecuencia, entre otras causas, del revulsivo tardío que produce la entrada y consolidación de las ideas liberales. Dicho movimiento contrarrevolucionario expresará en esta etapa un tradicionalismo político-social y religioso, en oposición al modernismo que refleja la ideología liberal, con sus diferentes matices.

(Nápoles), Jacek Bartyzel (Torun), Cristián Garay (Santiago de Chile), Consuelo Martínez-Sicluna (Madrid) y José Antonio Ullate (Pamplona). El mismo Donoso explicó que las razones de esa conversión residían, además -claro está- de en la misericordia divina, en el “estudio profundo de las revoluciones”. «Carta al Conde de Montalembert», en **Obras completas**, ed. cit., vol. II, págs. 327-328. Un interesante análisis de la afirmación puede encontrarse en LÓPEZ-AMO, A., **Sobre el estudio profundo de las revoluciones**, Pamplona, (1956). Don Federico Suárez Verdeguer, el máximo especialista en la biografía de Donoso, ya lo había apuntado en su **Evolución política de Donoso Cortés**, Santiago de Compostela, Imprenta Paredes, (1949).

⁴ Habría que distinguir, de todos modos, entre el pensamiento y la acción. En cuanto al primero, ha sido objeto de una crítica feroz desde un sector del tradicionalismo carlista: cfr. AA.VV., **El otro Balmes**, Sevilla, Jurra, 1974, en especial los textos de Francisco Elías de Tejada y Francisco Puy Muñoz. La acción, enderezada al matrimonio entre doña Isabel y Carlos VI, no parece que fuera liberal, como se ve en el hecho de que tras el fracaso no prosiguiera la línea vilumista. Lo explica muy bien CANALS, F. **Política española: pasado y futuro**, Barcelona, Acervo, (1977), donde se recopilan distintos textos del autor, como “**El fracaso de Balmes**” (pp. 107 ss.). No olvidemos, finalmente, que a él se debe la afirmación de que “el partido conservador es conservador de la revolución” (**Escritos políticos de Jaime Balmes**, Madrid, Imprenta de la Sociedad de operarios del mismo arte, 1847, p. 207).

⁵ Puede verse el dossier de la revista *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 5 (2013), con textos de Miguel Ayuso, Ángel David Martín Rubio, José Miguel Gamba y Juan Manuel de Prada, en especial el primero, donde explaya una tesis muy aguda de Elías de Tejada sobre “el menéndezpelayismo político” sobre la que luego habremos de volver.

⁶ La obra de referencia, pese a numerosos errores que la afean, pero que no quitan un ápice de su valor, sigue siendo la de FERRER, M., **Historia del tradicionalismo español**, 30 vols., (Sevilla-Madrid), (1941-1979).

Los antecedentes próximos no pueden ser otros que el fracaso de la Dictadura del general Primo de Rivera y la consiguiente -aunque no inmediata- proclamación de la República. Frente a la aceptación de ésta por el episcopado -incluido el propio Cardenal Segura, que se limitó a dedicar unas frases amables a la monarquía desaparecida- y por parte importante de la política de derecha -el mundo de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y sus medios de comunicación, singularmente *El Debate*-⁷, el Carlismo -que se está reuniendo tras haberse ido fragmentando en los decenios anteriores: el integrismo de Nocedal y el mellismo- va a ser fiel de inmediato a su línea de pugnacidad. Al mismo, sin embargo, se va a sumar pronto un grupo de hombres provenientes del enemigo dinástico, del alfonsinismo⁸.

Raúl Morodo ha señalado tres tipos de motivaciones: En primer lugar, el gradual deslizamiento de los sectores monárquico-liberales al republicanismo conservador deja, lentamente, sin liberales a la monarquía, y sin monarquía al país. Maura y Ossorio serán ejemplos significativos. Este hecho, con un error de perspectiva histórica, se interpreta -en los sectores nostálgicos de la extrema derecha monárquica- que es el liberalismo el «gran culpable», el que ha acabado con la institución monárquica y consecuentemente que es necesario buscar una nueva doctrina, o renovar el antiguo tradicionalismo, que sirva de techo ideológico a una nueva monarquía. Así sucederá que el tradicionalismo, como ideología residual en la España de entonces, gana terreno como ideología válida y presumiblemente viable dentro de la extrema derecha. En segundo lugar, instalada la República, las diferencias dinásticas, aunque vigentes, tienden a flexibilizarse y se concreta también la necesidad doctrinal -previa, obviamente, para la acción política conspiratoria- de construir una plataforma o dispositivo ideológico no sólo anti-régimen, sino también antisistema socioeconómico. Es decir, produce un efecto multiplicador antiliberal, antiparlamentario y lógicamente antidemocrático. No se trata sólo de un problema institucional y dinástico -lo que llevaba a un permanente conflicto y enfrentamiento alfonsismo-carlismo-, sino ya de defensa del “orden social” que se sentía amenazado, lo que implica la conveniencia de unión o, al menos, coordinación efectiva del mayor número de grupos y sectores

⁷ Cfr. AYUSO, M., **La constitución cristiana de los Estados**, (Barcelona), Scire, (2008), pp. 105 ss., donde explica bien los datos históricos.

⁸ Cfr. GALINDO HERRERO, S., **Los partidos monárquicos bajo la II República**, 2ª ed., Madrid, Rialp, (1956).

marginados. La religión será también, como se verá, el gran pretexto y su hábil instrumentalización dialéctica y política, en una circunstancia en que el catolicismo de la jerarquía y del clero era inequívocamente beligerante y con gran fuerza social. En tercer lugar, estamos internacionalmente en la época de los fascismos ascendentes y triunfalistas. Es cierto que en la mayoría de los países europeos en su camino autoritario y totalitario –Alemania e Italia, sobre todo– la «solución fascista» no es otra cosa que el paso en falso de una sociedad liberal a una sociedad industrial y que, en gran medida, la estructura social española no responde a este esquema sociológico. Sin embargo, a pesar del subdesarrollo español, a pesar de sus estructuras preferentemente agrícolas, las ideologías fascistas ejercerán una notable influencia progresiva en *Acción Española*⁹.

La formalización del grupo de *Acción Española* se debe en buena medida al tesón de un joven letrado del Consejo de Estado y auditor de guerra del Ejército: Eugenio Vegas Latapie. Nombres como los de Maeztu o Pradera, tienen indiscutiblemente un mayor peso intelectual, el primero en el sector alfonsino, el segundo en un carlismo no demasiado purista. Calvo Sotelo tiene un gran prestigio político. Lo mismo puede decirse de la relevancia social del marqués de Quintanar. En cambio va a ser Vegas el hombre decisivo¹⁰. La nueva Constitución republicana coincide cronológicamente con la aparición del primer número de la revista *Acción Española*, en diciembre de 1931, iniciándose con ello su singladura, que recoge entre este año y 1936 toda una serie de principios antiliberales y tradicionales y los ofrece a los distintos grupos partidarios de éstos, especialmente al grupo de monárquicos partidarios del infante Don Juan.

La tarea de “aglutinante” de *Acción Española* pasará a ser de “laboratorio” doctrinal, como la denominó Sainz Rodríguez¹¹, de la España tradicional. Y la

⁹ MORODO, R., “La formalización de *Acción Española*”, *Revista de Estudios Políticos*, (Madrid), nueva época, núm. 1 (1978), pp. 29 y 30. El contenido de este artículo lo encontramos incorporado y revisado a su monografía sobre el tema ya citada.

¹⁰ El primer tomo de las **Memorias políticas**, (Barcelona), Planeta, (1983) de Eugenio Vegas Latapie es fuente de valor incomparable. La memoria (que no debe darse por descontada en el género) y el rigor que exhiben excluyen la necesidad de introducir un coeficiente reductor. Vegas es consciente de su condición de neófito, pero a cambio muestra un tesón ligado a una claridad de ideas extraordinarios. Volveremos a encontrarle casi treinta años después, tras muchas vicisitudes en su peripecia personal y también de la de España, en la fundación de *Verbo*. Pero no nos adelantemos.

¹¹ Cfr. *Acción Española*, (Madrid), núm. 54 (1934), pág. 582. Se trata del discurso pronunciado por Pedro Sainz Rodríguez en el homenaje organizado por *Acción Española* a Calvo Sotelo y Yanguas Messía con motivo de su regreso a España. Pero, más allá del término, la explicación procede como siempre de VEGAS

idea básica que fija la función de *Acción Española*, será la de armonizar inteligencia y combate¹². *Una sua manus faciebat opus et altra tenebat gladium* se convirtió, coherentemente, en su lema¹³.

El combate fue intelectual, político y conspiratorio durante la República. Y, ya en la guerra, no cesará, aunque el esfuerzo bélico ocupará el primer plano. Las actividades políticas del grupo de *Acción Española*, en el primer periodo de la Guerra de España (1936-1939)¹⁴, y al mismo tiempo, de construcción del Nuevo Estado, con el correspondiente aparato político-administrativo, se centrarán en apoyar el establecimiento del “mando único” político-militar, y colaboración con el nuevo aparato estatal y en continuar, sobre todo, por medio de su influencia diluida en su objetivo de instauración/restauración monárquica¹⁵.

LATAPIÉ: «...faltaba una escuela seria y fecunda que enseñase y defendiese los dogmas fundamentales de la verdad política y los postulados del derecho público cristiano, fuera de los cuales es imposible hallar la salud e inútil perseguirla. Para llenar este vacío nació *Acción Española*, en la que se agruparon inicialmente unas cuantas inteligencias que individualmente habían resistido a tanta desastrosa concesión, sin renegar de las verdaderas doctrinas, y venían de los partidos tradicionalistas, del campo católico sin filiación política o aun de vuelta de los partidos fieles a la dinastía que acababa de caer». Cfr. VEGAS LATAPIÉ, E., «La causa del mal», *Acción Española*, (Madrid), núm. 85 (1936), p. 425.

¹² A la pregunta de por qué “fundamos *Acción Española*”, responde Ramiro de Maeztu: “Lo hicimos por una razón. Nos encontramos con que lo que más necesitábamos en aquel momento no eran razones, sino espadas, pero para tener espadas necesitábamos de las razones; habíamos cultivado, durante décadas, las espadas y al mismo tiempo habíamos dejado que los hombres que las llevarán fueran educados en centros de enseñanza donde no les enseñaban lo que era la Monarquía en España, lo que era su función, lo que era su catolicismo en la vida nacional. Lo que representaba en la unidad nacional y en la defensa y conservación del espíritu religioso en España. Habíamos olvidado el alma que habría de dirigir las espadas. Por eso fundamos *Acción Española*”. MAEZTU, R., **Discurso**, Revista *Acción Española*, núm. 46 (1934), pág. 1008. Y el propósito de *Acción Española* queda plasmado en un editorial en el que afirma que: “Colmado el cerebro de estas ideas que otra vez empiezan a parecer nuevas y que *Acción Española* ha tratado de ordenar y difundir. Ideas que no son patrimonio exclusivo de un grupo o de un partido político determinado, sino de la verdad y de España”. Editorial **Brumas y Horizontes**, Revista *Acción Española* núm. 40, 1º de octubre de 1933, cfr. págs. 306 y sigs.

¹³ “...como lo confirma el lema que hemos adoptado a modo de *ex-libris* para nuestra revista “Con una mano edificamos y con la otra blandimos la espada” (Nehemías IV,17). Necesitamos construir la fortaleza que sea asiento de la Verdad; más en tanto que logramos el empeño, hemos de tomar parte en la lucha diaria en el lugar en que nos corresponde”. VEGAS LATAPIÉ, E., **Editorial “A nuestros amigos”**, Revista *Acción Española*, núm. 62-63, 1º de octubre de 1934. “El mal de España no es otro que la carencia de minorías directoras dignas de tal nombre. Una minoría de conquistadores en el siglo XVI civilizó y evangelizó todo el mundo. Pero aquellos esforzados varones llevaban en una mano la Cruz y esgrimían con la otra la espada. La fuerza abría camino a los misioneros y amparaba sus vidas; con ellos llegaba la verdad”. VEGAS LATAPIÉ, E., **Editorial “La causa del mal”**, Revista *Acción Española*, núm. 85, 1º de marzo de 1936.

¹⁴ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX**, (Madrid), Editorial Tecnos, (2005), pp. 169-178.

¹⁵ MORODO, R., **Los orígenes ideológicos del...**, pp. 85-91.

Acabada la Guerra de España –e incluso antes de terminar– hubo algunos intentos de volver a editar *Acción Española*¹⁶. Todos fueron inútiles. Quedó, eso sí, en el imaginario del mundo católico tradicional como un símbolo. Por eso, han sido varias las publicaciones que han pretendido situarse –o a las que se les ha situado– en la órbita de aquel esfuerzo intelectual, cultural, político, e histórico, que supuso *Acción Española*, y, por tanto, herederas de ésta, como son *Arbor*, *Atlántida*, *Ateneo*, *Punta Europa*, *Razón Española y Verbo*, y de las que da cuenta el presente trabajo.

En el plano político, *Acción Española* aparece predominantemente desde una mirada externa como un “feudo”, de los tradicionalistas alfonsinos y ex primorriveristas, tales como el marqués de Quintanar, José Calvo Sotelo o Juan Antonio Ansaldo. Quintanar, desde el ángulo del pensamiento, aportó la apertura lusitana. Calvo Sotelo, que ya había sido ministro con el Dictador, estaba en fase de replanteamiento doctrinal, producto de lo que había vivido en España y de lo que había conocido en Francia¹⁷. También tendría un importante aporte desde el ángulo económico y social. También Maeztu podría aparecer formando parte de este grupo, si bien su peso intelectual en la revista va a ser original y en cierto modo superior¹⁸.

Con este grupo principal se enlazan otros. Desde el punto de vista intelectual el carlismo, representado por Víctor Pradera, pero también por el Conde de Rodezno o Esteban Bilbao, tiene una cierta importancia. Por un lado, junto con Maeztu, y más que los demás, adquiere un valor inspirador del grupo. Por otro, su obra más importante adquiere un significado programático. No se debe olvidar que *El Estado Nuevo*¹⁹, pues de este libro estamos hablando, se publicó inicialmente a partir de 1932 –esto es, bien pronto– en las páginas de

¹⁶ GONZÁLEZ CUEVAS, P., **El pensamiento político de...**, pp. 183-187.

¹⁷ Cfr. VEGAS LATAPIE, E., **El pensamiento político de Calvo Sotelo**, (Madrid), Cultura Española (1941).

¹⁸ De Maeztu la biografía canónica, aunque algo apologética sin duda, es la de MARRERO, V., **Maeztu**, (Madrid), Rialp, (1955), que obtuvo el Premio Nacional de Literatura. Recientemente han visto la luz otras dos, de evidente interés, aunque desde algún punto de vista permanezca superior la de Marrero. Son las de VILLACAÑAS, J.L., **Ramiro de Maeztu: la aventura de un caballero del 98**, Madrid, Espasa, (2000), y GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **Maeztu: biografía de un nacionalista español**, (Madrid), Marcial Pons, (2003). La de González Cuevas, para empezar, ya desde el título, contiene un juicio altamente discutible, cual es el de calificarle como nacionalista.

¹⁹ PRADERA, E., **El Estado Nuevo**, (Madrid), (1935). En 1937 se publicó la segunda edición por Cultura Española. Sobre Pradera puede verse el acertado planteamiento de GAMBRA, R., “**Víctor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento**”, *Revista de Estudios Políticos*, (Madrid), núm. 192 (1973), pp. 149-164.

Acción Española. Lo que será la Falange también está presente. Pero no tiene verdadera relevancia ni unidad. En puridad es la propia Falange la que nunca tuvo relevancia ni unidad. Ambas se las dio, a fuerza de desnaturalizarla, el general Franco al convertirla en el eje de su Partido Único. Algunas colaboraciones esporádicas provienen de los más conspicuos, como José Antonio Primo de Rivera y Ramiro Ledesma Ramos, otras periódicamente regulares de las figuras menores y en modo alguno unívocamente falangistas: Eugenio Montes, el marqués de la Eliseda, Ernesto Giménez Caballero o José María de Areilza. Los generales José Sanjurjo y García de la Herrán también harán acto de presencia y entre los eclesiásticos un nutrido grupo con una colaboración del Primado de España, el Cardenal Isidro Gomá y Tomás. Algunos jóvenes también se harán notar: Leopoldo Eulogio Palacios, José Luis Vázquez Doderó, Alfonso García Valdecasas, José Cortés Grau, etc. Queda, finalmente, la figura de Vegas Latapie. La más coherente y decidida. Procede del integrista, esto es, del Partido Católico Nacional de Nocedal.

Del Carlismo le separa, pues, poco más que la afección dinástica²⁰. Y ha conocido a Maurras, quien le ha movido a un replanteamiento no doctrinal sino metodológico²¹.

Acción Española, en cuanto complejo cultural-político, es decir, revista, editorial, y sociedad cultural, extendió su actividad de una manera diversificada, con la finalidad de conseguir un frente unitario en el orden

²⁰ Cfr. VEGAS LATAPIE, E., **Escritos políticos**, (Madrid), Cultura Española, 1940, pp. 93 ss. El texto en cuestión se titula “*Un centenario (1833-1933)*” y vio la luz originalmente en *Acción española* (Madrid), núm. 37 (1933). Escribe VEGAS LATAPIE: “*Sería ofender la memoria de nuestros abuelos el sostener que estas guerras [las carlistas] tuvieron por causa principal los derechos de una determinada persona a la Corona de España. No. Lo que se ventiló en los campos de batalla fue una verdadera guerra de religión [...]. En [ellas] lucharon dos principios [...] el tradicional [...] y el principio revolucionario*” (p. 94). Y prosigue: “*El partido tradicionalista pudo ser vencido repetidamente en los campos de batalla; pero los principios no mueren; podrán haber perdido fuerza en cuanto encarnaban la pretensión de entronizar a una familia determinada, pero las catástrofes sobrevenidas por el desconocimiento de sus principios fundamentales siguen argumentando a favor de su instauración*” (p. 106). A continuación, sin embargo, desliza discretamente que “*no existe un fatalismo histórico que irremisiblemente pese las personas ni sobre las familias, obligándolas, por un falso sentido de tradición, a conservar una que la experiencia demostró nefasta y que apenas cuenta con un siglo de existencia*”. Para concluir: “*La historia y la herencia, para salvar los inconvenientes funestos del régimen electivo, señalan la persona en quien debe recaer el mando supremo; pero en momentos en que el Trono está derrocado y el Poder en manos de los enemigos del bien común, no debe nadie resucitar litigiosos y muy discutidos derechos que signifiquen solamente derechos ‘personales’, sino que debemos procurar ciñer la Corona a aquel que, teniendo por herencia derecho a ella, garantice el cumplimiento de un programa contrarrevolucionario –que es lo esencial–, y reúna las máximas posibilidades condiciones de fortaleza espiritual y física para lograr coger en sus manos el timón del Estado [...]*”, pp. 107-108.

²¹ Resulta muy interesante para cotejar a Vegas Latapie, la *Acción Francesa* y el Carlismo, el estudio de AYUSO, M., “**Una visión española de la Acción Francesa**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2010), pp. 71ss.

ideológico y, más tarde, en el político militar. Los ochenta y ocho números de la revista, más la *Antología*, aparecidos en el difícil periodo de la II República, constituyen un interesante depósito de trabajos orientados en general según el pensamiento tradicional, esto es, la teología del Estado católico, la filosofía tomista, la interpretación católica de la Historia de España y la defensa de la monarquía tradicional -no parlamentaria- como la mejor forma de gobierno para la constitución hispana. El nivel de ortodoxia en contraste con estos exigentes parámetros por lo común fue alto. Aunque en ocasiones algunas adherencias o contaminaciones se cuelen por sus páginas. No podemos olvidar que algunos de los colaboradores procedían del liberalismo; otros, aunque lo habían abandonado, conservaban algunas simpatías sentimentales por personas o sucesos marcados por él; y, todos, aun los plenamente tradicionalistas, sufrían el influjo de un tiempo incierto en el que emergían movimientos nuevos que a todos sacudían y a cuya fascinación no era fácil resistir siempre.

Como fruto de esta acción es la creación en el periodo comprendido entre 1931 y 1936 de revistas como la *Sociedad Acción Española* – SAE, y la *Editorial Cultura Española*. La SAE se preocupa de la difusión de las ideas, organizando comidas y celebraciones, procurando cursos, preparando tertulias. Cerrada por el golpe militar de agosto de 1932, abrió sus puertas en 1934, eligiendo por presidente a José María Pemán y secretario a Eugenio Vegas Latapie. La Editorial se extendió más allá de la Guerra de España, dirigida por Pedro Sainz Rodríguez.

Se ha querido hacer ver que los orígenes ideológicos del franquismo estaban en *Acción Española*. Es altamente dudoso.

I.2. Principios y características

La revista *Acción Española* supone una llamada a la conciencia de decadencia histórica asociada a un Occidente católico, a la Cristiandad. De este modo en la revista hay un fuerte eco de la decadencia europea, pero con un rasgo específico español, visible ya en Donoso Cortés o en Vázquez de Mella, y que se agudiza conforme progresa la II República. Ésta visión, si bien se apoya

en fundamentos religiosos, no puede calificarse específicamente de teológica, y recibe así por igual a Spengler que a Berdiaev. El camino está claramente trazado: “*Contra los principios de la Revolución*”²².

En relación a la utilización de la obra de Spengler por los hombre de *Acción Española* y su posible influencia hay que traer a colación las precisiones que hace al respecto Estanislao Cantero²³, en las que afirma que si bien Sainz Rodríguez y Eugenio Vegas utilizaron la obra de Spengler para arremeter contra la Democracia y el igualitarismo, autores como Pemartín, Maeztu y García Villada se ocuparon de Spengler para rechazar sus concepciones.

En una entrevista con el general Franco en 1937, Eugenio Vegas afirmó que:

*“Acción Española deseaba continuar siendo lo que siempre había sido; es decir, una entidad cultural con una revista de pensamiento que pudiera alimentar intelectualmente a la nueva España que renacía de las ideas católicas que tradicionalmente la habían conformado”*²⁴.

²² Confirmación de ello son unos editoriales y artículos en los que se afirma que: “Acción Española ha venido a la luz pública con la pretensión de enseñar a los españoles el único camino de salvar a España del abismo a que va a arrastrada desde hace dos siglos. Sabe que sólo se vence a la revolución derrotando previamente la ideología revolucionaria; que como repitió Fichte, “las ideas conducen a los individuos y a los pueblos”; que como decía Le Play, “el error, más aún que el vicio, es el que los pierde”. **Editorial “A los tres años”**, Revista *Acción Española*, núm. 66-67, 1º de diciembre de 1934. “*Los hombres que escribimos en Acción Española sabemos lo que se ha ocultado cuidadosamente en estos años al conocimiento de nuestro público lector, y es que el mundo ha dado otra vuelta y ahora está con nosotros. Porque sus mejores espíritus buscan en todas partes principios análogos o idénticos a los que mantuvimos en nuestros grandes siglos. Queremos traer esta buena noticia a los corazones angustiados. El mundo ha dado otra vuelta. Se puede trazar una raya en 1900. Hasta entonces eran adversos a España los más de los talentos extranjeros que de ella se ocupaban. Desde entonces nos son favorables. Los amigos del arte se maravillan de los esfuerzos que hace el mundo por entender y gozar mejor el estilo barroco, que es España. Y es que han fracasado el humanismo pagano y el naturalismo de los últimos tiempos. La cultura del mundo no puede fundarse en la espontaneidad biológica del hombre, sino en la deliberación, el orden y el esfuerzo. La salvación no está en hacer lo que se quiere, sino lo que se debe. Y la física y la metafísica, las ciencias morales y las naturales nos llevan de nuevo a escuchar la palabra del Espíritu y a fundar el derecho y las instituciones sociales y políticas, como Santo Tomás y nuestros teólogos juristas, en la objetividad del bien común, y no en la caprichosa voluntad del que más puede*”. “Venimos, pues a desempeñar una función de enlace. Nos proponemos mostrar a los españoles educados que el sentido de la cultura en los pueblos modernos coincide con la corriente histórica de España; que los legajos de Sevilla y Simancas y las piedras de Santiago, Burgos y Toledo no son tumbas de una España muerta, sino fuentes de vida”. MAEZTU, R., “**Acción Española**”, en Revista *Acción Española*, núm. 1, 15 de diciembre de 1931, págs. 6 y sigs. “*Precisamente el mayor mérito de esta revista ha sido crear un nuevo estado de opinión cuando España parecía deshecha*”. ALCALÁ-GALIANIO, A., “**Reconquista de España**”, Revista *Acción Española*, núm. 43, 16 de diciembre de 1933, pág. 640

²³ Cfr. CANTERO, E., “**Sobre Acción Española y la falsificación de la historia**”, Anales de la Fundación Elías de Tejada nº 8, 2002, págs. 131-145.

²⁴ VEGAS LATAPIÉ, E., **Los caminos del desengaño**, Madrid 1987, pág. 256.

Resalta Fernández de la Cigoña unas palabras de Luis María Ansón definiendo a *Acción Española* como la historia de:

“Un movimiento político y religioso, la historia de un capítulo de la Contrarrevolución católica, la historia de una revista monárquica que fue la más bella escuela para los enamorados de la Tradición” ²⁵.

Acción Española, para Badía²⁶, fue fundamentalmente un movimiento intelectual que pretendía crear unas bases de inteligencia de altura. Que hicieran que España se reencontrara con su propio ser. Que España se reencontrara con las ideas de sus filósofos, de sus teólogos del siglo XVI y de los grandes maestros del pensamiento de la Tradición, más cercanos en el tiempo, para reactualizarlos y hacer que España, a la fuerza de su aliento, cobrara nueva vida. Porque España agonizaba. Ese movimiento sería calificado por Vegas Latapie como “Covadonga de la Reconquista espiritual de España”.

Acción Española nace para llenar el vacío de una doctrina no impartida, y, por tanto, olvidada, que ya existía y que estaba en Balmes, en Donoso Cortés, en Menéndez y Pelayo, en Nocedal, en Vázquez de Mella, en Aparisi y Guijarro. Una doctrina que no era otra que el Tradicionalismo y que se trataba de remozar, de darle vigencia. Se trataría de sustituir la ideología revolucionaria por unos ideales enteramente contrarios que se hundiesen en las raíces mismas del ser de España. Fe católica e hispanidad sus dos pilares. Si la Ilustración, primero, y la *Institución Libre de Enseñanza*, después, hicieron su labor desmontadora por medio de la letra impresa, ése será el medio escogido para combatir esas ideas. Sus mismas armas.

Mientras tanto, otros intelectuales, como Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset y Ramón Pérez de Ayala, firmantes del famoso “Manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República”, además de Antonio Machado y Miguel de Unamuno, entre otros, se proclamaban republicanos de toda la vida.

Se trataba de conseguir una minoría directora, esa clase dirigente que le había faltado a España en los últimos dos siglos, y que fuera capaz de dar la luz necesaria para conducir a la nación por el camino de la Verdad. Así lo exponía Vegas Latapie:

²⁵ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “En el cincuenta aniversario de *Acción Española*”, Revista *Verbo* núm. 201-202 (1982), pág. 23.

²⁶ BADÍA, J., “*Acción Española: Una aproximación histórica-ideológica*”, Revista *Verbo*, núm. 217-218 (1983), pág. 827-847.

“El mal de España no es otro que la carencia de minorías directoras dignas de tal nombre”²⁷.

“las ideas gobiernan a los pueblos”²⁸.

Es de destacar este aspecto como punto de conexión entre *Acción Española* y la revista *Verbo*, que a su vez produjo que aquella fuera una revista leída principalmente por minorías, al igual que lo es al día de hoy ésta. Esto no indicaba, contra lo que podría pensarse, en una vocación elitista. Así se expresaba en un editorial:

“La labor que es necesario realizar no puede pesar de un modo exclusivo sobre un núcleo reducido de hombres que para realizarla han tenido que postergar sus ocupaciones particulares. Ha de ser una labor de minoría, es verdad. Pero de minoría compuesta de varios miles de hombres”²⁹.

Si importante era el aspecto intelectual de la revista, también lo era el de la acción. Como muestra:

“Fe y obras; doctrina y acción; ideas y hechos. Esa es la norma de todo católico y de todo ciudadano. Quienes sostengan que la acción lo es todo y la doctrina no es nada, se parecen a quien, deseando curar la enfermedad de un ser querido, lleno de actividad y buena intención, le suministrase, a modo de remedio un veneno...”³⁰.

Pero dicha acción, aunque política, siempre estuvo alejada de la lucha partidista.

La definición de la revista se encuentra primariamente en el tradicionalismo y secundariamente en el patriotismo: dentro de estas dos definiciones se dan infinidad de matices: integrismo, neofascismo, doctrina democristiana antimodernista; romanticismo contrarrevolucionario (De Bonald, De Maestre, los monárquicos alemanes); neotomismo, etc³¹.

El contenido de la revista se orienta conforme al tomismo tradicionalista, siendo su más importante teórico Víctor Pradera. Además éste a una doctrina,

²⁷ VEGAS LATAPIE, E., **La causa del...**, pág. 425.

²⁸ *Idem.*, “**Vox clamanti in deserto**”, Revista *Acción Española*, Antología (marzo de 1937), pág. 10.

²⁹ *Idem.*, **A nuestros amigos**, Revista *Acción Española*, núm. 62-63, 1º de octubre de 1934, págs. 2 y sigs.

³⁰ *Idem.*, **Doctrina y acción**, Revista *Acción Española*, núm. 29, 16 de mayo de 1933, págs. 455.

³¹ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y los orígenes de la Guerra Civil española**, Edic. Hernández Blanco, Santiago de Chile, 1987, pág.76-77.

la Contrarrevolución, pilar fundamental en *Acción Española*, y como botón de muestra unas palabras de un discurso de Sainz Rodríguez, pronunciado en la reapertura de la Sociedad:

*“Por esa doctrina nos proclamamos católicos, y por católicos contrarrevolucionarios: Porque al decirnos católicos, no sólo afirmamos privadamente una fe, sino que aceptamos todo nuestro destino histórico”*³².

Y en relación a la revolución Pradera afirma: *“Nosotros somos el pensamiento español: La revolución, el pensamiento extranjero; por eso no puede haber paz entre nosotros. No somos un partido político; eso sería poca cosa; somos la contrarrevolución”*³³.

Eugenio Vegas en el editorial publicado en la revista, llamado *“La causa del Mal”*³⁴, hace hincapié en la conciencia doctrinal del grupo que la forman. Son una generación que considera que *“el problema de España”*, *“la causa del mal”* que padece, es la pérdida del catolicismo a manos del liberalismo, de ahí la conveniencia de unirse a favor de la Tradición y de romper con todo lo liberal existente en esos momentos en España.

Como ejemplo significativo de la unidad de ideales y acción contra lo liberal desde las páginas de *Acción Española*, es el editorial de la revista, de 1934, *“¿Bandera que se alza?”*, escrito por Eugenio Vegas, en el que siendo éste monárquico, se solidarizaba con el nacimiento de un nuevo movimiento antiliberal: la Falange, cuyo discurso fundacional fue pronunciado por José Antonio Primo de Rivera con el título: *“Bandera que se alza”*. Al poco tiempo Víctor Pradera subraya las coincidencias entre el Carlismo y la recién nacida Falange.

Como consecuencia lógica de esa pugna contra lo liberal también los ataques se dirigen hacia la derecha liberal.

En el análisis que Fernández de la Mora³⁵ realiza sobre las características que definen a la revista, recalca que la divinización hegeliana del Estado fascista estaba en las antípodas del esquema de los cuerpos intermedios y de la subsidiariedad defendidos por *Acción Española*. El racismo ario del

³² SOCIEDAD ACCIÓN ESPAÑOLA, Revista *Acción Española* nº 39, 16-X-1933, pág. 526.

³³ *Ibidem.*, pág. 259.

³⁴ VEGAS LATAPIE, E., *“La causa del mal”*, Revista *Acción Española*, nº 85, 1º de marzo de 1936.

³⁵ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Recensión al libro “Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, 1913-1936”** de González Cuevas, ed. Tecnos, Madrid 1998, 412 págs.

nacionalsocialismo estaba igualmente en las antípodas de la noción de hispanidad, fundada en la igualdad de todos los hombres. Y la confesionalidad católica se oponía al laicismo, consustancial al fascismo y al nacionalsocialismo. Doctrinarios como Maeztu, Pradera, Vegas o Pemán estaban tan lejos de Gentile o de Rosenberg como de Marx. Los intentos de «a posteriori» fascistizar a *Acción Española* no merecen el calificativo de académicos, sino de mitinescos.

También desde hacía décadas *Action Francaise* era positivista, paganizante, determinista y nacionalista, mientras que *Acción Española* era iusnaturalista, católica, providencialista e hispánica, o sea ecuménica. A Maurras le gustaba lo clásico y a Maeztu el barroco. Ni siquiera coincidían en la monarquía porque la francesa era absolutista, mientras que la española era limitada. En el mimetismo nominal y en ciertas afinidades personales se ha apoyado una falsa interpretación maurrasiana de la corriente española.

No hay en la revista ninguna noción teológica distinta de la tomista; es más, la teología dogmática se abordó de modo muy marginal. Tampoco defendió una teocracia. Lo que hizo fue propugnar el Estado confesional y establecer una estrecha ligazón entre catolicidad e hispanidad para explicar el pasado nacional y proyectar el futuro. Es lo mismo que habían hecho los teóricos de la Contrarreforma, los tradicionalistas decimonónicos y Menéndez Pelayo.

La dicotomía política esencial en que se situó *Acción Española* fue Contrarrevolución frente a Revolución.

Acción Española actualizó la concepción católica del mundo que actualizó y el modelo que formularon Pradera y Maeztu inspiraron la era de Franco; pero que ha ido perdiendo a lo largo de los años la mayor parte de su vigencia porque la Iglesia católica aceptó el pluralismo exegético, renunció a la confesionalidad de los Estados, y porque, como ya había demostrado la historia contemporánea, la monarquía dinástica revistió formas incluso contrapuestas a las que *Acción Española* suponía intrínsecas a la institución.

La primera y fundamental nota que caracteriza al grupo de *Acción Española* -según Morodo³⁶- es el catolicismo tradicional y militante. Junto con la monarquía -entendida como monarquía anti-liberal versus parlamentaria y anti-democrática- el tradicionalismo católico o integrismo constituirán los datos claves de los contrarrevolucionarios españoles. La “tradicción católica”,

³⁶ Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del ...*, pág. 139-221.

identificada con la “tradición nacional”, será un eje de referencia constante en todos los colaboradores, amigos y simpatizantes. A diferencia de sus amigos franceses maurrasianos, su ortodoxia estará fuera de toda duda.

Mientras que el plano social y económico, los hombres de *Acción Española* asumen la defensa a ultranza, por todos los medios, del “orden social” que se siente amenazado por los cambios que surgen y se desarrollan en su ámbito estatal, y la concepción de un “Nuevo Estado Corporativo”.

Esta concepción doctrinal férrea, sirve, por otra parte, de gran aglutinante político para todos los sectores ideológicos que *Acción Española* quiere integrar y que, en conjunto, apoyan la misión política que la revista pretende realizar: tradicionalistas, carlistas, monárquicos alfonsinos no liberales, conservadores católicos, derecha liberal, y fascistas.

La recuperación de los valores intelectuales tradicionalistas, el relanzamiento de los mismos, y la reconstrucción de una nueva concepción histórico-teológica de España se entrelazan en todo el grupo contrarrevolucionario de *Acción Española*.

El objetivo de *Acción Española* –según Ferrary³⁷– se centró esencialmente en articular una defensa de las concepciones tradicionales sobre la unidad española, y enlazarla con la defensa de la causa monárquica: de ahí que se limitara a importar de Maurras y de su grupo algunos de sus más conocidos argumentos dialécticos al considerarlos de gran utilidad para la realización de su empresa, que fue en el fondo fundamentalmente política.

A pesar, no obstante, de las diferentes líneas de pensamiento y actitudes que coincidieron en ese proyecto, todas ellas contaron con un denominador común: la interpretación del catolicismo a modo de baluarte completo de respuestas temporales únicas y basadas en unos mismos principios de ahí que, para ellos, la regeneración del país pasase indefectiblemente por la asunción colectiva de unos valores ideológicos de naturaleza y de origen religiosos.

Acción Española parecía, por lo tanto, querer dar solución a un crucial problema que se venía debatiendo en las filas del carlismo desde mediados del siglo XIX: la superación de su endémico politicismo legitimista mediante el inicio de una articulación doctrinal completa y renovada de su ideario. Pero, a su vez, desplazaba a un muy segundo lugar la cuestión dinástica, ya que demostraba que la defensa de los derechos al trono de un hipotético candidato

³⁷ Cfr. FERRARY, A., **El franquismo: Minorías políticas y conflictos ideológicos (1936-1956)**, EUNSA, 1993, pág.41-43.

o de otro no era condición indispensable para desarrollar una acción política inspirada en los principios tradicionalistas.

De todo esto, pues, podemos concluir que para las organizaciones políticas de la derecha posibilista -la CEDA- y de la derecha monárquica -alfonsinos de *Renovación Española* y carlistas- toda regeneración político-social del país había de expresar su fidelidad a los valores tradicionales españoles, y para ello, la condición previa e indispensable exigía la puesta en marcha de un amplio proceso de indoctrinación social basado en el aserto de que la unidad católica constituía el quicio de la unidad nacional.

Como resumen de las características fundamentales, a nivel de principios, de *Acción Española*, podemos indicar su:

- 1º- Antimodernismo, asemejándose al caso francés y al mejicano.
- 2º- Antiliberalismo
- 3º- Tradicionalismo hispánico
- 4º- Apologética del pasado y desmitificación de leyendas negras.
- 5º- Instauración monárquica y no restauración, puesto que la alfonsina fue liberal³⁸.

Existen en *Acción Española* algunas posturas doctrinales y líneas de conducta que se manifiestan de forma relevante. Son estos elementos los que distinguen, como una generación fundamental y aparte a la revista en la historia del Tradicionalismo hispánico.

a) Hereda una visión apocalíptica de carácter religioso que interpretaba el avance del laicismo en un sentido escatológico. Esta idea ya se encuentra presente tanto en Donoso Cortés como en Vázquez de Mella.

b) Una de las novedades de la revista es su acento castellano, la adhesión a Castilla. El tradicionalismo había contrapuesto el regionalismo tradicional al centralismo liberal.

El regionalismo “*foral*” tradicionalista representaba una concepción precisa de la Sociedad; ésta era una estructura configurada por la naturaleza sociable del hombre a través de los siglos. No respondía a planificación alguna y rechazaba las utopías marcadas a lápiz y a papel sobre los mapas. Un país no eran las provincias designadas con afanes electorales sino países regiones,

³⁸ Este ideal monárquico es expuesto por Calvo Sotelo en consonancia con el tradicionalismo: “En este trance hemos de formular netamente nuestro anhelo. Yo no mutilaré jamás el ideal” [...] “Pues bien, ese ideal es la instauración de una monarquía. No de una Monarquía que tenga todas las esencias y ninguna de las escorias de las que cayó, con La Corona y la Cruz por símbolo, la bandera roja y gualda por enseña y por contenido la tradición”.

o enclaves con peculiaridades administrativas propias. Ello, se reflejaba para el tradicionalismo, en la nomenclatura que daban al “Estado español”: las Españas. Un punto concreto de la aspiración tradicionalista era descentralizar el país.

Hay que destacar la defensa del regionalismo “*foral*” por el Carlismo y el Integrista.

Existe una continuidad en la exaltación de lo castellano, que empieza en el 98, continúa con Ortega y desemboca en *Acción Española*. Matizada, pues el acento castellano debe desplazar al regionalismo cuando tiene la certeza de que su exacerbación podría conducir a la desintegración de España. Y éste es además considerado de carácter revolucionario. De ahí las críticas a los Estatutos de la II República.

En 1934 un artículo firmado por Juan Barja Quiroga, “El Mayorazgo de España”³⁹, expone sus ideas sobre la primacía castellana. Castilla representaba el orden, la unidad, la comunidad vs. Regionalismo, la individualidad y el liberalismo.

c) El antisemitismo de *Action Francais* no caló en *Acción Española*, aunque ésta manifiesta una desconfianza hacia el judaísmo, no propone ninguna acción en concreto, y en general, se conforma con presentarla como una concepción mezquina, superada ampliamente por el Hispanismo.

La revista se inspiró, para ello, en los análisis históricos políticos de Ramiro de Maeztu.

d) *Acción Española* se convirtió en el lugar de encuentro de los que no aceptaban la II República. No sólo fue su mentor espiritual, sino que sus miembros desempeñaron papeles activos aunque no uniformes, en las conspiraciones de la época. El núcleo más activo lo componían los monárquicos alfonsinos, Vigón, Vázquez Dorero, Escobar, Vegas Latapie, y Ansaldo.

El editorial de la revista: “*No es tiempo todavía*”⁴⁰, preludia el alzamiento del 18 de julio, aunque concebido en 1933, revela parte del diagnóstico del antiguo primorriverismo y su voluntad esencial doctrinal de concluir con la II República.

³⁹ BARJA DE QUIROGA, J., “El Mayorazgo de España”, Revista *Acción Española* nº 60-61, 1º de noviembre de 1934.

⁴⁰ “No es tiempo todavía”, Editorial Revista *Acción Española* nº 39, 16 de octubre de 1933.

La creación de una mentalidad contrarrevolucionaria y de una minoría resuelta a imponer sus ideas constituyen el nervio de la acción de la revista. Así lo afirma Maeztu:

*“Hace tiempo que tengo la persuasión de que todo este periodo de confusión y de vacilaciones acabará por engendrar un arrollador movimiento revolucionario, del cual ha de salir la salvación de España”*⁴¹.

La generación de *Acción Española* – según Garay⁴²–ciertamente era “rebelde”, pero no con esa rebeldía revolucionaria que apunta exclusivamente al futuro. Por el contrario, creía en sociedades constituidas lentamente, por cuyas instituciones había transcurrido la mano correctora de millares de hombres, en sociedades cuya unidad de creencias se halla fundamentada sobre la unión entre la Religión y la sociedad, de modo que ninguna sociedad era de índole puramente “civil”. Sobre la idea de una naturaleza y de la finalidad, estructuró su discursus doctrinal. Desde esta perspectiva la filosofía política de *Acción Española* es la filosofía de la restauración de la autoridad, en sus dimensiones magisterial, política y civil.

El esfuerzo de *Acción Española*, que fue a medias un éxito y, a medias también un fracaso, constituyó la rebelión de una generación contra la utopía revolucionaria. Sólo pretendieron conservar su vida en una nación concreta antes que constituirse en ofrenda para una casta revolucionaria en un país abstracto, como se afirma en el primer editorial de la revista, escrito por Maeztu:

“Los hombres que escribimos en Acción Española sabemos lo que se ha ocultado cuidadosamente en estos años al conocimiento de nuestro público lector, y es el que el mundo ha dado otra vuelta y ahora está con nosotros, porque sus mejores espíritus buscan en todas partes principios análogos o idénticos a los que mantuvimos en nuestros grandes siglos. Queremos traer esta buena noticia a los corazones angustiados”.

*“En nuestras almas de hombres habla la voz de nuestros padres, que nos llama al porvenir por que lucharon. Y aunque nos duela España, y nos ha de doler aun más en esta obra, todavía es mejor que nos duela ella que dolernos nosotros de no ponernos a hacer lo que debemos”*⁴³.

⁴¹ DE MAEZTU, R., “¿No hay hombre?”, Artículo en ABC, 26 de marzo de 1936.

⁴² GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.301.

⁴³ “**Editorial**”, núm. 1 de la Revista *Acción Española*, de 15 de diciembre de 1931.

I.3. Temática

La teoría política española que desarrollaron los hombres de *Acción Española* estuvo fundamentada en las siguientes premisas históricas:

- El orden medieval, como orden cristiano, estaba fundado sobre un ideal geocéntrico que entró en crisis con el nominalismo. La causa de la crisis consistió en que, el nominalismo negó la existencia de los conceptos universales refugiándose en el empirismo, mientras que, por otro lado Ockham abrió la brecha al voluntarismo al decir que lo que Dios hace lo hace por simple voluntad. La unidad de fe y razón, tan bien trabada y consolidada en Santo Tomás de Aquino, se quebró, y así la razón marchó por un lado, por el lado de la “ciencia” y la fe por el otro lado; por el de la “percepción” interior de Dios.

Pero fue el Protestantismo el que sentó las bases de la desconfesionalidad de Europa, con él se inició la secularización de las doctrinas teocéntricas y la teoría política se modificó notablemente. También nuevos tratadistas, como Maquiavelo, independizaron –en un mundo dominado por el Catolicismo- la Política de la Moral, adoptando la noción de “razón de Estado”, noción autónoma respecto del Bien Común.

Durante el siglo XVII apareció el laicismo, fruto del escepticismo que en política condenó toda expresión religiosa como sinónimo de oscurantismo. La negación de toda autoridad y la constitución de pensamientos “originales” preceden a la constitución de las ideologías modernas, cuya continua invención de la realidad a través de razonamientos universales sin relación ninguna con las sociedades concretas, revela la herencia de la Ilustración.

Con la Revolución Francesa el Antiguo Régimen se derrumba: la sociedad se considera producto de la voluntad individual, guiada por un gobernante sabio. Existe un solo género de sociedad aceptable: la República Democrática; la sociedad civil se constituye por individuos, y no por sociedades menores. Por último, el Estado se constituye formalmente como tal.

Hasta el año 1700 el grueso de las ideas en España continúa siendo el de la Escolástica, y el carácter religioso de la sociedad española se mantiene fuertemente. Un complicado panorama jurídico consagra la existencia de un conjunto de fueros y contrafueros: es decir, de cuerpos jurídicos autónomos dentro del ordenamiento político general. Así existen fueros catalanes, gallegos,

asturianos o de órdenes de caballería, de Universidades, de gremios y otras instituciones diversas, como la Mesta, etc. Hablando con propiedad el Estado no existía: era una administración central, regida por el soberano. Es con la conquista y evangelización de América cuando se genera un aparato burocrático que supera la tradición medieval.

Fue el ascenso de la casa de Borbón en 1700, a raíz de la Guerra de Sucesión Española, la que introduce un concepto nuevo de la Política: es el ascenso paulatino de la Ilustración. La Ilustración implicó un concepto exclusivista del gobierno: los “iluminados” o “ilustrados” por la luz de la Razón conformarían la Sociedad en base a normas universales, abstractas, y no por tradiciones. El objeto de la autoridad sería “la felicidad pública”, que estaría debidamente separada de su connotación religiosa.

El fruto de la Ilustración lo recogen tanto los monárquicos como los republicanos, que desde la crisis fernandina distingue con mayor nitidez al bando de los monárquicos tradicionales. La peculiaridad histórica española impone una serie de restricciones a estas nuevas ideas: la Ilustración y el Liberalismo entran mediante la Monarquía. Y es aquí donde surge “el problema de las dos Españas”, cuando la concepción tradicional opone resistencia a la Ilustrada –entretanto surgirán actitudes de compromiso, como la de la Monarquía isabelina y los alfonsinos-. A finales del reinado de Fernando VII, rey absolutista y ejemplo típico de voluntarismo regio, España posee una Corte y un Ejército liberal.

- Es importante tener en cuenta, en torno al concepto de “Nación”, que a finales del siglo XIX surge en Francia, producto del chauvinismo y del legitimismo, una nueva corriente del Tradicionalismo que invoca a la Nación como una realidad irremplazable. Es entonces cuando el contenido de la nación empieza a modificarse y se le va considerando como opuesta a la soberanía popular: la soberanía es nacional.

Este desplazamiento ideológico se hace más patente entre los tradicionalistas hispanos, franceses y lusitanos. Para éstos lo sustancial del contenido de la nación se identifica con el Catolicismo y la tradición monárquica tradicional. San Luís y santa Juana de Arco en Francia; don Sebastián y la colonización en Portugal; los Reyes Católicos, la Reconquista, y la Conquista y Evangelización de América en España, son elevados a la cumbre del nuevo ideal.

Barrés, Maurras, Benoist, Lemaitre,...etc., fueron los adalides de esta concepción que pasará a hispanos.

Hay que destacar en relación al concepto de Nación la influencia del positivismo comtiano en el Tradicionalismo francés de fines del siglo XIX y comienzos del XX. En el año 1900 llegan estas ideas al Centro Social Cristiano portugués, y en el curso de los años 20 y 30 al Tradicionalismo español.

El concepto de Nación en Maurras, de gran importancia en su pensamiento, es de carácter romántico y emotivo, que será objeto de crítica en España.

- Durante el siglo XIX, como en el XX, se manifestarán tres corrientes diversas de pensamiento: los tradicionales, los revolucionarios y los conservadores. Los conservadores, que son los absolutistas fernandinos de 1800, los isabelinos de la Guerra Carlista, y los canovistas de finales del XIX, resultan ser los monárquicos liberales de Alfonso XIII, y en el periodo 1930-1939, los liberales selectos de Ortega o Madariaga. Todas estas expresiones del conservadurismo son movimientos de fundamentos liberales.

- Durante la Edad Media la autoridad se entendía causada por Dios; como tal su poder era instrumental, y no residía más que en su condición de autoridad, regulada por el Derecho Natural y las costumbres. Basándose en textos sagrados, tales como aquel que afirma que: *“No tendrías poder sobre mí sino te fuera dado desde lo alto”* (Juan XIX, 9-11), palabras de Cristo que responden al interrogatorio de Pilatos; o el texto famoso de san Pablo sobre la obediencia (Romanos), y aun ese texto del Antiguo Testamento: *“Por mí (Dios) reinan los reyes...”* (Prov. VIII, 15) los teólogos juristas medievales edificaron su doctrina sobre los fundamentos de la autoridad.

Este reconocimiento del origen divino de la autoridad era –ante todo- la reverencia que la sociedad civil rendía al nombre de Dios. El carácter vicario – hacer las veces de- de la autoridad, imitando el gobierno de Dios sobre el universo, es, por tanto, de raíz teológica. Aunque la autoridad es legítima por lo general, ésta pierde su condición de tal si abandona los principios morales del orden político. El carácter divino de su fundamento tampoco fue invocado exhaustivamente, ya que el papel vicario de la autoridad no refleja un gobierno directo de Dios sobre los súbditos.

Con la aparición del liberalismo varió el concepto de soberanía; la soberanía era ahora la jurisdicción de la autoridad, que derivaba no de un orden divino sino del orden “positivo”, es decir de la legislación del gobernante. En las

teorías procedentes de la Ilustración en relación a la Monarquía, el carácter positivo de su “autoritas” quedó relegado al voluntarismo regio.

Pero fue con la corriente roussoniana cuando el acento moderno de la soberanía quedó consolidado: la soberanía sigue siendo un acto positivo, emanado de la voluntad, pero cuya legitimidad queda reducida a la república democrática y que es expresión de la voluntad general. Así surge el término “soberanía popular”, vinculado estrechamente a la elección periódica de los poderes por el pueblo, masivamente.

Esta teoría, era contraria a la de los contrarrevolucionarios, pues chocaba frontalmente con los postulados básicos del Tradicionalismo: la confusión entre Monarquía y régimen político bueno por naturaleza, fue condenado por la Iglesia Católica. Ésta, manteniendo su doctrina tradicional, afirmó que todo régimen de gobierno era legítimo si conducía al Bien Común, fuese monarquía, aristocracia o democracia. Y en relación a la autoridad, tenía origen divino en la medida que todas las creaturas estaban sometidas a la Providencia, y eran causas segundas.

El debate se centró en averiguar si el poder pasaba directamente de Dios al gobernante, o de Dios a través del pueblo al gobernante. Esta última teoría fue la teoría popular de los teólogos-juristas españoles y la de quienes deseaban a pesar de su condición de católicos, aceptar el Liberalismo, argumentando que la soberanía popular no se contradecía con el origen divino de la autoridad.

Los vacíos de la primera defensa contrarrevolucionaria del origen divino de la autoridad y de la discusión sobre la soberanía, dio origen afines del siglo XIX a otra corriente, a la cual se adhirió *Acción Española*: La de que la soberanía es una realidad inherente al poder de la autoridad de cualquier sociedad, nación, región o familia, y ésta tiene relación con sus normas consuetudinarias. Resulta así que la autoridad tiene origen divino, y consagración consuetudinaria: las tradiciones y no los votantes son quienes designan a sus gobernantes.

- En el tradicionalismo hispano las Cortes no gobiernan, ni legislan. Su materia específica es la económica, y la vigilancia de los Fueros. Sus atribuciones se refieren a materias y no a territorios. Su mandato es imperativo y obligatorio, y se elección se efectúa por censo específico y agrupación señalada. Estas son las características generales del sistema. Es necesario resaltar que la soberanía social representada en las Cortes no es una

participación en el poder, sino un conjunto de exigencias para un buen gobierno. La soberanía política es exclusiva del gobierno.

El primer número de la revista, publicado el 16 de diciembre de 1931 revela las principales corrientes que determinarán la trayectoria de *Acción Española*. El editorial está constituido por el premio a *La Defensa de la Hispanidad*, escrita por Maeztu. Las colaboraciones son mayoritariamente de alfonsinos: José Pemartín, Joaquín Arrarás, Bermúdez Cañete, Manuel Bueno, y en la página económica figura José Calvo Sotelo. El portugués Francisco Rebelo –integralista– escribe “El Fracaso de las reformas económicas en el mundo”. Las reseñas son heterogéneas: “De Vita et Moribus”, de A. Sardinha; “Liautey”, de Maurius André; “Historia del Arte Español”, del marqués de Lozoya; “la técnica del golpe de Estado”, de Curzio Malaparte; “Napoleón”, de Jacques Bainville; y los primeros volúmenes de las *Obras Completas*, de Juan Vázquez de Mella.

Gracias a la dirección combinada de Maeztu y Vegas la revista cobró un giro más doctrinal, y sólo aludió al comunismo en tanto en cuanto constituía la exasperación de los valores liberales y más aún desde un punto de vista teológico más que político, siguiendo las ideas de Donoso Cortés a este respecto.

La constitución de un ambiente espiritual para el futuro Estado Nuevo que se pretende constituir, fundado sobre la Tradición, y por ello antimodernista, antiliberal y anticomunista, lleva a que unos de los temas principales abordados por *Acción Española* sea el del Estado⁴⁴.

La variedad de temas reflejados en la revista podemos agruparlos en cuatro grupos⁴⁵:

1º- Temas doctrinales (Filosofía política): La fundamentación del Estado Nuevo. La estructuración del Tradicionalismo político y religioso. La crítica de la modernidad.

2º- Temas contingentes analizados a la luz de los principios: Las polémicas relativas a la colaboración con la II República, al mal menor, a la autoridad, a la legitimidad de ejercicio, y a las formas de gobierno.

⁴⁴ Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, págs. 186-221.

⁴⁵ GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.80.

3º- Interpretación histórica: Rechazo y destrucción del mito de la Leyenda Negra; revalorización de la tradición española; visión de la Monarquía, resolución de la “verdadera” España.

4º- Temas varios de divulgación: Estudios sobre literatura, teología, etc.

Como se ha referido anteriormente, el pensamiento de *Acción Española* es el resultante de la convergencia de variados movimientos que conforman un frente común de resistencia ante la Modernidad y el Liberalismo. Si el pensamiento español está tan cercano al de Francia en esos instantes, ello sucede porque en calidad de ser un pensamiento confesional, una de sus mayores preocupaciones, -coincidiendo con el pensamiento confesional francés-, en esos momentos es la lucha que se libra en el seno de la Iglesia Católica frente al Modernismo y al Laicismo.

También, las circunstancias en que se desarrolló la II República hicieron que todas las diversas preocupaciones del momento se aglutinaran en un solo frente: Spengler, Ortega, Vázquez de Mella, Donoso Cortés o Nocedal se fundieron, o más bien se superpusieron en el pensamiento político de aquella época, conformando un todo unido y plural, de alrededor cien colaboradores, los cuales plasmaron sus influencias de pensamiento, y que a su vez fueron determinantes en la línea de pensamiento de la revista⁴⁶.

El debate doctrinal en el seno de la revista no es moderno, el contenido discurre desde un Tradicionalismo modernizado –como por ejemplo el de Vázquez de Mella, Pradera, Vegas Latapie-, y que realiza una transmutación de los contenidos revolucionarios de las ideas de “Nación” y “Soberanía”, para darles un contenido tradicionalista, plantando un nuevo concepto de Estado y de Sociedad, dentro del lenguaje político, en continuidad con el pensamiento tradicional español anterior a *Acción Española*.

Para los pensadores de *Acción Española* el orden que la Revolución ponía en entredicho era el orden cristiano⁴⁷: inequívocamente tomistas parten del concepto de “filosofía cristiana” y de “política católica” para dar un sello distintivo a su reflexión; su metafísica es la del realismo, y su teología, la Católica. La naturaleza humana para ellos posee una esencia compuesta de cuerpo y alma, creada a imagen y semejanza de Dios. La naturaleza humana posee inscrita en sí misma la tendencia a la sociabilidad y a la perfección,

⁴⁶ Cfr. *Ibidem.*, págs 71-133.

⁴⁷ *Ibidem.*, pág.213-216.

apeteciendo las cosas bajo razón de bien. Existe así un terreno que corresponde a la autoridad, a la sociedad civil, un bien común inmanente que es su propia formalidad política. Pero el bien más excelso –el bien común trascendente- se procura por la Iglesia, y es Dios; hacia él también debe llevar la sociedad civil en colaboración con la Iglesia, pero sin asumir sus papeles. Dos sociedades perfectas en su género, autosuficientes en sus funciones peculiares: las dos espadas de la teoría medieval.

Un elemento que juega de manera determinante es la disonancia espiritual hispánica respecto de Europa. Esta marginalidad es asumida como buena como muestra de la nueva era que se avecina. Así lo postulan José Antonio, Pradera, Montes, Giménez Caballero, Pemán, Pemartín. La “Paz de Westfalia”⁴⁸ aparece como la mesa de disección de los restos de la Cristiandad: a ello hay que agregar la puesta en escena del Liberalismo en el siglo XVIII.

Producto de la confrontación espiritual y de su “modernización”, las diversas posiciones dentro de *Acción Española* van a dar, después de rechazar el liberalismo, en una filosofía de la autoridad, pues es la restauración de su unidad de ejecución y de su carácter ejemplar lo que busca la generación de la revista. El relativismo –su crítica ocupó una buena parte de las labores de la revista-, el igualitarismo, y la Revolución serán vistos como degradaciones del fundamento de las cosas. Restaurar la autoridad religiosa, la autoridad intelectual de la Tradición, y la autoridad política serán una sola y misma cosa. Trasladado al plano de la Nación, este principio significó la postulación de un consenso unitario, y de una autoridad vigorosa. Para rebatir la tesis liberal de la soberanía popular, los publicistas del periodo adoptaron la idea de soberanía nacional, como soberanía que se expresase consuetudinariamente través de sus órganos históricos.

El término “Democracia” tiene en la época tres sentidos⁴⁹. El primero es peyorativo; es el caso de Vegas Latapié, quien, siguiendo a Maurras, explica que no hay crisis ni revisión de la Democracia y que el bien de la sociedad consiste en suprimirla. Es el caso también, de los alfonsinos. El segundo es el significado de régimen de vida plena, de igualdad de vida: es el caso del Falangismo, ya que para éste, la democracia liberal y la marxista son contrafiguras. El segundo continúa la tradición tomista: la Democracia es el bien del pueblo, que todo

⁴⁸ GAMBRA CIUDAD, R., **Tradición o mimetismo**, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1976.

⁴⁹ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...** pág.262.

régimen legítimo procura. No es el gobierno del pueblo (República), ni su decadencia. La Democracia –en su recto sentido- para Santo Tomás Aquino es la correcta acepción de la participación del pueblo para procurar su bien⁵⁰.

La crisis de la sociedad española que se produce entre el Estado y la Nación, será el elemento principal de la reflexión de los tradicionalistas. Para éstos, la educación⁵¹ pública ha sido lesiva porque ha dañado la unidad nacional, y la causa de ello es su contenido laico y su propaganda liberal.

El reordenamiento del Estado y el rechazo de la antropología liberal tienen por lógico corolario el cambio de la política económica. Como fruto de la cuestión social y de la contención de la anarquía revolucionaria, surge el concepto de economía dirigida y de producción. La producción se eleva a meta, de una sociedad que no puede quedar al amparo de los productores, sean estos obreros o empresarios, a los cuales el Estado debe dar dirección.

Toda ésta Teoría de la Nación es desarrollada por los principales colaboradores de *Acción Española*

Recapitulando, el pensamiento de *Acción Española*, surgido como protesta contra la Modernidad, encontró la coyuntura histórica apropiada para difundir el antiliberalismo. Y constituyó una “modernización” del tradicionalismo. Estos elementos no conformaron un todo homogéneo: la mayoría de las veces se superpusieron, sin resolverse en conjuntos bien elaborados. El integrismo o el magisterio eclesiástico ocupaban el plano religioso; en el político, carlistas, alfonsinos, falangistas, y japistas, poseían, cada cual por su parte, sus propias ideas. En el plano filosófico hubo adhesión mayoritaria al tomismo, aunque Splenger y Ortega tuvieron algunos adeptos. La unidad de estas formas de pensamiento residía, por tanto, en su ataque al Liberalismo y al mundo moderno. Todavía el falangismo podía argumentar, por su parte, cierta modernidad, pero su contenido resulta ilusorio cuando se revisa su ideal de vida: la vida religiosa y la milicia no son conceptos modernos.

Antes que antimarxistas, los miembros de *Acción Española* son antiliberales. Fruto de esta reflexión surgirán tres teorías: la falangista de José Antonio Primo de Rivera, la de Ramiro de Maeztu, y principalmente la de Víctor Pradera.

⁵⁰ Cfr. WIDOW, J.A, “La Democracia en Santo Tomás”, pág. 209 y sigs. en *Philosophica* núm. 1, Valparaíso, U.C.V. 1978.

⁵¹ GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.264.

La *Generación del 98*⁵² puso de relieve la gravedad de la crisis española, al inicio del siglo XX. La principal pregunta era la referida a la naturaleza de la citada crisis y a la esencia de España. Para los liberales españoles, la respuesta se reducía a la necesidad de una revolución –o reforma gradual pero radical– sobre la concepción de la vida española. Para el “regeneracionismo”, -cuyo punto de partida es el legado de Joaquín Costa y del que se nutren Ortega, Unamuno y otros- una de las vertientes de esta crisis, era la modernización de España con la finalidad de incorporarla a la Europa moderna. Ortega unió, inexorablemente, la palabra “regeneracionismo”, con las de europeización y liberalismo. Para los liberales españoles la esencia del Liberalismo consistía en la conciencia libre y subjetivismo, que son, a su vez, norma del pensamiento moderno. Entre los conservadores laicos próximos a Ortega, nos encontramos con: García Morente, Unamuno, Pérez de Ayala, y Marañón –juntos constituyeron la *Agrupación de Intelectuales al Servicio de la República*-. Entre los revolucionarios, destacan, Azaña, Giménez de Asúa y Castro. Ambos grupos, reconocían por fundamento los principios de la Revolución Francesa, y se reconocen como concepciones antropocéntricas.

Para Ortega es falso que España haya sido grande, intenta erigir, una reacción nacionalista liberal, y reemplaza la Tradición por el conservantismo de un liberalismo selectivo. Con ello, aparta el pasado de la esencia de lo español.

Herederero de la Ilustración, del Romanticismo revolucionario y del antropocentrismo, Azaña reniega del pasado español tachándolo de antilibertario, y esboza el futuro a partir de un republicanismo laico.

Para los liberales, existían dos Españas “agónicas”, en pugna, de las cuales solo la de raíz liberal era la auténtica. Por tanto la de raíz tradicional no lo era. Con ello, la polémica sobre la decadencia española alcanzaba de lleno a la visión de su Tradición y del futuro que se le asignaba.

En esta crisis española existen cuatro grupos en pugna: liberales selectivos y jacobinos; conservadores confesionales y contrarrevolucionarios, y nacionalistas. Se polarizan, quedando los jacobinos y los antiliberales en una lucha que concluirá con la ruptura de ambos: En 1934 del frentepopulismo y en 1936 del antiliberalismo.

La pugna se remontaba a la expresión del embajador francés en tiempos de la instauración borbónica en 1700: “*Europa termina en los Pirineos*”, que

⁵² *Ibidem.*, pág.48-50.

asumiendo negativamente la tensión entre Europa y España, aflora en la oposición irreductible entre el pensamiento moderno y el pensamiento católico tradicional. Esta dicotomía se agravó, como producto de una evolución histórica y espiritual diferente desde el siglo XVI; la Modernidad fue rechazada en España, y aceptada sólo a título de transacción, y por tanto a modo de liberalismo disminuido frente a sus congéneres europeos. Incapaz de determinar la historia española, el Liberalismo intenta edificar revolucionariamente el futuro: y sitúa a una nación en un fluir que la hará recuperar su “calidad” europea, asimilada unilateralmente al Liberalismo.

Este pensamiento moderno, para distinguirse de la Cristiandad –término medieval para designar la unión sociopolítica-, introdujo en el siglo XVI, por medio de los humanistas, el término *Europa*, bajo el cual se ocultó una profunda revolución a través de la Reforma Protestante, la Ilustración, el Liberalismo y las revoluciones políticas y sociales, etc. La división religiosa y su secuela humanista fue, de lejos, el acontecimiento inicial más decisivo de la Modernidad. Dentro del espíritu del catolicismo de cruzada quedó España aislada crecientemente en su política exterior, y también en su mentalidad colectiva. Fue en esta perspectiva como se habló de España y Europa como términos contrarios, cuya existencia exigía una resolución.

Surgirá como solución el laicismo. El laicismo rechazaba la influencia religiosa en la vida: la culpaba de la decadencia española, y de haber preferido los valores de la religión a los de la patria. La Ilustración y luego el Liberalismo, deberían ser los nuevos contenidos espirituales españoles. La inserción de España en Europa, tenía –por ende- para los liberales un carácter de renuncia o de negación.

Nace así, en el siglo XIX la idea de las dos Españas, que desemboca en el conflicto originado el 18 de julio de 1936, en el que los intelectuales españoles desecharon así la interpretación frentepopulista de éste. Si bien algunos le dieron prioritaria importancia al marxismo, la mayoría optó por considerar la lucha como la resolución del 98.

Ante “el problema de España” Ángel Ganivet y Siles (1865-1898) en su obra literaria, principalmente en *Idearium*, contiene reflexiones que preceden a la Generación de *Acción Española*. Para aquel, lo que se requiere para reunificar espiritualmente a España es la restauración del catolicismo español, universal como catolicismo pero español en tanto aclimatado y encarnado en una historia particular, con sus victorias y derrotas contenidas en inescrutables signos por

el gobierno de la Providencia. Solicita una pedagogía católica para restaurar España.

I.4. Influencias

I.4.1. Pensamiento católico, magisterio pontificio, y neotomismo⁵³.

El conjunto de la tradición eclesiástica en sus diversas definiciones dogmáticas venía de muy lejos. Cuando a finales del siglo XVIII la Ilustración y el materialismo tomaron en Francia forma –política, social e ideológica-, se inició una prolongada querrela entre la Iglesia Católica y el nuevo mundo que aparecía. Una lucha enconada enfrentó a los partidarios del orden definido por la Iglesia y los impulsores revolucionarios. Una radical oposición entre unos y otros se desencadenó durante el siglo XIX. En el seno de la Iglesia surgieron dos actitudes; la primera, fue la de los dignatarios eclesiásticos y los fieles, que como víctimas que habían sido de la Revolución se opusieron decididamente al avance de sus ideas, a la vez que mantuvieron con firmeza las exigencias de los dogmas. Por el otro, la de aquellos que creían que los desórdenes provocados por la Revolución contra la Iglesia eran tan sólo fruto de un malentendido; de lo que se trataba –decían- era de hacer concordar a la Iglesia con el “mundo” mediante el descubrimiento de alguna inspiración cristiana en los ideales revolucionarios. Así se produciría la incorporación de la Iglesia a la marcha incontenible del progreso, y se la adaptaría a los nuevos tiempos. El principio de autoridad debía ser abolido porque una nueva conciencia de tipo relativista, concordaría mejor con actitudes tales como la “duda metódica”, “el método científico”, la “evolución” y el “progreso lineal”, con lo cual cesaría tan funesto desencuentro. Por último, la opción por la democracia y los Derechos Humanos facilitarían la entrada de la Iglesia en la Sociedad.

Ciertamente que ésta no fue la conclusión correcta, ni tampoco la mayoritaria. Los católicos decidieron resistir al mundo moderno con su escepticismo y materialismo, movidos por la fe católica. En virtud de la creencia

⁵³ *Ibidem.*

en verdades eternas y en dogmas inmodificables como la naturaleza de Dios, transcurriría la vida terrenal, sin ningún contacto con las “*novedades profanas*”, ni la falta de piedad. Respecto a la religión afirmaron invariablemente su superioridad frente a las sociedades terrenales y condenaron el laicismo en todas sus formas. En política sostuvieron la legitimidad de cualquier forma de gobierno, si actuaba conforme al Bien Común y se negaron asimismo a reconocer autonomía completa a la política, sosteniendo que era parte importante del orden moral y que ésta, a su vez era deudor de la ley divina. Por último, la vida cristiana era la vida intensamente impregnada de catolicismo, y por tanto no tenía relación alguna con estructuras o planes de este mundo; también era reflejo puro y simple del desarrollo personal, a través de la Iglesia, de la vida sobrenatural.

La condenación sucesiva de los principios revolucionarios por parte de la Iglesia obedeció a esa confrontación: la Iglesia se negó a aceptar una ideología deificadora que erigiéndose hipócritamente en liberadora engendrara la idolatría del hombre y la más violenta apelación a la destrucción hasta entonces conocida. En 1849 el cardenal Joaquín Pecci, futuro León XIII, inició la redacción de un documento condenatorio de los errores del mundo moderno. En 1852 el cardenal Fornari pidió a diversos intelectuales católicos que le comunicaran su opinión sobre ese mismo tema: la carta de respuesta más completa fue la de Donoso Cortés, que está en buena parte transcrita en la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX. Así se sucedieron en relación con el tema de los “católicos-liberales” varias cartas apostólicas condenatorias: en 1901, *Graves de Communi*, de León XIII; en 1907 *Pascendi*, de San Pío X, y, en 1910, *Notre Charge Apostolique*, del mismo Sumo Pontífice. La fuerte campaña antimodernista y antidemocratacristiana de San Pío X logró mantener dentro de sus fueros naturales el movimiento social-cristiano; pero los modernistas eludieron la condenación convirtiendo su nombre en progresistas.

El ascenso de León XIII al Pontificado abrió un periodo de relajamiento en la condena del mundo moderno, aunque este Papa fue quien dio la idea del *Syllabus*. Hizo caso a la propaganda modernista, y creyó conveniente desautorizar a lo monárquico. Este Pontífice, consideró la *Rerum Novarum* como la menos importante de sus encíclicas, exaltando la *Libertas* y *Diuturnum Illud*, que versan respectivamente sobre la Libertad y el Liberalismo, y sobre la constitución cristiana de los Estados.

León XIII creía que la separación entre la Iglesia y el Estado francés se debía a malentendidos contingentes. El laicismo pensaba, no tenía realmente causas profundas, sino que era un arma política, cuya efectividad disminuiría en el caso de existir un partido católico republicano. La situación matriz de la cual el Papado formulaba sus órdenes, era precisamente la francesa. Por ello, la pugna entre modernistas y tradicionalistas en Francia es el punto central de los desvelos de la Iglesia. Ecos fuertes de tal situación serán México y España. España como ejemplo tan solo de laicismo, ya que el modernismo no penetró allí sino después de la Guerra de España (1936-1939).

La conclusión estremecedora de León XIII es que el progresismo religioso nace de la atracción que el llamado “mundo moderno” ejerce sobre la mentalidad católica; atracción que se manifiesta en la destrucción de la liturgia y del ceremonial, en la secularización operada dentro del seno de la misma Iglesia, la introducción de la llamada “filosofía moderna” en la interpretación de los dogmas, y en definitiva, en el enfeudamiento de la Religión dentro de la Democracia.

León XIII impulsó el Neotomismo en la *Aeterni Patris*, donde defendió los principios que atacó en lo político, y restableció la actualidad y vigencia del pensamiento teológico y filosófico de Santo Tomás de Aquino, en su doble carácter de intelectual y de santo. De allí surgieron los grupos de la Universidad de Lovaina en Bélgica; con Monseñor Mercier a la cabeza, mientras el Padre Taparelli inspiraba y dirigía a la revista *Civiltà Católica* en Roma. Otros, más decididos, sostuvieron el integrista, ya sea en su aspecto puramente religioso, ya en sus valores políticos, como por ejemplo, los Nocedal en España, con el claro precedente de Gabriel García Moreno, en Ecuador. Por último, a principios del siglo se reactivó la disciplina de la apologética, que tomó nuevos defensores en sus aspectos culturales y piadosos, siendo ejemplo de esto, León Bloy, Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton, o Christopher Dawson.

Desde León XIII se abre otra vertiente doctrinal importantísima: la del *socialcristianismo*, que en un primer instante hacia la década de los años 30, significa la aplicación del tomismo antimodernista a la cuestión social, reiterando la crítica al individualismo y al socialismo. Posteriormente desviaciones de este último, complementados con versiones liberales del tomismo, tales como el personalismo darán origen a la Democracia Cristiana.

Cuando subió al pontificado San Pío X, su primera medida fue la de volver a la actitud tradicional de la Iglesia, proclamando su adhesión completa

al reinado social de Jesucristo. Una nueva idea se había abierto paso: la del integrismo religioso y la del integrismo político.

Podríamos definir al integrismo como la corriente de pensamiento que trata de colocar la sociedad civil bajo el reinado de Jesucristo. Es decir, de hacer extensivo el reinado espiritual de la Iglesia al propio Estado, al que denominan reinado social de Cristo sobre la Sociedad.

El integrismo religioso tiene estrecha relación con el confesionalismo. Como ejemplo, es el de Pío XI, que en 1925 promulga la encíclica *Quas Primas*, sobre el reinado social de Jesucristo, como reinado espiritual que obliga a los Estados a reconocer que el orden divino los obliga también. La confesionalidad constituyó así un homenaje de la autoridad al reinado de Cristo Rey.

Para el integrismo religioso, el confesionalismo y el tradicionalismo tienden a ser equivalentes en cuanto que consideran que la Iglesia tiene el deber de sostener las normas del orden natural cuyo contenido no puede ser alterado por ninguna ley humana.

Veuillot, Donoso Cortés, y García Moreno pueden ser considerados como antecedentes del integrismo político, pero como momento de inicio del mismo puede tenerse en cuenta el año de 1880, cuando Ramón Nocedal, mediante el “Manifiesto de Burgos”, creó el Partido Católico Nacional, desligándose de la causa monárquica, y provocando el primer éxodo importante del Carlismo.

Por lo tanto, es preciso resaltar la existencia de varias vertientes del “pensamiento católico”, pues el tradicionalismo y el integrismo son concepciones diferentes acerca de lo que debe ser la sociedad civil en sus relaciones con la Religión. Entretanto los carlistas, para detener el éxodo de sus principales pensadores como Vázquez de Mella, y otros, insistieron en incorporar las ideas de León XIII a su manifiesto político. En 1897 agregaron las iniciativas de la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Contra estas concepciones se levantó el Modernismo, con su principio evolucionista, el cual choca frontalmente contra la Tradición, pues aquel considera que toda cuestión dogmática se explica desde circunstancias históricas, y por lo tanto variable conforme a éstas.

El gran mal de la Modernidad contemplada desde el ángulo del Magisterio tradicional, es el olvido de Dios. Pío XI nos lo recuerda cuando instaure la fiesta de Cristo Rey, con el fin de proclamar su “Imperio espiritual” sobre el universo creado.

En repetidas ocasiones la Autoridad eclesiástica condenó los movimientos modernistas en sus diferentes aspectos. En lo político, los condenan las encíclicas *Graves de Communi* y *Notre Charge Apostolique*. En el teológico, las encíclicas *Pascendi* y *Humani Generis*.

Fue la actitud de San Pío X, más que la de León XIII, la que influyó sobre los católicos españoles. En la encíclica *Notre Charge Apostolique*, afirma la existencia de un ideal católico de comunidad terrena, la “Ciudad Católica”. Dicho ideal es tomado como bandera por *La Cité Catholique* francesa y la *Ciudad Católica* española.

El antimodernismo pasará a ser el movimiento predominante del pensamiento católico. Los matices integristas, como Necedal, son, en cambio, minoritarios, incluso en España, donde el Carlismo tuvo un fuerte sector antiintegrta. En Francia el antimodernismo, estrechamente vinculado a *Action Francaise*, lo encontramos en Bloy, Maritain, Belloc, y otros.

Contra la ortodoxia, el progresismo religioso predicará el carácter relativo de los dogmas y el establecimiento de una “Iglesia universal” más acabada donde puedan converger hombres “sinceros” de todas las creencias. El predominio obtenido por la “filosofía moderna” y sus categorías, imponía ese carácter relativo. Ningún dogma –afirma aquel- debe ser enunciado como perdurable. Todos ellos, toda creencia, toda teoría está ligada estrechamente al medio en que algún día, surgió; son “productos históricos” en perpetua evolución. La introducción del evolucionismo, de Hegel y de Kant, la revolución que significó pasar del realismo aristotélico y tomista al idealismo contemporáneo exigía una transacción de la Verdad.

Toda esta pugna religiosa, se expresó también en lo político. Los ortodoxos aplicaron la regla de la autoridad; los progresistas, la de la libertad de conciencia. En esencia, según puede advertirse, el personalismo de postguerra se puede formular en lenguaje escolástico, el de Maritain, la problemática del liberalismo desde el punto de vista de la conciencia personal, que es la que delibera y “acepta”, en definitiva, el orden sobrenatural.

Tanto el integrista como el antimodernismo determinarán fuertemente la línea de pensamiento de *Acción Española*. La clave se encuentra en el enfrentamiento entre tradicionalistas y modernistas.

La lucha por la ortodoxia se identificaba en la revista con la desarrollada contra las tendencias democratacristianas, que se caracterizaban por el modernismo teológico, el progresismo litúrgico y su “catolicismo liberal”.

También influyó de forma determinante en la revista el magisterio eclesiástico, cuyo contenido dogmático se mostró absolutamente refractario a todo tipo de alteración, a manera de reflejo de la inmutabilidad de Dios. No se trata de que el “pensamiento católico”, sea un conjunto uniforme, sino de tendencias diversas, matizadas –además– por diversas necesidades contingentes. Sin embargo, podemos fijar ciertas premisas básicas, mediante las cuales hablaremos del “pensamiento católico”, como algo definido y tradicional dentro de la Iglesia:

1) Aceptación de todos los dogmas, profesiones de fe, y relatos sagrados, transmitidos como palabra santa, cuyo contenido da forma a la Tradición, definida en los términos de san Vicente de Lerins como “lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos”.

2) La reafirmación del valor positivo de la Religión en la Sociedad, que no puede ser desplazada por ideología alguna.

3) La afirmación de la Verdad absoluta y Encarnada, que es Jesús crucificado y resucitado, y Dios como su Padre. Como tal, toda autoridad tiene el deber de adorarLe –o de respetarle, si se trata de un gobierno no católico–, y también de ver en Él un modelo de vida.

4) El deber de adoración no se restringe a un acto meramente privado. Todo el conjunto de la vida social y personal en sus diversas circunstancias debe hallarse inspirado en las normas de la vida cristiana.

5) Este deber impone una finalidad absoluta hacia la cual debemos orientarnos y dirigirnos, que es el mismo Dios. Búsqueda que expresa Santo Tomás cuando se plantea el interrogante de si hay o no hay un fin común último de las criaturas:

“Si, pues se trata del último fin del hombre, en cuanto al objeto mismo, en este sentido el último fin del hombre lo es igualmente de todos los demás seres, porque Dios es el último fin del hombre y de todo lo demás. Pero si hablamos del último fin del hombre refiriéndose a la consecución del fin, en el último fin del hombre así considerado, no tienen participación las criaturas irracionales, porque el hombre y las otras criaturas racionales, los ángeles, consiguen su último fin conociendo y amando a Dios, lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan su fin último en la participación de alguna semejanza de Dios, según que respectivamente son o viven o aún conocen⁵⁴.

⁵⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica (Antología)**, Cuestión 1, art. II, pág. 97. Selección del P. Ismael Quiles. Buenos Aires. Espasa-Calpe., 1979.

I.4.2. Pensamiento contrarrevolucionario español: Menéndez Pelayo, Balmes, el Carlismo, Vázquez de Mella y Donoso Cortés

El Tradicionalismo nace en el siglo XVI como una postura doctrinal y práctica a la vez, que se caracteriza por el rechazo al “pensamiento moderno”⁵⁵, es decir al pensamiento de la Revolución. Una larga cadena de pensadores y políticos hacen suya la defensa de los principios de la Cristiandad que, por entonces, comienzan a declinar. Este abismo que separa el pensamiento católico, que parte de la Teología y la Metafísica hasta desembocar en la antropología y la política, del pensamiento moderno trae como fruto una confrontación espiritual entre ambos modos de pensar. Todos los aspectos del pensamiento y de la vida entran en juego en esta escisión espiritual que hace temblar al Occidente. La Revolución Francesa, fruto directo de la Ilustración, da paso a corrientes más radicales del pensamiento moderno, poniendo también de manifiesto, por vía de reacción una tendencia muy concreta que fue el movimiento contrarrevolucionario. Una segunda generación participa en la contraofensiva de 1848 y a esa va unido el nombre de Donoso Cortés y el Papa Pío IX. La tercera aparece a finales del siglo XIX y está constituida por los integristas y los nuevos monárquicos de *Action Francaise*. Es dentro de esta tercera generación donde se inserta *Acción Española* junto con los demás movimientos de la época, tales como el integralismo portugués, el sinarquismo mejicano y otros similares.

La complejidad y variedad de los elementos integrantes de la escuela tradicionalista⁵⁶ explica que en España el término estuviera circunscrito a una sola de sus corrientes. En efecto sólo los carlistas denominan a su agrupación “Comunión Tradicionalista”, nombre que les distinguirá perfectamente de los alfonsinos. Estos, por su parte, se designarán a sí mismos como “contrarrevolucionarios”. Federico Suárez estableció que esta corriente recibió tres nombres distintos en el siglo XIX según las circunstancias del momento. Cuando estalló la crisis de la monarquía en tiempos de Fernando VII se les

⁵⁵ Cfr. GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.288-296.

⁵⁶ Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del ...*, págs. 141-148.

denominó serviles, esto es, serviciales al rey y no “liberales” o libres, estos mismos monárquicos se autodenominaron “realistas”. Defendían en su concepto los valores intangibles de la monarquía católica y sus tradiciones políticas; rechazaban en bloque la Revolución y sus consecuencias, y reclamaban la unión del Trono y del Altar. La división entre carlistas e isabelinos da motivo a la denominación de “carlistas” para los tradicionalistas que no aceptaron el cambio de la ley de sucesión, y que dieron al cambio de monarca. Para ellos se trató de una lucha por la Religión contra el Liberalismo. La tercera rama procede de aquellos monárquicos que siguiendo a Isabel II, no apoyaron el ideario liberal. Eran los arrepentidos del régimen; entre ellos está Donoso Cortés, con su tradicionalismo de corte francés.

Y estas diversas ramas no quedarían enumeradas por completo, si olvidamos la actitud que adoptó la Iglesia ante la Revolución Francesa en defensa de sus dogmas. Los “medievalistas” de Pidal y Mon; el integrismo de Nocedal, y el neotomismo de fines del siglo XIX, corresponden esta rama.

El Tradicionalismo existía en toda la Cristiandad antes de su rompimiento espiritual, pero carecía de sentido polémico, puesto que no tenía una Revolución que combatir. Sólo cuando ésta apareció institucionalizada, el Tradicionalismo definió sus principios negándose de plano a aceptar las abstracciones de cualquier tipo que fueren. Así rechazó el idealismo filosófico, a la vez que combatió el pensamiento laicista. La razón de por qué el tradicionalismo español tomó en el caso alfonsino, no así en el carlista, tantos elementos franceses, se debe a un acontecimiento que, siendo propio de aquellos, trastornó la historia política de Occidente: la Revolución Francesa. No se trató de copia ni de imitación de ninguna clase, sino de la reacción espontánea ante un acontecimiento que amenazaba afectarlos a ellos también.

Tampoco el Tradicionalismo definió la esencia de las tradiciones como realidades privadas de determinados pueblos. No en vano invocaban una base común, el Catolicismo, con peculiaridades tan sólo adjetivas como: la lengua, la historia, etc. Esto explica que el tradicionalismo tuviera diversas expresiones, cuya diferencia con el jacobismo o la ilustración era que no pretendía ser una solución abstracta, universal, planificada previamente: porque cada tradición tenía sus peculiaridades, es decir, las que aconsejaban tales instituciones para su pueblo.

La trayectoria de ambos países hizo que el centro de gravedad del problema cayera en Francia. Era el punto neurálgico de las tensiones de la

Iglesia y el país de predominio católico más importante de Occidente. Fue en Francia donde se dio una lucha cerrada por introducir el liberalismo en el seno de la Iglesia. El tradicionalismo español del siglo XX rechazó en bloque la síntesis intentada por el liberalismo doctrinario, acusándolo igualmente de contrario a su propia tradición. Esta condena recayó también sobre la monarquía española precedente. La monarquía ideal fue la de los siglos XIII al XVI.

La concepción tradicionalista implicaba reconsiderar el problema del Estado.

Lo esencial del tradicionalismo es ser enemigo irreconciliable de la Modernidad. Rechazó el espíritu moderno porque implicaba necesariamente un pensamiento y actitud subjetivista y esto no sólo desde un punto de vista político sino desde la perspectiva conjunta de la actividad humana. También implicaba un pensamiento y actitud inmanentista, materialista...etc.

Por tanto, el Tradicionalismo en su conjunto se nos presenta como la repulsa decidida del mundo moderno en nombre de la trascendencia, apoyada por las exigencias de la Teología y de la Metafísica, acerca del sentido de la vida. En el plano de la moral y la política esta repulsa se reflejó en su oposición a normalizar una realidad de acuerdo a decisiones, a voluntades, a votaciones que no expresaran “el orden natural”. En la sociedad civil, se hizo sentir al acotar los límites de lo incuestionable: la esencia de la Nación y del objeto primordial de la política.

La esencia doctrinal del tradicionalismo afirma Salvador Minguijón consiste en que: “La estabilidad de las conciencias crea el arraigo que engendra dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a la vez, conservan y afianzan las buenas costumbres”.

Para el profesor Miguel Ayuso⁵⁷, el pensamiento tradicional en el siglo XVIII comienza a enfrentarse con su contrafigura, el pensamiento ilustrado, germen del formalmente revolucionario, y en el siglo XIX asistimos propiamente a la lucha contra el liberalismo. Es en este siglo donde se ha optado por situar el origen del tradicionalismo –aunque sea el resultado de una continuidad venerable- en los albores del régimen liberal, como opositor del mismo,

⁵⁷ AYUSO, M., “Comentario preeliminar a la Colección Virtual de Pensadores Tradicionalistas”, págs. 4, 6, y 9.

resultando el tradicionalismo español perfectamente identificable desde los realistas que combatieron la Constitución doceañista hasta la última generación de la estirpe que ha debido defender enfrentar el derrumbarse del mundo en el que crecieron y amaron, y en el que combatieron –combaten aún– por ajustarse al orden eterno, y en el que, pese a todo, aún se reconocerían, por lo menos si lo comparamos con el que despunta. Es el canon clásico del orden político cristiano de la Cristiandad de los siglos medios –aquella edad, como escribió el pontífice a quien habitualmente se distingue como el forjador de la doctrina social y política de la Iglesia–, en el que la filosofía del Evangelio gobernaba las naciones–.

Existe un tradicionalismo hispánico por contraste, o por especificidad, respecto del tradicionalismo de otros lares, en particular el que podríamos denominar –con intención polémica– europeo. Es cierto, para empezar, que sólo en España la continuidad doctrinal y popular de la tradición católica ha sido, hasta casi nuestros días, preservada.

Mientras que en los países europeos vino tarada por muy diversas razones, ayuntadas en su dependencia de la filosofía moderna. Y en Alemania fue un tipo de romanticismo, como en Francia una reacción tocada de absolutismo e irracionalismo y como en Inglaterra un conservatismo discretamente ensamblado con el liberalismo. Sólo entre nosotros el catolicismo en lo religioso, el tomismo en lo filosófico y el foralismo monárquico en lo político se fundieron en una misma savia que había de correr por un cuerpo político vivo y dispuesto a combatir acerbamente la heterodoxia religiosa, filosófica y política. Sí, sólo entre nosotros el tradicionalismo fue cerradamente ortodoxo en el dogma, el razonamiento y sostenidamente popular en el encuadramiento. Dios, patria, fueros y rey es así la divisa omnicomprendiva. Y, por cierto, que no es casual que fuera la que portó el carlismo como concreción del tradicionalismo secular.

De dicho tradicionalismo queda sólo el acervo doctrinal, la doctrina jurídico-política y la cosmovisión entera de aquel, que también ha sufrido últimamente embates diversos –el más grave es sin duda el giro dado por la Iglesia tras el Concilio Vaticano II–, si bien en su conjunto se ha desarrollado hasta niveles que el siglo anterior no conoció. Y es que la teoría política alcanza sus cotas más elevadas en los periodos de crisis, pues saber azuzado por la derrota. Como también la teorización se va depurando conforme se aleja de la vivencia. Hay momentos fulgurantes de Donoso Cortés, hay páginas

espléndidas de Aparisi o Nocedal y párrafos encendidos de Vázquez de Mella, pero no una teorización tan rica, variada y acabada como la que nos ha dado la última generación del tradicionalismo: Elías de Tejada, Rafael Gamba, Francisco Canals, Juan Vallet de Goytisolo y Álvaro d'Ors, entre otros -todos ellos además colaboradores de la revista *Verbo*-.

En cuanto al tradicionalismo político español, concretado en el Carlismo no es tanto -afirma también Ayuso⁵⁸-, una facción que arriscada y corajudamente ha sacrificado vida y hacienda al servicio de una lealtad dinástica, como la pervivencia de la España tradicional –o lo que es lo mismo, del ideal de Cristiandad – en el suelo político revolucionario de Europa y su mosaico de nacionalidades laicas.

Es necesario acotar lo que entendemos por tradicionalismo en *Acción Española*. Constituye desde esta perspectiva la generación de tradicionalistas con mayor coherencia, permanencia, y consistencia. No constituyó el cuerpo de una sola cabeza, como en el terreno intelectual fueron en su tiempo Donoso Cortés o Vázquez de Mella. *Acción Española* fue un grupo de doctrinarios que dio su sello a una serie de movimientos afines, que constituyeron el franquismo y determinaron de alguna manera su evolución. *Acción Española* fue el resultado del choque de dos tendencias antagónicas en el seno de la contrarrevolución: los carlistas y los alfonsinos, y de la intervención de la revista en las polémicas internas españolas.

El tradicionalismo español llevó a coincidir, desde la perspectiva del siglo XX, a alfonsinos con carlistas, pues en el siglo XIX sólo cabe dentro de él el carlismo, ya que los alfonsinos o son liberales, o su tradicionalismo es francófilo. La influencia del tradicionalismo español es determinante en *Acción Española*, pero es importante resaltar que el rasgo más propio de este grupo es la necesidad de mejorar el acervo doctrinal, hasta el momento existente, introduciendo para ello nuevas fuentes doctrinales. La influencia es, además, multiforme. Mientras que en Menéndez y Pelayo predomina de forma absoluta, el carlismo, en Balmes ocupa un lugar secundario. Vázquez de Mella es predominantemente citado por Pradera, que es su discípulo, y por el alfonsino Calvo Sotelo; pero dentro de la revista aparece escasamente. Balmes, a pesar

⁵⁸ AYUSO, M., “**Información bibliográfica. Juan Vázquez de Mella. El tradicionalismo político español: Ideario social y político**”, Revista *Verbo* núm. 199-200 (1981), pág. 1329.

de su posición ecléctica⁵⁹, se le puede encuadrar dentro del tradicionalismo español pues a pesar de ser más bien un conservador a nivel político, se le debe considerar tradicionalista de corte global.

A) El pensamiento de Menéndez Pelayo aparece en *Acción Española* como indiscutido y de él asume la revista su militante defensa de su pasado hispánico. Además de ser determinante en Vegas Latapié y Ramiro de Maeztu, inspiradores de la revista.

Acción Española reivindicó su obra de forma reiterada y continua⁶⁰.

Es José María Pemán quien más claramente establece la filiación entre *Acción Española* y el historiador, cuando a finales de 1933, en un discurso expresa:

“Defendemos con Menéndez Pelayo la intolerancia, que evitó la destrucción de la civilización cristiana en el mundo. Todo lo que nos queda lo salvó España, pasándolo a la otra orilla en los hombros robustos de su espíritu”.⁶¹

Para Menéndez Pelayo, Hispanoamérica es un concepto accidental; le interesa en la medida que proporciona luces sobre el concepto de Nación Española, pero no como sinónimo de parentesco, obligación y acrecentamiento espiritual.

Para el historiador la definición de una nación española envolvía para un grave conflicto: el matiz revolucionario y liberal de la idea de nación. Se trataba de dar a esta concepción un sentido tradicionalista, que eludiese todo tipo de voluntarismo.

Esta conceptualización le es procurada por la Tradición, puesto que ni la raza, ni el “carácter”, ni su territorio habilitaban para España su futura grandeza. En toda la Cristiandad desde el siglo X hasta el XVI, no hubo ni tan siquiera nación, pese a la existencia de elementos materiales, e incluso de algunas notas espirituales como la Latinidad, que abarcaba la lengua, el derecho, y la cultura. La nación aparece con la trabazón espiritual del Catolicismo:

⁵⁹ Balmes trató de conciliar las dos ramas dinásticas, y sus respectivos ideales en un tercer modelo, que fundiese los ideales de ambos. Balmes ponía sus diferencias con el Carlismo.

⁶⁰ Cfr. CANTERO, E., “Francisco Elías de Tejada y la tradición española”, en AA.VV., *Francisco Elías de Tejada*, Universidad Complutense de Madrid.

⁶¹ PEMARTÍN, J., “Actividad intelectual”, *Revista Acción Española* n° 60-61, 1 de octubre de 1934.

“(El) sentimiento de patria es moderno; no hay patria en aquellos siglos, no hay rigor hasta el Renacimiento...”⁶².

Pese a esto, España existe como sociedad civil, y su sentido se fundamenta en la Iglesia Católica, con sentido misional y renovador. “España evangelizadora de la mitad del orbe; España; martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma”.⁶³

Su centro de su pensamiento se encuentra en la reivindicación del Catolicismo, de España, y de la Monarquía.

Menéndez Pelayo habló de la Tradición de una manera significativa: “Donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora”.

Corroborar lo expuesto sobre el pensamiento de Menéndez Pelayo las palabras pronunciadas en su famoso: “Brindis del Retiro”:

“Brindo por lo que nadie ha brindado hasta ahora: por las grandes ideas que fueron alma e inspiración de los poemas calderonianos. En primer lugar, por la fe católica, apostólica romana, que en siete siglos de lucha nos hizo reconquistar el patrio suelo, y que en los albores del Renacimiento abrió a los castellanos las vírgenes selvas de América, y a los portugueses los fabulosos santuarios de la India. Por la fe católica, que es el substratum, la esencia y lo más grande, y lo más hermoso de nuestra teología, de nuestra filosofía, de nuestra literatura y de nuestro arte.

Brindo, en segundo lugar, por la antigua y tradicional monarquía española, cristiana en la esencia y democrática en la forma, que, durante todo el siglo XVI, vivió de un modo cenobítico y austero; y brindo por la casa de Austria, que con ser de origen extranjero y tener intereses y tendencias contrarios a los nuestros, se convirtió en porta-estandarte de la Iglesia, en gólfaloniera de la Santa Sede, durante toda aquella centuria.

Brindo por la nación española, amazona de la raza latina, de la cual fue escudo y valladar firmísimo contra la barbarie germánica y el espíritu de disgregación y de herejía, que separó de nosotros a las razas septentrionales.

⁶² MENÉNDEZ PELAYO, M., **Historia de España**, pág.353 de **Heterodoxos**.

⁶³ *Idem.*, pág.354 de **Heterodoxos**.

*Brindo por el municipio español, hijo glorioso del municipio romano y expresión de la verdadera y legítima y sacrosanta libertad española, que Calderón sublimó hasta las alturas del arte en El Alcalde de Zalamea, y que Alejandro Herculano ha inmortalizado en la historia*⁶⁴.

El historiador dio un salto cualitativo en la interpretación de España⁶⁵, superando por una parte a sus correligionarios que no salían de la tesis de la conspiración masónica, y por la otra a los liberales, que estrellaban su ideología contra la historia de España, como el Conde de Toreno. Para él, el fenómeno de la heterodoxia o herejía era una expresión anómala de la España tradicional. Al enfrentarse con el problema de la Ciencia, demostró que coincidiendo con el pleno auge de la ortodoxia, existió un considerable movimiento científico, que en nada desmerecía al religioso. Con ello combatía a los que creían que el Catolicismo se asociaba al retroceso científico. Dio un salto cualitativo en la interpretación tradicional, aún así no fue un pensador aceptado por los propios tradicionalistas, pues para los carlistas ésta preocupación por el progreso científico resultaba sospechosa.

La labor de Menéndez Pelayo alcanzó cronológicamente hasta la generación de *Acción Española*. Como anteriormente referimos, el lema de la *Sociedad Acción Española* fue el de Menéndez Pelayo: “*Una manu sua faciebat opus et altera tenebat gladium*” (Nehemías, IV.17). “*Con una mano edificamos y con la otra blandimos la espada*”.

Menéndez Pelayo junto al Decadentismo conforma la visión histórica de la generación de la revista.

B) En cuanto a Jaime Balmes, sacerdote de Vich, es su libro: “*Ideario político*” (1932), el cual tuvo relativa incidencia en *Acción Española*. Las páginas editoriales insisten en los juicios balmesianos sobre la defensa de lo esencial⁶⁶.

Para Balmes, en el fondo, progresistas y un sector de moderados eran revolucionarios. Lo constata en un artículo suyo dedicado al tema:

“*Se ha confirmado más y más una verdad, por cierto ya bien conocida, y es que la única diferencia entre los progresistas y cierta fracción de los*

⁶⁴ *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, nº 7, 2001, p. 107-159.

⁶⁵ Cfr. GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y ...*, pág.93-95.

⁶⁶ Cfr. “**No es tiempo todavía**”, *Revista Acción Española* nº 39, 15 de noviembre de 1933, pág. 197 y “**A los tres años**”, *Revista Acción Española* nº 66-67, 1 de diciembre de 1934, pág. 403. Respecto a la influencia de Balmes en Paradera véase *Obras Completas*, tomo I, pág. 45, sobre la legitimidad.

*moderados consiste en que aquéllos dicen: ‘Hágase pronto y por cualquier medio’, y éstos dicen: ‘Hágase lo mismo con lentitud y por medios suaves’*⁶⁷.

Resaltar, por tanto, que Balmes no condena al partido moderado sino a “cierta fracción” del mismo, a diferencia de los integristas que considerarán a éstos también revolucionarios.

C) La influencia del Carlismo es de escasa incidencia, pues a alfonsinos y a falangistas les incomodaba, porque aquel podía reclamar para sí todo el contenido de los nuevos movimientos, tal como ocurrió cuando Pradera escribió “¿Bandera que se alza?”⁶⁸, donde comparó la doctrina carlista con la ideología falangista. Y la falta de sistematización doctrinal del Carlismo, cuyos puntos fueron ordenados bajo el influjo del neotomismo y del integrismo. Vázquez de Mella en su discurso “La Iglesia perseguida y el Estado Ateo”; Sardá y Salvany en *El liberalismo es pecado* y los Nocedal fueron los iniciadores de este proceso junto a Aparisi y Guijarro. Todos ellos eran partidarios de la escisión integrista dentro del Carlismo. El cariz auténticamente carlista lo dieron más tarde el propio Vázquez de Mella y su discípulo Pradera. Los discursos del primero, y *El Estado Nuevo* del segundo fueron las sistematizaciones más relevantes de la doctrina carlista.

En relación a la temática del estado y la nación puede verse reflejada la influencia de Mella y Pradera oficialmente en el Carlismo de la II República. En 1934 un manifiesto de don Alfonso Carlos expresa:

*“2º) La afirmación orgánica, que repudiando el espíritu individualista y desorganizador, de los sistemas liberales, estatuye la sociedad con un conjunto armónico de organismos, ordenados en razón de la jerarquía de sus fines y dotados de la autarquía necesaria para su cumplimiento con sus órganos propios, Consejos, Juntas y Cortes regionales, comenzando por la familia...”*⁶⁹

Junto a esto se verificó una definición doctrinal de los pretendientes al trono; desde que en 1861 Don Juan hizo notar su preferencia por el liberalismo, el Carlismo clarificó sus posiciones doctrinales. Es, nuevamente, Vegas Latapié

⁶⁷ BALMES, J., **Obras Completas**, tomo VII, B.A.C., Madrid 1950, págs. 117-118.

⁶⁸ Este artículo es fundamental, Franco, que conversó el tema con Pradera, resume así la conclusión de éste: “*suscribía sus principales puntos y recababa para el tradicionalismo la paternidad...*”, PRADERA, V., **Obras completas**, L prólogo de Franco, pág. VIII. Pradera expuso lo suyo en “**¿Bandera que se alza?**”, Revista *Acción Española* nº 43, pág. 643, dos números después que Vega editorializaba al respecto.

⁶⁹ **Síntesis del Ideario Nacional**. 29 de junio de 1934.

el que en su artículo para el Centenario de las Guerras Carlistas (1833-1933) hace hincapié en la comunidad doctrinal de *Acción Española*.

Vegas Latapie hace una llamada de atención con respecto a los carlistas que:

*“tantas veces vencedores en el campo de batalla, no lograron salir triunfante de ningún combate en el campo del pensamiento, que es donde definitivamente se liquidan las grandes querellas”*⁷⁰.

Enrique Gil Robles, nacido en 1849, fue el doctrinario más sistemático del tradicionalismo, carlista, autor de un Tratado de Derecho: *El Derecho Político* (1896), recibió aplausos en la revista, si bien no se nota una influencia de sus planteamientos⁷¹.

La clave de su pensamiento era la crítica al liberalismo y la articulación de una alternativa al mismo. Su punto de partida es el concepto orgánico de sociedad, desde cuyo marco de referencia se considera “lo social” como un ámbito autónomo ante lo que el estado, si no reducido a la pasividad absoluta, ha de tener una intervención secundaria.

La sociedad se divide en partes; son los denominados cuerpos intermedios entre ésta y el estado, es decir, la familia, el municipio, la provincia, el gremio y la región.

Los aplausos a las memorias de la Princesa de Beira⁷² son el ejemplo más claro de la integración del Carlismo al cuerpo doctrinal de *Acción Española*.

D) Respecto a Vázquez de Mella, su relación con Pradera es evidente, pero en el resto de colaboradores de la revista su figura aparece disminuida en beneficio de *Action Francaise* o del pensamiento eclesiástico. El propio Maeztu parece no recibir ninguna influencia del mismo. No obstante, la idea de un estado estructurado por cuerpos intermedios, de “autarquías sociales” contenidas en la Sociedad Civil, y ordenadas por la autoridad en cuanto al Bien Común, se integrará al ideario de *Acción Española* sin mencionar explícitamente la fuente. Es en la revista donde a lo largo de varios números van apareciendo los capítulos del libro de Pradera, *El Estado Nuevo*, para luego formar un volumen separado.

⁷⁰ VEGAS LATAPIE, E., **Escritos Políticos**, Ed. *Cultura Española*, Madrid, 1940, pág. 9.

⁷¹ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, págs. 42-45.

⁷² GARCÍA NUEVA, A., “**Lecturas**”, en *Revista Acción Española*, nº 64-65, 10 de noviembre de 1934.

Mella, nacido en 1861, es el pensador por excelencia del tradicionalismo carlista a lo largo de la Restauración⁷³.

A partir de las premisas social-católicas y tradicionalistas se esforzó en construir su propia variante corporativa, que él autodefinió como “sociedadismo jerárquico”, cuyos antecedentes se encontraban en Donoso, Aparisi y Gil Robles.

Destaca Vázquez de Mella como una de las principales notas externas de una Nación, la historia independiente. Ésta es la que la hará resaltar su fisonomía ante los demás países. Al igual que Menéndez Pelayo, explica la causa formal intrínseca sustancial de la nación española por el Catolicismo. En su visión de este problema alienta la frase de González Bravo, cuando decía que “Dios había escrito con el dedo, en el polvo de los siglos, la constitución histórica española”.

El pensamiento de Vázquez de Mella, que sirve de fundamento a Pradera, se inserta dentro de la tradición política hispana; como ésta, su pensamiento reactualiza el tomismo en el plano político.

Las naciones, sostiene Vázquez de Mella, son productos del desarrollo de la Sociedad Civil, sociedad que surge del principio de que el hombre es sociable por naturaleza. El hombre y la sociedad cronológicamente son simultáneos, mientras que antológicamente lo es el hombre, y la accidentalidad de la sociedad es necesaria.

La Nación no es en exclusiva el único tipo de Sociedad Civil, también lo son los imperios y las regiones.

Nación y Estado no son la misma cosa. La Nación trasciende y ordena a éste. Desde esta perspectiva surgen los dos tipos de soberanías que distingue, el orador carlista: la soberanía social y la soberanía política. La primera es la soberanía de los cuerpos de la nación, de sus gremios, de sus asociaciones, de sus instituciones –ejército, nobleza, clero, universidades, etc-, de sus regiones-. Lo que se denomina “autarquías sociales”.

Es necesario destacar que la idea de la soberanía social implica redefinir los términos del Estado, y que comporta una modificación sustancial al Estado hasta entonces conocido, imponiéndole la lógica de la subsidiariedad que al fin y al cabo es la aplicación del principio jerárquico de las entidades y de su correspondiente interrelación como causas y efectos:

⁷³ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, págs. 45-47.

“La soberanía social que emerge de la familia, y que pasa por la escuela, Universidad, municipio, corporación económica, y llega a las regiones y a las clases que las enlazan, necesitando, en una manifestación más alta, un Poder que dirima sus contiendas dirija la acción colectiva que es la causa inmediata y la razón de ser de la soberanía política, que tiene esta doble misión y se completan, pero que son diferentes, y, aunque tengan el origen común en el derecho, las engendran necesidades distintas que son su origen inmediato”⁷⁴.

La influencia del realismo tomista en Vázquez de Mella se palpa cuando afirma que los fines de la sociedad humana no pueden ser distintos a los de la naturaleza humana. La diferencia se encuentra en el plano del Bien que le compete; al Estado le compete un bien que el individuo por sí sólo no es capaz de lograr, y que compete a la autoridad: el Bien Común.

El pensamiento de Vázquez de Mella puede ser considerado como tradicionalista, pero además recoge la inquietud de lo nacional, y por ello trata de dar estructuración metafísica al problema de la unidad nacional. Para él esta unidad es consensual, se comunica y vivifica en el acuerdo entre la sociedad y el estado: el núcleo de esta alma nacional es la Tradición. En 1905 afirma que:

“La unidad nacional es una unidad histórica superior, que se forma en el transcurso de los siglos, originariamente por la comunidad de creencias y sentimientos que engendran tradiciones y costumbres comunes y, por tanto, intereses, aspiraciones y esperanzas que pueden llegar, después de haber sido efecto, a ser causa que influya en la obra colectiva durante el transcurso de las generaciones sobre una población de procedencia distinta agrupada en un mismo territorio geográfico. Por eso forma un todo sucesivo más aún que un todo simultáneo; es una gran unidad moral revelada en una historia general independiente. Eso es, por lo menos, la nota externa de la Nación”⁷⁵.

La unidad nacional aparece así tempranamente en el lenguaje político. Pasando esta idea de Vázquez de Mella a Pradera, y de éste a Franco. La desintegración de la unidad nacional se produce según el primero por motivo del liberalismo y su principio electivo, defendiendo para evitarlo una “democracia jerárquica”.

⁷⁴ VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo XV, pág. 334 del **Discurso en el Círculo Tradicionalista de Oviedo**, 15 de abril de 1916.

⁷⁵ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo VII, págs. 209-210.

Distinguió la patria de la nación. La patria es el sentimiento y el vínculo espiritual, mientras que la nación es la realización de aquella unidad:

“...porque no se concibe la Patria sin la Religión y no se concibe la Patria en España sin la monarquía (...). No se concibe la Patria sin la Nación, por así decirlo, la Patria objetiva, y es la Patria como la Nación en nosotros y como la Nación subjetiva”.

La autoridad es un requisito de ordenamiento de la sociabilidad, y la sociedad acompaña y se justifica en su realización integral mediante el principio de autoridad.

Porque el bien más apetecible es la contemplación de Dios, Vázquez de Mella sostuvo que las naciones cimientan su unidad en una unidad religiosa.

Si la Tradición es el alma de la Nación, tal como en el hombre los actos tienen concordancia, en los casos normales, con sus ideas, la historia nacional se halla en dependencia con el contenido de esa Tradición⁷⁶.

Vázquez de Mella condenó la disociación entre Estado y Nación⁷⁷, mientras que Pradera reivindicó los valores históricos en la formulación del nuevo Estado:

*“Una Nación (...) es en efecto un producto histórico, y no cabe que esté formado sin que la soberanía históricamente haya quedado localizada; pues ya se ha probado que la autoridad, es nota esencial de toda la sociedad...”*⁷⁸.

Para preservar el contenido de la Tradición, ligando al Estado en esta tarea, Vázquez de Mella y Pradera manifestaron su irreductible oposición a los partidos políticos, considerándolos como grupos desintegradores de la Nación. En vez de éstos, los dos pensadores propusieron que los partidos no fueran grupos de poder en el Estado, sino participantes a través de las Cortes y otros organismos. No en calidad de partidos programáticos, sino circunstanciales: partidos proteccionistas o no en cuestiones económicas; germanófilos, neutrales o aliadófilos en relaciones exteriores, y así sucesivamente. Vázquez de Mella hace ver que si se acepta el régimen de partidos, no es posible rechazar la aplicación de ninguno de los programas político-partidistas, por muy

⁷⁶ Cfr. *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo X, págs. 292 y 293.

⁷⁷ Este motivo explica su distinción entre dos soberanías.

⁷⁸ PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, *Revista Acción Española*, núm. 56-57, 1º de julio de 1934, pág. 168.

irracionales que fuesen. Y si se acepta el principio del relativismo, es obvio que la sociedad está en grave peligro de disolución.

La reformulación del Estado –en consecuencia- pasa por su reestructuración: una Monarquía efectiva; Cortes; derecho consuetudinario; aplicación actualizada de los Fueros; reestructuración corporativa de la Nación. Este programa lo sintetizó Vázquez de Mella en la frase “más sociedad, menos Estado”. Con ello quería decir que el Estado debía limitarse, en líneas generales, a su labor política y económica y respetar las funciones de los cuerpos intermedios. Para ello proponía el cese del centralismo y la restauración foral; la estructuración de Cortes que fiscalizasen los presupuestos, y otras medidas. Respecto de los partidos circunstanciales planteados por él, sostiene que debe ser “apéndices de las clases”, ya que el bien de éstas de algún modo contribuye al interés nacional. Con su proposición el pensador carlista trata de evitar que se formen partidos ideológicos cuya relación con la realidad ha de ser mínima y han de precipitar la sociedad civil a un caos. Por otro lado su participación no supondría ningún poder político, puesto que la tarea de las Cortes es expresar la soberanía social, exponiendo las necesidades de los cuerpos intermedios de la Nación ante el Rey, y éste es quien deberá resolver los problemas por sí mismo, asesorado por un Consejo del Reino.

Un antecedente claro de crítica al relativismo -labor desarrollada de forma importante por *Acción Española*-, es la que llevó a cabo Vázquez de Mella al criticar al caciquismo de la época:

“Habían prescindido de los partidos extremos: eran esencialmente políticos, no sociales, como tiende a serlo ahora todos los partidos, y tenían, para lograr la mayoría, la necesidad absoluta de un centralismo que llevaba como apéndice el caciquismo corruptor” [...] “Las cuestiones sociales empezaron a prevalecer sobre las políticas: los partidos extremos crecieron, menguaron los partidos doctrinarios; y se realizó aquello que yo llamé Parlamento al Revés, que tenía la mayoría dentro y estaba en minoría fuera; y eso era demasiado violento para ser duradero”⁷⁹.

En relación a la temática de la Soberanía Social, Vázquez de Mella distingue entre lo “social” y lo “político”. La constitución de un poder social

⁷⁹ VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo XV, pág. 325 del **Discurso en el Círculo Tradicionalista de Oviedo**, 15 de abril de 1916.

poderoso era un medio eficaz para contener la invasión ideológica y burocrática del Estado liberal. Esta distinción queda un tanto atenuada en su discípulo Pradera por su insistencia en la “soberanía nacional”.

Vázquez de Mella mantiene el sentido que da a la Democracia Santo Tomás de Aquino, calificando a dicho régimen de Monarquía Temperada –según la doctrina clásica- o “social y representativa” -según la nueva nomenclatura-.

Debido a que el Estado es un elemento desnacionalizador, es preciso ponerle coto a través de la Sociedad. Por eso Vázquez de Mella expone su desconfianza hacia el “Estado educador” y lo que él denomina la neutralidad pedagógica, porque desde el momento en que la educación la realizan las personas concretas, concretos serán también los contenidos de sus prejuicios. Para solucionar este dilema, Vázquez de Mella propone se siga el ejemplo alemán: que cada sector espiritual financie dentro de la educación pública los colegios que estime adecuados a su formación espiritual: laicos o católicos.

En relación a la temática de la economía Vázquez de Mella partió rechazando el falso “*concepto individualista del trabajo, el del salario y el de la ley de la oferta y la demanda*”⁸⁰; éste dio origen al Socialismo sin considerar una tercera vía, que fue la del Antiguo Régimen. Vázquez de Mella pone de relieve que en la Edad Media no existía la propiedad privada como estructura básica de la posesión; la propiedad era comunal, y las personas individuales eran sus beneficiarios. La propiedad privada como muestra del individualismo es una consecuencia del Protestantismo y del Liberalismo.

El Tradicionalismo español reflexionaba mientras luchaba con el Estado; y por este motivo fue por lo que diseñó una política que le permitiese volver a influir en él. Su deseo queda reflejado en Vázquez de Mella, al no ver al Tradicionalismo ni a la Tradición en la España oficial:

*“Cuando nuestros principios dejaron de regirla e informarla, España cayó y siguió cayendo, a medida que ensanchaba más su esfera de acción el Estado revolucionario y que éste iba reduciendo más el círculo en que se manifestó, hasta entonces, incontaminado, de la Nación”...“Nuestros principios han sido expulsados de la vida del Estado y de las instituciones...”*⁸¹

E) La posición de Juan Donoso Cortés coincide más bien con el tradicionalismo francés –y no con el español-, y con el origen del integrismo.

⁸⁰ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo XV, pág. 212, Barcelona 15 de mayo de 1903.

⁸¹ *Idem.*, pág. 102, **Brindis de los Viveros**, 6 de abril de 1899.

Dos ideas fundamentales –en íntima conexión con De Maistre– conformaron el pensamiento de Donoso e influyeron en *Acción Española*. La primera que el futuro de la Europa tradicional se desmoronaba ante el avance de la Revolución, y que para salvarla sería necesario apelar no al poder consagrado sino al Caudillo, al César, y la segunda que la degradación de Europa estaba en relación con el desarrollo del Liberalismo, y especialmente del ateísmo.

Carlistas e integristas descubrieron en el pensamiento donosiano categorías de análisis de la Modernidad de tipo apocalíptico. Vázquez de Mella y Maeztu lo citan con frecuencia.

I.4.3. El Tradicionalismo francés: La revista *Action Francaise* y Maurras.

El pensamiento contrarrevolucionario que *Acción Española* descubre en *Action Francaise*, es quizás la más evidente de todas las influencias que recibe la revista⁸². Sin embargo, esta corriente de pensamiento es adoptada en la revista teniendo en cuenta sus limitaciones, el tomismo supera al positivismo, y se incorpora el antimodernismo de forma más determinante que en *Action Francaise*. Vegas Latapié hace de enlace desde el lado español, mientras que Magescas lo hace desde Francia. El historiador Pierre Gaxotte colabora frecuentemente en *Acción Española*.

Como ejemplo de la influencia del tradicionalismo francés se puede traer a colación la de Barrés sobre Sainz Rodríguez en 1930:

“Y el pensamiento de Menéndez Pelayo respecto de la tradición de las ideas de patria no es algo aislado; está enlazado con un movimiento general europeo en que se unen el resurgimiento del idealismo y el renacimiento del sentido patriótico”.

“En Francia después de la borrasca que fue el asunto Dreyfusa, vino la afirmación de la conciencia nacional, que tiene una alta manifestación en los escritos de Barrés”⁸³.

⁸² Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, págs. 92-100.

⁸³ SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *“Evolución de las ideas de la decadencia española”*, pág. 572 de *El concepto de Patria y Región en Menéndez Pelayo*.

Destaca el tradicionalismo francés principalmente por la negación de la Revolución Francesa, y de sus consecuencias se inscribe, desde el punto de vista intelectual, en la lucha que contra la Ilustración venían desarrollando los partidarios del orden tradicional. Metafísicamente la Revolución constituye una inversión del orden: una desfiguración de lo real en virtud de una utopía.

La crítica contrarrevolucionaria ofrece además un matiz específicamente religioso a la vez que metafísico, en detrimento de lo contingente. Esto separa la crítica de la Revolución formulada por pensadores tan dispares como Burke, Tocqueville, Taine y Ortega y Gasset, de la De Maistre, Rivarol, de Bonald, Hervás y Panduro, Donoso, Balmes o Aparisi y Guijarro, etc.

Action Francaise nació como continuadora del tradicionalismo, pero constituyendo un movimiento nuevo, ya que incorporaba a su doctrina el positivismo y apelaba, en base a ello, a un nacionalismo de nuevo estilo. Su simpatía por el antisemitismo –el cual no se transmitió a *Acción Española* ni al Franquismo- preludiaba ya los nacionalismos germánicos, mientras su violento antigermanismo y su antiprottestantismo revelaban su filiación con el antimodernismo. Este movimiento partió abiertamente de la idea de Nación, considerándola como un sentimiento y una tradición que emergen de la tierra, y cuya transmisión y conservación permanecen fuera del alcance de las votaciones. Entre los defensores de ese concepto romántico de Nación en su versión contrarrevolucionaria, encontramos a Maurras.

Maurras, siguiendo a De Maistre y Comte perseguía alzar una bandera en torno a una idea o un consenso, para unificar la Sociedad. Mientras que De Maistre, lo hallaba en el Catolicismo, Maurras que era ateo, cuestionó esta “alianza” desde un principio, y así propició la condenación de *Action Francaise* por la Autoridad eclesiástica en 1926.

Maurras reiteró su apoyo al regionalismo, presentándolo como baluarte contra el estatismo centralizador. Para ello se inspiró en la tradición española de los Fueros y de restaurar en Francia el regionalismo.

Maurras, al igual que otros tradicionalistas, fundamentó la superior aptitud de la realeza en el conocimiento hereditario, tradicional, de las labores de gobierno.

En 1926 el movimiento *Action Francaise* es condenado oficialmente por la Iglesia, porque se le acusa de ser un catolicismo político y de sostener opiniones poco ortodoxas en ciertas y determinadas materias.

Tanto Vegas Latapié como Armand Magescas acrecentaron la conexión intelectual de *Acción Española* y *Action Francais*. Fruto de ello la *Editorial Cultura Española* publicó *Lo que podría hacer la Monarquía* de Benoist; *La Revolución Francesa* de Gaxotte; la *Encuesta* de Maurras; *Hacia un orden social-cristiano* del Marqués de La Tour du Pin; y *La III República y Napoleón* de Bainville.

Para *Acción Española* la aparición de *Action Francaise* demostraba principalmente dos cosas: primero, que un movimiento monárquico podía renovarse y presentar un tipo de defensa basada en consideraciones abstractas y científicas, y luego otra, mucho más importante, que ellos veían en el tránsito desde el ateísmo positivista al catolicismo monárquico positivista, circunstancia que mostraba el buen cambio de los tiempos, para una entrada triunfal de España en Europa como portadora de nuevo del Catolicismo.

I.4.4. El Regeneracionismo

El Regeneracionismo, en especial el teocentrismo de Berdiaev, con sus libros: *El significado de la historia* (1922), *La Nueva Edad Media* (1924), *Y la lucha de clases* (1930), y su teoría sobre *Una Nueva Cristiandad*, consistente, en la construcción de una nueva civilización teocéntrica, que libera, por medio de la Religión, tanto del economicismo como del materialismo; y el antiliberalismo de Spengler, con sus libros: *La Decadencia de Occidente* (1911-1914), *El hombre y la técnica* (1931), y *Años Decisivos* (1933), y su teoría sobre el *Cesarismo*, consistente, en la entrega de la sociedad a un Caudillo que imponga lo espontáneo, lo vital, lo real, en las sociedades.

Es obvia la repercusión de De Maistre en Berdiaev, que fijaba la atención de *Acción Española*, y especialmente de Eugenio Vegas. De Maistre en *Consideraciones sobre la Revolución Francesa* había hablado del signo satánico de la Revolución, pues la consideraba una sublevación metafísica contra Dios. Ramiro de Maeztu se adhirió a este juicio, citando en diversas ocasiones a Berdiaev al tratar el tema del Comunismo.

Eugenio Vegas acude a Berdiaev y a Spengler cuando afirma que la coyuntura de una nueva época se muestra propicia al Catolicismo y a la Tradición, y cuando enfrenta a la Monarquía y su propia caída en abril de 1931.

I.4.5. El Primorriverismo

El advenimiento de la Dictadura de Primo de Rivera tuvo importantes consecuencias tanto en el plano político como en el social y cultural. Por lo pronto, supuso un profundo corte en la trayectoria del conservadurismo liberal, llegando a poner de relieve sus contradicciones y debilidades. Igualmente, la Dictadura supuso el ascenso de las nuevas élites políticas derechistas provenientes del catolicismo social, del tradicionalismo y del maurrismo, en cuyo horizonte ideológico y mental latía el rechazo de la tradición liberal⁸⁴.

Los intentos de articulación ideológica fueron la obra de José María Pemán “El Hecho y la idea de la Unión Patriótica” y la de su primo José Pemartín “Los valores históricos en la Dictadura Española”.

Las derivaciones del primorriverismo, es decir, los partidarios del gobierno del General Primo de Rivera⁸⁵, en el cual se desarrollaron una serie de tendencias caudillistas, tecnocráticas, y militaristas que dejaron huella en la revista. Desde el primorriverismo surgirán, además, los primeros esbozos de corporativismo, y se producirá una escisión de los alfonsinos: de un lado los liberales con el Conde de Romanotes y del otro, los tradicionalistas y conservadores.

Los escasos elementos doctrinales se reducía a la trilogía: Patria, Religión y Monarquía, conceptos que a pesar de su vaguedad eran suficientes para garantizar el orden político. Juntos a estos elementos aparecen insinuaciones de índole corporativa, transmitidas por Vegas, Pemán y Pemartín. El primorriverismo evoluciona resolviéndose en dos ramas: los alfonsinos y Falange.

La evolución hacia el tradicionalismo es típica de la generación que apoyó al General Primo de Rivera. Pemán, por ejemplo, llega a dar a sus ideas un sentido contrarrevolucionario.

Al primorriverismo pertenecieron también José de Yanguas, el Conde de Guadalhorce, José Pemartín, Juan Antonio Ansaldo, Ramiro de Maeztu, etc. De hecho, Vegas conoció a Maeztu a través del primorriverismo: Maeztu junto a Eugenio d’Ors fue uno de los pocos intelectuales que apoyaron el gobierno de

⁸⁴ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político...**, págs. 100-113.

⁸⁵ De *Acción Española* no fueron primorriveristas Pedro Sáinz Rodríguez, José Félix de Lequerica, Juan y Ricardo de la Cierva, Álvaro Alcalá-Galiano y Jorge Vigón.

Primo de Rivera. Muchos de los intelectuales que Vegas consiguió para la revista eran del *integrismo católico*: Marcial Solana, el Conde de Rodezno, el Marqués de Lozoya y el Marqués del Saltillo. Todos ellos eran primorriveristas. Pero incluso Pradera, cuya gestión de ingreso correspondió, fue colaborador del General, cuyo gobierno apoyó.

Hubo varios primorriveristas carlistas, como el Conde de Rodezno y Pradera.

Al final, colaboradores de la *Acción Española* llegaron a ser críticos con la experiencia del primorriverismo.

I.4.7. Otras influencias

De menor alcance fueron:

a) El Tradicionalismo portugués.

El desarrollo del antiliberalismo portugués presentó semejanzas con el caso español, aunque su influencia se viera disminuida por el hecho de la separación lusitana respecto de España. A pesar de todo el *miguelismo* constituye el equivalente al carlismo español. El *miguelismo* constituía la vertiente tradicionalista de la Monarquía liberal portuguesa, fuertemente anglófila.

El caso portugués, el movimiento denominado “integralismo lusitano”⁸⁶, demuestra una vinculación aún mayor con *Action Francais*. Lo mismo que en España, la influencia francesa es vital para comprender la transformación de los monárquicos portugueses.

Rama heredera del *miguelismo* es el *integralismo* que se hace presente en los años 30. Su principal pensador es Antonio Sardina.

Existen nexos entre los antiguos primorriveristas y el régimen portugués.

b) El *Orteguismo*.

José Ortega y Gasset constituyó la base de una serie de movimientos que se gestaron a la sombra de sus equívocas invocaciones. Liberal selectivo, favoreció durante el periodo último de la monarquía a los republicanos, para combatir, luego, los excesos de éstos durante la II República y terminando por apoyar tibiamente el alzamiento del 18 de julio de 1936.

⁸⁶ Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, págs. 107-114.

La posibilidad de regeneración nacional que popularizó Ortega y Gasset⁸⁷ tuvo ecos inesperados: su prédica aunque liberal, sería tomada por algunos grupos políticos españoles, quienes reconociéndose herederos de la generación del 98 y del 27 aspiraban a otra España. Sus invocaciones hacia una política juvenil, sus críticas hacia la “democracia morbosa”, y su teoría de la Nación llamaron poderosamente la atención. Para algunos decepcionados de la monarquía, su palabra era nueva porque provenía de una fuente filosófica distinta del Tomismo, al cual identificaban con la teoría monárquica y su derrota en 1931. Entre ellos, José Antonio Primo de Rivera, fundador de Falange Española, Eugenio Montes, García Valdecasas y Ernesto Giménez Caballero, quien escribió *Genio de España* en 1932.

Esta influencia es más acentuada en estos grupos que en los tradicionalistas. La razón estriba en la superior cultura y formación filosófica de los últimos, en quienes se hace presente la metafísica tomista, cuya posibilidad de conciliación con Ortega se hace difícil. El otro motivo es que Ortega era para los primeros una voz “joven” dentro de la filosofía de su tiempo y una punta de la Modernidad, a la que ellos esporádicamente invocaban; además de sentirse herederos de la generación del 98.

Una Nación, para Ortega y Gasset, se justificaba por un destino histórico que trascienda la “*hemiplejia mental*” de las izquierdas y derechas: una política nacional.

Así Ortega y Gasset configuró una visión de la nación que pronto entró en conexión con su crítica al Caciquismo y con el Decadentismo: Ortega lo negó, en la esperanza de avivar el ánimo de los españoles, tratándole –además– de darle un fundamento liberal. Precisamente para distinguirse de la invocación nacional de los tradicionalistas, fundamentó su teoría de la Nación en el futuro: en ella la comunidad histórica aparece unida por su porvenir por las cosas que hará. Serían “*comunidades en actuación*”. Esta definición obedecía a las necesidades dialécticas del Liberalismo, puesto que se trataba de evitar la invocación de la Tradición hispana; con esto quedaban abiertas las puertas para la introducción del ideario liberal. Ortega rechazaba conscientemente el poder de lo presente como determinable de lo futuro. Ignorando que lo real de España, que lo sustancial de lo español, era, como afirmaban los tradicionalistas, su pasado.

⁸⁷ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, pág. 236-238.

Ortega y Gasset sumerge la Nación en el historicismo: la nación no es sustancialmente, sino que “*son*” distintos sucederes con distintas motivaciones: “*una Nación está siempre haciéndose o deshaciéndose*”. La considera como un apéndice del Estado, y su cohesión moral está relacionada con la eficacia estatal.

José Antonio Primo de Rivera⁸⁸ adopta las categorías orteguianas para cambiarles el sentido. En relación a la configuración de la Nación ofrecido por Ortega y Gasset, la define por el pasado y la unidad que él percibe. José Antonio definirá a la nación como “*unidad de destino en lo universal*”.

c) Varios⁸⁹:

Pensadores católicos ingleses como Belloc, Chesterton, Mc. Nair Wilson, etc; conservadores españoles como Cánovas del Castillo; y el fascismo italiano.

Quizás la influencia más importante de éstas sea la del fascismo italiano. Por ejemplo, en Giménez Caballero se percibe una visión militarizada del Catolicismo: en 1933, cuando publica *La Nueva Catolicidad* recuerda que es necesario un “nuevo Estado” fascista, que supere la pugna república-monarquía. También existen relaciones de *Acción Española* con el fascismo alemán e inglés.

Respecto al resto de influencias, han de destacarse la de Ganivet y Canovas del Castillo especialmente en Ramiro de Maeztu y en Leopoldo Eulogio Palacios, relativas a la visión negativa del sufragio universal.

I.5. Principales colaboradores

I.5.1. Introducción.

La escuela de pensamiento que se forjó al calor de *Acción Española* a diferencia de la formada por el amplio abanico formado por la derecha isabelina, el carlismo, y el integrismo de Nocedal, venció el individualismo característico hasta ese momento y agrupó un plantel de intelectuales de gran prestigio, unidos en unos mismos ideales por encima de militancias de partidos, con el objetivo común de intentar salvar a la patria que se hundía.

⁸⁸ Cfr. *Idem.*, C., **El Tradicionalismo y...**, pág. 238-241.

⁸⁹ Cfr. MORODO, R., **Los orígenes ideológicos del...**, págs. 100-135.

Se encontraban juntos hombres de la dictadura de Primo de Rivera y de la monarquía recientemente caída, del viejo carlismo y de la Falange que nacía, académicos, escritores, significados hombres de la Iglesia y del Ejército y de cuanto significaba algo en la vida nacional.

Colaboraron en *Acción Española* intelectuales de la talla de Ramiro Maeztu, Víctor Pradera, José Calvo Sotelo, Joaquín Arrarás, José María Pemán, el marqués de Lozoya, Julio Palacios, José Pemartín, Eugenio Montes, Leopoldo Eulogio Palacios, el conde de Rodezno, Pedro Sainz Rodríguez, Vallejo Nájera, Álvaro Alcalá Galiano, Juan de la Cierva, Santiago Corral, Blanca de los Ríos, Enriquez de Salamanca, Miguel Herrero, “Javier Reina” –el “Fabio” de *El Siglo Futuro*–, el doctor Suñer, Jorge Vigón, Yanguas Messía, Artiñano, Bermúdez Cañete, Santiago Corral, Carlos Fernández Cuenca, Sánchez Mazas, Carlos Ruiz del Castillo, Zacarías de Vizcarra, Eduardo Aunós, José Ignacio Escobar –después marqués de Valdeiglesias–, el marqués de la Eliseda –después conde los Andes–, Antonio Goicoechea, Vicente Gay, el marqués de Quintanar, Emiliano Aguado, Félix García Osa, Bruno Ibeas Osa, Eduardo Marquina, Giménez Caballero, Aniceto de Castro Albarrán, Norja de Quiroga, el general García de la Herrán, Llanos y Torriglia, Marcial Solana, José Luis Vázquez Dorero, Luís Vela, José María de Areilza, Esteban Bilbao, José Cortés Grau, Mariano Puigdollers, el general Sanjurjo, Wenceslao González Oliveros, Alfonso Junco, Pablo Antonio Cuadra, Agustín González de Amezúa, Lorenzo Villalonga, el Padre Peiró, Lorenzo Riber, Nicolás González Ruiz, Antonio Rumeu de Armas, Armando Durán, Tomás García Figueras, Zacarías García Villada, Luís de Galínsoga, Alfonso García Valdecasas, Pelayo de Zamayón...etc. Dirigidos por el creador y alma de aquel movimiento: Eugenio Vegas Latapie.

I.5.2. Ramiro de Maeztu

El tradicionalismo español iba a tener un inesperado teórico en la figura de Ramiro de Maeztu⁹⁰.

Sobre la Tradición escribe en *Acción Española*:

⁹⁰ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., *El pensamiento político de...*, págs. 88-93.

“La tradición española puede mostrar modestamente, pero como valores positivos y universales, un Balmes, un Donoso, un Menéndez Pelayo, un González Arintero”⁹¹.

El concepto de Hispanismo⁹² y la revalorización del papel de España surge de un hombre que partiendo del 98 llegó al tradicionalismo. Hacia él revirtió toda la literatura que defendió a España a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La concepción del Hispanismo se enlaza con la Religión. Fiel reflejo de la íntima trabazón entre la Historia de España y el Catolicismo, así reasumía la idea de Menéndez Pelayo de la consubstancialidad entre lo español y lo católico, que Maeztu hace extensiva a Filipinas e Hispanoamérica. Escribe en *Acción Española*:

“Durante veinte siglos, el camino de España no tiene pérdida posible. Aprende de Roma el habla con que puedan entenderse sus tribus y la capacidad organizadora para hacerlas convivir en el derecho. En la lengua del Lacio recibe el Cristianismo, y con el Cristianismo, el ideal. Luego vienen las pruebas. Primero, la del Norte, con el orgullo arriano que proclama que no necesita Redentor, sino Maestro; después, la del Sur, donde la moral del hombre se abandona a un destino inescrutable. También los españoles pudimos dejarnos llevar por el Kismet. Seríamos ahora lo que Marruecos o, a lo sumo, Argelia. Nuestro honor fue abrazarnos a la Cruz y a Europa, al Occidente, e identificar nuestro ser con nuestro ideal. El mismo año en que llevamos la Cruz a la Alhambra descubrimos el Nuevo Continente. Fue un 12 de octubre, el día en que la Virgen se apareció a Santiago en el Pilar de Zaragoza. La corriente histórica nos hacía tender la Cruz al mundo nuevo”⁹³.

El Catolicismo “misionero” defendido por MAEZTU⁹⁴, raíz del Hispanismo, es una particularidad española que justifica el papel de España en el mundo, que esa historia y esa tradición española están fundidas con el Catolicismo y que aportan desde lo español un contenido universal. Además forjará las coordenadas básicas del Hispanismo, expresión genuina del espíritu

⁹¹ MAEZTU, R., “*Acción Española*”, en Revista *Acción Española*, núm. 1, 15 de diciembre de 1931, págs. 6 y sigs.

⁹² Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, págs. 148-161.

⁹³ MAEZTU, R., “*Acción Española*”, en Revista *Acción Española*, núm. 1, 15 de diciembre de 1931, págs. 6 y sigs.

⁹⁴ Cfr. GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.109-207.

nacional español que desbordado hasta América y Filipinas, pasará a ser un auténtico sentimiento hispánico. De modo que con la resolución espiritual de su crisis religiosa se cierra, también, el interrogante formulado por el 98 sobre “el problema de España”:

“Así hemos vuelto a España, que fue nuestro punto de partida. Al fin de todo ello, me encuentro con que mi patria perdió su camino cuando empezó a apartarse de la Iglesia”⁹⁵.

Ésta interpretación adquiere cada vez más predominio en Maeztu: la causa de la decadencia española está en el abandono del Catolicismo y de las tradiciones patrias frente a las “novedades” del pensamiento extranjero y laico. Escribe en relación a esto en *Acción Española*:

“Ello es porque en otros países han surgido el liberalismo y la revolución, o para remedio de sus faltas, o para castigo de sus pecados. En España eran innecesarios. Lo que nos hacía falta era desarrollar, adaptar y aplicar los principios morales de nuestros teólogos juristas a las mudanzas de los tiempos. La raíz de la revolución en España, allá en los comienzos del siglo XVIII, ha de buscarse únicamente en nuestra admiración del extranjero. No brotó de nuestro ser, sino de nuestro no ser. Por eso, sin propósito de ofensa para nadie, la podemos llamar la Antipatria, lo que explica su esterilidad, porque la Antipatria no tiene su ser más que en la Patria, como el Anticristo lo tiene en el Cristo. Ovidio hablaba de un ímpetu sagrado de que se nutren los poetas: «Impetus ille sacer, qui vatum pectora nutrit». El ímpetu sagrado de que se han de nutrir los pueblos que ya tienen valor universal es su corriente histórica. Es el camino que Dios les señala. Y fuera de la vía, no hay sino extravíos”⁹⁶.

El origen del término *Hispanismo* es poco claro. Ya en 1927 Miguel de Unamuno la utiliza en su ensayo “*En torno a la lengua española*”, tomándola del latín *Hispania*, pero expresa su duda ante el contenido del mismo. El concepto no existía con ese sentido en el diccionario, hasta que en 1926, el Padre Zacarías de Vizcarra, en un diario argentino, protestó sobre la denominación del 12 de octubre como “Día de la Raza”. Maeztu vio este artículo y adoptó el término, que Julio Casares, académico de la Lengua, introdujo.

⁹⁵ MAEZTU, R., *Ensayos (Antología)*, p. 253 de “**Razones de una conversión**”. Fue publicado originalmente en la Revista *Acción Española* núm. 62-63, 1º de octubre de 1934.

⁹⁶ *Idem.*, “*Acción Española*”, en Revista *Acción Española*, núm. 1, 15 de diciembre de 1931, págs. 6 y sigs.

En 1928, Maeztu, como fruto de su entusiasmo creciente por la causa hispánica empieza a escribir las primeras cuartillas de su *Defensa de la Hispanidad*. El título del libro resume ese sentido de defensa de la tradición y de la nación española frente a la crítica de la “Leyenda Negra” que supone la *Hispanidad*.

Para Maeztu la Hispanidad consiste en una fraternidad espiritual, constituida materialmente por los hispanos de los diversos países que constituyeron el imperio español y fundada sobre un ideal misionero, que es la predicación del Dios encarnado. Es esta predicación la que infunde e imprime sentido histórico al papel mundial de los hispanos, y que conforma su tradición a través de un conjunto de creencias e instituciones seculares. La Tradición no sólo no es rutina, sino, que al contrario, sino que la diferencia que separa a ambas es abismal, aunque exteriormente puedan parecer similares. La Tradición es un principio espiritual capaz de animar específicamente el desarrollo de una existencia. La rutina es la reducción de ese mismo principio a la rigidez de una técnica, que además, se vuelve obsoleta.

La causa de la decadencia de la Hispanidad, es para Maeztu, el haber reemplazado este ideal sublime por principios extranjeros, incapaces de adaptarse al pueblo hispano, y que por tanto debieron serle impuestos por la fuerza. Todo liberalismo, todo socialismo, emergen como potencias revolucionarias en el seno de la Hispanidad. La Leyenda Negra es la expresión de la guerra ideológica, que viene desencadenándose contra la tradición hispana.

En el diagnóstico antiliberal estaba, también, contenida la noción de “Decadencia” o de “Crisis” sobre la Civilización Occidental. Para los colaboradores de *Acción Española*, y más concretamente para Maeztu –que fue quien lo mejor entendió y expresó-, la Guerra de 1914 y la Revolución Soviética eran puntos de referencia en el curso de la crisis española.

La antimodernidad es parte del sustrato histórico-espiritual hispánico. El carácter artificial de la Revolución española cortó los lazos entre la Monarquía y sus ideales: monarquía que se tornó racionalista y disolvente, destruyéndose a la larga a sí misma. La Revolución, afirma Maeztu, ha empezado en el siglo XVIII, siglo regresivo del mundo hispánico, merced a la influencia de franceses e ingleses.

La destrucción del principio animador de la Hispanidad contenía los gérmenes de la disolución de su “comunidad permanente”, la de los pueblos americanos.

El Internacionalismo de su juventud, vuelve a intensificarse para matizar el ideario de *Acción Española* a través de su página editorial.

Para Maeztu lo esencial de la Patria es su unidad constante y superior; de alguna manera ésta es superior al individuo. Esta preocupación le lleva a afirmar, siguiendo a Canovas, que:

“con la Patria se está con razón y sin razón como se está con el padre y con la madre”.

“La Patria es espíritu” afirma Maeztu en un segundo libro, posterior a *Defensa de la Hispanidad: Defensa del Espíritu*, precisando un texto de Maurras:

*“Digamos desde luego, que antes de ser un ser, la patria es un valor, y por lo tanto, espíritu. Si fuera un ser del que nosotros formáramos parte, no podríamos discutirla, como no discutimos sus elementos ópticos. Cada uno ha nacido donde ha nacido y es hijo de sus padres. Por lo que hace a los elementos ópticos, el señor Maurras tenía razón. “La patria no se elige”. Pero la patria es ante todo espíritu. Y ante el espíritu es libre el alma humana. Así le hizo su Creador”*⁹⁷. Posteriormente tratará de fundamentar con mayor precisión este término⁹⁸.

En relación a la monarquía, Maeztu, sólo concibe como válida la tradicional y no la “alfonsina”. Ésta se sostendría sobre los gremios y sobre la filosofía tomista. Un Estado alejado tanto del Liberalismo como del estatismo, y marcado por la noción de “servicio”. El servicio es, una noción fundamental: la noción sobre la que se edifica la élite, porque la considera “*la virtud aristocrática por excelencia*”⁹⁹. La aristocracia se medía por la eficacia histórica de determinados motivos, bajo los cuales se ejercía una legitimidad arrancada

⁹⁷ *Idem.*, **Defensa del Espíritu**, pág. 211.

⁹⁸ *Idem.*, “**La lucha por el Espíritu**”, Revista *Acción Española* (febrero 1935); “**El Espíritu en la Historia**”, Revista *Acción Española*, núm. 72-73 (marzo 1935); “**La Busca del Espíritu**”, Revista *Acción Española*, núm. 75 (mayo 1935); “**La Nueva Filosofía de la Historia y el problema de la Hispanidad**”, Revista *Acción Española*, núm. 58-59 (agosto 1934); “**El Espíritu objetivo**”, Revista *Acción Española*, núm. 80 (octubre 1935); “**La Hispanidad y el Espíritu**”, Revista *Acción Española*, núm. 83 (enero 1936); “**El Espíritu y la decisión**”, Revista *Acción Española*, núm. 85 (marzo 1936); y “**El Espíritu y el poder**”, Revista *Acción Española*, núm. 86 (abril 1936).

⁹⁹ *Idem.*, **Defensa de la Hispanidad**, pág. 276.

de aquella misma continuidad. Frente a esta condición aristocrática del ejercicio del poder, se alzaban los demócratas, contra los cuales argumentaba que todo lo específico de la Civilización rechaza la igualdad. Lo civilizado es lo diverso, no lo uniforme.

Sobre esta selección que es la aristocracia cobrarán realidades tres ideales: el de Servicio, el de Hermandad y el de Jerarquía. Puesto que el servicio no contraría la libertad, porque se sirve libremente, es necesario el ideal de la Hermandad. Y qué hermandad más propia que la del Hispanismo. “Una comunidad permanente” fundada por los hispanos sobre la fe católica y la cultura: Es así como resurge el ideal misionero, que habrá de infundir sentido al papel de los hispanos.

Ésta convergencia doctrinal justificó a Maeztu ante el resto de los miembros de *Acción Española*.

Maeztu recibió el premio Luca de Tena, el 23 de febrero de 1932, por un editorial, el primero, en *Acción Española*, que serviría de respaldo intelectual a la nueva publicación.

Hasta el martirio de Maeztu, une a éste, en cierta manera, con *Acción Española* y con aquellos hombres que en la empresa de salvar España se habían unido en torno a la revista, pues le fusilaron con unas cuartillas en el bolsillo que estaba escribiendo para *Acción Española*, tituladas “Defensa del Espíritu”. Y con Víctor Pradera ocurrió algo parecido. Cuando era detenido, para ser asesinado más tarde, entregó a su hija unas cuartillas diciéndole: “Esto es para *Acción Española*”.

I.5.3. Víctor Pradera

Nacido en 1873, Pradera militó desde muy joven en las filas carlistas. Y con él se acentúa la evolución del tradicionalismo hacia la defensa de la unidad nacional frente a los nacionalismos periféricos; la afirmación del regionalismo y el corporativismo social¹⁰⁰.

Su obra no es original en el sentido actual, porque reitera la concepción antropológica fundamental del Catolicismo, pero en el tratamiento de nuevas

¹⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, págs. 77-83.

ideas, como por ejemplo, el concepto de Nación. Pradera introduce el tomismo en la formulación de un tradicionalismo militantemente nacionalista. Su obra, *El Estado Nuevo*, será la manifestación intelectual más importante de esta generación. Se alude a una doctrina que es común a Carlistas y a alfonsinos: la Contrarrevolución¹⁰¹.

Pradera asume la continuidad doctrinal de Mella conforme a la cuestión del Estado y la nación. Definiendo a aquel como:

*“la Sociedad mayor concreta y particular dentro de la cual el hombre alcanza su destino peculiar por naturaleza de la sociedad universal humana”*¹⁰².

Ahora bien, Vázquez de Mella, y especialmente el propio Pradera a través de su noción de personalidad, ligan la existencia de una sociedad a una unidad moral concreta:

“Una nación no es el resultado de la suma aritmética de todos los individuos que pueblan un determinado territorio. Una nación es el producto orgánico de una porción de sociedades menores que se extienden en una jerarquía social desde la familia hasta la región, cuando entre todas ellas históricamente ha surgido un vínculo de unidad espiritual”.¹⁰³

La “soberanía nacional”¹⁰⁴, constituye una nueva versión de la polémica sobre el origen de la autoridad, adaptada al ambiente de los años 30, donde el Tradicionalismo se vuelca en el concepto de Nación. Víctor Pradera expone la cuestión de la siguiente manera: Lo existente en la sociedad civil es la soberanía nacional, puesto que la Nación es sociedad civil más común y apropiada para el desarrollo de la naturaleza humana. La soberanía, en consecuencia, no es de tal pueblo, sino de la Tradición expresada históricamente, y “localizada” en la institución monárquica a través de mecanismos seculares. La soberanía nacional implica el reconocimiento de su origen trascendente, pero para Pradera lo más fundamental de la autoridad no es su origen, sino su ejercicio público. Siguiendo a Vázquez de Mella, y tras él, la tradición escolástica hispana –Vitoria, Báñez, Molina, etc.–, afirma Pradera que:

¹⁰¹ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, pág.77.

¹⁰² PRADERA, V., **El Estado Nuevo**, pág. 115. Edición de 1937.

¹⁰³ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo I, pág. 373 de **Memoria al general Primo de Rivera**.

¹⁰⁴ Cfr. GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, págs. 244-248.

*“Ningún rey o magistrado tuvo o ha tenido, según ley ordinaria inmediatamente recibida de Dios, la soberanía política”*¹⁰⁵.

Desde este prisma Pradera rechaza el absolutismo dieciochesco y sus raíces ilustradas, para afirmar que, en el plano político estricto, la soberanía reside en la Nación y no en el pueblo. Reside en la Nación, puesto que el pueblo es un concepto parcial dentro de las generaciones sucesivas de un país. Reside en la Nación, además, porque la Nación es un accidente distinto de sus miembros, y como tal la soberanía le pertenece en exclusividad. El principio de la soberanía popular es insostenible porque no se puede ser a la misma vez soberano y súbdito: si se es soberano el poder se ejerce por sí mismo, y tal gobierno del pueblo no se da. Si el poder es compartido no puede tener parte en su obediencia. Y si es del pueblo exclusivamente no se entiende como lo “cede” a la autoridad mediante la elección. O el poder lo tiene el pueblo siempre, y lo ejerce, o la soberanía no es suya, afirma Pradera.

La soberanía, es para él un atributo de la autoridad, una condición indispensable de independencia en su ejercicio. Estrictamente hablando, explica, la soberanía se predica sólo de la Nación, y analógicamente de otras sociedades menores como la región o la familia. En su condición de poder independiente el principio de autoridad no reconoce división estructural: el poder es y no puede ser sino uno solo y por tanto dotado de tres funciones bajo un mismo mando: la legislativa, la ejecutiva y la judicial¹⁰⁶.

El Estado¹⁰⁷ condensa en el pensamiento de Pradera la intención de dar la “unidad” al país y, para lograrlo, estima que la monarquía es la institución política por excelencia: el poder real posee a semejanza de la analogía humana la síntesis de las funciones, cuya existencia no admite división:

“Un solo Poder en la sociedad, con tres funciones diferentes – Poder y funciones que en la acción se clasifican de soberanas- no quiere decir, en

¹⁰⁵ PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, Revista *Acción Española*, núm. 55, 16 de junio de 1934. La opinión de Vázquez de Mella sobre el asunto puede verse en **Obras Completas**, Tomo II, pág. 129.

¹⁰⁶ Pradera sigue aquí su analogía entre el hombre y la sociedad. Todo hombre, afirma, posee estas tres facultades y toda “personalidad” social las mantiene. Cfr. **Obras Completas**, Tomo I, págs. 258-259, de **El Misterio de los Fueros Vascos**, conferencia, Madrid, 1918.

¹⁰⁷ Vázquez de Mella afirmaba: “*La consecuencia directa del derecho de la Nación con relación al Estado es ésta: toda Nación tiene derecho a que el Estado sea dependiente suyo porque el Estado es para la Nación, no la Nación para el Estado*”...“*La relación con el Estado es, por un aspecto, la relación de soberanía social con la política; y por esta relación de soberano a súbdito tiene derecho la Nación a que le sirva...*”. **Obras Completas**, Tomo X, págs. 216-217.

*consecuencia tres poderes soberanos; pero tampoco significa un solo órgano que, a la vez, desempeña las tres funciones diversas sustancialmente distintas que entraña tantos órganos como funciones...”*¹⁰⁸.

Pradera, consecuente con la restauración que propone de la autoridad levanta pocos obstáculos al poder real. Lo que reclama para éste es independencia y unidad, que sólo están limitadas por sus fronteras naturales que son la soberanía social, la ley y la religión. De este modo sólo sustrae al Estado la confección del Presupuesto, tarea que Vázquez de Mella estima que la deben los interesados, poniéndole coto al poder real.

El poder monárquico es un instrumento de la soberanía nacional; Pradera le asigna seis características. La unidad; la independencia; la continuidad; la limitación por el Derecho Natural; el interés –la especial capacidad del rey de determinar el Bien Común-; y la capacidad.

Pradera asigna al rey una capacidad hereditaria de conocer el oficio del gobierno, pues dice:

*“Es competente por la preparación hereditaria de los Príncipes y por las instituciones complementarias que como en el cerebro en el hombre, elaboran el pensamiento social”.*¹⁰⁹

La noción básica en la obra de Pradera es la “Personalidad”. Personalidad es una analogía de la facultad ejecutiva del hombre en las sociedades a las que da origen por la sociabilidad. No toda personalidad social tiene soberanía propiamente dicha, sino sólo la nación. Lo fundamental de la personalidad es su autarquía, es decir, la determinación de fines que le sean propios; ahora bien; dado que el fin de la autoridad temporal nacional es el interés de la Nación, la soberanía a secas es sólo suya:

*“Son dos cosas distintas la personalidad y la soberanía, y cabe por ello perfectamente en la existencia de personalidades sin soberanía y sujetas a la soberanía de otra personalidad. [...] La soberanía supone una relación; por eso surge desde el momento en que coexisten dos sociedades con sus fines relacionados, y corresponderá a la sociedad cuyo fin sea superior dentro del mismo género”*¹¹⁰.

¹⁰⁸ PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, pág. 583, en Revista *Acción Español*, núm. 60-61, 1º de octubre de 1934.

¹⁰⁹ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Localización de la autoridad**, pág.91, de **El Estado Nuevo**.

¹¹⁰ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo I, pág. 715-716, en el capítulo **Fernando el Católico y los falsarios de la historia**.

Como se puede comprobar, si la autoridad se ejerce entre los hombres, la soberanía se ejerce entre las sociedades. La distinción hecha por Vázquez de Mella, por tanto, entre soberanía política –Vázquez de Mella no emplea el término nacional- y soberanía social, no es estricta.

En síntesis, para Pradera la soberanía de la Nación se ejerce por vía de la localización de órganos de poder, el primero de los cuales es el rey. El Estado está, a su vez, en directa dependencia con la Tradición. Pradera rechaza el mandato de la Nación:

“Si la Nación es soberana y no puede ejercitar por sí misma su soberanía ni tampoco delegarla en una persona física, tan sólo por un hecho trascendente que constituya a ésta en un órgano social podrá aquella ser ejercida, transmitiéndose a la Nación; por el carácter de órgano suyo, los actos que la persona realiza”¹¹¹.

El soberano es la Nación, y la Nación determinará históricamente “el hecho de la autoridad”; lo hará tomando en cuenta la continuidad e identidad de sucesivas generaciones. La Nación sería imposible sin esta localización histórica, porque –entonces- se carecería de un mecanismo organizador. Esta unidad surge de una relación de la cual emerge la Sociedad:

“Y la perfección de la sociedad exige su desaparición; es decir, la existencia en ella de un principio que lleva la armonía a las inteligencias de los asociados, el acuerdo a sus voliciones, la coordinación a los medios y actos. Este principio de unidad es lo que todos los tiempos se ha llamado autoridad...”

“La idea de autoridad nace, pues del concepto de sociedad, no del individuo; aunque los presuponga como elementos sociales...”¹¹².

Tanto la soberanía como la autoridad se ejercen en relación a otros, y por ello caen en la categoría metafísica del accidente de relación. Suponer soberano al individuo es para Pradera la ficción de la filosofía política moderna. Su construcción política se base en que la Nación posee un sentido de continuidad, que está asegurado por la autoridad, y por la cual se sustraen a las mayorías lo esencial de la subsistencia de la Nación. La autoridad para ello convierte su política en nacional mediante la Tradición. Por último Pradera hace hincapié en que la fórmula “la autoridad viene de Dios” no quiere decir que el

¹¹¹ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Localización de...**, pág.95.

¹¹² *Idem.*, “**El Estado Nuevo**”, *Revista Acción Español*, núm. 56-57, 1º de julio de 1934, pág. 152.

poder en sí mismo esté sacralizado; en las situaciones conflictivas es necesario distinguir entre la autoridad, que está fundamentada en el orden de la Providencia, y su ejercicio que es el poder. Existen poderes cuya legitimidad está cuestionada, advierte Pradera.

La teoría política de Pradera está íntimamente relacionada con su filosofía política¹¹³. Es de destacar el papel fundamental que juega en su doctrina la autoridad en la configuración de la Sociedad. A su vez, fundamentado en la naturaleza humana.

Siguiendo esta idea matriz y acudiendo a la antropología tomista, asocia la noción de autoridad a la de Sociedad: la autoridad existe en sociedad porque es una relación, a su vez, inserta en la propia naturaleza humana:

*“La sociedad surge de la naturaleza humana; la autoridad es nota esencial de la sociedad”*¹¹⁴.

*“Y preguntando a la naturaleza humana (...) ha contestado al hombre diciendo que el hombre es sociable por naturaleza, es decir, que el hombre no vive en sociedad por un acto de su libertad, sino por una necesidad suya, indeclinable e ineludible”*¹¹⁵.

Tan importante como el anterior concepto es el de Derecho en Pradera. La definición en sí no es novedosa, ya que repite la concepción aquinatense de la ley como ordenación racional dada por el que cuida de la sociedad en vistas al Bien Común: lo relevante de la noción que esboza es su relación con la libertad; mediante la idea de derecho, Pradera deduce significativamente la de libertad. Para él, el Derecho sólo se aplica entre iguales: es decir, entre humanos.

Según Pradera el hombre se mueve apeteciendo las cosas, según su importancia; existe el Bien último, que es Dios, a Quien debe apetecer necesariamente; existen los bienes particulares, cuya determinación concierne al sujeto. Esta apetencia permite, en el plano social, un grado de movilidad relativa: frente a Dios, no hay dudas, porque su necesidad se impone. En

¹¹³ Cfr. GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, págs. 248-249.

¹¹⁴ PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Origen de la soberanía**, pág.83, de **El Estado Nuevo**.

¹¹⁵ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo I, cap. **El Misterio de los Fueros Vascos**, pág.255. Múltiples referencias hay, en el tomo II: págs. 327, 328, 331, 335, y 369.

cambio, ante las cosas particulares prima el criterio personal. Por ello define la libertad:

“Esta propiedad de la misma –la voluntad- de querer o no querer, permaneciendo constante los motivos de sus actos; es lo que se denomina libertad o libre albedrío”.

“Resulta de lo expuesto que, constituyendo la libertad una propiedad de la voluntad cuya característica es la elección entre medios para poner el fin, su imperfección radica cabalmente en la posibilidad de elegir, no ya entre dos bienes en relación con el fin, sino entre el bien y el mal, que así se denomina cuanto de el –el fin último- le aparte”¹¹⁶.

Ahora bien, dado que se trata de una elección entre medios bajo razón o apreciación de bien, está claro para Pradera lo erróneo de levantar la sociedad civil sobre la libertad; por eso para él, la libertad en este sentido puramente subjetivo no tiene contenido, y por tanto abre paso a la anarquía:

“Y se recuerda que Derecho es el poder moral que asiste al hombre para realizar los actos conducentes a su fin, debe concluirse que la libertad, capaz de apartarle del suyo, no es el Derecho”.

“Si sin libertad no hay Derecho, sin libertad tampoco hay delito. O en otras palabras, si el derecho se acota en el campo de la libertad, no todo en él lo es”. *“La libertad está, en consecuencia, condicionada y limitada en la vida social por el Derecho...”¹¹⁷.*

De este modo la vida social reconoce en el Derecho y no en la libertad el elemento ordenador.

Por último recordemos las coincidencias que Pradera atribuye al Carlismo con el falangismo¹¹⁸. Con este fin asimila la noción de “unidad de destino” joseantoniana a la causa formal de la Nación, o sea su alma nacional y coincidiendo con José Antonio Primo de Rivera que sostenía que la limitación de la libertad por el derecho “era la única doctrina que podía impedir la disolución del Estado”. Estas coincidencias son aún mayores al comparar su doctrina con el falangismo, puesto que *“Una unidad de pensamiento, de*

¹¹⁶ *Idem.*, **Obras Completas**, Tomo II, cap. **Las Facultades Humanas**, pág. 361, de **El Estado Nuevo**.

¹¹⁷ *Idem.*, pág. 362, de **El Estado Nuevo**. También en **Al servicio de la Patria** estas ideas se repiten.

¹¹⁸ En realidad la coincidencia se realiza por medio del alfonsismo: de las lecturas de los falangistas está claro que los carlistas no tenían lugar. Otra cosa era que los alfonsinos estaban leyendo a los carlistas, y la influencia sea indirecta, pero determinante.

conciencia y de acción, son la antítesis de la libertad absoluta de pensamiento, de conciencia, y de proselitismo. La libertad que el liberalismo defendía, derivada del concepto de soberanía individual de Rousseau, debía disolver la unidad espiritual de las personalidades sociales, y, en especial de las nacionales”.

“Nación es una sociedad de pueblos diversos unidos por la realización en ella del destino humano de sus asociados”.

Finalmente –estamos citando “¿Bandera que se alza?”- Pradera aplaude la crítica a los Partidos Políticos, su corporativismo y su consideración de la familia como núcleo inicial de toda sociedad:

“Y la coincidencia va muy lejos. Llega a los orígenes mismos de la evolución social...”. “El Tradicionalismo (...) al contemplar la familia como célula social percibe en ello una doble evolución. La de su ser pasa primero por el Municipio, después por la Hermandad municipal o región, y finalmente se concreta en la Nación. La de su actividad, ejercitada en el primer taller fijado en el hogar, engendra horizontalmente la clase y verticalmente la Corporación”¹¹⁹

No se debe olvidar el papel cumplido por los carlistas en la configuración de un bloque unido tradicionalista, papel que, durante el conflicto español de 1936-1939, cumplieron el Conde de Rodezno y Román Oyarzún: ambos admiradores no casuales del primorriverismo, a semejanza del mismo Pradera, que fue promotor de la colaboración de los carlistas con los demás grupos políticos. En 1919, premonitoriamente expresó:

“Entre la bandera del interés nacional y del interés internacional; entre la bandera del orden social y la bandera de la anarquía, y nosotros, ante esta lucha que se observa, tampoco tenemos elección, porque nuestra elección viene obligada”.

“Nosotros apoyamos con todas nuestras fuerzas a todo elemento que vaya contra el desorden...”¹²⁰.

¹¹⁹ Los textos antes citados son reproducidos del artículo de Víctor Pradera, “¿Bandera que se alza?”, citados por Francisco Franco en el prólogo a las **Obras Completas** de aquel, en las págs. VII-IX.

Respecto a la crítica al relativismo es evidente la preocupación que causó en *Acción Española*: en el núm. 49, pág. 7, 3 de marzo de 1934, Carlos Ruiz del Castillo en “**La Democracia como escepticismo**”, explica que la definición más coherente de la democracia es la de Kelsen: “*La democracia es propia de épocas que no saben donde está la verdad porque dudan de que exista una verdad absoluta...*”. Vegas Latapié en su trabajo “**Romanticismo y Democracia**”, publicado en parte en el núm. 87, mayo de 1936, págs. 353 y sigs., sostiene que la Democracia es una creencia de épocas desesperadas, y que habrá de sucumbir ante los marxistas y su “verdad proletaria”, y ante los católicos que creen en una ordenación trascendente. Pemán en su “**Mensaje a la América Española**” (1941) clasifica los Estados en agnósticos y misionales.

¹²⁰ PRADERA, V., **Obras Completas**, tomo I, pág. 53.

En relación a la temática de la Soberanía social¹²¹, en concreto el corporativismo, existe una coincidencia esencial entre el tradicionalismo y el nacionalismo. La sociedad es un “todo orgánico”. Para el Magisterio de la Iglesia y el Carlismo lo era por la composición y jerarquía de los seres; para el Nacionalismo, porque el Estado liberal suponía una concepción ficticia de la sociedad. Pradera que –en este punto- representa una mentalidad más cercana a la de los años 30, afirmando que la Nación es la única sociedad que posee en plenitud soberanía como tal.

La Sociedad es una sociedad de sociedades. Lo esencial de la sociabilidad humana consiste en la diversidad de facultades y realizaciones de que sus miembros son capaces. Estas diferencias dan origen a sociedades complementarias de la familia, ya sea por su agrupación (municipios, regiones, o naciones) o para su sostenimiento y formación integral (gremios, agrupaciones diversas,...etc.). La Monarquía implica, por tanto, una base que los teóricos de esta escuela han denominado social y representativa, y que consisten en: reconocimiento de los Fueros, la constitución de Cortes tradicionales, y, en fin, la unificación del poder social en las Cortes y del poder político en el Estado.

Afirma Pradera que:

*“Soberanía (...) es superioridad en el género y plenitud en el fin temporal de una sociedad humana. Entraña, pues la categoría aristotélica de relación. De aquí que caben, como ya se anticipó, personalidades sociales sin soberanía y sujetas a otra personalidad. Al grupo primero pertenecen la Familia, el Municipio y la Región; la Nación al segundo...”*¹²².

El Corporativismo tradicional y el nacionalista difieren de forma sustancial.

En el Tradicionalismo, los cuerpos intermedios se organizan autónomamente, y el Estado les reconoce su organización. En el nacionalismo, es el Estado el que impone la organización corporativa, y en el caso de los gremios, establece la filiación obligatoria –reflejo del Socialismo-. El primero se denomina corporativismo de asociación u horizontal. El segundo vertical o estatal.

¹²¹ Cfr. GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, págs. 258-259.

¹²² PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, Cap. X, en Revista *Acción Española* núm. 56-57, pág. 151, 1º de julio de 1934.

En cuanto al papel desempeñado por los Cuerpos intermedios, en el Tradicionalismo estructuran los Presupuestos y vigilan por el respeto a los Fueros fundamentales; las Cortes confeccionan el Presupuesto y no legislan. El Tradicionalismo es orgánico; la representación era por estamentos o Cuerpos del Reino (Estado Llano; Clero; Nobleza, otros).

Los Cuerpos intermedios poseen autarquía social en virtud de que son agrupaciones de personas constituidas en torno a fines específicos.

Pradera acoge para sí el control que Vázquez de Mella exigía sobre las escuelas públicas, pero concentrando sus fuegos sobre la coyuntura de la igualdad. La igualdad, sostiene, se opone a la libertad, ahogando la elección de los colegios y desnacionalizando la educación, y, por eso, vitupera también la estatización de la educación. Si idea matriz es, pues que la educación normalmente deba estar sujeta a la familia o a agrupaciones de ellas, y sólo en circunstancias especiales, si las familias son incapaces de solventar el gasto, bajo el Estado. Las Universidades, los colegios, las corporaciones culturales deben así surgir de la Comunidad Social.

La función del Estado en situación normal es la subsidiariedad; la excepción ocurre cuando intervienen flagrantemente porque hay lenidad en el desempeño de los deberes paternos o ineficiencias de los educadores.

Esto lo confirma Pradera al afirmar que:

*“En la obra educadora complementaria de la familia, la sociedad participa no mediante instituciones del Estado, propias de la Autoridad en ejercicio, sino bajo forma de Corporaciones espontáneamente creadas por la aplicación del principio general de sociabilidad a un fin particular”*¹²³.

En relación a la temática de la Economía¹²⁴, Pradera acentúa el concepto de producción. Para él la producción no es el resultado sólo de la ecuación costo/beneficio, sino de todos los factores productivos anexos: la tierra, los obreros, los hábitos, la inversión, los recursos. La importancia del concepto se explica porque Pradera supone que toda política general se hace insostenible materialmente sin un previo ordenamiento económico. Pero la economía tampoco se sustrae al orden político; porque sin política no hay economía, y por tanto el productor es resultado de las condiciones del medio.

¹²³ PRADERA, V., “El Estado Nuevo”, Cap. XX, pág. 88 en Revista *Acción Española* núm. 74, abril 1934.

¹²⁴ Cfr. GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.266-267.

Este costo no-económico del proceso productivo, resulta fundamental para Pradera: la educación, la situación política, los hábitos, las facultades personales, y los fines que se propongan los particulares, son condiciones mucho más importantes que las propiamente económicas. Con ello niega el axioma medular de la economía liberal; a saber que ésta constituye un saber científico y autónomo, cuyas reglas escapan a la consideración ética. La suposición de la “Economía pura” no es sino –en esta perspectiva otra ideología de carácter inhumano.

La economía liberal se constituye sobre la antropología liberal. Para el Liberalismo el hombre es una tabula rasa donde el medio condiciona al sujeto; ya que nada hay en éste de esencial o sustancial. Cada hombre es un fin en sí mismo y se determina a sí mismo también sus propios fines. Pero este hombre liberal, esencialmente egoísta, está situado en perpetua competencia con sus semejantes; y como simple fruto de ello, surgen la sociedad y el Estado, como reguladores de dicha competencia. Finalmente, a nivel internacional, la competencia personal se transforma en competencia de las naciones en lo referente a su expansión. La nota perfecta del mercado surge como muestra del triunfalismo de la convención ética liberal; aquel que triunfa lo consigue porque sus capacidades son superiores y ha aplastado, por tanto, a sus rivales en la lucha.

Pradera llega a la conclusión de que:

“La organización política y estable entraña, por una parte, y postula por otra, la ley moral como ley del trabajo. La entraña, porque es misión propia de todo Estado la administración de la Justicia, y la Justicia es parte de la Moral; la postula, porque es un ser moral, y su actividad (...) no puede sustraerse de ella en ningún orden, ni, por lo tanto, en el económico”¹²⁵.

El objeto de la Economía, para Pradera, ha de subordinarse a la personalidad humana, y por ello el trabajo es una dimensión moral del saber hacer, y no una simple mercancía.

1.5.4. Eugenio Vegas Latapié

¹²⁵ PRADERA, V., “El Estado Nuevo”, Cap. XXI, pág. 242 en Revista *Acción Española* núm. 75, mayo 1934. Pradera comenta: “es notoria la subordinación de la Economía a la Política, a la Moral y a la Religión”, id. Pág. 241.

Eugenio Vegas, capitán del Cuerpo Jurídico y Letrado del Consejo de Estado pensó que para salvar a la monarquía, pese al rey, y ponerla al servicio del derecho público cristiano era preciso crear una revista que, aglutinara a los intelectuales que pudieran enmarcarse dentro de la línea más o menos tradicional de pensamiento.

Por lo tanto, la tarea de creación, dirección, aglutinamiento de personas y de producción doctrinal en *Acción Española* fue obra de Vegas Latapie. Fue su obra por excelencia. También tuvo la primera idea fundacional y animó a Vallet de Goytisolo a trasplantar a España el movimiento francés de *La Cité Catholique*, cuyo fruto fueron *La Ciudad Católica* y la revista *Verbo*, heredera y continuadora del pensamiento tradicional de *Acción Española*¹²⁶.

Destacar que ambas revistas nacen bajo una clara influencia francesa, pues en relación a *Acción Española*, Vegas Latapie fue el gran difusor de *Action Francaise*, pues siendo hijo de madre francesa, su ardiente catolicismo y su monarquismo lo lanzan a la corriente del nuevo movimiento francés. Durante los años 1926 y 1928 se consolida en él ese pensamiento con la lectura sistemática de pensadores contrarrevolucionarios franceses.

La arrolladora personalidad de Vegas Latapie dio a *Acción Española* unas características propias que la diferenciaban netamente del movimiento intelectual y político que dirigió Maurras. La profunda ortodoxia doctrinal de Vegas, su fe religiosa y la influencia del tradicionalismo español en su sentido más amplio –autores contrarrevolucionarios como Zeballos, el “Rancio”, Vélez, Donoso, Balmes, Vázquez de Mella y sobre todo Menéndez y Pelayo- hicieron que *Acción Española* respondiera plenamente a su apellido y fuera mucho más un producto autóctono que un objeto de importación.

Lo mismo se puede decir de la revista *Verbo* superados los primeros momentos.

Eugenio Vegas, era una especie de caballero medieval en una época en que aquellos seres ya no existían¹²⁷, cuyos grandes amores eran: la Religión y la Patria.

¹²⁶ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “En el cincuenta aniversario de *Acción Española*”, Revista *Verbo* núm., 201-202 (1982), págs. 25-27.

¹²⁷FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J., “Mis amigos muertos”, Revista *Verbo* núm 315-316 (1995), pág. 584.

La virtud, de la cual Eugenio Vegas era ejemplo, no se define por la moderación en cuanto al fin honesto a que ha de subordinar “lo que al fin se ordena”.

Una muestra de la necesaria formación doctrinal, previa a la acción, que predicaba Eugenio Vegas, en 1936 –y que *Verbo* toma como referente- la refleja al diagnosticar en “La causa del mal”, en 1936, el mal endémico que padecía España, pues:

*“El desconocimiento de las verdades políticas y sociales por parte de las clases directoras durante cerca de dos siglos ha sido la causa de que el mal, introducido por los miembros de Carlos III, creciese y se propagase, haciendo estériles todos los esfuerzos en contrario, hasta traernos a la angustiosa situación en que nos encontramos. Mientras perdure la incultura política, que hoy continúa reinando, será inútil cuanto se haga para sacarnos del caos actual”*¹²⁸.

También escribía Vegas Latapie en 1936:

“Hace falta saber lo que se ha de creer y lo que se ha de obrar. El entusiasmo no supe a la inteligencia. El entusiasmo por sí sólo es potencia ciega, estéril o contraproducente si no va encauzado por el conocimiento de lo que debe perseguir y de los medios para lograrlo”

A Vegas se le puede definir como un hombre de acción a lo largo de toda su vida. En su juventud fue el único arrojado monárquico, y durante la II República, fue tenaz opositor a la misma. En la Guerra de España fue anónimo combatiente, y bajo el régimen de Franco, exiliado político (1942-1946), y después propagandista del tradicionalismo junto al francés Jean Ousset.

Las diversas vertientes del llamado “*pensamiento católico*” se reflejan en el inspirador de *Acción Española*, que es definido por Garay¹²⁹ como: filonacionalista, integrista, nostálgico de los carlistas a pesar de ser alfonsino, tradicionalista de la escuela francesa, y con matices spenglerianos¹³⁰. La orientación de Vegas es fundamentalmente antimodernista, y tenazmente antiliberal; en numerosos textos orienta al lector hacia autores como Fustel de

¹²⁸ VEGAS LATAPIÉ, E., “**La causa del mal**”, Revista *Acción Española*, nº 85, 1º de marzo de 1936.

¹²⁹ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, pág.116.

¹³⁰ VEGAS LATAPIÉ, E., “**Un Centenario**”, Revista *Acción Española*, núm. 37, 16 de octubre de 1933, págs. 23-24.

Coulange. Spengler, Lagarde, Maurras, Maritain, De Maistre, Donoso Cortés, Ollivier, y los Papas, en especial, León XIII, San Pío X y Pío XI¹³¹.

Vegas representa una mentalidad de transición entre las dos corrientes antiliberales del momento: el tradicionalismo y el nacionalismo. Atribuye la crisis de la Monarquía al desarme intelectual de las gentes “*de orden*”. Para poner coto a la situación considera que la solución es crear una escuela contrarrevolucionaria “*a la moderna*” siguiendo el estilo de *Action Francais*.

Quiso que en su eschuela figurasen las palabras: “*Vivió y murió fiel a sus ideales*”.

Sus ideales eran Dios y España. Es en *Acción Española*, donde se recogieron y desde donde se propusieron como tarea colectiva.

I.5.5. Otros: Jorge Vigón, el Marqués de Quintanar y José Pemartín

- Jorge Vigón Suero-Díaz: (Colunga, Asturias, 1893 – Madrid, 1978) fue un militar, intelectual y político monárquico español, partidario del Conde de Barcelona, destacando su labor de modernización de infraestructuras al frente del Ministerio de Obras Públicas durante el régimen del General Franco.

Durante los turbulentos años de la Segunda República, fue miembro de *Acción Española*. En su proyecto, Vigón asumió desde el principio un papel destacado. Redactó numerosos artículos para la revista e impartió cursos de formación en la sociedad cultural, tales como «La religiosidad en el Ejército».

Fue durante este período de su vida, en 1934, cuando llevó a cabo la edición de Historia de España libro de que entre la ingente obra de Marcelino Menéndez Pelayo bebe, principal pero no exclusivamente, de su *Historia de los heterodoxos españoles*.

- Fernando Gallego de Chaves y Calleja, marqués de Quintanar Bermudo y de Valgómez, conde de Santibáñez del Río y de Sobatillas. (Madrid, 26 de mayo de 1889 – Madrid, 26 de diciembre de 1974), fue un escritor, literato, poeta, historiador y conferenciante español.

¹³¹ Vegas recuerda a Pío XI y su encíclica “**Ubi Arcano**”, en Revista *Acción Española*, núm. 38, 1º de octubre de 1933, y la “**Quas Primas**”, en Revista *Acción Española*, núm. 68-69, 1º de enero de 1935.

Fue fundador, junto con Ramiro de Maeztu y Eugenio Vegas Latapie, en 1931, de la revista *Acción Española*, de la que llegó a ser director.

Se pueden entresacar unas palabras de Víctor Pradera que dedicó al Marqués de Quintanar en el banquete en el que se le homenajeó, el 24 de abril de 1932, publicadas en el número 10 de la revista *Acción Española*:

“Este es él gran mérito del Marqués de Quintanar, el ilustre amigo a quien festejamos. Vio con claridad y actuó con decisión. Su «Acción Española» pasará a la Historia de España y se incorporará a la tradición; porque es el instrumento para españolizar a España, sin que la aspiración de Costa contradiga este propósito, porque cuando España fue española, se dijo de ella que toda Europa era España y España era toda Europa. De entre sus páginas surgirá la verdadera faz de nuestra Nación así como también la de su fundador; y como yo espero que esta no será la última fiesta que celebremos, que llegará un día en que festejemos nuestro total triunfo, del cual la solemnidad de hoy no es más que el primer escalón, en ese día el Marqués de Quintanar podrá ofrendar en el altar de la Patria los fascículos de su revista, y modificando un tanto la frase del ilustre Marquina, decir dirigiéndose a la Patria”.

- José Pemartín Sanjuán (Político y escritor español, nacido en Jerez de la Frontera (Cádiz) en 1888 y muerto en Madrid en 1956).

Durante la II República fue uno de los fundadores de Unión Monárquica Nacional, pasando después a militar en Renovación Española. Fue uno de los mentores más destacados de José Antonio Primo de Rivera.

Se adhirió al alzamiento de julio de 1936, siendo nombrado Jefe del Servicio Nacional de Enseñanza Superior y Media del Ministerio de Educación Nacional (1938). Poco antes de acceder al cargo, escribió *¿Qué es lo nuevo?*, articulación ideológica de formas originales que se basaba en "el ideal católico español".

CAPÍTULO II: ACCIÓN ESPAÑOLA, LA GUERRA DE ESPAÑA (1936-1939), Y EL RÉGIMEN DEL GENERAL FRANCO

II.1. Influencias de la revista *Acción Española* en el origen de la Guerra de España

Considera Morodo¹³² en el prólogo de su tesis sobre *Acción Española* acerca de los orígenes ideológicos de franquismo, que hay una continuidad entre el general Primo de Rivera y el general Franco. Y este enlace con el relanzamiento de una vieja/nueva doctrina político-social, será realizado por el grupo de *Acción Española*.

El movimiento intelectual *Acción Española* realmente dio una razón y un contenido al alzamiento militar del 18 de julio de 1936¹³³.

La mayoría de los militares que participaron no habían leído ningún ejemplar de la revista, pero la influencia vino por otros caminos. *Acción Española* facilitó unas bases doctrinales que justificaron las condiciones objetivas del alzamiento, avalado por una serie de figuras de la intelectualidad española, que además sintonizaban con importantes núcleos doctrinales del extranjero.

En el origen de dicho alzamiento nos encontramos con una doctrina que hunde sus raíces en la Escolástica y se halla impregnada de los principios antiliberales que difundió *Acción Española* con anterioridad, y cuyo objetivo consistía en la instauración de un Estado Nuevo de tipo tradicional que resolvería el “problema de España o de las dos Españas” planteado por la generación del 98.

Dicha doctrina fue configurándose en la resistencia del pensamiento católico que provocó el proceso de laicismo, y que en su lucha contra el liberalismo engendró el tradicionalismo.

Es por ello, por lo que Garay escribe que:

¹³² MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, pág. 17.

¹³³ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., “*Acción Española y el franquismo*”, Revista *Verbo* núm.229-230 (1984), págs. 1227-1237.

“...la Guerra Civil se nos aparece como el último capítulo de las grandes luchas contra el ‘espíritu del siglo’ librado por el catolicismo tradicional [...] es el último de los conflictos modernos que ofrece un centro de gravedad específicamente religioso, acompañado de graves diferencias ideológicas, regionales y sociales. Metafóricamente es la lucha, de los frentepopulistas españoles contra los monárquicos franceses, y de los antiliberales españoles contra los laicos franceses. Entremedio y sin destino, navega la barca del liberalismo elitista –un Ortega y Gasset, un Marañón, un Unamuno- que sobrepasados por las circunstancias aceptarán el 18 de julio como la vuelta de la cordura y el orden”.

“El intento de estructurar un Estado de nuevo tipo, producto de la acción de tradicionalistas y nacionalistas, es la historia que se desarrolla en las páginas de la revista Acción Española (1931-1936), expresión del grupo homónimo. Es la historia de la resistencia antiliberal a la II República, dividida en dos alas. La monárquica, con Vegas Latapie, Maeztu, y tantos otros. La nacionalista, con Serrano Suñer, Primo de Rivera, Montes, etc. En Acción Española se congregan carlistas, falangistas, ‘japistas’, miembros de Renovación...”¹³⁴.

El papel del Catolicismo en la configuración de la tradición nacional explica la crisis de la II República, y el posterior Alzamiento del 18 de julio de 1936, sobre el que dos cosmovisiones se disputan la esencia de España.

Para Eugenio Vegas:

“Por Dios y por España, por una España mejor, por un Estado más cristiano y digno, que no fuera enemigo de la Religión, que no envenenara las conciencias, que no dividiera en fratricidas luchas de clases a los españoles, que no desconociera o pisoteara sus santas y gloriosas tradiciones, se alzaron en armas unos beneméritos españoles para derribar los poderes republicanos y constitucionales. En aquellos primeros momentos del Alzamiento Nacional tan sólo había fanáticos, creyentes enardecidos, desafiando el plomo marxista y anticatólico. Los escépticos no estaban todavía en la lid. Se incorporaron más tarde a los hechos consumados para hacer olvidar o perdonar pasados oscuros o tomar posiciones para el mañana. Aquellos cruzados de la primera hora que se propusieron rectificar los desastrosos derroteros políticos de España, luchaban y morían en aras de la Religión y de España.

¹³⁴ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, pág.19.

En cumplimiento de un deber sagrado para la memoria de aquellos que murieron en la Cruzada, con la fuerza que presta el saberse portavoz de los mismos, el autor de este trabajo no vacila en sostener abiertamente, desafiando críticas librescas y pedantes, el sistema de verdades fundamentales por las que, consciente o inconscientemente, los voluntarios de la hora prima ofrendaron generosamente sus vidas” ¹³⁵.

Sobre lo anterior, afirma Miguel Ayuso¹³⁶ que:

*“...en puridad, la historia contemporánea de España es la de resistencia del pueblo católico español, fiel a la inspiración religiosa de nuestros siglos anteriores, a la regeneración que el liberalismo prometía, consistente en cerrar con doble llave ese pasado y secularizar la convivencia. Los ecos llegan hasta el último conflicto, en el primer tercio del siglo XX, guerra en que lo que se dilucidó no fue una mera cuestión de poderío, dominio o explotación colonial; como no lo fue de lucha de clases: las implicaciones religiosas son de tal calibre que hay quien ha podido decir que la guerra de 1936-1939 fue sólo una cruzada y no una verdadera guerra civil, al ligar aquella a la motivación religiosa bien patente en buena parte de los combatientes nacionales, y al considerar ésta como la que determina una configuración política sin fisuras ni ambigüedades”*¹³⁷.

El tradicionalismo, que tuvo parte tan destacada en el Alzamiento y hasta en la guerra en que desembocó su fracaso, se desligó en general de la institucionalización política del régimen surgido de la misma, tornando si acaso *post mortem y per relationem*.

Alzamiento, guerra y régimen de Franco son hechos distintos y susceptibles por ello de valoración diferenciada.

En la *Antología de Acción Española* que se publicó en 1937 destaca un artículo nuevo, de José Pemartín denominado: “España como pensamiento”, en el que se identificaba tradición española y unidad católica, y que se convirtió en uno de los pocos ejemplos aparecidos en la Guerra de España, en los que se intentó enlazar la interpretación de la guerra como cruzada religiosa con una determinada elaboración político-doctrinal.

¹³⁵ VEGAS LATAPIE, E., “El Derecho Público Cristiano”, Revista *Verbo* nº 451-452 (2007), págs. 21 y 22.

¹³⁶ AYUSO, M., “Comentario preliminar a la *Colección Virtual de Pensadores Tradicionalistas*”, pág. 10.

¹³⁷ VEGAS LATAPIE, E., “El Derecho Público Cristiano”, Revista *Verbo* nº 451-452 (2007), págs. 21 y 22.

Garay¹³⁸ llega a aseverar que con el ascenso del general Franco a la jefatura del Estado, la aventura de *Acción Española* se institucionaliza.

Para Franco *Acción Española*:

“representó, en el transcurso de los últimos años, el refugio donde encontraron asilo los esforzados paladines de la inteligencia puesta al servicio de la Patria”¹³⁹

Por otra parte, *Acción Española*¹⁴⁰ - según Estanislao Cantero¹⁴¹, -tiene una gran importancia doctrinal e intelectual en el nacimiento del alzamiento del 18 de julio de 1936, tanto por señalar cuáles eran los males que padecía España y dónde estaban sus causas, como por señalar cuáles eran los principios básicos en los que se encontraría remedio.

Así lo ratifica José María Pemán:

“...A mí me basta leer los magníficos libros doctrinales de Maeztu o Pradera y los discursos de José Antonio, para ver claro, evidente, cómo se necesitan y se reparten la tarea. Aquéllos son la doctrina; éstos son el manifiesto. En aquellos libros, como en los cuarteles, como en los centros políticos de la extrema derecha se preparaba la sublevación. José Antonio estaba sublevado”¹⁴².

Además de la doctrina, nos encontramos como factor importante en la relación de los hombres de *Acción Española* con el origen de la Guerra de España (1936-1939), la acción. Pues la acción era entendida también como el derecho a la fuerza; el denominado “derecho de rebeldía”. Aniceto de Castro Albarrán, colaborador de la revista, escribió un libro sobre el tema que editó la editorial *Cultura Española*. Ya durante la Guerra, ese mismo libro se reeditó en zona nacional con el título: *El derecho al alzamiento*.

¹³⁸ GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.26.

¹³⁹ FRANCO BAHAMONDE, F., “autógrafo” en *Acción Española* núm. 89, Antología.

¹⁴⁰ Cfr. VEGAS LATAPIÉ, E., *Memorias políticas. El suicidio de la monarquía y la Segunda República*, Planeta, Barcelona, 1983; BADÍA, J., “*Acción Española: una aproximación histórica-ideológica*”, Revista *Verbo* núm.217-218 (1983); FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J., “*Acción Española y el franquismo*”, Revista *Verbo* núm. 229-230 (1984).

¹⁴¹ CANTERO E., “*Importancia y necesidad del estudio*”, Revista *Verbo* nº 231-232 (1985), págs. 31-32.

¹⁴² PEMÁN, J.M., *Obras Completas*, Tomo V, de *José Antonio: pero todo José Antonio*. Artículo escrito durante la Guerra de España (1936-1939).

La doctrina tradicional de la Iglesia amparaba la rebelión contra la tiranía, que así es como se denominó a la República.

Pío XI terminó coincidiendo con *Acción Española*: no se trataba de un pronunciamiento más sino de salvar lo esencial de una patria.

En relación a la lucha contra la República Vegas Latapie escribió:

“*No combatimos, al combatir el régimen republicano, una mera forma, inicua como tal forma, sino al medio –que se oculta en ella- de destruir la religión y de hacer tabla rasa de una civilización entera*”¹⁴³.

La postura abiertamente enfrentada al sistema, al que se consideraba con una “legalidad formal, pero ilegítima”, ponía a los hombres de *Acción Española* en una línea favorable a un alzamiento contra el mismo, y los diferenciaba de la postura de un sector de la Iglesia oficial que, a través de sus órganos de expresión –como *El Debate*- y a través de sus líderes –como Gil Robles- eran partidarios de un “modus vivendi” con la República, aceptando y defendiendo la democracia inorgánica y liberal.

La poca conocida *Historia de la Revolución Nacional*¹⁴⁴ (1940), escrita por los colaboradores de *Acción Española*, a petición de Francisco Franco, señala esta identidad de principios entre la revista y el Alzamiento.

Acción Española, a pesar de haber pregonado la legitimidad de la rebeldía contra el poder constituido, no participó en la preparación del Alzamiento. Se limitó a sumarse, eso sí, y luego se adheriría, a través de Pemán, presidente de la Junta directiva de la *Sociedad Cultural*, al “Decreto de Unificación”, materializado el 1º de marzo de 1937, en Salamanca.

Figuras de *Acción Española* vieron urgente emprender una acción de orientación doctrinal sobre los mandos militares del alzamiento y, de manera particular, sobre los mismos oficiales que tenían bajo su mando a requetés y falangistas¹⁴⁵.

Durante la Guerra, en 1937, se publica en Burgos una *Antología*, recopilación de los mejores y más significativos artículos publicados a lo largo de los cuatro años y medio de existencia de la revista.

¹⁴³ VEGAS LATAPIE, E., **Editorial “A nuestros amigos”**, Revista *Acción Española*, núm. 62-63, 1º de octubre de 1934.

¹⁴⁴ PEMÁN, J.M., **Obras Completas**, Tomo V, pág. 618 de “**De Occidente nos llega una verdad**”.

¹⁴⁵ FERRARY, A., **El franquismo: Minorías políticas y...**, pág.55.

El Ministerio de Educación se creó en enero de 1938, en cuya cabeza se situó a un antiguo prohombre del grupo monárquico alfonsino y colaborador de *Acción Española*, Pedro Sainz Rodríguez.

Representó una posición muy característica del sector político de donde procedía, que consistió en la aceptación de la realidad política dada, y, por lo tanto, de la posición central de Franco, en la medida en que éste significase la posibilidad de emprender una labor institucional basada en los principios unitarios católicos del pensamiento tradicional que, en un plazo más o menos inmediato, finalizase con la restauración monárquica¹⁴⁶.

Acabada la Guerra –e incluso antes de terminar- hubo algunos intentos de volver a editar *Acción Española*¹⁴⁷. Todos fueron baldíos.

II.2. La herencia de *Acción Española* durante el régimen del general Franco

Las actividades políticas del grupo de *Acción Española*, en el primer periodo de la Guerra de España¹⁴⁸, y al mismo tiempo, de construcción del Nuevo Estado, con el correspondiente aparato político-administrativo, se centrarán en apoyar el establecimiento del “mando único” político-militar, y colaboración con el nuevo aparato estatal y en continuar, sobre todo, por medio de su influencia diluida en su objetivo de instauración/restauración monárquica¹⁴⁹.

Se ha querido hacer ver que los orígenes ideológicos del franquismo estaban en *Acción Española*. Es altamente dudoso. De un lado, el franquismo -*rectius* tiempos de Franco o régimen de Franco- fue evolutivo. Por lo menos pueden advertirse cinco fases: Dictadura militar al inicio; Estado -*ma non troppo*- totalitario; Estado autárquico que remeda el consenso social-demócrata vigente en Europa, aunque bajo formas dictatoriales, con una Falange que

¹⁴⁶ FERRARY, A., *Idem.*, págs 105-106.

¹⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., *El pensamiento político de...*, págs. 183-187.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibidem.*, págs. 169-178.

¹⁴⁹ Cfr. MORODO, R., *Los orígenes ideológicos del...*, pág. 85-91.

ocupa el papel (menor) de la izquierda, y los católicos -de nuevo *rectius* demócrata-cristianos, aunque pacellianos- el de la derecha; Estado tecnocrático que trata de hacer perdonar con la eficacia el déficit democrático; Estado pre-democrático¹⁵⁰. De otro, Franco manejó el poder con criterios personalísimos, en los que las familias doctrinales sólo importaban a los efectos de los distintos equilibrios.

Reseñar que el general Franco fue suscriptor de la revista “desde el primer momento”, como se recordará en la Antología de *Acción Española*, publicada en 1937.

Colaboradores de la revista, fueron miembros de los primeros Gobiernos de Franco. Pero esos nombres propios se despegarían rápidamente para adoptar posturas que nada tenía que ver con el pensamiento de *Acción Española*. Otros murieron en la Guerra de España (1936-1939), bien asesinados, bien en combate. Y otros, se mantuvieron fieles a sus principios y fueron marginados por el mismo Régimen que en un principio les enaltecía¹⁵¹. *Acción Española*, a la postre, fue prohibida por el franquismo, a pesar de justificar el Alzamiento.

Fernández de la Cigona¹⁵² critica la tesis de Morodo: “Orígenes ideológicos del franquismo”, pues si bien, como se ha afirmado más arriba, *Acción Española* tuvo su grado de influencia en el alzamiento, es simplificar demasiado identificar a éste con el franquismo posterior.

Sin duda el franquismo recogió ideas y, sobre todo, personas colaboradoras con la revista. Pero *Acción Española* pretendía un modelo político y social que tenía ciertas diferencias con el que se instauró en España tras el nombramiento de Francisco Franco como Generalísimo y Jefe de Estado.

Acción Española defendía una monarquía hereditaria y efectiva como cúspide del sistema político. Franco instauró una monarquía teórica en la que el titular tardó muchos años en determinarse, tras descartarse varios pretendientes. Y en cuanto a la monarquía natural que Franco ejerció distó muy mucho de la monarquía que postulaba *Acción Española*.

¹⁵⁰ Puede verse la periodificación de GAMBRA, R., **Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente**, (Madrid), IEP, (1976), p. 67. La caracterización, en cambio, la debo a Miguel Ayuso.

¹⁵¹ BADÍA, J., “**Acción Española: Una aproximación histórica-ideológica**”, *Verbo* (Madrid), núm. 217-218 (1983), p. 847. La tesis doctoral de Badía, de la que trae causa esta síntesis publicada en *Verbo*, es el mejor trabajo sobre *Acción Española* desde el punto de visto periodístico-formal.

¹⁵² Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., “**Acción Española y el franquismo**”, *Revista Verbo* núm.229-230 (1984), págs. 1230-1236.

Tampoco tenía nada que ver con los principios y estilos de la revista con los modelos totalitarios que se impusieron en los primeros años de franquismo. Las raíces de esa España, que la derrota del Eje hizo inviable, se nutrían de tierras muy distantes de las de *Acción Española*.

El ortodoxo catolicismo de la revista tampoco inspiró las posturas totalitarias respecto a la Iglesia de esos primeros años del régimen de Franco, nacidas de las mismas fuentes totalitarias.

Tampoco fue consecuencia doctrinal de *Acción Española* el centralismo que se impuso a todas las regiones españolas desde la capital de la nación. Ni la falsificación corporativa que hizo de municipios y sindicatos una sucursal del poder, inutilizándolos para posteriores actuaciones previstas teóricamente en el montaje del Estado franquista pero que tuvieron escasísima implantación real y eficacia.

La paradoja –según Morodo¹⁵³– es que el grupo intelectual más coherente con la programación del Nuevo Estado, en donde jugaron un papel de pioneros, se irá apartando gradualmente, al ver la imposibilidad, vía franquista, de poder restaurar la monarquía. O más exactamente, se podría decir que el grupo de *Acción Española*, que inicia y formula la ideología del Nuevo Estado, se disuelve, por una parte, en el franquismo, que avanza en su institucionalización y, por otra parte, se margina o comienza una actividad crítica, más política que ideológica.

Por el contrario, Fernández de la Mora considera que *Acción Española* fue plenamente el origen ideológico del régimen posterior al alzamiento: el franquismo estableció los principios políticos que *Acción Española* defendía, porque “*las instituciones se van configurando con arreglo al esquema de Acción Española: confesionalidad católica, representación orgánica y monarquía*”¹⁵⁴.

También hay que destacar el estudio realizado por Estanislao Cantero¹⁵⁵ sobre la influencia o no de *Acción Española* en los orígenes del franquismo, y la crítica a la tesis de Morodo.

¹⁵³ Cfr. MORODO, R., **Los orígenes ideológicos del...**, pág 91.

¹⁵⁴ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**Acción Española**”, *Razón Española*, núm. 14, nov-dic. 1985, (págs. 340-345), pág. 344 la cita.

¹⁵⁵ Cfr. CANTERO, E., “**Sobre Acción Española y la falsificación de la historia**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, nº 8, 2002, págs. 157-167.

Según Ferrary¹⁵⁶, la reacción forjada por *Acción Española* significó la puesta en escena del Hispanismo de Maeztu dentro del régimen de Franco. En un momento dado franquismo e hispanismo fueron equivalentes doctrinales. Pronto surgieron otros hispanismos, como el de Castro o el de Sánchez Albornoz, pero todos ellos reconocieron por igual una peculiaridad de la tradición peninsular ligada al catolicismo.

El Hispanismo se extendió rápidamente por Hispanoamérica. Este hispanismo implicó en ciertos casos el tradicionalismo, con intelectuales de la talla de Eyzaguirre, Levene, Leviller, Lira, etc. Destacando en el plano cultural el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid.

También resultó importante el apoyo de la Iglesia hispanoamericana, que se manifestó de forma temprana con la conferencia del Cardenal Isidro Goma y Tomás en Buenos Aires en 1934; que la revista editorializó al publicarla, ya que para esa “*defensa y difusión nació Acción Española*”¹⁵⁷.

El Cardenal Gomá¹⁵⁸ afirmó lo mismo que Maeztu, aunque de forma más categórica:

“América es la obra de España. Esta obra de España lo es esencialmente del Catolicismo. Luego hay una relación de igualdad entre Hispanismo y Catolicismo”.

La política cultural y diplomática del franquismo acentuó su hispanismo y para ello reinterpreto desde el tradicionalismo el tercer punto del Estado Español:

“Respecto de los países de Hispanoamérica tenderemos a la unificación de la cultura, de intereses económicos y de poder: España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título de preeminencia en las empresas universales”.

El 2 de noviembre de 1940 Franco inauguró el *Consejo de la Hispanidad* dando cauce institucional a la idea de Maeztu.

A pesar de todo, el grupo dirigente alfonsino debió exiliarse. La ansiada instauración de Don Juan nunca se pudo llevar a cabo. Vegas Latapié y Pemán fueron relegados, en tanto que Sáinz Rodríguez se exilió 30 años en Portugal y

¹⁵⁶ GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y...**, pág.273.

¹⁵⁷ GOMA Y TOMÁS, I., “**Apología**”, I, Revista *Acción Española* nº 64-65, noviembre de 1934, pág. 194.

¹⁵⁸*Ibidem*.

Ansaldo en Argentina. El motivo, el frustrado intento de instauración monárquica en la persona de don Juan, que era considerado un encubierto golpe de estado contra Franco.

Si su influencia política directa queda así en entredicho, no ocurre lo mismo en el plano cultural y doctrinal¹⁵⁹. Fue la revista y el grupo que subsistió durante el franquismo quienes dieron origen al lenguaje político de la época, con la sola excepción de ciertos grupos nacionalistas de nuevo cuño y de inspiración germana.

Acción Española fue prohibida por el franquismo, a pesar de justificar el Alzamiento. Pero aún así, fue el elemento decisivo de la estructuración del franquismo.

En el primer periodo del franquismo miembros destacados de *Acción Española* del ala monárquica asumen puestos de importancia en el área cultural. Pemán es nombrado vocal de Cultura de la Comisión de Cultura y Enseñanza; cuando ésta pasa a ser el nuevo ministerio de Educación Nacional se nombra como titular a Pedro Saínz Rodríguez.

El Decreto de Unificación Política del 18 de abril de 1937, y que estableció entre otras cosas la definitiva disolución legal de la Sociedad *Acción Española*, es la situación que define al franquismo. Franco sabiendo que la fortaleza del 18 de julio reside en la unidad que sus afiliados expresen políticamente sin entrar en definiciones de lleno que disgusten a alguna de las tres corrientes doctrinales presentes: los monárquicos tradicionalistas alfonsinos, los carlistas y el falangismo, concentra el poder en sus manos y se coloca en una situación intermedia. *Acción Española* se alejó del franquismo; serían las figuras secundarias (Bilbao, Ibáñez, Montes...), quienes asumirían puestos de importancia posteriormente.

Como expresaba Eugenio Vegas, la entrevista que él y varios colaboradores de *Acción Española* tuvieron con el general Franco en 1937, fue el único y último acto de *Acción Española* ante Franco.

En el área educativa Saínz Rodríguez sienta las bases del nuevo programa educativo y también de la filiación que se establecerá entre el ministerio y el Opus Dei, éstos fuertemente influenciados por el tradicionalismo, pues la base intelectual surgió bajo el patrocinio espiritual legado por *Acción Española*: muchos colaboradores de la revista aparecerán en

¹⁵⁹ Cfr. GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y...*, pág.281-288.

las ediciones de la editorial de la Obra, Rialp. Por ejemplo, el marqués de Valdeiglesias, Vegas Latapié, Saínz Rodríguez, López-Ibor. Esta influencia hubiera sido menor si Ibáñez Martín, antiguo colaborador de *Acción Española*, no hubiera sido además un hombre del Opus Dei, un monárquico tradicionalista y ministro de Educación.

Conservadores, hispanistas y católicos se decantaron por Franco. Liberales y revolucionarios lo hicieron por el Frente Popular. La Democracia Cristiana se mantuvo en una posición ambigua.

En Hispanoamérica, durante éste periodo, sobresale la recepción de las corrientes tradicionalistas hispanas en Argentina y Chile. Rasgos hispánicos poseen, por ejemplo, las revistas *Estudios*, *Lircay* y *Estanquero*. Será el argentino Juan Carlos Goyeneche quien hace de contacto entre españoles y argentinos: durante la Guerra de España llega a España y colabora con el antiguo grupo de *Acción Española*. Fruto de ello es su actividad de redactor en el segundo tomo de la “Historia de la Revolución Nacional” (1940). A su vuelta de España, Goyeneche crea círculos de estudios, ligados a españoles y franceses, como Vegas Latapié, Vallet de Goytisoló, y Jean Madiran, que tan importante papel jugaron en la *Cité Catholique* francesa y en la *Ciudad Católica* española, y en sus revistas *Verbe* y *Verbo* respectivamente, como veremos más adelante en este trabajo.

En Chile este tradicionalismo es de rasgos fundamentalmente hispano. Al igual que el argentino, se muestra esencialmente contrario a la democracia Cristiana. La actitud de uno de sus principales representantes, Jacques Maritain fue, durante este periodo controvertida; fue en Chile y en Argentina donde surgieron los primeros gritos de alerta contra la doctrina de Maritain. Destaca el Padre Meinvielle con “De Lammenais a Maritain” donde expone la coincidencia de Maritain con el movimiento de los católicos liberales. Este libro fundamenta el de Eulogio Palacios, “El mito de la Nueva Cristiandad”. Podemos destacar a los siguientes intelectuales tradicionalistas chilenos: Jaime Eyzaguirre, destacado ensayista y orador, deudor directo de Maeztu; Mario Góngora del campo, especialista en historia social y de las ideas, en la línea “antimodernista” del magisterio eclesiástico; y el filósofo tomista Osvaldo Lira¹⁶⁰. Destacamos unas palabras de Góngora del Campo sobre la importancia del tradicionalismo:

¹⁶⁰ Colaborador de la revista *Verbo*.

“El Hispanismo se difundió no solamente como una tradición descubierta por historiadores de vuelta de la Leyenda Negra (Carlos Pereyra, Rómulo Carbia, Jaime Eyzaguirre), vino además como una empresa política contemporánea, afirmada por Ramiro de Maeztu, por Acción Española, por el Falangismo de Primo de Rivera”¹⁶¹.

También *Acción Española* representa, a su modo, la lucha vivida en el seno del pensamiento católico europeo para rechazar o imponer el Liberalismo: todas las consecuencias políticas parten aquí de una discusión dogmática sobre Dios, la Religión y el valor de la acción humana en ella.

El 26 de febrero de 1957 se conmemoró públicamente el XXV aniversario de la revista y de la *Sociedad Cultural* en el hotel Ritz de Madrid. Del acto escribió Vegas Latapie¹⁶² que:

“Puede considerarse como el canto del cisne de *Acción Española*, pero entonado casi a los veinte años de estar sometida a hibernación y al año y medio de haberse acordado su disolución”.

Durante el franquismo, han sido varias las publicaciones que se han situado en la órbita de aquel esfuerzo intelectual, cultural, político, e histórico, que supuso *Acción Española* -que condicionó, como se ha referido con anterioridad, espiritualmente el Alzamiento del 18 de julio y el “*Nuevo Estado*” surgido de éste-, y que, por ello, pueden considerarse como sus herederas. Son las revistas: *Arbor*, *Atlántida*, *Punta Europa*, *Ateneo*, y *Verbo*. Esta última siguió publicándose durante el post franquismo y continúa hasta nuestros días.

II.2.1. La revista *Arbor*

Entre las revistas publicadas que podemos considerar como herederas de *Acción Española* se encuentra en primer lugar *Arbor*, que –durante el periodo que la dirigieron Calvo Serer y Pérez-Embid– fue el hogar de la inteligencia

¹⁶¹ GÓNGORA, M., “Reflexiones sobre la Tradición y el tradicionalismo en la historia de Chile”, pág. 33, en *Revista Universitaria*, núm. 2 (U.C. de Chile), 1979, Santiago, julio.

¹⁶² VEGAS LATAPIE, E., “Para una semblanza del Conde de los Andes”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 55, 1978, pág.47.

contrarrevolucionaria¹⁶³. Caracterizada por ser antitotalitaria y antiliberal. Las batallas que allí se libraron contra los falangistas de *Escorial* y contra la democracia cristiana, fueron solidarias con la tradición que arranca de *Acción Española*. Tradición que fue revalorizada, aunque fuera al precio de ponerla al servicio de un grupo de concretas intenciones. Que posteriormente adquirieron evidencia en la evolución de algunos colaboradores, empezando por Calvo Serer¹⁶⁴.

Pero vamos por partes. *Arbor* nació en Barcelona por iniciativa de Rafael Calvo Serer, Raimundo Pániker y Ramón Roquer, en marzo de 1943, y su primer director fue Fray José López Ortiz, agustino, y obispo de Tuy, al que sucedió en 1946 José María Sánchez Muniain. Por otro lado, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas –CSIC– había sido creado el 24 de noviembre de 1939, como heredero de hecho, pero al propio tiempo como contrarréplica ideológica de la famosa “Junta para Ampliación de Estudios”.

A mediados de los años cuarenta empiezan a tomar las riendas de la revista hombres vinculados al Opus Dei –el CSIC lo había estado desde el principio a través de Albareda–, son sobre todo, Rafael Calvo Serer, Rafael Balbín Lucas y Florentino Pérez-Embid, quienes se constituirán ahora en los principales animadores de la revista.

El pensamiento católico y monárquico del catedrático de Historia de la Filosofía Española y Filosofía de la Historia de la Universidad Central, Rafael Calvo Serer, le hizo distanciarse temporalmente de los órganos oficiales y a iniciar una labor que, según confesaría más tarde, se dirigió a ir abriendo nuevos cauces de acción doctrinal según lo marcado por la escuela de pensamiento de *Acción Española*. Desde el año 1943 se puso al servicio de Don Juan de Borbón.

A partir de 1946, Calvo Serer empezó a convertirse en verdadero director efectivo de la revista y Pérez Embid en su más íntimo colaborador y gestor, llegando a convertirla en centro coordinador de toda una labor de pensamiento encaminado a “[...] sostener como el 18 de julio era la batalla de las grandes

¹⁶³ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, pp. 187-192.

¹⁶⁴ Recientemente se ha prestado la atención debida a *Arbor*. Encontramos, así, en primer lugar, la obra específica de DÍAZ HERNÁNDEZ, O., **Rafael Calvo Serer y el grupo “Árbor”**, (Valencia), Universitat de Valencia, 2011. Y, seguidamente, la biografía posterior de Calvo, en todo caso interesante: DÍAZ HERNÁNDEZ, O., y DE MEER, F., **Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1954-1988)**, (Madrid), Rialp, (2010). Parece como si hubiera un interés por reconstruir la biografía de Calvo, desde un cierto ángulo, lo que lleva a reconstruir su contribución al grupo Arbor, no siempre fielmente.

ideas”, pues, de acuerdo con la posición ideológica que había mantenido desde 1939, pensaba que la pervivencia del régimen franquista sólo podía ser el resultado de ligar todas sus realizaciones con los principios unitarios católicos de su constitución histórica española, pocos años antes declarados como los oficiales del Estado, impulsando una *política cultural* concorde con los perfiles ideológicos confesionales del régimen.

La vía indispensable para poner en marcha un proyecto de esa índole, estimaba Calvo, era contar con el concurso de una minoría pertrechada con unas sólidas bases intelectuales, y dotada de hondas inquietudes políticas y sociales.

Las concepciones intelectuales de Calvo Serer eran deudoras de una perspectiva puramente tradicional y, consiguientemente marcadamente confesional católica.

En este caso, pues, el desarrollo de toda política cultural debía enfocarse a desarrollar la cultura oficial del Estado sobre las bases sólidas de la tradición unitaria española, lo que le llevaba a defender como instrumento el fomento de un criterio intelectual firme y excluyente del error, que encontraba perfilado en el magisterio de Menéndez Pelayo y en el del *segundo* Ramiro de Maeztu. Y la interpretación de la historia contemporánea de España era realizada desde los presupuestos del pensamiento contrarrevolucionario, y por consiguiente antiliberal¹⁶⁵. El “sentido católico de la existencia” como propio de la “España esencial”.

Entre los colaboradores de la revista podemos destacar a Álvaro d’Ors, Antonio Millán Puelles, José María Pemán, Ángel López-Amo, Vicente Palacio Atard, Vicente Marrero, Gonzalo Fernández de la Mora, Federico Suárez, Rafael Gamba¹⁶⁶, etc. Y extranjeros como Michele Federico Sciacca, Heirich Brackelmanns, John Van Horne, Francesco Vito, Robert Ricard, Wilhelm Neus,

¹⁶⁵ FEDERICO SUÁREZ VERDAGUER, con sus estudios sobre el origen de la revolución liberal en España, reunidos en **La crisis política del antiguo régimen en España (1800-1840)**, (Madrid), Rialp, (1950), y Vicente Palacio Atard, con su libro del mismo periodo **Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII**, (Madrid), Rialp, (1949), van a ser, quizá, los más destacados exponentes de esa interpretación. Suárez Verdeguer, que se ordenará sacerdote, será otro caso raro de carlista opusiano. Se mantendrá siempre fiel aunque neutralizado por haber sido designado capellán de don Juan Carlos. Cfr. AYUSO, M., “**In memoriam Federico Suárez Verdeguer**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 12 (2006), pp. 15-18. Palacio Atard, en cambio, evolucionó hacia el conservatismo liberal.

¹⁶⁶ FERRARY, A., **El franquismo: Minorías políticas y conflictos ideológicos (1936-1956)**, (Pamplona), EUNSA, 1993, p. 252, 253, 260 y 262.

Franz Schnabel, Bela Menczer, Cornelio Fabro, Alexandre A. Parker, Heint Barth, Karl Thieme y Romano Guardini entre otros.

Por tanto, la misión de *Arbor* consistió en aglutinar un equipo doctrinalmente coherente y dispuesto a desarrollar una acción cultural sobre unas mismas bases político-intelectuales. Pretendiendo superar el problema de corte intelectualista y en el que se habían visto envueltas las elucubraciones en torno al ser de España, y, consiguientemente, demostrar racionalmente que en el magisterio de Menéndez Pelayo, y en el de los restantes autores del pensamiento contrarrevolucionario, se encontraban las creencias nacionales requeridas para articular la vida intelectual española en perfecta comunión con la doctrina moral y social de la Iglesia Católica, y los principios procedentes de la filosofía clásica cristiana.

A finales de 1947 aparecía en el número correspondiente a los meses de noviembre-diciembre de la revista *Arbor*, un artículo, verdadero manifiesto intelectual, titulado: “Una nueva generación española”, en la que Calvo Serer anunciaba la inminente irrupción de una joven generación que contaba a su entera disposición con el único instrumento capaz de poner los grandes avances técnicos y económicos propiciados por una secularizada civilización moderna europea al servicio de una rápida, fecunda y católicamente unitaria empresa integral de renovación nacional; esto era, con una doctrina cristiana y española de la historia, enarbolando para ello el magisterio de Menéndez Pelayo¹⁶⁷.

De 1948 a 1953 *Arbor* experimentó una serie de cambios internos encaminados a hacer de ella el gran centro doctrinal y coordinador del proyecto político-intelectual defendido por Calvo Serer años atrás, y para el cultivo de relaciones personales con los intelectuales españoles y extranjeros¹⁶⁸.

La línea de enfrentamiento con la línea intelectual-política de los hombres de *Escorial*, se debe a la polémica centrada, sobre todo, en torno a la *España como problema* de Laín Entralgo¹⁶⁹, pues, éste consideraba, que las generaciones de españoles a partir de los años veinte del siglo XX se vieron con el imperativo de elegir entre dos opciones: la afirmación católica y nacional o la negación de ambos principios. Laín Entralgo optó por otra solución, “la fracción

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 248.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 256-279.

¹⁶⁹ DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Ed. Tecnos, S.A., (Madrid), (1983), pp. 52-58.

católica y nacional”, consistente en la necesidad de “comprender” y de “integrar”, de realizar en definitiva, la “síntesis” que no fue posible hasta ese momento. La “esencia” de España queda concebida como el conjunto de las notas permanentes –principios liberales y cristianos– de nuestro “proyecto” nacional: todo lo demás sería accidental y mudadizo¹⁷⁰.

A mediados de 1949 iba a producirse en las páginas del diario *Arriba* el inicio de una polémica intelectual, que duraría hasta finales de 1950 y que acabaría por enfrentar en los años sucesivos a dos formas opuestas de entender la naturaleza ideológica del régimen español, provocando graves repercusiones políticas internas a finales de 1953.

En abril de 1949 se publicaba un libro de Laín Entralgo titulado *España como problema*, el cual desde un declarado orteguismo se defendían posturas continuistas con la tradición intelectual liberal española, y saca a relucir el conocido esquema de *las dos Españas*.

La manifestación más tajante de la posición doctrinal que estaba representando *Arbor* la constituye el número monográfico que, en mayo de 1949, dedicaba a analizar las hondas repercusiones políticas y doctrinales de las revoluciones liberales de 1848. Como Calvo Serer escribía, esa fecha representaba no sólo el punto álgido de todo un proceso histórico iniciado durante la Baja Edad Media y dirigido a subvertir el orden cristiano, sino que, sobre todo, marcaba el inicio de la reacción del pensamiento católico europeo a impulsos de Bonald, de Maistre, Newman, Donoso Cortés..., que continuaron en España Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu.

A partir de entonces, concluía Calvo, los defensores de la unidad católica de España en el plano político -los carlistas- contaron con una doctrina cristiana y española de la historia a través de la que pudieron aspirar a renovar las realidades políticas y sociales del país, sin tener, por ello, que acudir a fórmulas o ideas extranjerizantes y secularizantes. Pero, además, a los mismos católicos se les brindaba un marco de actuación político distinto del liberal, que

¹⁷⁰ LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, (Madrid), Aguilar, (1949); tomo II, pp. 434-435 y 443-445. La respuesta de Calvo da lugar a su libro *España sin problema*, (Madrid), Rialp, (1949). El propio Calvo Serer nos ofrece la historia de la polémica en *La configuración del futuro*, (Madrid), Rialp, (1953). Francisco Elías de Tejada, algunos años después, en las palabras liminares del libro de Rafael Gamba, *Eso que llaman Estado*, Montejurra, (Madrid), (1958), destroza a los laínes: “ (...) es esa la gran lección que nos da siempre su autor a todos cuantos nos honramos con haber sido, lo mismo que él, incommovibles en medio de tantas mudanzas como estamos presenciando en ese grupo de intelectuales que hoy son liberales por la misma razón por la que eran hitlerianos pocos años atrás: por el prurito de no ser, a secas, españoles” (p. 11).

recogía todas sus aspiraciones de reconstrucción de la jerarquía social y del orden social destruido por la Revolución.

Finalmente, Calvo Serer, se refiere a la existencia de *una tercera fuerza nacional*, a la que identificaba como la continuadora de los ideales que habían hecho posible el 18 de julio, y de la que resaltaba su rasgo de minoría católica y española¹⁷¹.

Para Ferrary¹⁷². Franco terminó de aceptar el diagnóstico que había desarrollado Calvo Serer en 1949. Es decir, asegurada la unidad católica del régimen y de sus dirigentes, el *problema de España* dejaba de tener sentido y únicamente restaba ya por solucionar *los problemas* de la nación. No parece en cambio que Franco tuviera un cuadro estructurado de pensamiento en este orden, más allá de la aceptación práctica de la doctrina que la Iglesia todavía a la sazón sostenía y que se concretó, entre otros instrumentos, en el Concordato de 1953¹⁷³.

Es claro que el grupo *Arbor* ocupó el puesto de un cierto neo-tradicionalismo, y en este sentido la conexión con *Acción Española* resulta indiscutible. Desde una visión poco simpatética con su orientación ha sido observado que el grupo implicaba el retorno a las esencias patrióticas y religiosas de una línea política y cultural que comenzaba con Menéndez Pelayo, seguía con Vázquez de Mella y finalizaba en Ramiro de Maeztu y el grupo de *Acción Española*, abanderando una reacción frente a la “falangista liberal”, con Serrano Suñer y la revista *Escorial* a la cabeza, y atribuyéndose la dirección espiritual del alzamiento de julio de 1936¹⁷⁴. Ahora bien, algunas diferencias pueden advertirse. En primer lugar, la revista, como la entidad que la edita (nada menos que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas) ,

¹⁷¹ La referencia a la tercera fuerza sólo puede entenderse metafóricamente. Pues grupo formalizado nunca existió. Existió un grupo informal de colaboradores y autores, con una mínima consistencia, pero sin siquiera identidad. Últimamente, lo ha dicho, recogiendo el testimonio de Fernández de la Mora, su biógrafo Pedro González Cuevas. Cfr. FERNÁNDEZ DE LA MORA, E., **La razón conservadora**, (Madrid), Biblioteca Nueva, (2015), pp. 73 ss. Pero el mero hecho de airear una tercera fuerza tuvo sus consecuencias políticas y no puede considerarse ajena a la defenestración de Calvo Serer. La historia es conocida, a partir de la publicación del artículo de Calvo titulado “La politique intérieure dans l’Espagne de Franco”, *Écrits de Paris* (París), núm. 107 (1953), pp. 9-18.

¹⁷² FERRARY, A., **El franquismo: Minorías...**, pp. 298-307.

¹⁷³ Puede verse el desarrollo que contiene la parte central del libro de Rafael GAMBRA, **Tradición o mimetismo**, antes citado.

¹⁷⁴ DÍAZ, E., **Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)**, (Madrid), Ed. Tecnos, (1983), pp. 32-37; MAINER, J.C., **Historia literaria de una vocación política (1930-1950)**. (Barcelona), (1971).

evidencian el peso en su dirección de una institución religiosa aún casi recién nacida pero con grandes ambiciones: el Opus Dei. De otro lado, además de mantener la adhesión a la monarquía en términos “dinásticos” (en la persona del Conde de Barcelona), consiguen mantenerse dentro de la ortodoxia franquista. El franquismo juanista tiñe pues los posicionamientos del grupo. Lo que implica un doble condicionamiento. El verdadero tradicionalismo, tanto el carlista como el propio Vegas Latapie, ven con simpatía la oposición a la Falange totalitaria y al liberalismo católico, pero no tanto los posicionamientos políticos concretos en el interior de la dinastía y del régimen de Franco. Es cierto que en la nómina del grupo aparecen los nombres de importantes carlistas (Gambra, Elías de Tejada, Álvaro d’Ors) y el del propio Vegas. Pero tal hecho no debe llevarnos a engaño. Respecto de los primeros, la presencia de Álvaro d’Ors se entiende por su pertenencia al Opus Dei: caso raro, pues tradicionalismo y Opus Dei tienen relaciones difíciles. Se verá con claridad con motivo de la instalación de su universidad en Navarra (primero Estudio General de Navarra y luego Universidad de Navarra). Y, más aún, con el correr de los años, con el Concilio y sus derivaciones. Gambra, lo cuenta con delicadeza en su contribución al libro homenaje a Pérez Embid¹⁷⁵. Elías de Tejada, por su parte, que detestaba al Opus, ni siquiera lo ocultó en el mismo momento en que colaboraba con ellos. Cuando publica *La monarquía tradicional*, en la Biblioteca del Pensamiento Actual de Rialp, y estamos en 1954, dedica el primer capítulo (que tiene el expresivo título de “el menéndezpelayismo político”) a atacar, so capa de separarse de Menéndez Pelayo, la línea editorial de *Arbor* y Rialp¹⁷⁶. Sin

¹⁷⁵ Cfr. GAMBRA, R., “Mi amistad”, en AA.VV., **Florentino Pérez Embid. Homenaje a la amistad**, (Barcelona), Planeta, (1977). Se ve, de un lado, el reconocimiento a una vieja amistad tanto como las reservas ante una evolución.

¹⁷⁶ Cfr. ELÍAS DE TEJADA, F., **La monarquía tradicional**, (Madrid), Rialp, (1954), pp. 20-24. Comienza distinguiendo entre la labor de historiador de Menéndez Pelayo de su pensamiento político: «*Empero sería grave yerro confundir la orientación cultural de Menéndez Pelayo con su pensamiento político. Una cosa será el legado de su concepción de la cultura española como sistema objetivo de verdades cristianas, inmutable y firmísimo frente a los asaltos de la extranjerización, y otra su actitud política (...). [Porque] don Marcelino, que supo como nadie historiar tantas cosas, no fue historiador del pensamiento político, ni de las instituciones políticas españolas. lo que acertó a conocer en estos ramos fue fruto de su poderosísima intuición (...); nunca de un estudio sereno y reposado de la tradición política española. Las páginas más insignes de ella, el tostadismo salmantino, los vislumbres de Fernando de Roa, la teoría de la libertad tomista de Mieres o Marquilles, el concepto luliano de la misión, la pervivencia de los sistemas de libertades concretas en navarra o en Cerdeña, son cosas que desconocía por entero (...). zapando sin cesar para aventar osamentas culturales, no tuvo tiempo para desenterrar normas políticas; lo único que hizo fue, eso sí, la manera en que habremos de proceder para desenterrarlas*». La consecuencia, en todo caso, avanza neta: «*De esa disparidad entre su acción cultural española y su alejamiento del estudio del pensamiento político español, resulta la aparente incongruencia de que fuese un tradicionalista en lo cultural y quedase por canovista o maurista en lo político, sin pisar los suelos del tradicionalismo político*

embargo, cuando quiere lamentarse quizá excesivamente de la (a su juicio) inoperancia de la Comución Tradicionalista no escatima el elogio, eso sí, envenenado: “Sí, hay ahora en España un grupo que, por notable paradoja, no siendo políticamente carlista, hace la política cultural que los carlistas no sabemos, no podemos o no queremos hacer. Errados en lo dinástico, aciertan en la actitud de intransigencia que necesitamos ahora en que las izquierdas, al amparo de la Falange, inician su reconquista de las posiciones perdidas en 1936”¹⁷⁷. El profesor Francisco Canals, que no colaboró en cambio con el grupo, no ahorra críticas duras desde el tradicionalismo: “El problema de España. El primer precedente: la cara anti-tradicionalista de Menéndez Pelayo”¹⁷⁸. O esta otra, que apunta directamente al grupo: “O crece o muere. El crecimiento surge de la vida. La imposición del crecimiento injerta lo bastardo y mata lo genuino”¹⁷⁹. E incluso, señalando directamente a Calvo Serer: “España sin problema y teoría de la restauración. Maurrasianismo y neo-traditionalismo, anticarlista”¹⁸⁰. Vegas, finalmente, desprecia a Calvo, como se ve todavía muchos años después¹⁸¹.

*español: del carlismo. teniéndole a la vera, no llegó a entenderlo (...). Para Menéndez Pelayo el carlismo era el absolutismo dieciochesco y, desconociéndole, le negaba ni más ni menos que negó el liberalismo decimonónico (...). Ignorando por la vía del estudio la tradición política nuestra y alejado de los portaestandartes políticos de ella, la actitud de don Marcelino fue profundísimamente eficaz en lo cultural, documentada cual ninguna y creadora de un universo de verdades sacado titánicamente de las garras del olvido; pero en lo político quedó en intuición, mera intuición”. Puede verse para toda esta temática el trabajo de AYUSO, M., “Menéndez Pelayo y el menéndezpelayismo político”, *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 5 (2014), pp.73-93.*

¹⁷⁷ Carta a su amigo el profesor paulista José Pedro Galvão de Sousa, de 28 de febrero de 1953, que se encuentra en el archivo de la Fundación Elías de Tejada, y que reprodujo MANUEL DE SANTA CRUZ, en el tomo 15 (1953), (Madrid), (1987), de sus **Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)**, p. 86.

¹⁷⁸ CANALS, F., **Política española: pasado y futuro**, (Barcelona), Acervo, (1977), p. 310.

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p. 306.

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 310.

¹⁸¹ Cfr. VEGAS LATAPIE, E., “Para una semblanza del conde los Andes”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), núm. 55 (1978), pp. 239-286. Donde acusa a Calvo, sin nombrarlo, de agente doble y de haber pasado a Franco documentos del entorno del conde de Barcelona. Cuando Vegas, según cuenta, se lo reprochó en un encuentro en Suiza, Calvo se echó a llorar. Todo esto ha sido encubierto en los libros antes citados.

II.2.2. La revista *Ateneo*

El 2 de febrero de 1952 aparece el semanario *Ateneo*¹⁸², de orientación cultural. Nueva publicación patrocinada por el Ateneo de Madrid y dirigida por Pérez Embid, con la cual se lograba alcanzar uno de los objetivos que se había fijado Calvo Serer en julio de 1949; esto es, el control directo de un semanario de actualidad y orientación con el que dar mayor impulso y proyección a los trabajos que se venían realizando en la revista *Arbor*.

El horizonte intelectual en donde se puede situar a la revista *Ateneo* quedaba perfectamente señalado en su primer artículo de presentación: “Actualidad cultural de Occidente: Defensa de Occidente”, de Jorge Vigón. Se trataba de una apasionada defensa de la peculiaridad histórica española y, consecuentemente, de un expreso rechazo a todo intento de quebrar su unidad espiritual mediante la importación de fórmulas e ideas ajenas *a nuestra unidad raigal*. De ahí que el autor centrara su colaboración a denunciar la aparición de ciertas actitudes entre “ (...) gentes silenciosamente nostálgicas de las formas de libertad ajenas, (que) han creído descubrir, para la nuestra, una coyuntura de adaptación; lo malo es que la adaptación implicaría nuestro desconocimiento”.

Ateneo iba a convertirse rápidamente en el complemento perfecto de la labor de pensamiento que pretendía desarrollarse con *Arbor*.

Hay que resaltar el notable protagonismo que tendría *Ateneo*, superando incluso a *Arbor*, en la polémica que se iba a desatar con motivo de los propósitos aperturistas del equipo que dirigía Ruiz Giménez al frente del Ministerio de Educación, que implicaban una aplicación en el plano de la política cultural una línea de pensamiento en franca contradicción con la mantenida por los herederos de *Acción Española*, pero que se correspondía perfectamente con la que tradicionalmente había significado la vía joseantoniana propugnada por los intelectuales de la Falange.

Aunque en su plantel de colaboradores era frecuente la presencia de firmas ya relacionadas con las empresas de Calvo Serer, como: Hans Juretschke, Antonio Fernández Cid, Gonzalo Fernández de la Mora, Miguel Fisac, José Luis Vázquez Dorero, José Artigas, Vicente Marrero, Roberto Saumells, Rafael Gamba, Miguel Siguán, Vicente Palacio Atard, José María

¹⁸² FERRARY, A., *El franquismo: Minorías...*, pp. 331-336.

Jover, Federico Suárez, Juan Roger, Ángel López Amo, Santiago Galindo Herrero, Antonio Millán Puelles, Vicente Rodríguez Casado, además de, entre otros, los mismos Calvo Serer y Pérez Embid, también aparecieron las de quienes no pertenecían propiamente a la autoproclamada *generación de 1948*, como son: Jorge Vigón, José María de Areilza, José María Pemán, Juan José López Ibor y José Pemartín.

También colaboraron firmas ajenas al grupo y de la talla intelectual como: Federico Sopena, Miguel Delibes Gregorio Marañón, Antonio Tovar, entre otros.

En 1952 aparece también la *Revista*, cuya línea de pensamiento iba a colisionar con la de *Ateneo*, pues ya en su primer número se incluía un artículo de Dionisio Ridruejo con el significativo título: “Excluyentes y comprensivos”, en el que apoyándose en la autoridad de Raimundo Fernández Cuesta y en el propio Franco dirigía una durísima crítica a las tesis expuestas por Calvo Serer en *España sin problema*, reflejando con ello la existencia de un enfrentamiento de dos modos de entender la naturaleza ideológica del régimen nacido el 18 de julio de 1936 y de cuestionar la legitimidad de ciertos grupos para dirigir su vida oficial.

La reacción de quienes estaban siendo sometidos a una fuerte descalificación política llegó a través de un artículo de Pérez Embid, publicado en *Ateneo*, titulado: “Mi 18 de julio”, en el que hacía de la significación espiritual de la Guerra la piedra de toque de sus actitudes mentales y de sus convicciones mentales:

“Sólo en tanto en cuanto aceptaran sin reserva el hecho granítico del 18 de julio, tendrían todos en adelante derecho a la pacífica convivencia nacional”¹⁸³.

II.2.3. La revista *Punta Europa*

La que se ha dado en llamar “nueva derecha monárquica” –y su “proyecto monárquico tradicional”¹⁸⁴–, nacida tras la finalización de la Guerra de España,

¹⁸³ PÉREZ EMBID, F., “Mi 18 de julio”, Revista *Ateneo*, núm. 13, (19 de julio de 1952), p.3.

¹⁸⁴ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., *El pensamiento político de...*, pp. 183-196.

tendría, en alguna medida, continuidad en *Punta Europa*, revista mensual publicada en Madrid entre 1956 y 1967 (números 1 a 128), promovida por Lucas María de Oriol y Urquijo y dirigida por Vicente Marrero. Al frente de la revista aparecían tradicionalistas, hombres social-católicos, monárquicos y del Opus Dei. Christopher Dawson, Juan R. Sepich, Gaspar González, José Hierro, Manuel G. Cereales, Antonio Pacios, Francisco Elías de Tejada, Lucas María de Oriol y Antonio Millán Puelles escriben en el primer número. No obstante, casi al año de su existencia, la revista publicó un artículo titulado: “Nota: Punta Europa y el Opus Dei” mediante el cual aclaraba su independencia con respecto a la obra de Escrivá de Balaguer. Dos años más tarde volvería a incidir sobre el asunto en el editorial: “Punta Europa en su tercer año”¹⁸⁵.

Las nuevas situaciones generadas en esos años por el desarrollo económico, las transformaciones sociales y, en el ámbito eclesial, las “interpretaciones” teológico-políticas del Concilio Vaticano II habían contribuido a cuestionar las bases culturales, intelectuales y religiosas del régimen nacido el 18 de julio de 1936. Ante esta realidad, la revista *Punta Europa*, supuso continuar apostando por la legitimación religiosa del régimen y, en concreto por la conservación de la confesionalidad del Estado¹⁸⁶.

Punta Europa continuó con el esquema seguido por Menéndez Pelayo, luego renovado por Ramiro de Maeztu en *Acción Española*, de clasificar a los intelectuales españoles siguiendo criterios de ortodoxia/heterodoxia religioso-católica. Lo que conllevaba a la condena de la Ilustración, el liberalismo, la Institución Libre de Enseñanza, la Generación del 98 y Ortega¹⁸⁷.

Los referentes intelectuales eran Menéndez Pelayo, Ramiro de Maeztu y el Padre Santiago Ramírez. Sus enemigos, Pedro Laín Entralgo, Dionisio

¹⁸⁵ No es una protesta infundada. Marrero había participado activamente en *Arbor*, pero no pertenecía al Opus Dei. El paso del tiempo además había ido dejando en evidencia algunas pretensiones de las gentes del Opus que se hacían antipáticas al mundo tradicionalista. Y eso es lo que representa *Punta Europa*. Una revista que sigue fiel al tradicionalismo, aunque un poco pasado por agua, por sus vinculaciones con el régimen de Franco. Y que, de acuerdo con las aficiones de Marrero, incorpora elementos literarios y artísticos. De la obra de Marrero ofrece una visión general MIGUEL AYUSO, **La obra de Vicente Marrero vista por la crítica**, (Las Palmas de Gran Canaria), Fundación Mutua Guanarteme, (1989).

¹⁸⁶ Cfr. GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., “**Dos respuestas a la crisis de la teología política (1956-1970)**”, *Historia y Política*, núm. 28 (2012).

¹⁸⁷ Los tradicionalistas, sin embargo, aunque colaboraron con la revista, no dejaron de ponerle algunas objeciones. Es el caso, sobre todo, de Elías de Tejada. Cfr. AYUSO, M., “**In memoriam Vicente Marrero**”. A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 6 (2000), pp. 299 ss. Pueden verse también los recuerdos de HERNANDO DE LARRAMENDI, I., **Así se hizo Mapfre**. *Mi tiempo*, (Madrid), Actas, (2000).

Ridruejo y Antonio Tovar, representantes de la línea de pensamiento falangista; pero, sobre todo, Ortega. Reivindicando como alternativa política la Monarquía católica, social y representativa.

Amén de por una mayor proximidad a la escuela tradicionalista, se caracterizó por la dedicación al original literario de calidad. Por eso, engarza con su predecesora *Finisterre*, dirigida exquisitamente por Leopoldo Eulogio Palacios, aunque aquella articule de modo más coherente un proyecto de consolidación de lo que Marrero llamará la “*posibilidad española*”¹⁸⁸.

El nombre de la revista lo llevó igualmente una editorial, *Ediciones Punta Europa*.

II.2.4. La revista *Atlántida*

*Atlántida*¹⁸⁹ empieza a ofrecerse al público en 1963, siendo padre y director de la misma, Florentino Pérez-Embid, siendo una publicación bimestral que duró hasta 1969.

Pretendió articular un proyecto de raíz modernista neoconservador, cuyo objetivo era armonizar el sistema político autoritario vigente en aquellos momentos con las nuevas situaciones de orden político, socioeconómico y religioso¹⁹⁰.

En palabras de un crítico coetáneo, interpretando el editorial que para el primer número escribió Pérez-Embid, “*cabía presumir que iba a ser un testimonio comprometido y riguroso del encuentro entre la mentalidad conservadora de una cierta rama de los intelectuales católicos españoles con la actual mentalidad tecnocrática que empieza a conformar la existencia de Occidente*”¹⁹¹.

¹⁸⁸ MARRERO, V., **La consolidación política**, (Madrid), Ediciones Punta Europa, (1964).

¹⁸⁹ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C. “**Dos respuestas a la crisis del catolicismo tradicional español (1956-1972). Las revistas Punta Europa y Atlántida**”, en *Revista El Catoblepas*, núm. 131 (enero 2013).

¹⁹⁰ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., “**Dos respuestas a la crisis de la teología política...**”, *Historia y Política*, núm., 28 (2012).

¹⁹¹ ORTÍ, J.A. “**Crítica al nº 1 de la revista Atlántida**”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 129-130 (1963), pp. 452-453.

El historiador andaluz Florentino Pérez Embid¹⁹² había sido uno de los portaestandartes intelectuales de la nueva derecha monárquica a lo largo de los años cuarenta y cincuenta, representada en la referida revista *Arbor*, del CSIC, hasta 1953¹⁹³. Editada por Rialp, empresa muy vinculada al Opus Dei, *Atlántida* nació desde el punto de referencia del antiguo órgano del CSIC y de la Biblioteca del Pensamiento Actual. Para la empresa, Pérez Embid ya no pudo contar con el apoyo de Calvo Serer, cuyo pensamiento había evolucionado progresivamente hacia el liberalismo, como lo demostraba el contenido de su libro *Las nuevas democracias*, publicado por Rialp en 1964¹⁹⁴. En este libro, Calvo Serer llegó a la conclusión de que la democracia liberal posterior a la Segunda Guerra Mundial había logrado encauzar la estabilidad social, la paz política, la continuidad y el respeto al catolicismo¹⁹⁵. No obstante, Calvo Serer colaboró en la revista con un solo artículo¹⁹⁶. El propio Pérez Embid, aunque fiel en parte a su ideario inicial, consideraba ya anacrónica la polémica entre “excluyentes” y “comprensivos” de los años cincuenta¹⁹⁷.

En la primavera de 1962, el historiador andaluz comenzó a proyectar *Atlántida* y para ello consultó a algunos de sus amigos como Martín Almagro, José Camón Aznar, Antonio Fontán, Rafael Gamba, Juan José López Ibor, Antonio Millán Puelles, Fernández de la Mora.... Pérez Embid solía organizar unas cenas periódicas, a la hora de estimular artículos y preparar los sucesivos números.

En aquellos momentos, el historiador andaluz distinguía tres corrientes en la intelectualidad española: el tradicionalismo, el progresismo cristiano y el catolicismo universalista. La descripción del primero parecía una diatriba contra *Punta Europa*; se trataba de una tendencia fiel a la ortodoxia católica, pero que no dedicaba la atención debida al desarrollo de “las respuestas que hoy reclaman los nuevos problemas planteados por el pensamiento y por la vida”. El segundo se manifestaba entre los católicos adheridos a lo que Pérez

¹⁹² CUENCA TORIBIO, J.M. **La obra historiográfica de Florentino Pérez Embid**. (Sevilla), (2000).

¹⁹³ PÉREZ EMBID, F., **Ambiciones españolas**. (Madrid), (1953), pp. 99 ss.

¹⁹⁴ DÍAZ FERNÁNDEZ, O., y DE MEER, F., **Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1945-1988)**. (Madrid), (2010).

¹⁹⁵ CALVO SERER, R., **Las nuevas democracias**. (Madrid), (1964).

¹⁹⁶ “**Anglosajones e iberoamericanos**”, *Revista Atlántida* n° 19, (enero-febrero 1966), pp. 5-26.

¹⁹⁷ PÉREZ EMBID, F., *Revista Punta Europa* n° 57-58, (septiembre-octubre de 1960), pp. 121 ss.

Embido denominaba “izquierda burguesa”, es decir, la Institución Libre de Enseñanza, el “98” y Ortega y Gasset. Por último, el “catolicismo universalista”, la tendencia con la que él se sentía identificado, se caracterizaba por “la amplitud de horizontes y una profundización más enérgica en lo permanente y vivo de la ortodoxia católica”. En esta posición se aunaban la renovación de las doctrinas típicas del pensamiento tradicional en filosofía e historia y “una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos, y una actitud positiva y abierta ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida”¹⁹⁸.

En la presentación de la revista, Pérez Embido definió *Atlántida* como “una empresa del espíritu, que de la verdad y del presente recibe las coordenadas de su quehacer”. “Son estas: la fe en el poder creador de la inteligencia humana que se inspira en el orden divino de la creación, y la fidelidad al signo universal de nuestro tiempo, abierto desde el Occidente al amor hacia todos los hombres y a la comprensión de todas sus culturas”¹⁹⁹. Desde su tribuna de *ABC*, Fernández de la Mora contempló la nueva publicación como la alternativa de los intelectuales conservadores frente a la nueva aparición de la *Revista de Occidente* y de *Cuadernos para el Diálogo*; una alternativa que debería sintetizar tradición y modernidad, ante una sociedad en permanente cambio: “La investigación y la meditación ya no tienen por qué ser algo más o menos añadido y superpuesto; pueden ser un genuino producto nacional, elaborado desde las constantes históricas de España. Por eso, el espíritu científico y creador ha dejado de ser un valor hipotecado a las posiciones heterodoxas, socialmente disidentes o progresistas”²⁰⁰.

La dirección de la revista recayó en Pérez Embido; y durante algún tiempo, su secretario fue el historiador Vicente Cacho Viu. Con posterioridad, el cargo de subdirector corrió a cargo de Luis Rodríguez Ramos, y el de secretario en Francisco Rafael Ortiz. La periodicidad de la revista fue bimestral.

A diferencia de *Punta Europa*, *Atlántida* careció de secciones fijas. La revista solía dividirse en dos partes bien delimitadas. Una dedicada a artículos

¹⁹⁸ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Río arriba**, Planeta, (1995), p. 123.

¹⁹⁹ “**El mito de Atlántida**”, *Revista Atlántida* n° 1, (enero-febrero de 1963), pp. 94 ss.

²⁰⁰ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Pensamiento español 1963**. (Madrid), (1964), p. 264.

extensos; y otra a notas, donde se desarrollaban temas más específicos y, sobre todo, crítica de libros.

En *Atlántida* convivieron, como colaboradores, varias generaciones de intelectuales: antiguos colaboradores de *Arbor*, la generación posterior al advenimiento de los tecnócratas al poder y los jóvenes colaboradores del conflictivo diario *Madrid*, ya fuera de la ortodoxia neoconservadora y tradicional. Entre los primeros, estaban Pérez Embid, Calvo Serer, Fernández de la Mora, López Ibor, García Hoz, Fontán, Millán Puelles, Gamba, Palacios, Pujals, &c. Entre los segundos, José Luis Comellas, José Luis Illanes, José Manuel Cuenca Toribio, Valentín Vázquez de Prada, Carlos Baliñas, Mario Hernández Sánchez Barba, &c. Y en la tercera, Amando de Miguel, Antonio Sánchez Gijón y otros. A ellos se añade la colaboración de conservadores más o menos independientes como Melchor Fernández Almagro, Federico Sopena, Miguel Crusafont, Juan Beneyto, &c. Antiguos intelectuales exiliados como Eduardo Nicol y Luis Recasens Siches. Y pensadores conservadores extranjeros como Eric Voegelin, Reinhard Kosselleck, Zbigniew Brzezinski, Werner Jaeger, Werner Heisemberg, Etienne Gilson, incluso de anunció la colaboración de Fernand Braudel.

El fin de la revista coincide con el propuesto por el renovado *Opus Dei*: cristianizar la cultura, influyendo decisivamente en ella. Pero huyendo del tradicionalismo. Lo que se hará más respecto del signo que de la nómina de autores, que si se enriquecerá con otros afluentes no prescindirá de algunos de los antiguos. La razón, en buena medida, es el carácter de Pérez-Embid. Por eso Gamba y algunos otros, alejados de las posiciones de la nueva revista, siguen colaborando en ella.

Sus páginas, pues, venían a avalar las nuevas tendencias del catolicismo conservador. *Atlántida* recibió positivamente la declaración de libertad religiosa y el contenido del Concilio Vaticano II. De hecho, la revista dedicó un número extraordinario al tema, en el que colaboraron, entre otros, Millán Puelles, Luis Recasens Siches, Amadeo Fuenmayor y Gustave Thils.

Para Millán Puelles, el principio de libertad religiosa era “un signo fundamentalmente positivo”, “un bien *per se*”. Y es que la libertad religiosa estaba fundamentada en la dignidad de la persona humana, “una persona con la que Dios quiere un libre diálogo”²⁰¹. Por su parte, Recasens Siches –discípulo de Ortega y Gasset y (singular) exiliado tras la guerra civil– consideraba la

²⁰¹ “La dignidad de la persona humana”, *Revista Atlántida* n° 24, (noviembre-diciembre 1966), p. 577.

libertad religiosa como un derecho esencial de la persona humana. Era, en el fondo, la única de todas las libertades que poseía un «carácter absoluto». En ese sentido, consideraba que en la doctrina cristiana y el desarrollo histórico del cristianismo había existido una «hiriente contradicción» entre la intolerancia religiosa, por una parte, y la doctrina mantenida por la mayoría de los filósofos cristianos, por otra. Los fundamentos teológicos y doctrinales de la intolerancia habían sido “suprimidos y sepultados por el Concilio Vaticano II”²⁰².

En otro orden de cosas, el filósofo Raúl Gabás se esforzó en deslindar el cristianismo de las ideologías políticas. Y es que, a su entender, la columna vertical del orden político no podía ser otra que “la razón conciente de su relatividad”, mientras que las ideología políticas pecaban de absolutismo y contradecían ese principio axial de la convivencia social. En ese sentido, la actividad pública de los cristianos debía estar sujeta a la norma de razón: “El cristianismo, en virtud de sus principios esenciales, nada tiene que ver con una ideología, pues acepta siempre la norma de razón. No todas las verdades cristianas son demostrables, pero ninguna afirmación cristiana es antirracional. Los mismos misterios no están en contradicción con la razón”. De ahí su alabanza al contenido del Concilio, del que había nacido “una nueva línea de cristianismo desideologizado, más abierto al orden universal de la creación y de la historia humana, más respetuoso con la autonomía de los diversos campos de la existencia y, consecuentemente, con la ley impuesta por Dios en el seno de la naturaleza”²⁰³. Muy en la línea de la espiritualidad característica del Opus Dei, con su insistencia en el principio del activismo mundano, José Luis Illanes propugnaba, frente al proceso de secularización contemporáneo, una “teología de la existencia terrena” y mostrar que esa teología solo podía realizarse «a partir de una profesión neta, honda y vivida de la realidad de Dios»²⁰⁴.

Atlántida dejó de publicarse a comienzos de 1972. Su desaparición estuvo motivada, según Fernández de la Mora, por razones económicas. Como sabemos, la financiación fue asumida por la editorial Rialp, cuyo administrador era Pérez-Embid, que murió prematuramente en diciembre de 1974: y cuyo

²⁰² “**La libertad religiosa, derecho de la persona humana**”, *Revista Atlántida* n° 24, (noviembre-diciembre 1966), pp. 623-629.

²⁰³ “**Ideología y cristianismo**”, *Revista Atlántida* n° 25, (enero-febrero 1967), pp. 67-68.

²⁰⁴ “**El fenómeno contemporáneo de la secularización**”, *Revista Atlántida* n° 43, (enero-febrero 1970), pp. 23-24.

ímpetu vital había disminuido desde 1972; además, se vio absorbido por la Dirección General de Bellas Artes y de la Universidad Menéndez Pelayo. “Sin el tesón y la entrega de Florentino y sin la asistencia financiera de una empresa – señala Fernández de la Mora– *Atlántida* era imposible²⁰⁵. Posteriormente, Fernández de la Mora criticó el contenido de la revista por sus «leves compromisos críticos y su compromisos con la actualidad»²⁰⁶.

En cualquier caso, con la desaparición primero de *Punta Europa* y luego de *Atlántida* la derecha intelectual quedó sin órganos de expresión. Tras el asesinato del almirante Carrero Blanco, Fernández de la Mora propugnó una política de “rearme intelectual” por parte del régimen²⁰⁷. Nadie le siguió en ese proyecto. Muerto Franco, Manuel Fraga hizo referencia a la posibilidad de actualización del legado de *Acción Española*²⁰⁸, que igualmente quedó en agua de borrajas. Lo cual favoreció posteriormente el retorno de la tradición liberal-conservadora.

²⁰⁵ Contestación al cuestionario de Conchita García Moyano, en Archivo Fernández de la Mora, 7-XI-1988.

²⁰⁶ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Río arriba...*, pp. 123 ss.

²⁰⁷ “**La erosión del sistema**”, *ABC*, 14-III-1975.

²⁰⁸ FRAGA IRIBARNE, M., **La Monarquía y el país**. (Barcelona), (1977), p. 134.

CAPÍTULO III: INFLUENCIA DE ACCIÓN ESPAÑOLA EN EL POSTFRANQUISMO

Durante el postfranquismo, han sido dos las publicaciones que se han situado en la órbita de aquel esfuerzo intelectual, cultural, político, e histórico, que supuso *Acción Española*: Las revistas *Razón Española* y *Verbo*.

III.1. La revista *Razón Española*

El cambio de gobierno en España en febrero de 1957 fue el comienzo de un giro radical en la política económica –que culminaría con el plan de estabilización de 1959- y de adquisición de nuevos tipos de legitimidad por parte del régimen. Laureano López-Rodó se reunió con Gonzalo Fernández de la Mora en el Escorial, para elaborar las primeras bases de la Ley de Principios del Movimiento Nacional y de lo que luego sería la Ley Orgánica del Estado. Dicha ley suponía una clara continuidad con la Ley de Sucesión de 1947, ratificando como forma política la Monarquía tradicional. El Movimiento se definía como “comunidad de los españoles en los ideales que dieron vida a la Cruzada”. Se garantizaba la confesionalidad católica del Estado y hacía suya la doctrina social de la Iglesia. La representación corporativa era la única

representación legal. Y los principios eran, por esencia, “permanentes e inalterables”²⁰⁹.

Tanto López-Rodó como Fernández de la Mora suponían, por una parte, que el desarrollo económico era, en aquellos momentos, la necesidad prioritaria.

El teórico por excelencia de lo que podemos llamar, siguiendo a Manuel García-Pelayo “Estado tecnoautoritario” fue Gonzalo Fernández de la Mora, quien en 1965, publicó, en la editorial Rialp, *El crepúsculo de las ideologías*, obra que supuso un cambio de paradigma en el desarrollo doctrinal de la derecha española²¹⁰. Fernández de la Mora aceptaba, en esta obra, la conciencia moderna, es decir, la racionalidad funcional del cálculo y la eficacia; la racionalidad que acepta el “desencanto del mundo”, y con ello la fragmentación de cosmovisiones, la pérdida de la unidad cosmovisional religiosa y, sobre todo, la experiencia del relativismo.

También Fernández de la Mora, en la revista, ha desarrollado su fundamentación del “racionalismo”, término acuñado por su amigo Ernesto Giménez Caballero. Ha reivindicado los logros del régimen franquista, la unidad e identidad nacional española, ha criticado los nacionalismos periféricos, y propugnado un liberalismo con cierto intervencionismo estatal para corregir excesos.

En octubre de 1983, apareció el primer número de la revista *Razón Española*, cuya dirección recayó en Fernández de la Mora, que ya se encontraba retirado de la política activa, y que desarrolló en sus páginas el proyecto de modernización selectiva del ideario conservador español.

Dirigida la revista por Fernández de la Mora hasta su muerte, de periodicidad mensual, y sobrepasando los 150 números, contó entre sus colaboradores con Ricardo de la Cierva, José Luis Comellas, Antonio Millán Puelles, Luís Suárez, Jesús Fueyo, Juan Velarde, Vintila Horia, Enrique Zuleta, Dalmacio Negro, Vicente Marrero, Vicente Palacio Atard, entre otros muchos.

En la idea fundacional *Razón Española* quería reunir a lo más valioso del pensamiento conservador, en especial de España, pero también de Europa, Hispanoamérica y Estados Unidos. Y así fue, desde luego, en una primera época, en la que la huella de Fernández de la Mora -con sus temas y afinidades, también con sus animadversiones- era bien patente. Todavía en vida del

²⁰⁹ **Leyes Fundamentales del Reino**, (Madrid), (1971), pp. 37-40.

²¹⁰ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, pp. 202-207.

fundador se produjo una polarización hacia los temas políticos más coetáneos, constituyéndose de modo primario en un instrumento para la defensa de la obra del régimen del general Franco. Lo que determinó un giro y una cierta pérdida de calidad intelectual. Lo que se ha hecho evidente tras la muerte del político y diplomático. En efecto, salvo las colaboraciones regulares de Dalmacio Negro y Pedro González Cuevas -y las más esporádicas de Jerónimo Molina-, los textos que se dan a la estampa en muchas ocasiones carecen de interés universal y aun de fuste intelectual.

Se ha pretendido situar la continuidad de *Acción Española* en la revista de Fernández de la Mora, pero probablemente resulta equivocada tal pretensión, además de sinceramente desmentida por el concernido. Es cierto que Fernández de la Mora quiso desarrollar un proyecto de modernización selectiva del ideario conservador. Pero Vegas, en su tiempo, sólo quiso adaptar metodológica y no doctrinalmente el pensamiento tradicional y aun tradicionalista. A diferencia de lo pretendido por los colaboradores de *Verbo*, que desde luego sí pueden situarse en esa continuidad, con todos los límites que se quiera, Fernández de la Mora estimaba que ya no podía defenderse *in toto* el antiguo proyecto de *Acción Española*: porque tras el Concilio Vaticano II la confesionalidad del Estado ya no era sostenible; y lo mismo ocurría con el monarquismo tradicional, porque la propia dinastía había renunciado a ese modelo político y aceptado el liberalismo constitucional. Lo que todavía resultaba actual en el legado de la revista dirigida por Maeztu era la interpretación menendezpelayana del pasado nacional y la representación corporativa²¹¹.

El mismo Fernández de la Mora ha reconocido que se trata de algo distinto: “Respecto a la confesionalidad del Estado y las formas de gobierno los parámetros son otros; el liberalismo ha cambiado de posición y hoy es un bastión antimarxista; el pensamiento de la Iglesia no es homogéneo. Pero, sobre todo, la concepción tradicional del mundo puede defenderse no con postulados sino con la pura razón; el racionalismo es un método conservador”²¹². Es claro, pues que *Razón Española*, por su “razonalismo”²¹³ humanista y liberal –que no es homogéneo– está más próxima del conservantismo que se lleva por Europa y

²¹¹ “**Acción Española**”, *Razón Española*, nº 14, (1985), pp. 345 ss.

²¹² FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., entrevista en *El Alcázar* del 2-X-1983.

²¹³ *Razón Española*, núm. 20 (1986), **editorial**.

EE.UU. que del puro pensamiento tradicional al que *Verbo* se mantiene fiel al cien por cien²¹⁴.

Aún así, Fernández de la Mora manifestó reiteradamente su aprecio por *Acción Española* –considerándose su discípulo– y por sus representantes más importantes, que a su juicio eran Pradera, Maeztu y Vegas²¹⁵.

Fernández de la Mora fue el único intelectual de la derecha española capaz de reflexionar sobre los fundamentos teóricos y epistemológicos de un nuevo conservadurismo²¹⁶.

Se sintió seducido –como antes lo estuvo y no dejó de estarlo por Ortega y Gasset– por el desarrollo teórico del neoliberalismo económico y político de Milton Friedman y Friedrich von Hayek, que se había convertido en la auténtica alternativa al socialismo y a la democracia: “El liberalismo es una ideología que reivindica un valor permanente y noble, el hombre, mientras que la democracia es un método que apela a una receta coyuntural y vulgar, el número. De ahí la necesaria subordinación de la aritmética a la ética y de lo democrático a lo liberal”²¹⁷.

Significativa es, su revalorización del organicismo krausista, cuyo correlato político era un corporativismo compatible con el liberalismo, y con el pluralismo social y político.

²¹⁴ Cfr. AYUSO, M., “Una empresa ‘razonista’, *Verbo*, núm. 301-3012 (1992), pp. 221-223. Las personas que hacen *Verbo* siempre mostraron aprecio por Fernández de la Mora pese a las evidentes discrepancias. Que habían emergido en no pocas ocasiones (así, por ejemplo, en la crítica que Fernández de la Mora hizo en ABC del libro de Vallet de Goytisolo, **Sociedad de masas y derecho**). Y que, con motivo de las colaboraciones enviadas por Fernández de la Mora a *Verbo* (sobre el materialismo histórico o el fascismo) obligaron a la revista a efectuar algunas precisiones. En realidad, no hubo colaboración que no se resolviera en una civilizada polémica. En el libro homenaje a Fernández de la Mora pueden observarse también críticas amistosas de Miguel Ayuso y Danilo Castellano. Para no alargar este asunto, remito a la colección de *Verbo* y al artículo sobre *Razón Española* publicado por Estanislao Cantero en el núm. 3 (2003) de *Empresas Políticas* (Murcia), pp. 169 ss.

²¹⁵ La figura de Fernández de la Mora resulta singular por muchas razones. Últimamente, con este artículo terminado y en fase de revisión, se ha publicado una biografía ambiciosa y bien trabajada de Pedro González Cuevas (FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **La razón conservadora**, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015), que tiene algo de apologético y, por lo mismo, de no problemático. Porque, a nuestro juicio, el gran tema es la problematicidad interna de una vida y una obra afectadas fuertemente por tensiones existenciales y doctrinales. Así, un cierto agnosticismo no deja de impregnar una vida y una obra marcadas por la formación católica tradicional. Lo mismo podría decirse de algunas de tomas de posición a lo largo de su ejecutoria que contradicen parcialmente otros de los presupuestos de ésta. Todo ello es evidente no sólo en su obra intelectual sino también en la parte que supuso la dirección de *Razón Española*. El tema, con todo, supero lo que aquí podemos decir.

²¹⁶ GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de...**, pp. 260-266.

²¹⁷ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**La democracia antiliberal**”, ABC, (30 de abril de 1982).

En este sentido, Fernández de la Mora ha propuesto una serie de correctivos: independencia de los distintos poderes; democratización interna y transparencia en los distintos partidos; ruptura del monopolio partidocrático de la representación, “facilitando las candidaturas independientes, prohibiendo la disciplina de partido y asegurando el voto secreto en todas las asambleas”; promoción de otras formas de canalización del voto, a través de la representación de intereses sociales; recurso al referéndum; circunscripciones electorales unipersonales o, al menos, listas abiertas; fiscalización de los miembros de la clase política, etc.²¹⁸.

En la revista, Fernández de la Mora ha desarrollado su fundamentación filosófica del «razonalismo». El razonalismo no es un racionalismo. Mientras el racionalismo se contrapone a fideísmo y empirismo, el razonalismo rechaza el patetismo y el voluntarismo; se trata de la razón frente «a la pasión y a la arbitrariedad». El razonalismo, a diferencia del racionalismo, arranca del hecho de la existencia de «dosis inmensas de irracionalidad en el comportamiento humano»; pero que, al mismo tiempo, ha de ser la razón la que debe «dominar a las pasiones y a la veleidad»²¹⁹.

Razón Española ha reivindicado los logros del régimen franquista, la unidad e identidad nacional española; ha criticado el sistema de partidos, lo mismo que los nacionalismos periféricos; y propugnado un liberalismo con cierto intervencionismo estatal para corregir excesos. En concreto, el economista Juan Velarde propuso para salir de la crisis de los ochenta una economía de mercado según el modelo occidental con mayor liberalización, reducción del sector público y contención del gasto mediante la austeridad presupuestaria²²⁰.

La revista se resintió de la muerte de Fernández de la Mora, su fundador y guía, acaecida en febrero de 2002. No obstante, y contra no pocos pronósticos, ha logrado su continuidad y la renovación de su lista de colaboradores, bajo la dirección de Gonzalo Fernández de la Mora y Varela, hijo del autor de *El crepúsculo de las ideologías*.

²¹⁸ “**Las contradicciones de la partidocracia**”, *Razón Española*, nº 49, (1991), pp. 201 ss.

²¹⁹ “**Razonalismo y racionalismo**”, en *Razón Española*, nº 20, (1986), pp. 258-259.

²²⁰ “**La salida a la crisis económica**”, en *Razón Española* nº 10, (1985), pp. 163-176. “**Una nueva política económica**”, en *Razón Española*, nº 35, (1989), pp. 261 ss.

SEGUNDA PARTE. LA REVISTA VERBO Y LA CIUDAD CATÓLICA

CAPÍTULO IV. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA REVISTA VERBO

IV.1. La Cité Catholique

La Cité Catholique surgió formalmente en Francia en el verano de 1946, pues es cuando empieza a utilizarse el método de trabajo que la ha caracterizado hasta nuestros días, y que salvo pequeños detalles, no ha variado con el transcurrir de los años. Aunque podemos remontar al año 1937 su gestación.

En ese año, un grupo de amigos se reunían periódicamente para cambiar impresiones acerca de la suerte que corría su patria. Descubrieron la importancia capital de las instituciones en la vida de los hombres, seres “políticos” en frase de Aristóteles. Comprendieron que si existe una realidad política, debe también haber una verdad política que tiene su fuente en el

conocimiento de esa realidad. Comprendieron que el combate que destroza al mundo desde el primer hombre y especialmente en estos últimos siglos, es un combate doctrinal, en el que lo que se ventila es nada menos que el propio orden natural, es la revolución.

Como reacción a esa revolución encontramos la denominada contrarrevolución, que en Francia podemos dividirla en tres periodos²²¹:

1° “La contrarrevolución espontánea”, correspondiente al periodo inmediatamente siguiente al estallido del fenómeno revolucionario en Francia en su fase aguda, de 1789 a 1815, y que solo tenía una idea, oponerse por la fuerza contra esos hombres revolucionarios, sin que existiera unidad de mando ni estrategia común.

2° El de los siglos XIX y primera mitad del XX: La contrarrevolución salió victoriosa en el campo de la fe y de la liturgia, pero no, en el cultural.

Surge en la primera mitad del siglo XX una tentativa original: el movimiento de la *Action Francaise*, con Maurras a la cabeza, para lograr una influencia cultural, caracterizado por la fidelidad a la Iglesia y la esperanza de la restauración monárquica.

3° El de la segunda mitad del siglo XX: Procede de la iniciativa de Jean Ousset, denominada primero *Centro de Estudios Críticos y de Síntesis*, y más tarde *La Cité Catholique*. La idea de Ousset parte del planteamiento de Maurras y se caracteriza por la preocupación por los métodos de acción.

En 1939, el acontecer de la II Guerra Mundial dispersó a estos hombres franceses. La vida en las trincheras y en los campos de prisioneros les hizo conocer a gran diversidad de personas. De alguna manera constituyó un descubrimiento las técnicas de algunos grupos en torno a la formación individual. El trato cotidiano con marxistas formados en las escuelas del partido y ejercitados en el método llamado de la célula les mostró, como en un negativo fotográfico, lo que se podría conseguir con dicha técnica experimentada, pero poniéndola al servicio de la verdad. Formación individual que ya el cristianismo había procurado desde los primeros tiempos, que coincide con la finalidad principal de los Ejercicios de San Ignacio, y de la que San Pablo habló en varias de sus Epístolas al describir al “hombre nuevo”. El

²²¹ TRÉMOLET DE VILLERS, J., “La contrarrevolución en Francia”, Revista *Verbo*, nº 317-318 (1993), págs. 751-759.

vivir en tiempos de la ocupación les lleva a despertar la inquietud por formar élites, creándose para ello las denominadas “escuelas de mandos”.

Después de finalizada la Guerra, en 1945, aquellos hombres, los que sobrevivieron, volvieron a encontrarse, preocupados, aún más si cabe, por el porvenir de su amada Francia. Llegaron a la conclusión que la verdadera solución a los problemas individuales y sociales que asolaban a su patria –y también al mundo- se encontraba en Jesucristo, concretada en la doctrina de Su Iglesia. Por lo cual, era necesario conocerla y difundirla, para dirigir con acierto el combate doctrinal, en el plano natural y en el sobrenatural. Y para ello, decidieron utilizar como más conveniente el método o la técnica de las células, aprendido anteriormente durante la Guerra.

El 29 de julio de 1946, tres hombre se reúnen en la Basílica de Montmartre de París y consagran esta tarea a Cristo Rey y a María “Reina del mundo” en la capilla de la Medalla Milagrosa, surgiendo así el denominado *Centro de Estudios críticos y de síntesis*, que a continuación se le conoció como *La Cité Catholique*.

Para Ousset la idea básica es aceptar el hecho de que lo temporal también puede y tiene que ser cristiano, y que para lograrlo se necesitan grupos activos de católicos cuya actuación siga una estrategia general; para ello existía un tesoro doctrinal, el de la doctrina social de la Iglesia; y un tesoro cultural, el patrimonio de la civilización cristiana.

La idea de una obra auxiliar, no competidora de otras y a su servicio, asegurando –mediante la difusión de una enseñanza y la práctica de un cierto tipo de acción- una unidad, aunque sea mínima, es la idea central de Ousset.

Fue en 1949 cuando *La Cite Catholique* adquirió consistencia –previo el encuentro de algunos hombres y el perfilamiento de sus ideas en los tres años que precedieron-, mediante un congreso ‘nacional’ que reunió una veintena de personas en Saint-Etienne. Fue lo que luego se ha llamado el primer “Congreso” de *La Cité Catholique*. Desde entonces, cada año se celebró –salvo en 1958 y en 1961-, ciudades como Burdeos, Marsella, Dijon, Angers, Orleáns, Poitiers, fueron sede de los congresos, con una participación siempre creciente.

En 1964, *La Cité Catholique* pasó a denominarse *Office international des oeuvres de formation civique et d’action doctrinal selon le droit naturel et chrétien*, y su revista *Verbe* cambió su nombre por el de *Permanences*. Llevándose a cabo su primer congreso, el 1, 2, y 3 de mayo de ese año, con el tema *El hombre frente al totalitarismo*. Eugenio Vegas asistió mayoritariamente a todos.

Como hemos visto anteriormente, puestos a llevar a cabo la empresa de estudio y difusión de los principios fundamentales del orden social cristiano a la luz de las enseñanzas pontificias y de los grandes apologistas cristianos crearon *la Cité Catholique*, para:

*“Suscitar –afirma su fundador, Jean Ousset-, animar todo aquello que pueda tender a remover un renacimiento católico en las instituciones y, para ello, la organización de una red estrecha de círculos de trabajo o células siempre actuantes como elementos auxiliares, encargados de promocionar a los individuos o a los grupos ese complemento de doctrina, de documentos, de elementos tácticos susceptibles reforzar su acción”, y realizar: “una labor específicamente dirigida contra el naturalismo, y contra el laicismo de la Francia revolucionaria.”*²²²

Según se define en un folleto de propaganda, *la Cité Catholique es*²²³:

“un centro internacional de acción cívica para la formación e irradiación de ‘élites’, de ‘cuadros’ sólidos y seguros, repartidos en todos los lugares y ambientes. La Cité Catholique quiere profesar la doctrina de la Iglesia como regla de vida pública y privada.”

Corroboran lo anterior las palabras de Ousset en una conferencia pronunciada en Narvona en 1970:

“Nuestra finalidad es la creación de una elite cívica y política; nuestra finalidad es facilitar el combate de esta elite proporcionándole lo que es indispensable, cualquiera que sea la especialidad y el carácter mas particular de cada uno.”

“La finalidad de nuestro trabajo es conseguir una formación doctrinal [...] El hecho de contar nosotros, en el plano social y político, con la doctrina social de la Iglesia, permite a nuestra inteligencia tener perspectivas más seguras, más claras y más completas”.

“Lo que queremos es suscitar, en todas partes, un trabajo capilar siguiendo los mil caminos posibles de las relaciones humanas –ya se trate de amistades, de relaciones profesionales, incluso de simpatías políticas- y sabiendo sacar partido de estos caminos. ¿Para qué fin? Para introducir las ideas, para suscitar sobre todo, una élite de personas competentes, bien

²²² OUSSET, J., “Vegas Latapié y *la Cité Catholique*”, Revista *Verbo*, nº 239-240, oct-dic 1985, pág. 1189.

²²³ SALLERON, J., “Esta misteriosa *Ciudad Católica*”, Revista *Verbo*, nº 7, 1962, pág.92.

formadas, que tengan el sentido de la acción, capaces de animar las redes en que de un modo natural están integradas.”.

“Suscitar, animar todo aquello que pueda tender a promover un renacimiento católico de las instituciones y, para ello, la organización de una red estrecha de círculos de trabajo; círculos de trabajo o células siempre actuantes como elementos auxiliares, encargados de proporcionar a los individuos o a los grupos este complemento de doctrina, de documentos, de elementos tácticos susceptible de reforzar su acción.”²²⁴

El título de *La Cité Catholique* procede de unas palabras de San Pio X, en la carta *Notre charge apostolique*:

“No se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado, no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización ya no está por inventar, ni la nueva ciudad por construir en las nubes. Ha existido, existe: es la civilización cristiana, es la ciudad católica –cité catholiqué-. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: “Omnia instaurare in Christo.”

Para su fundador, el método a seguir consiste en la *“formación de una élite para la Contrarrevolución por medio de la irradiación capilar de la doctrina”*²²⁵, alentando para ello “células” de formación, que consistían en reuniones de amigos, con cierta afinidad psicológica, por regiones o por actividades profesionales, como por ejemplo, entre militares, en las que periódicamente se comentaba un número del boletín *Verbe*. En él se fueron publicando importantes colaboraciones como *La Introducción a la Política* o *El Trabajo*, de Jean Ousset.

Estas “células” penetran por todas partes: En las granjas, en los modestos hogares, en los patronatos, en las universidades, en las fábricas, en los colegios, en los cuarteles, en los talleres, en los bancos, en las administraciones públicas y privadas, en los tribunales y en los hospitales. Además son acogidas en países europeos, como por ejemplo España, territorios de ultramar e incluso en el continente africano.

²²⁴ OUSSET, J., “Notas sobre la orientación general de nuestra obra”, Revista *Verbo* nº 84 (abril 1970), págs. 323-327.

²²⁵ ANÓNIMO, *¿Qué es la Ciudad Católica?*, Editorial Speiro, S.L., 1962, pág. 17.

Los métodos utilizados en *La Cité Catholique* para dicha labor de formación eran²²⁶:

1º- El estudio de los documentos del magisterio eclesiástico que, en parte, se coleccionan y comentar en el libro *Pour qu'il régne*, escrito por Jean Ousset, y el uso de la revista *Verbe*, donde se presentan y explican, así eventuales enseñanzas pontificias y episcopales como otros diversos trabajos e informaciones en armonía con el fin pretendido.

2º- La celebración de congresos, nacionales e internacionales.

3º- La difusión de la sana doctrina católica mediante fraternales contactos de los miembros de *La Cité Catholique* entre sí y con amigos y familiares.

Aclara Ousset²²⁷ en relación a los métodos de formación que:

“...no son comunistas ni han sido copiados del comunismo. Es más bien éste quien los ha tomado de la Iglesia Católica [...] Los métodos comunistas no pueden actuarse para construir en igual forma que para destruir; entre otras razones, por la ausencia de moral en determinados procedimientos.”

IV.2. La influencia de la *Cite Catholique* fuera de Francia

Fuera de España, también se organizaron grupos inspirados en la *Cité Catholique* de Jean Ousset, en naciones como Senegal, Nigeria, Suiza, Alemania Federal, Portugal, México, Chile, Brasil y Argentina.

En Argentina la *Ciudad Católica*²²⁸ se constituye el 19 de mayo de 1959, bajo el auspicio de Georges Grasset. El centro de redacción de *Verbo* –que comenzó a publicarse en junio de ese año- se hallaba en Córdoba Capital y su director fue desde ese año hasta 1966, Mateo Roberto Gorostiaga. El cual constituyó el núcleo originario formado por Juan Carlos Goyeneche, Roberto Pincemin, Roberto Gorostiaga y el coronel Juan Francisco Guevara. Éste

²²⁶ E. GUERRERO, S.J., “*La Ciudad Católica signo de contradicción*”, Revista *Verbo*, nº 9-10, 1962, pág. 120.

²²⁷ OUSSET, J., “*Información sobre una campaña de prensa contra la Ciudad Católica*”, Revista *Verbo*, nº 5, 1962, pág. 69.

²²⁸ Cfr. SCIRICA, E. “*Ciudad Católica-Verbo: Discurso, redes y relaciones en pos de una apuesta (contra) revolucionaria*”. www.historiapolitica.com, págs. 1-15.

tradujo al castellano una de las obras centrales de Ousset, “*El marxismo leninismo*”, cuya edición fue prologada por el cardenal primado y arzobispo de Buenos Aires, Antonio Caggiano

El funcionamiento de la *Ciudad Católica* argentina fue, como en el resto de naciones donde se constituyó, por medio del “trabajo en células”.

Destacan como colaboradores de la revista *Verbo* de Buenos Aires: Federico Ibarguren, Julio Menvielle o Leonardo Castellani. Y en ella se recomendaba la lectura de “*Claroscuro de la religiosidad argentina*, trabajo de Victorio Bonamín, tendente a cuestionar al “progresismo” existente dentro de la Iglesia. Incorporó también artículos del chileno José Antonio Widow, del húngaro nacionalizado estadounidense Thomas Molnar y del francés Jean Madiran.

La temática elegida para la revista giraba en torno a la organización escolar; el derecho de propiedad; la tecnocracia y las libertades (los cuerpos intermedios, reforma empresarial, crisis parlamentaria) y el progresismo.

Es de destacar en este marco la actividad editorial y docente de la Universidad de Cuyo.

Actualmente el círculo tradicionalista que queda de la influencia de la *Cité Catholique* se estrecha actualmente con la revista *Permanences* que sigue el modelo inicial de la revista *Verbo* española, bajo la influencia de Vegas Latapié, con algunos sectores de la revista *Itinéraires* y de la *Pensé Catholique*.

CAPÍTULO V. ANTECEDENTES JURÍDICOS Y FILOSÓFICOS DE LA REVISTA VERBO

V.1. Jurídicos: Derecho Público Cristiano

El primero de noviembre de 1885 el Papa León XIII publicó la encíclica *Inmortale Dei*, referida a la constitución cristiana del Estado, mediante la cual trazó las líneas maestras del Derecho Público Cristiano, completadas más tarde por otros documentos del mismo pontífice²²⁹.

León XIII escribe que: “Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados”. Este tiempo lo conforman los siglos en los que floreció la Cristiandad, proyección del orden temporal de los pueblos, en sus costumbres públicas y privadas, en sus instituciones, en la misma mentalidad de los hombres, unidos por una común *Weltanschauung*, con plena conciencia de su origen y de su finalidad trascendente, con percepción, en fin, de que se les había dado la vida para servir a Dios.

A esa visión teocéntrica del mundo y de la existencia humana, con el renacimiento pagano del siglo XVI y con el individualismo de la ética protestante –a partir de la misma época- se superpuso una concepción antropocéntrica, en la que el hombre pasaba a considerarse un ser autónomo y desvinculado de la subordinación al orden establecido por el Creador.

²²⁹ Cfr. GALVAO DE SOUSA, J. P., “La constitución cristiana del Estado y las constituciones modernas. (A propósito del centenario de la encíclica *Inmortale Dei*”, Revista *Verbo* núm. 239-240 (1985), págs. 996-1004.

El orden, conforme a la definición de ley eterna de san Agustín, deriva de la sabiduría divina, en cuanto dirige los actos y los movimientos. Pero Lutero afirmó el principio del libre examen, atribuyendo al hombre el lugar de Dios, el poder para ordenar su vida religiosa. Tras él, Maquiavelo reivindicó para el poder político, en nombre de la “razón de Estado”, la facultad de ordenar toda la vida de la sociedad. Por último Kant afirmó la libertad total de la voluntad humana en relación a cualquier norma de conducta que no emanase de sí misma, volviéndose cada hombre único legislador y soberano de su vida moral y juez de su propio destino.

Estos principios, descendiendo del plano de las ideas al de la vida social, alteraron por completo aquel orden que la filosofía del Evangelio, tras el periodo que sucedió a la caída del Imperio Romano de Occidente, había permitido a los pueblos alcanzar y disfrutar en los siglos de esplendor de la Cristiandad. Así vemos, en el orden político, el feudalismo; en el orden económico, el régimen corporativo; en el terreno cultural, el esplendor de las Universidades; y en las relaciones entre el poder civil y el espiritual, la armonía entre el Imperio y el Sacerdocio. Fue la época de San Luís, rey de Francia, y de San Fernando, de Castilla, primos hermanos, que vivieron en el mismo siglo que Santo Tomás de Aquino trazaba, en su obra *De regimine principum (o De regno)*, el cuadro ideal de la sociedad política cristiana, reflejando en las páginas de ese breve tratado el estado real de las instituciones de su tiempo.

León XIII señala el siglo XVI como el gran giro histórico que desvió a Europa de las tradiciones del derecho cristiano hasta entonces mantenidas.

La primera parte de la encíclica *Inmortale Dei* está consagrada a los fundamentos del derecho público cristiano y a la experiencia de los pueblos que lo aplicaron. Trata de la sociedad civil según el orden natural, de su origen, de su constitución orgánica, de su gobierno y de los fundamentos de la legitimidad del poder que la rige; de la sociedad religiosa, de su origen divino, de su constitución jurídica y de su finalidad sobrenatural; por último, trata de las relaciones entre las dos sociedades y los dos poderes, el eclesiástico y el civil.

La *Ciudad de los hombres*, entonces, usando las palabras sumamente expresivas de Gustave Thibon en el prólogo al libro de Rafael Gamba, *El silencio de Dios*, estaba:

“hecha de un conjunto de lazos vivos y vividos que, a través de los diferentes niveles de la creación, mantenían al hombre unido a su origen y le orientaban a su fin”²³⁰.

De tal forma que el conjunto de la sociedad, considerada globalmente, no era el resultado de representaciones idealizadas o de esquemas previos, sino que se constituía naturalmente en la convivencia de las familias y de otros grupos, reunidos por la acción de quienes los componían y por la interacción derivada del objetivo al que todos apuntaban. Objetivo cuya expresión permanece incluso en nuestros días para indicar la causa final de la sociedad civil: el bien común. Bien común que no se puede confundir ni con la suma de los bienes particulares ni con el bien del Estado o de la sociedad como un todo, pues lo que en él se debe ver es el resultado de la acción común, la participación de los grupos que la componen y los beneficios que llegan a éstos del esfuerzo común conseguido.

La posición del hombre ante la familia, la sociedad civil y la Iglesia puede ser fácilmente comprendida a lo largo del texto de la encíclica, cuya lectura atenta nos recordará la enseñanza de Santo Tomás de Aquino sobre la “pietas” (S. Th., IIa.-IIae., q. 101), es decir, la piedad debida a Dios, a los padres, y a la patria, abarcando así, a los consanguíneos y a los conciudadanos.

Además, ésta “pietas” patriótica que es expresión del amor y del respeto a la propia patria y de amistad a los compatriotas, parte del amor a la propia familia. Está, pues, lejos de los nacionalismos agresivos, imperialistas, y totalitarios que surgieron tras la revolución francesa y cuyos principios proceden de la ideología revolucionaria y, más remotamente, del protestantismo. Y ello, por que la piedad, en su sentido superior, trasciende a la familia y a la patria, subordinando el hombre a Dios, a quien la reverencia y el amor se deben en el máximo grado, conforme al mandamiento de la caridad. En Dios se encuentra el fundamento de todo poder legítimo y de la razón divina procede la ley moral que ordena la libertad.

La encíclica *Inmortale Dei* de León XIII se ocupa especialmente de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, oponiendo al Estado laico del constitucionalismo moderno el Estado confesional del derecho cristiano. Sin el reconocimiento de la Iglesia y de su jurisdicción en el orden espiritual, el poder

²³⁰ GAMBRA CIUDAD, R., **El silencio de Dios**, Librería Huemul, S.A. Buenos Aires, pág. 10.

del Estado no tendrá freno. Lo ha demostrado la historia desde la Revolución francesa hasta nuestros días.

La sociedad individualista moderna se opone a la sociedad orgánica del derecho cristiano con la valorización de los cuerpos intermedios, baluartes para la protección de las libertades concretas de los hombres contra las interferencias abusivas del Estado. Libertades que son sacrificadas por la libertad abstracta proclamada en los textos constitucionales inspirados en los principios de 1789 – Pío VI condenó “las libertades de perdición” contenidas, en la Carta *Quod Aliquamtum* y la Encíclica *Adeo Nota* - que no impidieron que la libertad de los más fuertes prevaleciese sobre la de los más débiles. Tres años más tarde, en la encíclica *Libertas* (1988), León XIII establecería el significado exacto de la libertad según el orden natural y el orden cristiano.

Pío IX condena en su encíclica *Quanta Cura* el liberalismo y más concretamente el principio de la soberanía popular:

*“Algunos hombres negando con un desprecio completo los principios más ciertos de la sana razón, se atreven a proclamar que la voluntad del pueblo, manifestada por lo que ellos llaman la opinión pública o de otro modo cualquiera, constituye la ley suprema independientemente de todo derecho divino y humano”*²³¹.

La Doctrina Social de la Iglesia²³² aparece vinculada a la Teología, y más concretamente a la Teología Moral, lo que la separa de ideologías y de programas políticos. Brota de formular cuidadosamente los resultados de la reflexión sobre la vida del hombre en sociedad a la luz de la fe y busca orientar la conducta cristiana desde un ángulo práctico o pastoral, por lo que no puede desgajarse de la realidad que los signos de los tiempos imponen y que exige una constante actualización del “carisma profético” que pertenece a la Iglesia. En consecuencia, concierne directamente a la misión evangelizadora de la Iglesia. No es irrelevante en este sentido que en su significado estricto la Doctrina Social de la Iglesia se haya desarrollado en la edad contemporánea o que el magisterio eclesiástico haya tenido en ésta el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural,

²³¹ PÍO IX, *Quanta Cura*, *Doctrina Pontificia*, tomo II, *Documentos Políticos*, B.A.C., Madrid, 1958, pág. 9.

²³²Cfr. AYUSO, M., “Cuarenta años de *Verbo*”, *Revista Verbo* n° 399-400 (nov-dic.2001), pág. 803-804.

económico-social, etc., ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reino de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica.

El magisterio de la Iglesia en la edad contemporánea ha tenido el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social, etc., ofreciendo todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reinado de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica.

Eugenio Vegas en la “Memoria” redactada para las oposiciones a cátedra de la disciplina de “Derecho Político” de 1941, tiene unas páginas reveladoras sobre el derecho público cristiano, que fueron publicadas por *Verbo*²³³ y de las que podemos destacar los siguientes párrafos:

“O el Derecho Público, es católico, o no lo es. Son dos posturas radicales, absolutas, antagónicas. El Derecho Público ‘ni católico ni protestante’, es el Derecho moderno, el Derecho revolucionario.

V.2. Filosóficos: Neotomismo

La Neoescolástica es el renacimiento y desarrollo de la filosofía escolástica de la Edad Media que tuvo lugar desde la segunda mitad del siglo XIX. No se trata solamente de la resurrección de una filosofía extinta desde tiempo atrás, sino más bien de una regeneración de la *philosophia perennis* o metafísica que surgió en la Grecia Antigua y nunca habría dejado de existir. Algunas veces, la neoescolástica ha sido denominada neotomismo, en parte porque fue Tomás de Aquino quien dio forma final a la escolástica en el siglo XIII y, en parte, porque tomó fuerza la idea de que solamente el tomismo podía infundir vitalidad a una escolástica del siglo XX. En la primera mitad del siglo XX, se crearon importantes escuelas neotomistas, entre las cuales destacan las de Lovaina (Bélgica), Laval (Canadá) y Washington (Estados Unidos).

²³³ VEGAS LATAPIÉ, E., “El Derecho Público Cristiano”, Revista *Verbo* n° 451-452 (2007), pág. 19-22.

Es habitual también utilizar el término *neoescolástica* para calificar a la escuela de Salamanca del siglo XVI (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Francisco Suárez, etc.); una corriente de pensamiento de gran influencia en la historia de la teología, la filosofía, el derecho y la economía (arbitrismo), así como decisiva para entender buena parte de la cultura española posterior.

Es necesario distinguir dos sentidos del término "neoescolástica": los intentos de revitalizar la tradición de la escolástica medieval y sus conceptos fundamentales; y, por otra parte, una corriente de pensamiento adscrita a la Iglesia católica que se proponía realizar una nueva síntesis de la fe cristiana y de la racionalidad moderna, correspondiente a los siglos XIX y XX. En este sentido, el papa León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), afirmó que la doctrina tomista, desarrollada por Tomás de Aquino debía ser la base de toda filosofía que se tuviera por cristiana. Con ella, el Papa dio el apoyo incondicional de la Iglesia Católica al neotomismo, promoviendo la aparición de la neoescolástica. Esta encíclica formó parte del impulso realizado por el Vaticano con el fin de que la Iglesia Católica se aproximara a los problemas de su tiempo en multitud de ámbitos. Se planteaba, entonces, la necesidad de construir una nueva filosofía cristiana, para lo cual se requería retomar la antigua filosofía escolástica. De esta manera, la neoescolástica pretendió rescatar el valor de la objetividad frente al relativismo, destacar el valor del realismo frente al idealismo y promover el valor del personalismo.

Los representantes de esta corriente tradicional no tienen como objetivo enriquecer la doctrina tomista, sino mostrar (o demostrar) lo que hay de eternamente durable en materia de metafísica. Así, adoptan una actitud defensiva y desafiante frente a los "errores" de la modernidad, contra la cual erigen el tomismo como un bastión infalible. La mayor parte de las obras de esta corriente están escritas en latín, como es el caso de:

- Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), autor italiano de una *Summa philosophica* en 3 volúmenes. El papa León XIII lo nombró cardenal y presidente de la Academia de Santo Tomás.
- Albert Farges, autor de *Estudios filosóficos* en 9 volúmenes y de un *Curso de filosofía*, adoptada como manual por muchos seminarios.
- Reginaldo Garrigou-Lagrange (1877-1964), autor de una *Síntesis tomista y de Dios*.

- El cardenal Luis Billot, cuyo retorno a Santo Tomás manifiesta su independencia de cara a Francisco Suárez (quien tiene gran influencia en los neoescolásticos alemanes).

Existe también una corriente que podríamos denominar progresista, corriente que no se contenta con restaurar las antiguas doctrinas tomistas, sino que intenta incorporar todo lo que el pensamiento moderno ha podido descubrir de bueno. Tiene como objetivo enriquecer el tomismo mostrándose severa frente a los "errores" del pensamiento moderno. Una figura central en esta corriente es el cardenal Désiré Félicien-François-Joseph Mercier.

Muchas escuelas reclaman pertenecer a esta corriente progresista.

La escuela histórica aplica al estudio del tomismo y de la filosofía medieval que contribuye a redescubrir utilizando los métodos de la crítica moderna.

- En Bélgica: Maurice De Wulf
- En Alemania: Martin Grabmann
- En France : Pierre Mandonnet, fundador de la *Bibliothèque thomiste*, Étienne Gilson y Marie-Dominique Chenu
- En España: Miguel Asín Palacios, autor de estudios comparativos sobre las espiritualidades musulmana y cristiana.

Mientras que la escuela progresista pretende enriquecer y renovar el tomismo, la reflexión escolástica se expande en todos los campos, de la política a la metafísica, de la moral a la epistemología. El principal representante francés de esta corriente, además de Antonin Sertillanges, es Jacques Maritain. Asimismo, destaca el cardenal Désiré Félicien-François-Joseph Mercier, fundador del Instituto superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, donde enseñó Joseph Maréchal. Finalmente, la neoescolástica italiana de la Escuela de Milán, fundada por Agostino Gemelli, fundador de la *Revue de philosophie scolastique*. Combaten el positivismo científico y el idealismo hegeliano de Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Actualmente, los trabajos de esta escuela se centran en torno a los vínculos entre el tomismo y las corrientes actuales, tales como la Fenomenología, en especial por los trabajos de Emmanuel Falque.

Existe también la denominada escuela crítica, que tiende a subrayar las debilidades del tomismo y considera algunas de las 24 tesis solo como probables. Por ejemplo, Pedro Descoqs criticó el hilemorfismo y discutió la distinción entre esencia y existencia.

En resumen: La neoescolástica busca restaurar las doctrinas orgánicas fundamentales encarnadas en la escolástica del siglo XIII. Sostiene que la filosofía no varía con cada fase de la historia y que si los grandes pensadores medievales (Tomás de Aquino, Buenaventura de Fidanza y Juan Duns Scoto) lograron construir un sistema filosófico sólido sobre la información proveída por los griegos, especialmente por Aristóteles, entonces debía ser posible reunir el espíritu de la verdad que contenía la especulación de la Edad Media.

Entre los teólogos y filósofos neoescolásticos podemos destacar a: Marie Dominique Chenu, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Désiré Félicien-François-Joseph Mercier, Josef Pieper, Yves Congar, Reginaldo Garrigou-Lagrange, Ángel González Álvarez, Antonio Millán-Puelles, Osvaldo Lira, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Mariano Artigas, Miguel Ayuso, Rafael Gamba Ciudad, Alberto Caturelli, Tomás D. Casares, y a Santiago Ramírez.

CAPÍTULO VI: LA CIUDAD CATÓLICA

VI.1. Orígenes, fundación y fines

En el año 1956, Eugenio Vegas Latapié tuvo conocimiento de la existencia de *La Cité Catholique* y de su revista *Verbe*. Un amigo suyo, Alberto de Mestas, diplomático español destinado entonces en París, envió a Eugenio varios ejemplares de la mencionada revista, cuando era aún un boletín de trabajo, formado por unos cuadernillos sin encuadernar que servían para facilitar su estudio en las distintas “células”.

Se desplazó a París y asistió el 11 de julio de 1959, en el colegio de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Issy-les-Moulineaux, al IX Congreso de *La Cité Catholique*, que tuvo como tema principal *La paysannerie*. Es allí donde conoció personalmente a Jean Ousset, a Michel Creuzet, y a Michel de Penfentenyo. Volvió, y según narra Vallet de Goytisoló:

*“entusiasmado en especial por las ideas que se defendían y por los métodos de trabajo de difusión doctrinal por capilaridad, para formar élites sociales en todos los niveles, desde los obreros y campesinos hasta los que se ocupan de las funciones más elevadas de la sociedad”*²³⁴.

²³⁴ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Eugenio Vegas y la Ciudad Católica”, Revista *Verbo*, n° 239-240 (1965), pág. 1194

En el X Congreso de *La Cité Catholique*, en los días 1 y 2 de julio de 1960, también en el colegio de Saint Nicolás de Issy-les-Moulineaux, siendo el tema: *Notre place dans la Cité*, asistieron 40 españoles.

Al regresar a Madrid, Eugenio Vegas convocó y movilizó a sus amistades, principalmente sus antiguos compañeros de Acción Española. Intensificó la labor de promoción y fundación de grupos de estudio, o células, de amigos de *La Ciudad Católica*. Ya con anterioridad, Madrid, Barcelona, y Tenerife, contaban con una célula.

Los días 22 y 23 de abril de 1961 tuvo lugar en el Monasterio de santa María del Paular, la I Reunión de *Amigos de la Ciudad Católica*. Eugenio Vegas eligió los temas y los ponentes. Lo fueron: Jean Ousset, que explicó lo que significaba la *Ciudad Católica* y de que modo debía realizarse la acción emprendida con este nombre, “una amistad al servicio de la Verdad”. El catedrático Martín Almagro Basch versó el tema *Iglesia y Estado*; el también catedrático Antonio de Luna García desarrolló la ponencia *La libertad de enseñanza*, y Fernando Ruiz Hebrard habló de *La Caridad política*.

Eugenio Vegas pensó que lo más importante era publicar en castellano el libro *Para que El reine*, de Jean Ousset, y así se hizo en 1961.

El punto de partida de la labor a realizar por la *Ciudad Católica* es la meditación del principio y fundamento de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola²³⁵:

“*El hombre es creado para alabar, honrar y servir a Dios, Nuestro Señor, y por este medio salvar su alma. Y las otras cosas que existen sobre la tierra han sido creadas a causa del hombre y para ayudarle en la consecución del fin que le fue señalado por Dios al crearlo. De donde se sigue que debe usar de ellas en tanto le conduzcan a su fin y apartarse de ellas en cuanto le aparten*”²³⁶.

En relación al reconocimiento de la revista *Verbo* como heredera de *Acción Española*²³⁷, Eugenio Vegas llegó a proclamar públicamente que él continuaba entre los amigos de la *Ciudad Católica*, en *Speiro*, la labor que había realizado en *Acción Española*. Con estas palabras significó que continuaba la

²³⁵ *Idem.*, “**Que somos y cuál es nuestra tarea**”, Revista *Verbo* n° 151-152 (enero-febrero 1977), pág. 31.

²³⁶ *Idem.*, “**Que somos y...**”, pág. 31.

²³⁷ AYUSO, M., “**El lugar intelectual de Verbo**”, Revista *Razón Española* n° 22 (marzo-abril 1987), pags. 214-216.

tarea de formación doctrinal conforme al Derecho Público cristiano. Pero el ámbito específico de la labor de estudio desarrollado en una y otra no era, ni es, exactamente el mismo.

Narra Vallet de Goytisolo²³⁸ que Eugenio Vegas hablaba con frecuencia que junto a los *Amigos de la Ciudad Católica* –y lo hizo público en la XV Reunión de éstos-, él continuaba la labor que había realizado en *Acción Española*. Pero sin querer manifestar con ello que su tarea en esos momentos fuera continuación de la realizada por ésta, sino que continuaba su labor de formación doctrinal conforme al derecho público cristiano. No siendo el ámbito de estudio y enseñanza desarrollado en una y otra, exactamente el mismo.

Eugenio Vegas, en tiempos de *Acción Española* estimó vital, acuciante, y decisivo examinar y despejar el dilema monarquía-república; y defender la opción por la monarquía tradicional –ni absoluta ni democrática-. En tiempos de la *Ciudad Católica* estimaba que era necesario y apremiante el estudio y la difusión de los principios y bases del buen orden social y político, conforme al orden natural, las enseñanzas de la historia, la experiencia y la doctrina de la Iglesia. Esa consagración a la tarea de sembrar, se encuentra reflejada en la palabra *Speiro*, nombre escogido para la Editorial y la Fundación de la *Ciudad Católica*.

De las dos reglas especialmente significativas para Eugenio Vegas: “Las ideas gobiernan a los pueblos” y “los pueblos son lo que quieren sus gobernantes”, *Acción Española* se orientó específicamente a lograr, con la mayor eficacia de ésta, un medio más eficaz para conseguir una buena aplicación de la primera.

En cambio, la tarea de la *Ciudad Católica*, era contemplada por Eugenio Vegas a través de la frase: “Las ideas gobiernan a los pueblos”, y de su corolario, formulado por Le Play: “El error, más que el vicio, es quien pierde a las naciones”. Hay por tanto, que enseñar la Verdad y mostrar, allí donde estén, los errores que pierden a los pueblos.

Explica también Vallet que:

“...nuestro proyecto –y por lo tanto, el fundamental de Eugenio que fue nuestro promotor y director- no era el constituir un movimiento cultural político monárquico. Se trataba de crear una red de animación cultural, conforme al

²³⁸ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Eugenio Vegas y...”, pág. 1203.

derecho natural y cristiano, guiado por el Magisterio Pontificio ordinario a través de la riqueza doctrinal de las encíclicas”²³⁹.

Bien podemos decir que la *Ciudad Católica* nació del pensamiento de Eugenio Vegas. Los años y tal vez las desilusiones, le alejaron de su dirección práctica si bien nunca de la de pensamiento. La conexión entre él y Vallet de Goytisolo dejó en manos de éste el timón del nuevo movimiento que nacía. Pero Vegas siempre estuvo detrás.

En cuanto a la herencia de la tarea de *Acción Española* en su “continuadora”, la revista *Verbo*, afirma Cantero que se considera: “*heredero de ese espíritu de reconstrucción católica de la sociedad, que no es monopolio de nadie, pero que Eugenio Vegas, primero en Acción Española y luego en Verbo, la editorial Speiro, la fundación del mismo nombre y La Ciudad Católica, desarrolló. Para comprobarlo, basta con ver, el número homenaje a Eugenio Vegas que publicó Verbo con ocasión de su muerte. Y repasar la colección de la revista, para ver, no sólo los artículos que publicó Vegas y los que se reprodujeron de Acción Española*”²⁴⁰, sino también la línea y el contenido de *Verbo*.

El mayor heredero de Acción Española, al menos hasta el año 1985, fecha en la que falleció, fue el propio Eugenio Vegas”²⁴¹.

Afirma el folleto de presentación *¿Qué es la Ciudad Católica?*: “*Que es una agrupación de seculares que se proponen el estudio*”²⁴² *de la doctrina social de la Iglesia, tal como ha sido enunciada por los Soberanos Pontífices y la Jerarquía eclesiástica, con vistas a su realización práctica, y así restaurarse la Ciudad católica, como indicó San Pío X, es decir, restaurar el Reinado Social de Nuestro Señor Jesucristo, como señaló Pío XI al establecer la festividad de Cristo Rey. Se trata, como bien enseñó Pío XII, de conseguir una sociedad que “puede legítimamente llamarse cristiana y católica”, cuando “respetuosa de los derechos de Dios, se prohíbe a sí misma traspasar los límites señalados por la doctrina y moral de la Iglesia*”²⁴³.

²³⁹ *Idem.*, pág. 1196.

²⁴⁰ Cfr. VEGAS LATAPIÉ, E., “**La causa del mal**”, *Verbo* núms.145-146, mayo-junio-julio 1976, págs. 595-601; **Doctrina y acción**, *Verbo* núms.148-149, octubre-noviembre 1976, págs. 1077-1082.

²⁴¹ CANTERO, E., “**Sobre Acción Española y la falsificación de la historia**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* nº 8, 2002, pág. 171.

²⁴² Cfr. *Idem.*, “**Importancia y necesidad del estudio**”, *Revista Verbo* núm. 231-232 (1985), págs. 21-39.

²⁴³ Cfr. CANTERO, E., “**Importancia y...**”, págs. 21-39.

El Fundador y Director de la *Cité Catholique*, Ousset²⁴⁴, explica en la primera reunión de los *Amigos de la Ciudad Católica* celebrada en España cómo la *Ciudad Católica* es un organismo que se propone suscitar, aclarar y animar todo lo que pueda servir a promover un renacimiento católico en el orden temporal; orden de las instituciones sociales y políticas, orden inmenso de esas cosas “profanas” o “laicas”, que el naturalismo moderno quiere sustraer a la bendición de la gracia. Organismo distinto de las asociaciones de la *Acción Católica*, pudiendo, por tanto, a diferencia de estas últimas, promover una acción eficaz en el plano social y político sin comprometer al magisterio eclesiástico.

La *Ciudad Católica* no es, ni quiere ser, un partido político, ni un movimiento. Tan sólo pretende ser una Central cívica de ideas: “una amistad al servicio de la Verdad”; de este modo, se deja a los católicos esa indispensable flexibilidad de acción, que una severa formación doctrinal sabrá guardar de toda desviación anárquica.

La *Ciudad Católica* no es, ni pretende ser “voz” de la Iglesia, sino su “eco”. El objetivo inmediato de la ésta es la formación de una élite para la organización de una tupida red de círculos de estudio. Trabajo de formación, metódica, sistemática, de un cierto número de hombres intensamente formados tanto en lo natural como en lo sobrenatural. Seglares valientes y conscientes de sus responsabilidades de seglares. Católicos en su vida privada, pero también católicos en su actitud y acción en la vida pública. Católicos de corazón, pero también católicos de espíritu.

Y finalmente termina Ousset diciendo que a la *Ciudad Católica* no le interesan los clamores de los mítines, ni las concentraciones de grandes masas, ni las actuaciones políticas de partido, sino los callados centros de estudio, en la intimidad de pequeños grupos, que se impregnen de la doctrina de los Papas y de los grandes maestros del pensamiento católico y lo difundan por capilaridad por todas partes mediante la corriente y normal vida de relación social.

Ousset en unas puntualizaciones ante una campaña de prensa contra la *Ciudad Católica*, aclara que el objetivo de ésta es:

“...la formación personal ideológica en la doctrina de la Iglesia, especialmente de los Papas, para que Cristo reine en la Sociedad.

²⁴⁴ “Primera reunión de los amigos de la Ciudad Católica en España”, Revista *Verbo*, nº 2, 1962, págs. 78-79.

*No militariza, no monopoliza, no constituye partido político ni agrupación semejante. Las personas formadas en la doctrina de la Iglesia actuarán después, libremente, en sus respectivos medios*²⁴⁵.

Explica Vallet al respecto que: *“Se trata de una acción capilar; diversificada y subdividida en múltiples acciones plurales, complementarias, organizadas, en el ámbito de esos mediadores naturales de la acción político-social que son los grupos, las asociaciones, los cuerpos intermedios, los periódicos, las revistas. [...] Debe ser una acción educadora”*.

“Nuestra obra es una obra esencialmente de promoción; una obra auxiliar, de asistencia, de información, de concertación, al servicio de los notables de la vida social”.

“Se trata de una formación para la acción, de una acción cultural. Se trata de introducir en los cuerpos sociales las enseñanzas que hemos adquirido”.

“Acción concertadora que, incluso, debe elevarse hasta alcanzar ámbito nacional en encuentros y entendimientos entre los notables más calificados para actuar al más alto nivel del destino de la patria.”

“Pero, lo primero, lo más urgente, lo inmediato es hoy volver a restaurar en el nivel más a ras de tierra de las colectividades locales, de las libertades y de los intereses profesionales, municipales, comarcales y regionales...”.

“Hay que organizar redes de sostén, de protección, de información y de orientación para esos hombres. Debemos ponerlos en contacto y concertarles, ayudarles a mantenerse en su puesto, decidirles a defender su frente familiar, profesional o ciudadano”.

*“Esto es lo que, precisamente pretendemos hacer, lo que venimos intentando y lo que queremos conseguir”*²⁴⁶.

Si hay algo específico que caracteriza a *La Ciudad Católica* en la tarea que desarrolla y en la forma con que la realiza es, en palabras de Vallet de Goytisolo:

“...que no es una acción política concreta. Consiste...en realizar una labor auxiliar, la más profunda posible, para la restauración del tejido social y político, en todos sus niveles, desde la misma raíz y base”.

²⁴⁵ OUSSET, J., **“Información sobre una campaña de prensa contra la Ciudad Católica”**, Revista *Verbo*, nº 5, 1962, pág. 68.

²⁴⁶ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., **“Que somos y cuál es nuestra tarea”**, Revista *Verbo* nº 151-152 (enero-febrero 1977).

“comenzar por la formación de una élites que sean capaces de actuar en aquellos medios más estrechamente ligados con la naturaleza de las cosas, para reconstruir, a partir de ahí, la sociedad desde sus cimientos naturales y cristianos”.

Por ese mismo carácter de labor auxiliar, su acción es difusora, centrífuga y no centrípeta. Lo que se aporta es una formación suficiente para posibilitar esa acción.

Las convicciones de la Ciudad Católica:

“...están fundadas en la filosofía del sentido común, la filosofía perenne de Santo Tomás de Aquino, en la metafísica que sitúa al hombre en el orden de la naturaleza: en su relación con Dios, con el mundo que le rodea y con sus semejantes”.

De aquí surge el rechazo: al Liberalismo, al inmanentismo, al positivismo jurídico, al materialismo –economismo-, al comunismo, al socialismo, al nacionalsocialismo, al igualitarismo uniformante, al racismo, al clasismo, al totalitarismo, al determinismo histórico, al historicismo inmanentista, al materialismo histórico, a la revolución, al conservadurismo, al racionalismo, y al idealismo filosófico. Dicho rechazo, lejos de ser un principio, es una consecuencia de la cosmovisión católica que conduce a instaurar todas las cosas en Cristo, entre ellas la sociedad.

Estanislao Cantero define a la *Ciudad Católica* como:

*“agrupación de seglares para el estudio de la doctrina social de la Iglesia en orden a su realización”*²⁴⁷.

Y asevera Eustaquio Guerrero, S.J. en *“Un folleto multicopiado sobre la Ciudad Católica”*²⁴⁸, ante una serie de objeciones lanzadas sobre la *Ciudad Católica* que:

“...según los estatutos, el fin específico y próximo de la Ciudad Católica es formar grupos selectos en el conocimiento de la doctrina social de la Iglesia, mediante el estudio de un texto completo, cuidadosamente preparado y explícitamente aprobado por la Jerarquía Sagrada competente; texto que en

²⁴⁷ CANTERO, E., *“Gonzalo Fernández de la Mora, la Ciudad Católica y Verbo”*, Revista *Razón Española* nº 114 (Julio-agosto 2002).

²⁴⁸ GUERRERO, S.J., E., *“Un folleto multicopiado sobre la Ciudad Católica”*.
www.fundacionspeiro.org.

reuniones periódicas frecuentes se va leyendo y comentando en la intimidad y familiaridad de un grupo reducido, lo más de unas diez personas, bajo la dirección discreta y nada aparatosa de un secretario, y naturalmente con el eventual recurso, cuando fuere necesario, al magisterio de peritos, para oportunas aclaraciones o puntualizaciones.

Ese estudio no se ordena a favorecer tales o cuales opciones concretas políticas, como tampoco a ellas se dirige la formación dada a sus miembros de la Acción Católica; se ordena únicamente al conocimiento de las normas dadas por la Iglesia para estructurar cristianamente la sociedad civil. La acción política, y en tal o cual determinado partido político, será cosa de cada uno, que iluminado por la verdad católica, y en conformidad con ella, procurará, según el mandato de los Papas, tomar parte en la vida cívica de su país y del mundo, ni más ni menos que los miembros de Acción Católica, para que el régimen político no sea obra de los enemigos de Dios y de su reino, sino de los hijos; pero nunca será acción de la Ciudad Católica en cuanto tal”.

Álvarez de Sotomayor²⁴⁹ al finalizar una esquemática reseña histórica de las primeras XIV Reuniones de *Amigos de la Ciudad Católica* considera que se ha avanzado muy satisfactoriamente en la formación de un apretado haz de ideas que, esencialmente, estaban ya formuladas por la Jerarquía de la Iglesia y por los grandes maestros del pensamiento cristiano y de la Tradición, pero que habían perdido vigencia ante los problemas del mundo moderno. Y mediante estas ideas se descubre – o se reafirma- que en la Tradición se encuentran las semillas más vigorosas para poder cosechar en el futuro próximo lo que más ha de necesitar el hombre y la sociedad para seguir edificando la Ciudad con realismo y esperanza.

Y Fernández de la Cigoña²⁵⁰ define a la *Ciudad Católica* como: “*Una gran familia de amigos al servicio de Dios y de España*”.

En resumen: “*Formación doctrinal social católica indiscutible, común y obligatoria para todos los católicos, trabajo por el método efficacísimo de las células que se van multiplicando incesantemente, inhibición absoluta respecto de la política concreta y partidista, dentro de la Asociación y de sus reuniones,*

²⁴⁹ ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, G., “**Nuestras Reuniones de Amigos de la Ciudad Católica**”, Revista *Verbo* nº 151-152 (1977), pág. 28.

²⁵⁰ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J., “**Mis amigos muertos**”, Revista *Verbo* núm 315-316 (1995), pág. 602.

sumisión incondicional al magisterio y a la autoridad de la Iglesia, en cuanto hubiere lugar.

No es acción católica, porque no es erigida, ni organizada, ni regida inmediatamente por la Jerarquía, y, además, porque no realiza un apostolado universal y meramente espiritual, sino apostolado concreto de la formación cívica doctrinal católica, mediante el estudio de minúsculas células; pero no obstante, profesa la más cordial sumisión al Papa y a los obispos, a cuya vista y bajo cuya aprobación, aunque sin comprometer su responsabilidad, trabaja, mirando al sublime objetivo, encarecido por los Vicarios de Cristo, y propuesto a los católicos: facilitar y promover el clima adecuado para la estructuración cristiana de la sociedad nacional e internacional, en orden a establecer en ella el reinado de Jesucristo”²⁵¹.

Las Reuniones de *Amigos de la Ciudad Católica* y su temática fueron las siguientes:

La I Reunión, tuvo lugar los días 22 y 23 de abril de 1961 en el Monasterio de Santa María del Paular. Destacar la presencia de Jean Ousset.

La II Reunión, se celebró en 1962, en Barcelona, en la Casa de Ejercicios *Mater Salvatoris*, en el Tibidabo. Resaltar que fue organizada en colaboración con *Cristiandad* de Barcelona.

La III Reunión, en 1963, tuvo como sede el Colegio de San Agustín, de Madrid. Subrayar la incorporación a la *Ciudad Católica*, de Rafael Gamba, Gabriel de Armas y Francisco Canals y Vidal.

La IV Reunión, en 1964, volvió a tener como sede el Colegio *San Agustín*, de Madrid. Recaltar que una de las comunicaciones fue leída por Eugenio Vegas Latapié.

Estas cuatro primeras Reuniones fueron desenvolviéndose siguiendo las pautas que venía adoptando *La Cité Catholique* –que a partir de entonces empezó a denominarse *Office Internacional*- en sus reuniones. Pero las distintas circunstancias y condiciones entre España y Francia, condujo a optar por campos de actividad y programas de trabajo más peculiares y mejor adaptados a nuestros propios medios y a las características de nuestro entorno social y político, pero sobre todo, al carácter y al estilo del catolicismo en España, llegándose a una total independencia con respecto a la *Office Internacional*, pero conservando al mismo tiempo, una eficaz y muy cordial colaboración.

²⁵¹ GUERRERO, S.J., E., “Un folleto multicopiado sobre...”.

A partir de la V Reunión en todas las reuniones se convocan fijando un tema central al que habrá de referirse preferentemente.

La V Reunión, en 1966, se celebró en el Monasterio de *Santa María de El Paular*, cuyo tema fue: *Conocer, vivir y difundir la Verdad*.

La VI Reunión, en 1967, se volvió a desarrollar en el Colegio *San Agustín* de Madrid, cuyo contenido versó sobre: *Los Cuerpos Intermedios*²⁵².

La VII Reunión, en 1968, se desarrolló en el Instituto *Balmesiana*, en Barcelona, en colaboración con *Cristiandad*, y con el tema principal *Los mitos actuales*²⁵³.

Destacar que en la V, VI y VII Reuniones se fueron incorporando destacados pensadores como José M^a Gil Moreno de Mora, Francisco José Fernández de la Cigoña, José M^a Carballo, Gil de Sagrado, José Antonio de Cortázar, Francisco Elías de Tejada, José M^a Petit, Francisco Puy y Vladimiro Lamsdorff.

La VIII Reunión, en 1969, se desarrolló en el Colegio *San Agustín* de Madrid, y su tema central: *Libertad y Autoridad*²⁵⁴.

La IX Reunión, en 1970, se celebró en las Masías de Poblet (Tarragona), y el tema fijado fue: *El Municipio en la Organización de la Sociedad*²⁵⁵.

La X Reunión, en 1971, tuvo lugar de nuevo en el Colegio *San Agustín* de Madrid, y el tema elegido: *Cristiandad y Sociedad pluralista laica*²⁵⁶, en la que destacar la presencia y participación del profesor Scciaca.

La XI Reunión, en 1972, aconteció en la Residencia de *El Pilar*, en Madrid, y versó sobre el tema: *Contemplación y Acción*²⁵⁷.

La XII Reunión, en 1973, se celebró en Porta del Mar-Salou (Tarragona), y el tema principal fue: *Revolución, Conservadurismo y Tradición*²⁵⁸.

²⁵² Cfr. VV.AA., **Contribución al estudio de los cuerpos intermedios**. Speiro, Madrid, 1968.

²⁵³ Cfr. VV.AA., **Los mitos actuales**. Speiro, Madrid, 1969.

²⁵⁴ Cfr. VV.AA., **Poder y libertad**. Speiro, Madrid, 1970.

²⁵⁵ Cfr. VV.AA., **El municipio en la organización de la sociedad**. Speiro, Madrid, 1971.

²⁵⁶ Cfr. VV.AA., **Cristiandad y sociedad pluralista laica**. Speiro, Madrid, 1972.

²⁵⁷ Cfr. VV.AA., **Contemplación y acción**. Speiro, Madrid, 1975.

²⁵⁸ Cfr. VV.AA., **Revolución, conservadurismo y tradición**. Speiro, Madrid, 1974.

La XIII Reunión, en 1974, se desarrolló de nuevo en la Residencia *El Pilar*, en Madrid, y el tema central fue: *Santo Tomás de Aquino, hoy*²⁵⁹.

La XIV Reunión, en 1975, tuvo lugar en el Hotel *Rocas Blancas*, en Santa Pola (Alicante), y el tema escogido fue: *La Sociedad a la deriva. Raíces de sus errores: Perspectivas incompletas, caminos equivocados, conceptos erróneos e incoherencias*²⁶⁰.

La XV Reunión, en 1976, aconteció en la *Casa San Cristóbal* de Majadahonda (Madrid), y versó sobre el tema: *Que nos enseña la historia*²⁶¹.

La XVI Reunión, en 1977, celebrada en el *Estudio General San Vicente Ferrer de los RR. PP.* Dominicos, El Vedat de Torrente (Valencia), con el tema principal: *La familia: sus problemas*²⁶².

La XVII Reunión, en 1978, en la Residencia de *San Pedro Mártir*, de los padres Dominicos, en el término de Alcobendas (Madrid), con el tema central: *Armonía y dialéctica*.

La XVIII Reunión, en 1979, en el Seminario Mayor de Valladolid, su tema: *Propiedad, vida humana y libertad*²⁶³.

La XIX Reunión, en 1980, en la Residencia de *San Pedro Mártir*, de los padres Dominicos, en el término de Alcobendas (Madrid), bajo el tema: *El principio de subsidiariedad*²⁶⁴.

La XX Reunión, en 1981, en el Hotel Orange (Benicasim), y el tema: *Los católicos y la acción política*²⁶⁵.

La XXI Reunión, en 1982, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *¿Crisis en la democracia?*²⁶⁶.

²⁵⁹ Cfr. VV.AA., **Santo Tomás de Aquino, hoy**. Speiro, Madrid, 1973.

²⁶⁰ Cfr. VV.AA., **La sociedad a la deriva**. Speiro, Madrid, 1977.

²⁶¹ Cfr. VV.AA., **Qué nos enseña la historia**. Speiro, Madrid, 1978.

²⁶² Cfr. VV.AA., **La familia: sus problemas**. Speiro, Madrid, 1980.

²⁶³ Cfr. VV.AA., **Propiedad, vida humana y libertad**. Speiro, Madrid, 1981.

²⁶⁴ Cfr. VV.AA., **El principio de subsidiariedad**. Speiro, Madrid, 1982.

²⁶⁵ Cfr. VV.AA., **Los católicos y la acción política**. Speiro, Madrid, 1983

²⁶⁶ Cfr. VV.AA., **¿Crisis en la democracia?**. Speiro, Madrid, 1984.

La XXII Reunión, en 1983, celebrada en el *Estudio General San Vicente Ferrer de los RR. PP.* Dominicos, El Vedat de Torrente (Valencia), con el tema principal: *Crisis y revolución en la cultura*²⁶⁷.

La XXIII Reunión, en 1984, desarrollada en *Casa de Ejercicios de Cristo Rey de los RR. PP. Cooperadores Parroquiales*, Pozuelo de Alarcón (Madrid): *El cambio*²⁶⁸.

La XXIV Reunión, en 1985, en la Residencia *Mater Salvatoris*, Tibidabo (Barcelona), con el tema a desarrollar: *La verdadera liberación*²⁶⁹.

La XXV Reunión, en 1986, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *La doctrina social católica*²⁷⁰.

La XXVI Reunión, en 1987, en la Residencia *Mater Salvatoris*, Tibidabo (Barcelona), con el tema a desarrollar: *Las libertades*.

La XXVII Reunión, en 1988, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *El poder*.

La XXVIII Reunión, en 1989, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *El III Concilio de Toledo y la Revolución francesa*²⁷¹.

La XXIX Reunión, en 1990, en *Las Masías de Poblet* (Espulga de Francolí, provincia de Tarragona): *La praxis democrática*²⁷².

²⁶⁷ Cfr. VV.AA., **Crisis y revolución en la cultura**. Speiro, Madrid, 1985.

²⁶⁸ Cfr. VV.AA., **El cambio**. Speiro, Madrid, 1986.

²⁶⁹ Cfr. VV.AA., **La verdadera liberación**. Speiro, Madrid, 1987.

²⁷⁰ Cfr. VV.AA., **La doctrina social católica**. Speiro, Madrid, 1988.

²⁷¹ Cfr. *Verbo*, núm. 279-280 (1989), con contribuciones de F. J. Fernández de la Cigoña, E. Ramírez, R. Gamba, E. Palomar Maldonado, A. Segura Ferns y M. Ayuso. “**1789 (I)**” y “**1789 (II)**”, *Verbo* núms.. 281-282 y 283-284 (1990), con colaboraciones de M. Poradowski, J. M^a Petit Sullá, A. Gamba, C. Garay Vera, J. Dumont, J. Vallet de Goytisolo, L. M^a. Sandoval, L. Lavaur, Mario Soria y A. Marchante Gil.

²⁷² Cfr. *Verbo*, núm. 291-292 (1991), con colaboraciones de J. Vallet de Goytisolo, E. Forment, G. Fernández de la Mora, A. Segura Ferns, A. Maestro, N. Juanola Soler, A. Marchante Gil, J. Nagore Yárnoz, J. M. Serrano Ruiz Calderón, G. Fernández de la Mora y Varela, M. Soria, J. A. Benito y M^a C. Isart.

La XXX Reunión, en 1991, en la *Casa Salesiana Juan XXIII*, de Sanlúcar la Mayor (Sevilla): *Las Españas ultramarinas desde el V centenario del descubrimiento de América*²⁷³.

La XXXI Reunión, en 1992, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *La contrarrevolución*²⁷⁴.

La XXXII Reunión, en 1993, en *Seminario Salesiano Martí Codolar*, de Barcelona: *De la modernidad romántica a la postmodernidad anticristiana*²⁷⁵.

La XXXIII Reunión, en 1994, en la Residencia *San Pedro Mártir de los RR.PP. Dominicos*. Alcobendas (Madrid), con el tema central: *La familia*²⁷⁶.

La XXXIV Reunión, en 1995, en *Seminario Salesiano Martí Codolar*, de Barcelona: *Dios y la naturaleza de las cosas*²⁷⁷.

La XXXV Reunión, en 1996, desarrollada en *Casa de Ejercicios de Cristo Rey de los RR. PP. Cooperadores Parroquiales*, Pozuelo de Alarcón (Madrid): *Pluralidad y pluralismo*²⁷⁸.

La XXXVI Reunión, en 1997, en la Residencia *Mater Salvatoris*, Tibidabo (Barcelona), con el tema a desarrollar: *Un orden social católico, ¿todavía?*²⁷⁹.

²⁷³ Cfr. *Verbo*, núm. 319-320 (1993), con artículos de A. Gamba, E. Ramírez, A. Caturelli, I. De Casagne, J. A. Calderón Quijano, J. M^a. Castán Vázquez, F. Betancourt, J. Feo Atriles, A. M. Molina, J. A. Benito, J. Dumont, J. P. Galvão de Sousa, A. Sánchez Bella, y F. Mügggenburg.

²⁷⁴ Cfr. *Verbo*, núm. 317-318 (1993), con estudios de J. Vallet de Goytisoló, J. Cayón Peña, M. Ayuso, J. Tremolet de Villers, F. Pappalardo, C. Garay Vera, F. G. Elizondo, M. Soria, F. Canals, J. M. Alsina, y E. Cantero.

²⁷⁵ Cfr. *Verbo*, núm. 329-330 (1994), con contribuciones de J. Alsina Roca, J. M. Petit Sullá, N. Juanola Soler, M. Soria, A. Segura Ferns, M. Ayuso, C. Martínez-Sicluna y Sepúlveda, E. Forment, E. Ramírez y F. Canals Vidal.

²⁷⁶ Cfr. *Verbo*, núm. 339-340 (1995), con estudios de R. Gamba, J. M. Serrano Ruiz-Calderón, J. Urcelay Alonso, G. García Cantero, F. Lucas Fernández, J. Vallet de Goytisoló y J. M. Petit Sullá.

²⁷⁷ Cfr. *Verbo*, núm. 349-350 (1996), con participación de J. Vallet de Goytisoló, F. Canals, J. M. Petit Sullá, E. Forment, J. M. Serrano Ruiz-Calderón, E. Palomar Maldonado, M. Ayuso, J. M^a Juanola y D. Castellano.

²⁷⁸ Cfr. *Verbo*, núm. 357-358 (1997), con artículos de M. Ayuso, E. Forment, C. Martínez-Sicluna, J. M. Serrano Ruiz-Calderón, F. Cantero Núñez, D. Castellano, J. Vallet de Goytisoló, J. Cayón Peña y J. M. Petit Sullá.

²⁷⁹ Cfr. *Verbo*, núm. 371-372 (1999), con contribuciones de M. Ayuso, T. Molnar, F. J. Fernández de la Cigoña, J. M. Alsina, E. Cantero, A. Segura Ferns, F. Canals y J. Vallet de Goytisoló.

La XXXVII Reunión, en 1998, desarrollada en *Casa de Ejercicios de Cristo Rey de los RR. PP. Cooperadores Parroquiales*, Pozuelo de Alarcón (Madrid): *Las raíces cristianas de Europa*²⁸⁰.

La XXXVIII Reunión, en 1999, en el *Seminario Salesiano Martí Codolar*, de Barcelona: *Era de la información, tiranía de la información*²⁸¹.

La XXXIX Reunión, en 2000, fue sustituida, “en ocasión de la reflexión singular propiciada por el Jubileo –de ese año–, por diversos encuentros internos”²⁸².

La XL Reunión, en 2001, en el *Seminario Salesiano Martí Codolar*, de Barcelona: *Lo que debemos a Cristo*²⁸³,

La XLI Reunión, en 2003, en la *Fundación Balmesiana* (Barcelona): *La ideología contra la verdad*²⁸⁴.

La XLII Reunión, en 2004, en *La Real Gran Peña* (Madrid): *Laicidad y Laicismo*²⁸⁵.

La XLIII Reunión, en 2005, en el *Seminario Salesiano Martí Codolar*, de Barcelona: *El orden ético jurídico y el ordenamiento constitucional*²⁸⁶.

La XLIV Reunión, en 2007, en la Biblioteca Fernández Durán de *La Real Gran Peña* (Madrid): *La devastación modernista, en el centenario de la encíclica Pascendi*²⁸⁷.

²⁸⁰ Cfr. *Verbo*, núm. 381-382 (2000), con estudios de M. Ayuso, J. Cayón Peña, J. Soley, J. de Armas Díaz, L. M. Sandoval y J. Vallet de Goytisolo.

²⁸¹ Cfr. *Verbo*, núm. 391-392 (2001), con artículos de J. Vallet de Goytisolo, E. Cantero, M. A. Belmonte, J. Barraicoa, M. Soria, M. Ayuso, J. J. Echave-Sustaeta, A. Martín Puerta, E. Forment, J.M. Alsina y L.M. Sandoval.

²⁸² Cfr. Revista *Verbo* núm. 389-390 (2000), contraportada.

²⁸³ Cfr. *Verbo*, núm. 417-418 (2003), con contribuciones de J. Vallet de Goytisolo, E. Forment, C. Martínez-Sicluna, F. Canals, D. Negro Pavón, G. Cantóni y D. Castellano.

²⁸⁴ Cfr. *Verbo*, núm. 439-440 (2005), con contribuciones de M. Ayuso, C. Martínez-Sicluna, J. Vallet de Goytisolo, O. Vara, y F. Canals.

²⁸⁵ Cfr. *Verbo*, núm. 445-430 (2006), con contribuciones de J. Vallet de Goytisolo, J.F. Garralda, J. Soley, J.M. Petit, y M. Ayuso.

²⁸⁶ Cfr. *Verbo*, núm. 449-450 (2006), con contribuciones de J. Vallet de Goytisolo, J.J. Jerez, D. Castellano, J-B d’Onorio, y M. Ayuso.

²⁸⁷ Cfr. *Verbo*, núm. 455-456 (2007), con contribuciones de J. Soley, J. Ullate, J.M. Gamba, D. Castellano, B. Dumont, y M. Ayuso.

La XLV Reunión, en 2008, en la Biblioteca Fernández Durán de *La Real Gran Peña* (Madrid): *Las transformaciones de la política*²⁸⁸.

La XLVI Reunión, en 2009, en el *Casino Militar* de Madrid: *La emergencia educativa*²⁸⁹.

La XLVII Reunión, en 2010, en la *Fundación Antonio de Nebrija: Catolicismo y liberalismo, hoy*²⁹⁰.

La XLVIII Reunión, en 2011, en el *Hotel NH Zurbano* (Madrid): *La tradición católica y el nuevo orden global*²⁹¹.

VI.2. Editorial y Fundación Speiro

Se decidió revestir jurídicamente a la recién creada *Ciudad Católica* fundando una sociedad editorial. Constituyéndose al respecto *Speiro S.L.*, el 28 de febrero de 1961. Fueron socios fundadores: Eugenio Vegas Latapié, Juan Vallet de Goytisolo, Luís Chico de Guzmán y Bernuevo, Luis Enrique González-Iglesias Rodríguez San Pedro, Eugenio Mazón Verdejo, Guillermo González-Arnau y García Rendueles, y Francisco de Gomis Casas.

El 9 de abril de 1963, *Speiro S.L.* se convirtió en Sociedad Anónima.

Los primeros libros básicos traducidos y publicados por *Speiro* son: de Jean Ousset, *Para que El reine* -libro de cabecera para la *Ciudad Católica*- o *Los católicos y la Política*, *Fundamentos de la Política*, *El amor humano*, *Patria-Nación-Estado*, *La Acción*; de Michel Creuzet, *Los cuerpos intermedios*; y de los dos, *Las estructuras económicas y sindicales*, o sea *El Trabajo*; del profesor Sciacca, *Perspectiva de la Metafísica de Santo Tomás de Aquino* y los volúmenes

²⁸⁸ Cfr. *Verbo*, núm. 465-466 (2008), con contribuciones de J. Cayón, J. Barrycoa, D. Negro, J.F. Segovia, D. Castellano, B. Dumont, y M. Ayuso.

²⁸⁹ Cfr. *Verbo*, núm. 475-476 (2009), con contribuciones de D. Castellano, J.M. Gamba, J. Barrycoa, J.F. Segovia, B. Dumont, y M. Ayuso.

²⁹⁰ Cfr. *Verbo*, núm. 489-490 (2010), con contribuciones de D. Castellano, J. Rao, J. Alvear, J.F. Segovia, B. Dumont, J.A. Ullate, y M. Ayuso.

²⁹¹ *Verbo*, núm. 499-500 (2011), con contribuciones de J.F. Segovia, D. Castellano, J. Rao, F. Widow, D. Negro, B. Dumont, M. Ayuso, J. Barrycoa, y J.A. Ullate.

publicados de las actas de las Reuniones de *Amigos de la Ciudad Católica: Contribución al estudio de los cuerpos intermedios, Los mitos actuales, Poder y Libertad, El municipio en la organización de la sociedad, Contemplación y Acción, Revolución, conservadurismo y tradición, Santo Tomás de Aquino, hoy, La sociedad a la deriva. Raíces de sus errores*²⁹².

No hay que olvidar que durante más de cincuenta años la editorial y fundación *Speiro* han sido los responsables de la publicación de *Verbo*.

VI.3. Reuniones de células y de los *Amigos de la Ciudad Católica*.

El funcionamiento de la *Ciudad Católica*, como se describe en el folleto *¿Qué es la Ciudad Católica?*²⁹³, se realiza básicamente mediante grupos de estudio que se denominan células –imitando a *La Cité Catholique*²⁹⁴. Entre cinco a diez componentes las forman, procurándose que exista afinidad entre ellos. Las células son independientes entre sí, gozan de gran autonomía y para realizar su tarea de formación se reúnen semanalmente o lo más tarde cada quince días.

Las reuniones suelen empezar y finalizar con una breve oración y se desarrollan de la siguiente manera:

- Uno de los componentes, elegido o no anteriormente –pues todos deben haberse preparado la materia elegida en la sesión anterior-, explica la cuestión fijada. En ocasiones se utiliza como sistema la simple lectura comentada del texto estudiado.
- En cualquier momento se pueden hacer observaciones, plantear dudas, y pedir aclaraciones. Y cualquiera que se considere preparado podrá, en amistosa conversación, dar solución a las mismas.

²⁹² VALLET DE GOYTISOLO, J., “*Que somos y...*”, pág. 48.

²⁹³ ANÓNIMO, “*¿Qué es la Ciudad Católica?*”, Editorial *Speiro*, S.L., 1962, pág. 10.

²⁹⁴ Cfr. SANDOVAL PINILLOS, L. M^a., “*Círculos y centros de estudio*”, *Revista Verbo* núm. 203-204 (1982), págs. 367-391.

- Si no se llega a un resultado satisfactorio se tomará nota para pedir aclaraciones a personas competentes, pertenezcan o no a otra célula, ya sean clérigos o seculares.
- Las citas de encíclicas y documentos, deben comprobarse teniendo a la vista el texto oficial íntegro, para prevenir interpretaciones personales o partidistas.
- Antes de finalizar la reunión, se señala el tema para la siguiente.

Aparte de las reuniones de las distintas células anualmente se fueron celebrando las de *Amigos de la Ciudad Católica*²⁹⁵

CAPÍTULO VII. LA REVISTA VERBO (50 AÑOS 1962-2012)

NÚMEROS 1 AL 500

VII.1. Introducción.

La revista de pensamiento político *Verbo*, fundada en 1962 por el Auditor de Guerra del Ejército y letrado del Consejo de Estado, pronto Académico de Ciencias Morales y Políticas, Eugenio Vegas Latapie (1907-1985), y el Académico de Jurisprudencia y Legislación y luego también de Morales y Política Juan Vallet de Goytisolo (1907-2011), editada por la Fundación *Speiro* y vinculada a los *Amigos de la Ciudad Católica*, puede ser considerada como heredera de la revista *Acción Española* e idealmente unida a ésta en una común finalidad apostólica, referente para el conocimiento del pensamiento político

²⁹⁵ Cfr. ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, G., “Nuestras Reuniones”, Revista *Verbo* n° 151-152 (1977), págs. 12 a 28).

tradicional hispánico y del derecho público cristiano del siglo XX y de principios del XXI.

Desde 1962, la revista *Verbo*²⁹⁶, se publica ininterrumpidamente, habiéndose superado las 50.000 páginas. En sus primeros años publicó entre nueve y seis números anuales; desde 1981 son cinco volúmenes al año, aunque siempre ha conservado una numeración decenal por anualidad, por lo que cada uno de ellos lleva doble numeración sucesiva. Sin número exacto de páginas, ha oscilado entre las 700 páginas de media anual de los primeros 7 años, las 1300 desde el año 1969 al 1998 –los años 1976 y 1977 superó las 1500-, y las 930 de los últimos años. Más de 2000 artículos –sin contar los 220 fragmentos de magisterio pontificio con que comienza cada número de la revista-²⁹⁷, ni las informaciones bibliográficas que pasan de los seis centenares, ni las reseñas de congresos o de actividades similares, ni tampoco las “ilustraciones con recortes de periódicos”²⁹⁸, debidos a unas 450 firmas diferentes, siendo escasos los pseudónimos. Aunque algunos nombres aparecen con gran asiduidad –Vallet, Fernández de la Cigoña (desde 1969), Cantero (desde 1971), Ayuso (desde 1981)-, y otros muchos han dejado de hacerlo por fallecimiento como Ousset (1994), Gamba (2005), Creuzet (1986), Galvão de Sousa (1992), Sciacca (1975), Elías de Tejada (1978), Victorino Rodríguez, O.P. (1997), Gil Moreno de Mora (1979), Gabriel Alférez (1998), Salleron (1991), Gabriel de Armas (1976), Thibon (2001), Marcel de Corte (1994), Dumont (2001), González Álvarez (1991), Jerome Lejeune (1994)-, la incorporación de nuevos autores ha sido continua. Son predominantemente españoles, a pesar de que en sus inicios, tributarios de la nación transpirenaica, no fue así; la predominante contribución patria no obsta para que también hayan escrito en sus páginas buen número de extranjeros, especialmente, franceses, italianos, argentinos y chilenos, y en menor medida, mejicanos, brasileños, portugueses, uruguayos, belgas, algún húngaro, polaco o ruso. Sin duda el autor más importante es Vallet, que ha publicado cerca de 150 artículos.

²⁹⁶ CAYÓN, J., “**Verbo**”, Revista *Verbo* nº 425-426 (mayo, junio y julio 2004), págs. 377 y 378.

²⁹⁷ Correspondiente al Pontífice reinante, sobre un tema concreto, ocupando varias páginas en cada volumen.

²⁹⁸ Rúbrica que se mantuvo desde el número 84 (1970) hasta el 217-218 (1983) y con interrupciones hasta el 267-268 (1988). Como su nombre indica era un *collage* de trozos de diferentes periódicos unidos mediante comentarios de la redacción.

No ha contado en ningún momento con subvención o apoyo alguno, ni con anuncios publicitarios, ni tiene dependencia de ningún tipo.

El director actual es el catedrático de Ciencia Política y Derecho Constitucional en la Universidad Pontificia de Comillas Miguel Ayuso Torres.

Siguiendo los índices de la revista *Verbo* se puede advertir que su trayectoria, partiendo de su finalidad, se ha caracterizado por la exposición de la doctrina católica y del pensamiento político hispánico, puestos de relieve tanto en los artículos dedicados a su explicación o divulgación, como en las críticas efectuadas a todas aquellas doctrinas o movimientos que los han puesto en tela de juicio o que constituyen su más radical negación.

La tarea de *Verbo* ha, sido sobre todo, enseñar y divulgar que existe un *orden natural* creado por Dios que el hombre ha de descubrir, reconocer y someterse a él. La doctrina social católica y el derecho natural constituyen los dos pilares fundamentales para intentar conseguir que la sociedad responda a ese orden natural. El carácter *contrarrevolucionario* no es sino una derivación, motivada por ser la *Revolución* la oposición a la realeza social de Cristo Rey

Además, *Verbo* ha servido para canalizar una nutrida y fecunda red nacional e internacional de pensamiento tradicional o contrarrevolucionario²⁹⁹.

VII.2. Fundación.

Los antecedentes de su fundación podemos situarlos en el año 1956, cuando Eugenio Vegas Latapié, a través de su amigo el diplomático Alberto de Mestas, tuvo conocimiento de la existencia de *La Cité Catholique* y de su revista *Verbe*. Se desplazó a París y asistió el 11 de julio de ese año, en el colegio de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Issy-les-Moulineau, al IX Congreso de *La Cité Catholique*, que tuvo como tema principal *La paysannerie*. Allí conoció personalmente a Jean Ousset, a Michel Creuzet, y a Michel de Penfentenyo. Volvió a España entusiasmado por las ideas y métodos conocidos, convocando y movilizándolo a sus amistades, principalmente sus antiguos compañeros de

²⁹⁹ AYUSO, M., “Cincuenta...”, pp. 757-759.

Acción Española, en la labor de promoción y fundación de grupos de estudio, o células, de amigos de *La Ciudad Católica*.

Se decidió revestir jurídicamente a la recién creada *Ciudad Católica* fundando una sociedad editorial. Constituyéndose al respecto *Speiro S.L.*, el 28 de febrero de 1961. Fueron socios fundadores: Eugenio Vegas Latapié, Juan Vallet de Goytisolo, Luís Chico de Guzmán y Barnuevo, Luis Enrique González-Iglesias Rodríguez San Pedro, Eugenio Mazón Verdejo, Guillermo González-Arnau y García Rendueles, y Francisco de Gomis Casas.

En abril de 1961 tuvo lugar en el Monasterio de santa María del Paular, la I Reunión de *Amigos de la Ciudad Católica*, y también en este año Eugenio Vegas publicó en castellano el libro *Para que El reine*, de Jean Ousset.

Ya en el año 1962, para cumplir con el objetivo de la *Ciudad Católica* – formar sólidamente en la doctrina social católica, mediante el estudio de la misma por pequeños grupos, para asimilarla mediante discusión amistosa-; para “trabajar para contribuir a hacer realidad en el mundo en que vivimos el reinado social de Nuestro Señor Jesucristo”; y como instrumento de trabajo de las células, se decidió elaborar una revista, escogiéndose como modelo para ello la publicación francesa *Verbe*. Así nace *Verbo*. El número 89 de aquella contenía una síntesis de los cuadernos de estudio publicados por *La Cité Catholique*, y fue el elegido para traducir y publicar como número 1 de la revista *Verbo*.

VII.2. Características y fines.

La revista *Verbo* se encuadra – en palabras del profesor Ayuso³⁰⁰- en lo que se ha dado en llamar la corriente de los “otros” católicos, en clara diferenciación con la democracia cristiana.

Entre sus características definitorias se encuentran la de ser una revista: católica, tomista, iusnaturalista, y de pensamiento político tradicional. En base a esta última, ha reivindicado autores, –con reproducción de algunos textos y estudios sobre su pensamiento– como Donoso Cortés, Balmes, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, el último García Morente, Ramiro de Maeztu o *Acción*

³⁰⁰ Cfr. *Idem.*, “El lugar intelectual de *Verbo*...”, págs. 207-208.

Española; pero, además, el pensamiento que afluyó y hasta hoy se expresa en la revista, es el del tradicionalismo hispánico³⁰¹.

En cuanto a su contenido³⁰², su principal característica –aunque no exclusiva– ha sido ser una revista de doctrina social católica; mientras que en cuanto a su aspecto formal ha sido una revista de formación doctrinal y de acción cultural según el derecho natural y cristiano. En ella ha predominado su aspecto formativo, dirigido a difundir los principios básicos del orden católico, a formar a los lectores y a los grupos de estudio en la doctrina social de la Iglesia, aplicarlos a temas concretos en la sociedad actual y proporcionar los elementos necesarios en aspectos sustanciales para una reconstrucción social conforme al lema de San Pío X: “Instaurare omnia in Christo”.

Verbo, por tanto, se caracteriza por el cuidado del mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana, para ello, el interés por cultivar la doctrina política encerrada en las encíclicas papales y fidelidad a la realeza social de Jesucristo como expresión de la teología política católica.

Además, desde el principio, se encuentra presente en la revista –junto a la parte básica del estudio de la enseñanza social y política católica– el pensamiento tradicional hispánico, entendido en sentido amplio, y en el reducido, como expresión legitimista del carlismo. Aun no siendo *Verbo* propiamente una revista carlista, podemos afirmar que el carlismo ha jugado un papel relevante en ella:

- En primer lugar, al haber sido una de las corrientes de pensamiento que influyeron de manera decisiva en el origen de la revista.

- En segundo lugar, al encontrarse en sus diversos números desarrollados teóricamente (al menos de forma tácita) los principales principios que conforman la doctrina-jurídica del carlismo.

- En tercer lugar, al haber contado con la colaboración de publicistas e intelectuales carlistas españoles y de otras latitudes como Rafael Gamba o Francisco Canals, que comenzaron su colaboración en la revista al terminar la fase fundacional, luego Elías de Tejada y su escuela y finalmente Álvaro d’Ors.

- Y en cuarto lugar, al haber publicado artículos que de manera explícita o implícita se hace referencia al carlismo.

³⁰¹ CAYÓN, J., “**Verbo**”, Revista *Verbo*, nº 425-426 (2004), pp. 388-393.

³⁰² AYUSO, M., “**El lugar intelectual de Verbo**”, *Razón Española* nº 22 (marzo-abril 1987), pp. 207-208.

Además, desde el principio, aparece –junto a la parte básica del estudio de la enseñanza social y política católica- la semilla de la cultura española y el pensamiento tradicional. Semilla que ha ido germinando y dando su fruto con el correr de los años, hasta influir decisivamente en la faz de la revista. Que, a excepción de las primeras series, ha encontrado su espacio propio, conservando y enriqueciendo la finalidad inicial, pero añadiendo nuevas preocupaciones y ámbitos de orientación más ambiciosos.

La formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano tiene diversas componentes³⁰³:

La primera, la construcción de una escuela filosófica-política católica. Aborda el estudio de las instituciones en atención a sus finalidades.

La segunda, el adentrarse en la doctrina social y política de la Iglesia. Con su vinculación a la teología moral, lo que la separa de ideologías y programas políticos. Que resulta de formular cuidadosamente los resultados de la reflexión sobre la vida del hombre en sociedad a la luz de la fe.

Comparándola con el resto de revistas mencionadas anteriormente en esta tesis, lo primero que se observa es una menor dispersión. No hay en sus páginas ensayos de carácter científico, ni cultiva los géneros puramente literarios; tampoco se refiere a cuestiones de política concreta. En segundo lugar, no hace concesiones a la información. Sus crónicas o noticias están profundamente relacionadas con la labor formativa que se han impuesto. Por tanto, no encontramos tampoco en sus páginas las crónicas culturales que hicieron famosas a otras publicaciones. Su información bibliográfica, igualmente, solo cubre sólo las novedades que sean de interés para contribuir a esa labor formativa. En tercer lugar, y por ese designio informativo que la preside y sin el cual queda en penumbra su razón de ser, es más catequética que polémica. Por estar convencidos sus animadores de que muchas veces los frutos de los polemistas no han llegado a alcanzar la altura de los logros de los catequistas, según una idea que, sino en la letra, está en el espíritu de la predicación del cardenal Pie.

Precisamente por se tan apologética ha limitado su función como lugar de encuentro intelectual subordinándolo todo a la formación cívica y acción cultural que postula. Quizá por ello no ha querido ser una “revista viva” según

³⁰³ AYUSO, M., “Sobre el concepto de contrarrevolución, hoy”, Revista *Verbo*, nº 317-318 (1993), págs. 737-750.

la definición de Péguy. *Verbo* ha pretendido –supuesta la aceptación de su línea básica- no molestar a nadie. Y se ha mantenido recoleta, ascética y límpida. Sin que su profundidad se viera sorprendida por la pasión. Y si que la coherencia fuera atacada por la disputa: “Sine ira et studio”.

En cuanto a la temática, principalmente volcada sobre la filosofía de las cosas humanas, sobre la filosofía práctica, esto es, moral, social, jurídica, política y económica, aunque con apertura a la filosofía teórica, a la metafísica principalmente y a la teología.

Cincuenta años de aparición ininterrumpida la avalan, primero en entregas mensuales, luego bimestrales, y por último cinco números al año. Cincuenta años de presencia sin contar con subvención estatal, privada o de la Iglesia, sostenida en exclusiva por sus lectores. Cincuenta años de estilo combativo, catequético, en ocasiones apologético, sin discontinuidades o rupturas doctrinales, fundada sobre amplios acuerdos más allá de las legítimas opiniones de sus colaboradores, a pesar de los cambios, sin precedentes, acaecidos en España en el plano social, político y religioso.

Para el profesor Gamba³⁰⁴ de la colaboración espiritual entre Vegas y Vallet surge *Verbo*, que se ha convertido en la principal revista político-religiosa de España, y la Editorial Speiro, cuyo título significa sembrar.

Se pregunta el profesor cual es la identidad de la revista y en qué se diferencia de otros grupos católicos formativos o propagandísticos, y contesta que:

“Se diferencia en primer lugar, de los movimientos políticos tradicionalistas y nacionales en que su objetivo no es la acción política directa. No niega Speiro la necesidad de una conquista del poder, de un Estado según el derecho público cristiano, pero asume sólo ‘una labor auxiliar, lo más profunda posible, para la restauración del tejido social y político desde su misma raíz y base’. No es incompatible con esos movimientos, antes bien, los supone y auxilia, especialmente como factor doctrinal y humano para que en su día, establecidos en el poder, puedan realizar la gran labor de reconstrucción de la sociedad, de sus cuerpos intermedios, de su dinamismo propio.

Se diferencia, asimismo, de los grupos demócrata-cristianos, como la Asociación de Propagandistas y otros que la han perfeccionado con una mayor

³⁰⁴ GAMBRA, R., “Vallet en la tradición política española”, Revista *Verbo*, núm., 497-498 (agosto-septiembre-octubre 2011), págs. 568 a 570.

cohesión interna. Estos grupos niegan la necesidad –incluso la conveniencia- del Estado confesionalmente católico: aceptan cualquier forma de gobierno y, por supuesto, la democracia moderna como compatible con una sociedad cristiana, hasta como deseable. Su conquista de poder se proyecta desde los individuos, propagando e influyendo desde el puesto de la sociedad en que éstos se encuentren. Son indiferentistas respecto a las formas o estructuras de gobierno. Speiro, en cambio, estudia y difunde el derecho público cristiano, tanto para el advenimiento por cauces políticos de un Estado católico como para servir después a la eficacia y permanencia de la contrarrevolución que en el seno de la sociedad habrá de desprenderse”.

“Después del Concilio Vaticano II, la empresa de Verbo ha encontrado dificultades superiores. Pero también ha visto acrecentada su necesidad y se ha hecho más apasionante. La Iglesia conciliar quitó su respaldo a los Estados confesionalmente católicos, incluso contribuyó decisivamente a la desaparición de los pocos que quedaban en el mundo [...] Si la conquista directa del Estado por parte de la contrarrevolución se hace ya casi imposible al verse desasistida de todo poder humano o religioso, aumenta la necesidad de que el antídoto –la autoconciencia católica- penetre en el seno de la sociedad para que de ella misma surja un día, como remedio necesario, la contrarrevolución, que, como dijo De Maistre, ‘no es la revolución contraria, sino lo contrario de la revolución”.

Siguiendo a Cayón³⁰⁵ podemos afirmar que las características definitorias de la revista *Verbo* son:

1º- *Católica*.- El primer y más fundamental carácter es su condición de católica. Esto fluye por doquier impregnando la inmensa mayoría de sus páginas, desde los artículos, las crónicas y las noticias de las que ha dado cuenta, hasta las reseñas bibliográficas. Es por tanto, una revista católica de acreditada fidelidad al Magisterio Pontificio y no sólo en los artículos puramente religiosos –los menos-, sino en toda la obra publicada. Así debió considerarlo el Papa Juan Pablo II³⁰⁶ cuando, con motivo de su veinticinco aniversario, en audiencia privada y en carta particular, entre otras cosas, les dijo:

“Me es grato expresaros mi aprecio por los ideales que animan a vuestros trabajos a favor de la cultura y de la recta doctrina, en fidelidad a los principios cristianos y a las enseñanzas de la Iglesia”. Y añadía: *“Deseo alentaros a*

³⁰⁵ CAYÓN, J., “*Verbo...*”, págs. 388-393.

³⁰⁶ J. PABLO II, “*Carta de Su Santidad Juan Pablo II a Verbo*”, Revista *Verbo* núm. 261-262 (1988), pág. 17.

continuar con vuestro esfuerzo como intelectuales cristianos a prestar un particular servicio en la profundización de la identidad cultural en la sociedad española". Pero su catolicismo no le ha impedido afrontar los temas, en general, con singular rigor y con un saludable ejercicio de la razón, demostrando que la razón y la fe no se oponen.

2º- *Tomista*.- En el aspecto filosófico, ha sido más tomista que cualquier otra cosa; pero su tomismo esencial no es "lo mismo", sino una mentalidad, una forma de aproximación a la compleja realidad –cuya objetividad y capacidad para ser conocida constituyen puntos de partida indiscutibles- capaz de distinguir, de comparar, y de sopesar argumentos, propuestas de solución, consecuencias que pueden derivarse, situaciones pasadas, efectos, intereses de unos y de otros, que permite afrontar los problemas abarcando en su integridad el objeto y, en consecuencia, elaborar y proponer una solución, cuanto menos, razonablemente correcta. El tomismo, aparte de en estudios específicos sobre la cuestión, late, sobre todo, en la metodología empleada por buena parte de sus autores, y en la filosofía básica de la que se parte. Naturalmente, no ha sido en absoluto una revista de filosofía en cuanto que el objeto de sus páginas no ha sido, a no ser de modo bastante excepcional, propiamente el cultivo de la filosofía. Pero ello no es obstáculo para considerarla como una revista tomista. Sobre todo en su reflexión filosófica sobre lo jurídico, lo político y lo social.

3º- *Iusnaturalista*.- En el aspecto jurídico, entendido no en sentido dogmático, sino de sus fundamentos y, por lo tanto, desbordado ampliamente lo jurídico en sentido estricto, ha sido completamente iusnaturalista. Quien quiera conocer en nuestra patria esta corriente jurídica, casi abandonada desde hace treinta años por, en el mejor de los casos, un iusnaturalismo "débil", forzosamente deberá acudir a *Verbo*. Aquí también, la obra de Vallet se impone con toda naturalidad. Pero también hay desarrollos importantes de otros muchos autores como Elías de Tejada, E. Cantero, M. Ayuso, C. Martínez-Sicluna, Serrano Ruiz-Calderón, M. Palomar, Serrano-Villafañé, o en los años setenta, F. Puy, Lorca Navarrete, Lamsdorff, Pérez Luño y López Calera. Se ha reflexionado sobre el derecho natural con gran altura; pero sobre todo, se ha hecho derecho natural al tratar de muchas materias, como por ejemplo, los cuerpos intermedios, la educación, la política, el poder, el Estado y el constitucionalismo, la libertad y las libertades, el aborto, el matrimonio y la familia, la bioética, la Unión Europea, las doctrinas políticas, la propiedad, la

guerra, la objeción de conciencia y un largo etcétera. Con ello ha contribuido a mostrar la vitalidad que tiene hoy el tan denostado derecho natural.

4º- *De pensamiento político tradicional*.- Por último, y desde el prisma político podemos caracterizar a la revista de pensamiento político tradicional y contrarrevolucionario, tanto, español como universal. Este aspecto explica el vínculo de unión entre autores de tan diversos países. En relación a aquel, aparece patente en el propio contenido que se ha ido exponiendo hasta aquí; en la reivindicación de autores –con reproducción de algunos textos y estudios sobre su pensamiento- como Donoso Cortés, Balmes, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, el último García Morente, Ramiro de Maeztu o *Acción Española*; pero, además, en el pensamiento que afluyó y luego se expresó en la revista, el del tradicionalismo español, entendido en sentido amplio –y no limitado a su expresión legitimista del carlismo, pues no ha sido una revista carlista-.

En el aspecto político ha defendido, permanentemente y ha razonado con rigor, tres principios imprescindibles para la buena marcha de la sociedad: los principios de subsidiariedad –fundamento de las libertades reales, personales y sociales-, de totalidad –expresión de la necesaria conservación social-, y de bien común –expresión sintética de la ordenada concurrencia de “valores” como: justicia, libertad, igualdad y pluralismo.

En los primeros números de *Verbo* destaca la presencia de artículos de autores franceses pertenecientes a *La Cité Catholique*. Sin embargo, la revista nunca fue una mera copia de los trabajos franceses. Discursos de Donoso Cortés, fragmentos de Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella, pastorales de obispos españoles y artículos de autores españoles muestran ya, desde sus comienzos, la preocupación inicial, no sólo por la realidad española, sino por realizar una obra española, por formular un pensamiento propio, cuyas raíces se encontraban en los clásicos de la tradición española y en el espíritu universal católico. Esto último puesto de relieve tanto por la publicación de textos del Papa reinante en cada momento y encíclicas como el *Syllabus*, *Libertas*, o *Notre Charge Apostolique*, como por la publicación de artículos de profesores de Hispanoamérica y otros países.

También ya desde las primeras series, en las que predomina la formación doctrinal en los aspectos más elementales y primordiales de ésta, aparecen los artículos sobre los temas más actuales del momento: el Concilio Vaticano II, la libertad religiosa, Theilard de Chardin, el progresismo religioso, el tema del

diálogo y la apertura a la izquierda, entre otros. Al mismo tiempo se escribe sobre el valor del Magisterio Pontificio, destacando su importancia sobre la necesidad de la ortodoxia católica, lo que constituye la Cristiandad, etc.

Afirma Cantero que:

*“Verbo se ha articulado desde sus comienzos desde un eje principal: la existencia de un orden natural creado por Dios, que el hombre ha de descubrir, reconocer y someterse a él. Naturalmente dados los presupuestos católicos de la revista, esto presupone una concepción teocéntrica, en la Dios es el centro y no el hombre; y que éste ha de someterse a Dios, tal como nos lo exige por medio de la Iglesia”*³⁰⁷.

Desde ese eje central y a partir de él, se explica toda la línea temática de la revista. La doctrina social católica y el derecho natural constituyen los dos pilares fundamentales para conocer, seguir e intentar lograr que la sociedad responda a ese orden natural: de ahí la insistencia en esos temas, como por ejemplo: los cuerpos intermedios y el principio de subsidiariedad.

Junto a estos temas que son derivación y complemento del tema central, el método propuesto de actuación para lograr los fines, la acción específica emprendida ha aparecido reflejada en numerosos artículos desde el inicio.

La temática de la revista se encuentra principalmente volcada sobre la filosofía de las cosas humanas, sobre la filosofía práctica, esto es, moral, social, jurídica, política y económica, aunque con apertura a la filosofía teórica, a la metafísica principalmente, y a la teología

Siguiendo el índice de los números 1 al 200, de *Verbo*, destacan con nitidez cuatro temas principales según la clasificación temática adoptada: los epígrafes *catolicismo*, *orden social* y *cuerpos intermedios*, así como en menor extensión, aunque no en importancia, el epígrafe dedicado a la *acción*. En cuanto al tema de la *revolución*, por constituir la oposición a la realeza social de Cristo Rey, se considera dentro del epígrafe *contrarrevolución*, el cual se puede decir que engloba a todos los demás, ya que la labor de la *Verbo* es contrarrevolucionaria.

Considera Ayuso como características de la revista:

“...apacible y al tiempo que combativa, catequética sin dejar de convertirse en ocasiones en apologética, sin discontinuidades o rupturas doctrinales, fundada sobre amplios acuerdos más allá de las legítimas opiniones de sus

³⁰⁷ CANTERO, E., “Veinticinco años de *Verbo*”, Revista *Verbo* nº 249-250 (1986), págs. 1147 y 1148.

*colaboradores sobre las cuestiones dudosas o vidriosas, con ser tantas, sobre todo con el discurrir de unos años en que había de producirse en el mundo, pero sensiblemente en España, un cambio social, político y religioso sin precedentes*³⁰⁸.

La labor de la revista *Verbo* - y de la Editorial *Speiro*-, es como muestra la contraportada de los primeros números de aquella, “*de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*”, con la divisa procedente de un texto de San Pío X, que refleja la primera contraportada:

“La civilización no está por inventar, ni la nueva ciudad por construir en las nubes. Ha existido, existe, es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar, sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana de la revolución y de la impiedad, ‘omnia instaurare in Christo’”.

En el número 1 de *Verbo*, apartado *Nuestro propósito* se establece como pilar fundamental de la revista que:

“La Iglesia nos propone un cuerpo de doctrina –el Derecho Público Cristiano o Doctrina Social de la Iglesia- capaz de resolver los problemas de la ciudad: significado de la verdadera libertad, derecho de propiedad, naturaleza del trabajo y del contrato de trabajo, salario justo, derechos y deberes de la familia, organización corporativa de la economía y de la sociedad, función del Estado, problemas de la paz y de la guerra...”.

El editorial del primer número y las contraportadas de los siguientes números de la revista *Verbo* nos presenta una declaración de principios e intenciones, basadas en unas palabras de ALBERT DE MUN³⁰⁹, en la que fundamenta su existencia:

“La Revolución es una doctrina que pretende fundar la sociedad sobre la voluntad del hombre, en lugar de fundarla sobre la voluntad de Dios”³¹⁰.

“Se manifiesta por un sistema social, político y económico brotado de los cerebros de los Filósofos, sin la inquietud de la tradición y caracterizado por la negación de Dios sobre la sociedad pública. Es ahí donde está la Revolución y es ahí donde hace falta atacarla.

³⁰⁸ AYUSO, M., “**Cuarenta años de Verbo**”, Revista *Verbo* nº 399-400 (nov-dic.2001), pág. 785-786.

³⁰⁹ “**Editorial**”, Revista *Verbo* nº 1, 1962, pág. 1.

³¹⁰ DE MUN, A., **Discurso en la Cámara de Diputados. Noviembre de 1878.**

El resto no significa nada, o más bien todo deriva de ahí, de esta resulta orgullosa, de donde ha salido el Estado moderno, el Estado que ha ocupado el puesto de todo, que se ha convertido en dios y al que rehusamos adorar.

La contra-Revolución es el principio contrario, es la doctrina que hace apoyar la sociedad sobre la ley cristiana.”³¹¹.

Siguiendo los índices de la revista *Verbo* se puede advertir que su trayectoria, partiendo de su finalidad, se ha caracterizado por la exposición de la doctrina católica, puesta de relieve tanto en los artículos dedicados a su explicación o divulgación, como en las críticas efectuadas a todas aquellas doctrinas o movimientos que la han puesto en tela de juicio o que constituyen su más radical negación.

Verbo, a lo largo de los años de existencia, no ha hecho política en el sentido corriente de la expresión. Ha hecho en cambio, “política católica” en su difusión de los principios del Derecho Público Cristiano.

Si en alguna ocasión se ha entrado en cuestiones políticas concretas, se ha hecho a la luz de los principios generales más fundamentales, como el derecho a la vida en el tema del aborto o de la indisolubilidad del matrimonio en el tema del divorcio.

La tarea de *Verbo* ha, sido sobre todo, enseñar y divulgar que existe un *orden natural* creado por Dios que el hombre ha de descubrir, reconocer y someterse a él. La doctrina social católica y el derecho natural constituyen los dos pilares fundamentales para intentar conseguir que la sociedad responda a ese orden natural. El carácter *contrarrevolucionario* no es sino una derivación, motivada por ser la *Revolución* la oposición a la realeza social de Cristo Rey

VII.3. Principales colaboradores

Verbo es lugar de encuentro intelectual en el que durante más de cincuenta años han escrito varios centenares de autores. Catedráticos de las más diversas disciplinas y académicos españoles y extranjeros profesores, profesionales, autores consagrados o no...y pese a esta variedad y con una gran libertad, la unidad doctrinal no se ha roto. Así, como botón de muestra, catedráticos como el español Elías de Tejada, con sus artículos sobre filosofía

³¹¹*Idem.*, **Discurso en la 3ª Asamblea General de los miembros del Círculo Católico. Mayo 1975.**

política, el italiano Sciacca, el filósofo de la integridad, con sus reflexiones sobre algunos temas metafísicos del Doctor Angélico en relación a los problemas del mundo contemporáneo, el brasileño Galvão de Souza con sus estudios acerca de la crisis del Estado moderno, o el sacerdote polaco, nacionalizado chileno, Poradowski, con sus críticas a la teología política de origen marxista y al marxismo muestran, tanto esa amplitud del ámbito de colaboración en *Verbo*, como la armonía entre sus ensayos y con la línea doctrinal y finalidad de la revista. Así, ocurre por ejemplo, con Elías de Tejada y Sciacca. El primero formado en la escuela de Santo Tomás y en los clásicos españoles y, el segundo, de formación más agustiniana y sobre todo rosminiana, coinciden en un mismo orden natural.

Dentro de los influjos y corrientes que convergieron en el nacimiento de *Verbo* y de la *Ciudad Católica* son según Vallet de Goytisolo³¹²:

- En primer lugar, hallamos a Vegas, el cual, no quiso repetir el modelo de *Acción Española*, sino que quiso hacer algo distinto, en la línea de la formación de élites en el derecho público cristiano³¹³. Destacando entre sus amigos: José Antonio García de Cortázar, Gabriel Alférez, Gabriel de Armas, Guillermo González-Arno, los Rato, Martín Almagro, Manuel Arquer, Luís Chico de Guzmán, Augusto Díaz-Cordovés, José Cervera, Francisco Gomis, José Luís Vives, Emilio de Miguel, Gonzalo Muñiz, Juan José Morán, Francisco José Fernández de la Cigüña, etc.

- En segundo lugar, el tradicionalismo político español, particularmente legitimista, esto es, el carlismo. Si Vegas contó en *Acción Española* con intelectuales y publicistas como Víctor Pradera y “Javier Reina”, en *Verbo* iba a disponer desde el inicio, que además fue creciendo, de un grupo importante de carlistas que ya antes hemos mencionado. A los que se debe añadir el equipo de *Schola Cordis Iesu barcelonesa*, animada por el padre Ramón Orlandis, y posteriormente dirigida por el catedrático de metafísica, Francisco Canals Vidal, donde encontramos a los profesores Petit y Alsina, y durante cierto tiempo también a Eudaldo Forment.

³¹² AYUSO, M., “**Cuarenta años de Verbo**”, Revista *Verbo* n° 399-400 (nov-dic.2001), pp. 787-793 y AYUSO, M., “**Cincuenta años**”, Revista *Verbo* n° 499-500 (nov-dic. 2011), pp. 755-760.

³¹³ Elías de Tejada, carlista integérrimo bien dispuesto a colaborar en la obra de la Ciudad Católica, no estaba de acuerdo en cambio con Acción Española, de modo que se disgustó precisamente en una ocasión en que se efectuó esa comparación. Intervino Vallet y el problema se resolvió. Lo cuenta este último, aunque sin mencionar el nombre de Elías de Tejada, precisamente en el obituario que le dedicó a Vegas en el núm. 239-240 (1985), pp. 1191 ss.

A mediados de los sesenta se inicia la participación de Francisco Elías de Tejada con su escuela, entre otros destacar a Badillo, Brafaú, Fernández-Escalante, Lamsdorff, López Calera, Pérez Luño, Porrás del Corral, Puy, Serrano Viñafañé, etc.

- En tercer lugar, el influjo francés de la *Cité Catholique* de Jean Ousset, y sus colaboradores: Patricio Jobbé-Duval, Jean-Pierre Moreau, Jacques Trémolet de Villers. También en relación con Ousset: Michel de Penfentenyo, Marcel Clement, Michel Creuzet y Arnaud de Lassus. Girando en torno a la revista *Itinéraires*: Jean Madiran, Luis Salleron, Marcel De Corte, Gustave Thibon o los hermanos Henri y Andre Charlier.

- Y en cuarto lugar habría que añadir, un cuarto afluente, la propia obra de Vallet, que ha pasado a un grupo de personas que se adscriben a sus criterios y le tienen como maestro: Miguel Ayuso, Estanislao Cantero, Consuelo Martínez-Sicluna, Juan Cayón, José Joaquín Jerez, José Díaz Nieva, etc.

Deben mencionarse, además, para tener una visión correcta del significado de la empresa cultural a otros nombres, que no encajan en los grupos anteriores y sirven para completar el panorama: Germán Álvarez de Sotomayor, Luis González Iglesias, Gonzalo Cuesta, Augusto Díaz-Cordovés, Julio Garrido, José Gil Moreno de Mora, Julián Gil de Sagredo, Jesús Valdés y Menéndez-Valdés. Y los sacerdotes Agustín Arredondo, S.J., Eustaquio Guerrero, S.J., Bernardo Monsegú, C.P., Victorino Rodríguez, O.P. y Teófilo Urdánoz, O.P.

Según Ayuso³¹⁴, de los afluentes intelectuales que confluyen en la revista, debemos destacar a Juan Vallet de Goytisolo, además de los aportes siguientes:

- El de un importante grupo de intelectuales tradicionalistas.
 - El de Jean Ousset y la multiforme *Office International des Oeuvres de Formation Civique et d'Action Doctrinales selon le Droit Naturel et Chrétien*.
 - El de Eugenio Vegas, alma mater de *Acción Española*.
- Como quinta corriente de pensamiento podría añadir la hermandad con los intelectuales catalanes que, desde una perspectiva más estrictamente espiritual, animan la revista *Cristiandad*.

Hay que destacar como mención especial que la labor de la escuela tradicionalista ha encajado desde el primer momento de modo admirable en el

³¹⁴ AYUSO, M., “El lugar intelectual de...”, pág. 207.

planteamiento nuclear de *Verbo*. Prolongando la inspiración que la revista reconoce en la doctrina social de la Iglesia con su encarnación política a través de lo que significa la tradición española. Del tradicionalismo siempre ha surgido un aliento de libertad frente al estatismo nivelador, y la idea de que la libertad personal no debe defenderse ya en el último reducto de la impotencia individual, sino en todos los escalones de los cuerpos sociales básicos, ha acabado por imponerse universalmente a través de las enseñanzas de los Pontífices³¹⁵.

Perteneciente a la escuela tradicionalista destaca el profesor Rafael Gambra, uno de los primeros colaboradores de *Verbo*. Con varias decenas de ensayos publicados en las páginas de la revista, ha sido la que mayor volumen ha acogido sus colaboraciones desde 1964. Y en la que ha dejado profunda huella. Gambra, filósofo básicamente tomista, pero influido por Bergson y por la reacción antirracionalista dominante en los años cuarenta y cincuenta, ha distribuido su obra entre la filosofía, la interpretación histórica y la política. Desde las reflexiones sobre el problema de la educación a los ensayos propiamente filosóficos –destacando entre ellos *Las virtudes cardinales y el hombre moderno*, *Maritain y Theillard de Chardin* o *La filosofía católica en el siglo XX*³¹⁶-, pasando por las interpretaciones, de base psicológica, de las ideas y costumbres contemporáneas –como *Sociedad y religación: la Ciudad como habitáculo humano*, *Comunidad y coexistencia* o *El exilio y el Reino*³¹⁷.

Destacar también en dicha escuela a Manuel de Santa Cruz, historiador del tradicionalismo contemporáneo, carlista, trabajador incansable en la redacción de la revista. Además de sus varios artículos publicados en *Verbo* –especialmente significativos los dedicados al seguimiento de la “Nouvelle Droite” y su complejo doctrinal anticristiano³¹⁸- y un buen número de informaciones bibliográficas y crónicas.

En 1967 se une el profesor Elías de Tejada³¹⁹ al núcleo intelectual de la revista. Desde su fallecimiento, las páginas de ésta han dado a conocer

³¹⁵ Cfr. D'ORS, A., **Ensayos de teoría política**, Pamplona 1979, pág. 258.

³¹⁶ Cfr. Revista *Verbo* núm.51 (1967), núm. 78-79 (1969 y núm. 83 (1970)).

³¹⁷ Cfr. *Idem.*, núm. 91 (1971), núm. 101-102 (1972) y núm. 231-232 (1985).

³¹⁸ Cfr. Revista *Verbo* núm. 165-166 (1978) y núm. 181-182 (1980).

³¹⁹ AYUSO, M., “**En el VIII aniversario del profesor Elías de Tejada**”, Revista *Verbo*, núm. 241-242 (1985), págs.11-14.

artículos, comentarios y estudios salidos de su pluma hasta entonces inéditos. Siguiendo a Ayuso³²⁰ podemos afirmar que Elías de Tejada puede ser considerado como el Menéndez Pelayo de la tradición política española, pues su ejecutoria intelectual se reduce a la pretensión de rehacer la historia de la tradición política española empleando los mismos criterios que don Marcelino aplicó para rehacer las ideas estéticas o los orígenes de la novela.

También tradicionalista, y de los primeros años, es la colaboración de *Cristiandad*, con autores como el P. R. Orlandis, S.J., Jaime Bofill, F. Canals – con sus discípulos Petit Sullá y Alsina Roca-. Su planteamiento de Teología de la Historia según la línea del P. Ramírez en *Las Esperanzas de la Iglesia*, su espiritualidad centrada en el culto al Sagrado Corazón y su profundo conocimiento de la filosofía tomista.

Más reciente fue la participación en las tareas del jurista Álvaro d'Ors. Desde 1979 el notario de Pamplona Javier Nagore fue dando cuenta en la sección de *Información bibliográfica* de las aportaciones del mencionado jurista. *La guerra unilateral*, *La llamada dignidad humana*, o *Autarquía y Autonomía* fueron objeto de amplios comentarios. Pero hasta 1981 no entrega ningún original.

La segunda aportación, que hemos visto anteriormente, que de modo destacado determina la configuración de la revista es la de Jean Ousset, de todos, el autor más influyente. Junto a él, los hombres del *Office International*, Michel Creuzet, Amedée d'Andigne, Arnaud de Lassus, Michel de Penfentenyo, etc., asoman con más o menos insistencia. Así como Jean Madiran, Marcel de Corte, Louis Salleron, Gustave Thibon y el almirante Paul Auphan, que constituyen el núcleo de la revista *Itinéraires*³²¹, y que han publicado artículos en *Verbo*.

Pasada la influencia personal francesa de los primeros años de la revista, subsiste reducida a su justa medida una cierta influencia intelectual de la que nunca ha adjurado el equipo de *Verbo* porque constituye una veta de su pensamiento.

En tercer lugar, la influencia de Eugenio Vegas Latapie, que en cierto modo, ha sido el maestro común de todos los amigos de *Verbo*. Su influencia ha

³²⁰ *Idem.*, “El lugar intelectual de...”, pág. 209.

³²¹ *Idem.*, “La significación intelectual de Jean Madiran. En el XXX aniversario de *Itinéraires*”, en la revista *Roca Viva* núm. 221 (1986), págs. 220-225.

sido inmensa, aunque no tanto por lo que escribió –antiguos artículos de *Acción Española*–, sino por su palabra y ejemplo. Entre sus discípulos resaltar a Francisco Fernández de la Cigoña, destacado en la monografía histórica y en el pensamiento contrarrevolucionario español en el siglo XIX³²². Y a Estanislao Cantero, colaborador desde muy joven, incorpora las influencias de Eugenio Vegas junto con las de Juan Vallet. Con varias decenas de artículos publicados, destacan *Propiedad y Orden político*, *Una polémica sobre Ortega*, *Evolución del concepto de democracia*, además de la serie dedicada a la educación y la enseñanza³²³.

Y por último, la aportación de Juan Vallet de Goytisolo, decisiva por haber marcado la línea de la revista, la que la ha hecho tal como es. Supone la finalidad y estrategia cultural de *Verbo*. En este sentido, Juan Vallet es *Verbo* como Eugenio Vegas fue *Acción Española*. Y el primer Rafael Calvo Serer, *Arbor*. Y Vicente Marrero, *Punta Europa*. Y Florentino Pérez-Embid, *Atlántida*. Y Gonzalo Fernández de la Mora es *Razón Española*.

Cayón al hablar de un “*tradicionalismo español entendido en sentido amplio*”, que se expresa en la revista, nos muestra cuatro procedencias del mismo³²⁴:

- En primer lugar: La del mismo Vegas Latapie y los que se incorporaron con él a la revista en sus inicios (Francisco de Gomis, Gabriel Alférez o García de Cortazar).

- En segundo lugar: La propia de Vallet de Goytisolo, los que trajo con él en un primer momento (Gonzalo Cuesta o José María Gil Moreno de Mora), y la “escuela” que se ha ido creando y expresando en la revista (F. Fernández de la Cigoña, E. Cantero, M. Ayuso, A. Gamba, F. Cantero, Serrano Ruiz-Calderón, C. Fernández de la Cigoña, o el propio J. Cayón).

- En tercer lugar: La procedente del carlismo propiamente dicho (F. Elías de Tejada, con los profesores de derecho natural que le siguieron; R. Gamba, M. de Santa Cruz, A. d’Ors, de nuevo M. Ayuso, J. Nagore Yarnoz, Raimundo de Miguel, o Garralda Arizcum).

³²² Sin ritmo fijo de aparición, y desde los núm. 117-118 (1973), se han publicado diez capítulos.

³²³ Cfr. Revista *Verbo* núm. 185-186 (1980), núm. 219-220 (1983) y núm. 221-222 (1984).

³²⁴ CAYÓN, J., “*Verbo...*”, págs. 390-393.

- En cuarto lugar: La procedente de la escuela catalana de *Schola Cordis Jesu y Cristiandad* (Canals, Petit, Alsina, E. Palomar, J. Soley, o J. Barraicoa), además de otros autores como Vicente Marrero, Gabriel de Armas o Martínez-Sicluna.

No parece que haya habido autor tradicionalista a quien no hayan estado abiertas las páginas de la revista.

Verbo ha servido para canalizar una nutrida y fecunda red nacional e internacional de pensamiento tradicional, o contrarrevolucionario:

Mencionamos entre los hispanoamericanos a Galvao de Sousa, Federico Wilhelmsen, Juan Antonio Widow, Gonzalo Ibáñez, y Cristian Garay, Albero Boixadós, Enrique Zuleta, Carlos Ignacio Massini, Mariano Castañeira, Juan Fernando Segovia, Patricio Randle, Bernardino Montejano, Alfredo Sáenz, S.J., Enrique Díaz Araujo, Rafael Breide, Luís Estaban Roldán, Vicente Ugarte del Pino, Fernán Altuve-Fevres, Miguel Poradowski, Mario Correa, Raúl Madrid, Gonzalo Larios, Álvaro Pezoa, Ricardo Dip, Clovis Lema García, Monseñor Emilio Silva, Enrique Mendoza, Victor Manuel Sánchez Steinpreis, Nemesio Rodríguez Lois, Tejas Heriberto Porras, Juan Bosco Cuadra, los hermanos Vaz Pinto, Antonio Da Cruz Rodríguez y Joaquim Cymbron, etc.

Entre los italianos destacar a: Michele Federico Sciacca, Pier Paolo Otonello, María Adelaida Raschini, Giovanni Cantón, Roberto de Mattei, Mauricio Dente, Silvio Vitale, Danilo Castellano, Francesco Gentile, Pietro Giuseppe Grasso, Claudio Finzi, Darío Composta, etc.

Franceses como: Jean Dumont, Bernard Dumont. De Hungría: Thomas Molnar. De Rumania: Jorge Uscatescu, etc.

En España: Eugenio Vegas, Germán Álvarez de Sotomayor, Gabriel Alférez, Augusto Díaz-Cordovés, Juan José Morán, José Antonio García de Cortazar, Domingo Vega, Mercedes Semprúm, Julio Garrido, Julián Gil de Sagrado, Alfonso-Carlos Hernando de Larramendi, Francisco Liaño, el marqués de Cerverales, Luis Victoria, José María Carballo, Iván Dubrabeck, Armando Marchante, Francisco Lucas, Alberto Ruiz de Galarreta, Luis González, Francisco José Fernández de la Cigña, José Díaz Nieva, Gonzalo Muñiz, Fernando Claro, Antonio Mendoza, Antonio Muñoz Junguito, Luís María Sandoval, José Joaquín Jerez, Ángel González Álvarez, Sebastián Mariner, Antonio María de Oriol, Alfredo Sánchez Bella, Vicente Marrero, Domingo Obradors, Salvador Ferrando, Joaquín Ortiz de Zárate, José María Ramón de San Pedro, Jesús Valdés, Raimundo de Miguel, Manolo Gómez, Vázquez

Tamales, Benito Cuesta, Agustín Guimerá, Carmen Sichar, Abelardo de Armas, Gonzalo Cuesta, Jaime y Javier Urcelay, Vicente Fernández-Burgueño, Javier y María Ángeles Badía, Begoña García-Conde, Elio Gallego, Elisa Ramírez, Ángel Maestro, Leonor Vegas-Latapié, el Barón Christian de Cussac, Maite Cerdá, Carlos Mocholí, Carmelo López-Arias Montenegro, Mario Soria, José María Castán, Luis Fernando Zayas, Francisco Cortés, Ángel Martínez Carrión, Gonzalo Fernández de la Mora, Rafael, Andrés, José Miguel y Olaya Gamba, Luis Valiente, Consuelo Martínez-Sicluna, José Luís Corral, Alberto Jornet, José Miguel Serrano, Evaristo Palomar, Juan Cayón, Carmen y Francisca Fernández de la Cigoña, Antonio Martín Puerta, Félix Muñoz y Oscar Vara, Gustavo Blanco, Antonio Sánchez, Antonio Urzaiz, Andrés Salgado, Federico Cantero, José María Cussel, Antonio Segura Ferns, José Echave-Sustaeta, Pedro Brunsó,...etc.

Y los sacerdotes: Eustaquio Guerrero, S.J., Agustín Arredondo, Baltasar Pérez Argos, S.J., Teófilo Urdanoz, Victorino Rodríguez, Alba, Manuel Martínez Cano, Bernardo Monsegú, Doménech, Roig Gironella, González-Quevedo y Suñer, S.J., Martínez Sospedra, Alejandro Díez Macho, Juan Ramírez Valido, Lucas García Borreguero, Luis Ruiz galiana, Joaquín María Alonso, Felipe Pazat, Pablo Cervera, etc.

VII.3.1. Eugenio Vegas Latapie³²⁵

(Nacido en Irún 1907-1985). Político e intelectual español. Muy activo en los medios monárquicos. Combatió en la Guerra de España (1936-39) y posteriormente se mostró muy decepcionado con el Régimen de Franco.

Hijo de un militar regresado de Cuba y de una maestra francesa.

Realiza estudios de Derecho e ingresa en el Cuerpo Jurídico militar y tres años después en el Cuerpo de Letrados del Consejo de Estado.

Durante la II República española, fue el impulsor de la *Asociación Cultural* y la revista *Acción Española*.

En la Guerra de España (1936-1939) combate bajo nombre supuesto en la 11ª Compañía de la IV Bandera de la Legión. En 1937 es nombrado Consejero Nacional de FET y de las JONS, pero es destituido al poco tiempo.

³²⁵ Cfr. www.wikipedia.org

En 1942 es castigado con el confinamiento en Canarias. Sale de España y se incorpora a la Secretaría Política del pretendiente al trono, Juan de Borbón, primero en Lausana y después en Estoril, hasta 1947. Su última actuación en este campo será en Friburgo como profesor (1947-1948) del hijo de Juan de Borbón, el que posteriormente se convertiría (1975) en el Rey Juan Carlos I de España.

Desde 1949 residió en Santander y posteriormente se convirtió en Asesor jurídico del Banco Central.

Sus principales obras son: *Catolicismo y República. La Frustración en la victoria - Memorias Políticas, 1938-1942-. Los caminos del desengaño. El suicidio de la Monarquía y Segunda República –Memorias Políticas-*.

Destacar el artículo monográfico publicado por Vallet de Goytisoló³²⁶ en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas dedicado a Vegas Latapie.

Resaltar también los artículos publicado por Ayuso³²⁷ en la revista *Verbo*; con ocasión del centenario de su nacimiento, en el que al exponer una breve biografía de éste, afirma que en alguna ocasión le llegó a decir expresamente que en la *Ciudad Católica* continuaba la labor que en su día había realizado en *Acción Española*, para a continuación reconocer que fue la prédica titánica por Vegas de una “verdad política” encarnada en la política tradicional la que le atrajo, pasando a ser uno de sus discípulos; el dedicado a Eugenio Vegas³²⁸ en el XXX aniversario de su fallecimiento, en el que asevera que su ensayo *El mito de la nueva Cristiandad* constituyó la más profunda refutación de ‘humanismo cristiano’ y de la ‘cristiandad laica’ que propugnaron Maritain y los personalistas. Publicado en los años cincuenta, presentó batalla con más de una década de anticipación a las teorías deletéreas que tendrían su eco en el Concilio Vaticano II, y fue profeta de desventuras que a la Iglesia ocasionarían. Fue también e intelectual español que, casi en solitario, supo denunciar los males ya desatados en la Iglesia por tales teorías. De los que destacan los artículos en ABC ‘La Misa tradicional’(1976) y ‘Monseñor Lefebvre’(1977).

³²⁶ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Eugenio Vegas Latapié”. www.racmyp.es

³²⁷ Cfr. AYUSO, M., “El Eugenio Vegas que conocí”. Revista *Verbo* núm. 451-452 (2007), págs. 9-12.

³²⁸ Cfr. *Idem.*, “A los XXX años de la muerte de Leopoldo Eulogio Palacios”. Revista *Verbo* núm. 495-496 (2011), págs. 367-368.

VII.3.2. Juan Vallet de Goytisoló

Doctor en Derecho por la Universidad de Madrid (1965). Notario desde 1942, lo ha sido de Madrid entre 1949 y 1987. Presidente de la Unión Internacional del Notariado Latino, 1978-1980. Secretario General de la Real Academia de jurisprudencia y Legislación (1977-1992).Correspondiente del "Institut d'Estudis Catalans" (1974). Académico de Honor de la Academia de Jurisprudència i Legislació de Catalunya (1994).Correspondiente del Istituto de Diritto Agrario de Florencia. Doctor honoris causa de la Unión Notarial Argentina (1978) y de la Universidad Autónoma de Barcelona (1985). Premio "Montesquieu" 1986 de la Académie Montesquieu (Burdeos). Vicepresidente segundo del Instituto de España (hasta 1994).Presidente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación (1994-1999) y, en tanto lo fue, Consejero nato de Estado. Actualmente Presidente de Honor, elegido el 10 de enero de 2000. Premio "Una vida dedicada al derecho", concedido por la Asociación de Antiguos Alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid (1996). Académico de Honor de la Real Academia Sevillana de Jurisprudencia (1998). Miembro de Número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas³²⁹.

En *Verbo* destaca los artículo dedicados a Vallet; por Bernardino Montejano titulado: "Juan Vallet de Goytisoló: un notario polifacético"³³⁰; el reproducido y publicado por Ayuso³³¹ en ABC con ocasión del noventa cumpleaños, en el que al describir una pequeña biografía sobre éste, lo define como príncipe de los jurisconsultos hispanos de la segunda mitad del siglo XX, y destacando que, junto a Eugenio Vegas, fue el impulsor de la revista *Verbo* y los amigos de la *Ciudad Católica*.

Tras la muerte de Vallet de Goytisoló, *Verbo* le dedicó un número monográfico³³² dedicado a su memoria, en la que aparecen artículos de los

³²⁹ Cfr. www.wikipedia.org

³³⁰ Cfr. MONTEJANO B., "Juan Vallet de Goytisoló: un notario polifacético". Revista *Verbo* núm. 469-470 (2008), págs. 733-742.

³³¹ Cfr. AYUSO, M., "Vallet de Goytisoló cumple noventa años". Revista *Verbo* núm. 453-454 (2007), págs. 203-205.

³³² Cfr. Revista *Verbo*, núm. 497-498 (agosto-septiembre-octubre 2011), págs. 527 a 747.

principales colaboradores de *Verbo* y el *In Memoriam* dedicado por Ayuso³³³ en el que considera a Vallet como:

“...el príncipe de los civilistas del último tercio del siglo XX, con estudios que recorren todos sus sectores, aunque en particular el sucesorio, e incursiones en el derecho mercantil. Aunque su energía fue desbordándose, siempre ascendente, hacia la filosofía del derecho y de la comunidad política. En la primera quizá fue el provocador Michel Villey, que Vallet leyó cum mica salis sin quitar un ápice al agradecimiento, quien más le influyó en la elección irrevocable del Aquinate como su maestro. Eugenio Vegas Latapie, para la segunda, constituyó el acicate que le amplió un horizonte que, como jurista de raza, le llevó a enlazar la justicia particular con la legar pautaada por el bien común. Como era generoso en grado sumo, llamó maestros a otros tantos que, en una cosa u otra, le influyeron: el filósofo siciliano Michele Federico Sciacca, el dominico asturiano Victorino Rodríguez, el polígrafo extremeño Francisco Elías de Tejada...Para mucho él fue el maestro.

Quizá le conviniera por eso el calificativo de magnánimo. Porque no se encerró en el ya de por sí amplio radio de sus estudios profesionales y científicos, sino que se entregó al servicio de los demás”.

“...católico íntegro (que sufrió disciplinariamente, eso sí, con el Concilio y sus avatares), jurista cultivador del realismo y amante del fuero (contrario, por ello, paradojas aparte, de los mitos actuales del “derecho autonómico”), el pensamiento tradicional pierde con él a una de sus últimas cimas, quizá las más resguardada (tal era su prestigio) de los ataques enemigos”.

Sánchez Hidalgo defendió en el año 2010 su tesis doctoral, sobre la metodología jurídica de Vallet de Goytisolo, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba. La parte correspondiente a los presupuestos políticos de su pensamiento fueron publicados en la revista *Verbo*³³⁴

VII.3.3. Rafael Gambra Ciudad

³³³ Cfr. AYUSO, M., “**In Memoriam: Juan Vallet de Goytisolo**”. Revista *Verbo* núm. 495-496 (2011), págs. 363-3655.

³³⁴ Cfr. SÁNCHEZ HIDALGO, A.J., “**Presupuestos filosóficos del orden político en el pensamiento de Vallet de Goytisolo**”, Revista *Verbo*, núm. 485-486 (2010), págs. 461-487. “**Los cuerpos intermedios en el pensamiento político de Juan Berchmans Vallet de Goytisolo**”, Revista *Verbo*, núm. 487-488 (2010), págs. 689-706. “**El triángulo tecnocracia-masificación-totalitarismo en el pensamiento político de Vallet de Goytisolo**”, Revista *Verbo*, núm. 491-492 (2011), págs. 461-487.

(Madrid el 21 de julio de 1920 - 13 de enero de 2004). Fue filósofo y profesor universitario español³³⁵.

Estudió en el Colegio del Pilar de Madrid. De familia oriunda del valle del Roncal (Navarra). Al iniciarse la Guerra de España (1936-1939) se alistó en los tercios navarros del Requeté, en los que se ganó el grado de oficial (y distintas condecoraciones, como la Medalla de la Campaña 1936-1939, Cruz Roja del Mérito Militar, Cruz de Guerra y Medalla de Voluntarios de Navarra).

Terminada la Guerra cursó Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, junto a los profesores Zaragüeta, Manuel García Morente y el P. Ibeas, y en 1942, en sólo tres años, obtuvo la licenciatura. El 3 de agosto de 1943 se incorpora, como Catedrático de Filosofía, al Cuerpo de Catedráticos Numerarios de Institutos Nacionales de Enseñanza Media de España, iniciando el desempeño de su cometido como funcionario en el Instituto «Príncipe de Viana» de Pamplona (durante once años), de donde pasa a los institutos Cervantes y Lope de Vega de Madrid. Famoso por su bestseller *Breve historia de la Filosofía* (RIALP) y *La historia de la filosofía en esquemas*.

De pensamiento tradicionalista carlista, y valedor de monseñor Marcel Lefebvre.

A los cinco años de la muerte de Gamba, *Verbo* publicó el obituario que Ayuso³³⁶ redactó para la redacción del diario ABC del 15 de enero de 2004, y que resume la biografía de Gamba y su papel como uno de los pensadores tradicionalistas más destacados del siglo XX:

“Discípulo de García Morente, Zaragüeta, Mindán y Minguijón, de su límpida vocación docente nacieron sus libros “Historia sencilla de la filosofía” (1961) y Curso elemental de filosofía (1962). De escuela básicamente tomista, se vio influido, en cambio, por Bergson y la reacción antirracionalista dominante en los años cuarenta y cincuenta, de la que fue intérprete tan sagaz como precoz, recibiendo luego el influjo de un cierto existencialismo francés (Camus, Saint-Exupéry), que “releyó” agudamente en clave cristiana. “Eso que llaman Estado” (1958), agavilla parte de esos ensayos.

³³⁵ Cfr. www.wikipedia.org

³³⁶ AYUSO, M., “**Rafael Gamba en el recuerdo**”, Revista *Verbo*, nº 473-474 (2009), págs. 223 a 224.

Cultor también de un tradicionalismo integral y esencial al tiempo, la comunidad de los hombres, con su anclaje divino, ocupó el corazón teórico de su quehacer intelectual y apostólico, que en la práctica se volcó en el legitimismo carlista. Así inquebrantable hasta el final, pese a la defección de Carlos Hugo de Borbón Parma, trasladó sus lealtades a su hermano, el príncipe Don Sixto Enrique, del que, al morir, era Secretario Político. Su libro “La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional” (1955), constituye, en ese orden, junto a los ensayos coetáneos de Elías de Tejada, una de las principales aportaciones al pensamiento político tradicional del siglo XX. Al igual que su “Tradición y mimetismo” (1976), es una crítica, sutil y demoledora al tiempo, del franquismo desde el ángulo del tradicionalismo.

El cambio eclesial siguiente al II Concilio Vaticano le sumió en gran abatimiento, que aumentó su melancolía e indolencia naturales, centrando de resultas en buena parte de su combate en la denuncia de la adaptación del mundo de la “nueva” Iglesia. “La unidad religiosa y el derrotismo católico” (1965) y “El silencio de Dios” (1968), este último editado por Prensa Española, responden a ese filón, que le llevó a simpatizar, aunque no sin discernimiento, con las posiciones del arzobispo Marcel Lefebvre.

Colaborador de muchos y variados proyectos académicos, en los cuarenta y primeros de los cincuenta, su pluma fue frecuente en “Arbor”, “Ateneo” o la “Biblioteca del Pensamiento Actual” de Florentino Pérez Embid. Luego, a partir de los sesenta, Verbo fue su principal hogar, junto con los Vallet de Goytisolo, Vegas Latapie, Canals, Elías de Tejada o Álvaro d’Ors. Pero también toda suerte de pequeños boletines, a menudo planfeterios, se beneficiaron de sus contribuciones, de tono frecuentemente irónico y punzante y ejemplares en su brevedad.

Con la muerte de Gamba desaparece un poco más un mundo que ya casi no existe. Descanse en paz el hombre inconsútil, penetrante y leal, que ha de ocupar un puesto destacado entre lo que metafóricamente se ha llamado “la vegetación del páramo.”.

También a los cinco años de su fallecimiento, Alvear Téllez, en un artículo publicado en *Verbo*³³⁷ quiso recordar uno de los aspectos más notables de la existencia de Gamba, la fidelidad sagrada a la fe tradicional de la Iglesia Católica:

³³⁷ Cfr. ALVEAR TÉLLEZ, J., “Rafael Gamba: una denuncia profética. La libertad religiosa, la traición de los clérigos y la agonía de la ciudad humana”, *Revista Verbo*, nº 473-474 (2009), págs. 225 a 241.

“De esa fidelidad diamantina, Gamba nos dio un ejemplo perenne. Primero, como maestro del pensamiento tradicionalista hispano, monárquico y legitimista, de la segunda mitad del siglo XX. Segundo, como auténtico profeta de una España que entró por las vías del compromiso con el espíritu del laicismo y de la defección de la unidad católica.

A Rafael Gamba le cupo una misión de cariz profético en la España de la década de los sesenta y setenta.

En los momentos en que la “traición de los clérigos”, como él la llamó, se consumaba en el rostro humano de la Iglesia universal, al punto de que Pablo VI desde la Cátedra de Pedro reconocía la presencia de la “autodemolición”³³⁸ y del “humo de Satán”³³⁹, él tuvo la iniciativa como lego, como miembro discente, ante el silencio de tantos, de denunciar lo que significaría para España el ceder en uno de los puntos neurálgicos de esa autodemolición, cual era, la aceptación indiscriminada de la libertad religiosa del Vaticano II en desmedro de la unidad católica.

Los jalones de esa denuncia fueron varios, Mencionaremos tres:

- 1) El libro ‘La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas, y en particular sobre el catolicismo en la nacionalidad española’ (año 1965)³⁴⁰, que constituye la base esencial del pensamiento de Gamba sobre el tema.*
- 2) El libro ‘Tradición o mimetismo’, que renueva las tesis de La unidad religiosa y el derrotismo católico³⁴¹ en lo que se refiere a la Cristiandad y a su proceso disolutorio, y analiza además los efectos desorientadores del Concilio Vaticano II en la sociedad temporal de los países católicos.*
- 3) Su declaración sobre el Carlismo y la “libertad religiosa”³⁴².*

³³⁸ *“La Iglesia atraviesa hoy un momento de inquietud. Algunos practican la autocrítica, se diría que hasta la demolición. Es como una perturbación interior, aguda y compleja, que nadie habría esperado después del Concilio. La Iglesia es golpeada también por quienes de Ella forman parte”. (Alocución en el Seminario Lombardo, 7 de diciembre de 1968).*

³³⁹ *“Por alguna fisura ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios (...) Se creía que, después del Concilio, vendría un día soleado para la historia de la Iglesia, vino, por el contrario, un día lleno de nubes, de tempestad, de oscuridad, de indagación, de incertidumbre”. (Cfr. Alocución “Resistite in fide”, 29 de junio de 1972).*

³⁴⁰ Ediciones Nueva Hispanidad, Mendoza, 2002.

³⁴¹ Edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

³⁴² Hoja informativa de la Comunión Católico-Monárquica-Legitimista, Madrid, septiembre, 1985.

Además, afirma Téllez que una de *las certezas más profundas de Gamba es que*:

“Frente a la tesis tradicional del catolicismo que reconoce una última naturaleza religiosa en la sociedad y establece el deber de la re-ligación del hombre en su vida pública, así como la parcial significación religiosa del Estado y del Derecho, se alza hoy –invasora- la tesis de la coexistencia neutra o de la libertad religiosa como norma o estructura deseable para la sociedad humana”³⁴³.

Y termina su artículo aplicando a Gamba estas palabras de Francisco Palau:

“Nosotros los vigilantes nocturnos damos el grito de ¡alerta! ¡A las armas católicos! Alerta, pero la gente duerme tan profundamente que no nos oyen y si alguno hay que esté despierto no nos entiende, piensa que el sereno se ha vuelto loco anunciando catástrofes y desgracias”³⁴⁴.

VII.3.4. Francisco Elías de Tejada y Spínola

Francisco Elías de Tejada y Spínola, filósofo e historiador del derecho y de las ideas políticas, está considerado como una de las figuras más eminentes del iusnaturalismo europeo del pasado siglo. Dedicó todos sus esfuerzos a la ontología del derecho, alienando la noción de Estado en la tradición política de Occidente frente a la banalización formalista y a las pulsiones totalitarias de nuestro tiempo³⁴⁵.

Nació en Madrid en 1917, si bien su familia paterna era natural de Castuera, y la materna de Granja de Torrehermosa, ambos pueblos sitios en la provincia de Badajoz y haciendo linde con la de Córdoba. En la villa de su madre vivió toda su infancia, y a la casa solariega de sus ancestros volvía siempre que tenía ocasión. Hablando practicaba la inmoderación: radical en las posiciones, generoso con el amigo e inexorable con el adversario. Pero su agresividad, como

³⁴³ GAMBRA CIUDAD, R., **La unidad religiosa y el derrotismo católico**. Ed. Nueva Hispanidad, Mendoza (reedición), 2002, pág. 107.

³⁴⁴ PALAU, F., **El Ermitaño**, Año II, N° 21, 25 de marzo de 1896.

³⁴⁵ www.fundacionburke.org

la del hidalgo calderoniano, era noble. Siempre se le veía venir. Desconocía el resentimiento y la envidia. Por eso tenía el talante despreocupado y alegre.

Elías de Tejada no abrigó más ambición que la de realizarse como estudioso.

Su trayectoria académica fue deslumbrante. Se licenció en derecho en su ciudad natal y, más tarde, en las Universidades de Oxford y Berlín. En 1941, con veinticuatro años, era catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Murcia. Desde 1941 a 1951 fue catedrático en la Universidad de Salamanca. Durante el periodo de 1951 a 1977 regentó la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla. Finalmente, en el año 1978, obtuvo dicha cátedra en la Universidad Complutense de Madrid, donde la muerte le sorprendió al año de asumir el cargo.

Se casó con Gabriela Pércorpo, perteneciente a una familia napolitana con humanistas de mérito. Eran almas gemelas en la vocación intelectual, en la pasión viajera y en el tradicionalismo político.

Elías de Tejada fue un gran políglota: leía con fluidez el latín filosófico y el jurídico, conocía el griego clásico y el moderno, tenía nociones de sánscrito y chino, dominaba el alemán, francés, inglés, italiano y portugués, leía el sueco, holandés, japonés y polaco. Para profundizar en sus estudios sobre diversas culturas, aprendió vascuence y bantú. Armado de tales instrumentos, su capacidad de lectura era inmensa. Su biblioteca tenía un total de 50.000 volúmenes, que una vez fallecido fueron donados por su viuda a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, de la cual Tejada era miembro. La biblioteca tiene gran valor, debido a su especialización temática, y es la colección privada de filosofía del derecho más importante que jamás haya habido en España.

La obra de Elías de Tejada -sobre la que de momento se han publicado dos tesis doctorales, una en Alemania y otra en España- es muy amplia; entre libros, folletos y artículos de revista alcanza los 278 títulos.

La temática de su producción literaria giró en torno a la monarquía católica, el federalismo tradicional, el pensamiento político castellano y las culturas y tradiciones catalanas, vascas y gallegas y, en particular, sobre la historia de la filosofía española. Su dedicación a esta última disciplina dio importantes estudios sobre Orosio, San Isidoro, Ibn Paqûda, etc. Dirigió la tesis doctoral de Enrique Tierno Galván. Pero su producción más extensa fue para historiar las ideas políticas de las Españas, plural que, entre otros territorios,

incluía Portugal, el Franco Condado o Nápoles. En este sentido, fue un eminente continuador de Menéndez y Pelayo.

Tejada denuncia que, a partir del Iluminismo, en Europa es impuesta una revolucionaria concepción del hombre reducido a individuo, viviente fuera del tiempo y del espacio, que pretende ignorar la historia, la naturaleza y a Dios, y que construye una sociedad artificialmente organizada en sistemas de representación y de poder igualitarios, arbitraria e implícitamente totalitaria. Tal antropocentrismo no podía más que provocar la “*muerte del hombre*” y las dramáticas consecuencias político-sociales que han devastado el siglo XX.

Frente a esta falsa y ruinosa ideología, Tejada contrapone la tradicional concepción del hombre como persona concreta hecha a imagen de Dios, viviendo según su naturaleza, en la historia y en la sociedad, como heredero y encarnación de una tradición religiosa, cultural y civil. El hombre real nace en el seno de una familia, de una comunidad local y de una patria, en las cuales debe ocupar un puesto y desempeñar un papel preciso. Su vida social se organiza basándose en un sistema de representación local, a partir del municipio, en el cual puede cumplir la propia misión familiar, ciudadana y patriótica, gozando de las libertades concretas que le permiten desarrollar sus propias capacidades espirituales y materiales.

Paralelamente, la comunidad política no es considerada como una suma de individuos que arbitrariamente conviven, ni como un ente colectivo que los absorbe y anula, sino como un “*corpus sociale*”; una Comunidad orgánica compuesta de familias y micro-sociedades, que realiza el bien común en su concreta e histórica exigencia. En esta perspectiva, los artificiales y abstractos conflictos entre libertad y autoridad, anarquía y totalitarismo, individuo y Estado, particularismos y universalismo, son superados en el interior de un orden político que garantiza la libertad en la paz y la unidad en la pluralidad.

En la historia de España y de las patrias que ella generó en el continente Hispanoamericano, tal sistema político estuvo basado por siglos sobre los fueros, o sea, sobre la concreción histórica del principio de subsidiaridad, que bajo las formas de organismos de auto-gobierno y de representación local se encarnaban en las tradiciones de la Comunidad, y que funcionaban como salvaguarda de la libertad individual, barrera contra los abusos y garantía del bien común. Este ejemplo histórico permite descartar la actual falsa alternativa entre centralismo y separatismo, al cual Tejada opone la solución tradicional, realizada en la vida civil del pueblo cristiano. Ella consiste en promover el

renacimiento de las autonomías locales, basadas sobre vínculos de sangre, afinidad y amistad, manteniéndose jerárquicamente unidas y ordenadas en el vínculo común de la sociedad política organizada en los cuerpos intermedios.

Gran viajero y conocedor de las culturas populares, Tejada tubo un especial amor por la ciudad de Nápoles, en la cual encontró sus propios orígenes familiares. De entre su gigantesca obra destacan dos títulos; el monumental e inconcluso *Tratado de filosofía del Derecho*, y el no menos colosal *Nápoles Hispánico*, terminando en 1964 y que puede ser considerado como la más completa reconstrucción histórica, política y jurídica del Nápoles enmarcado en el Imperio Español, desde el siglo XV al XVIII. Aquí Tejada se desquitó de la lectura que la historiografía oficial, primero en el Iluminismo y después en el Resurgimiento italiano, ha realizado de la dominación española, habitualmente presentada como uno de los periodos más negros previos a la unificación estatal de la península itálica. Para el historiador y filósofo español no se trató de dominación, sino de federación, y la relación no fue de sumisión, sino de co-división entre gentes de igual dignidad. Según Tejada, Nápoles entró a formar parte de la Confederación de las Españas, que unía a los pueblos europeos y americanos por dos vínculos indisolubles; la Fe en el mismo Dios, y la federación misma, en la que se conservaban las instituciones, autonomías y culturas propias. En el respeto de sus tradiciones e identidad, la nación napolitana fue llamada por el Rey español a encuadrarse bajo el estandarte de Imperio para, de este modo, continuar su misión histórica de ser ariete y valladar de la Cristiandad contra el expansionismo mahometano.

Francisco Elías de Tejada es junto a Rafael Gambra uno de los pilares del pensamiento tradicionalista hispánico contemporáneo. Elías de Tejada es el cantor de las Españas áureas y de la Monarquía Tradicional. Cree Elías de Tejada que el tradicionalismo, en sus fundamentos últimos, responde a dos principios: "La afirmación del hombre como ser histórico, con la consecuencia de que es la historia la que fija el ordenamiento social y político más conveniente; y sostener que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del marco metafísico que rodea toda actividad humana: la del orden universal por Dios establecido. Historicismo sujeto a teocentrismo es la raíz del pensamiento tradicionalista, a tenor de la concepción cristiana del hombre como realidad metafísica libre pero forzosamente sujeta a la historia".

A Elías de Tejada se le debe la ya clásica distinción entre Cristiandad y Europa, y sus famosas fracturas:

"Porque Europa no es para nosotros, los tradicionalistas españoles, simple noción geográfica, al contrario, Europa es idea histórica, y por histórica polémica, que sustituye sobre las tierras del Occidente geográfico a la Cristiandad medieval, Europa nace de la ruptura del orden cristiano y teocéntrico medieval, cuando Lutero rompe la unidad religiosa, Maquiavelo paganiza la ética, Bodino inventa el poder desenfrenado de la souveraineté, Grocio seculariza al intelectualismo tomista en el derecho, Hobbes seculariza en el derecho el voluntarismo scotista y por último quiebra la jerarquía institucional con los tratados de Westfalia. Por lo cual Europa posee una carga de doctrinas propias, opuestas a las de la Cristiandad. La Cristiandad fue organicismo social, visión cristiana y limitada del poder, unidad de fe católica, poderes templados, cruzadas misioneras, concepción del hombre como ser concreto, parlamentos o cortes representativas de la realidad social entendida como corpus mysticum, sistemas legales o "forales" de libertades concretas. Europa es entendimiento mecanicista del poder, neutralización secularizada del mando, coexistencia formal de credos religiosos, paganización de la moral, absolutismos, democracias, liberalismos, guerras nacionales o de familia, concepción abstracta del hombre, Sociedad de naciones, ONU, parlamentarismos, constitucionalismo liberal, protestantismo, repúblicas, soberanías ilimitadas de príncipes o de pueblos, antropocentrismo para regla de la vida y los saberes". España, tras haber sido derrotada en la defensa de la Cristiandad, se va a constituir en christianitas minor, cerrada en un primer momento a las influencias europeas, de modo que, en otro posterior, tras la íntima escisión espiritual provocada por la irrupción en su seno de la Ilustración, el tradicionalismo resultará una suerte de christianitas mínima. Por eso el tradicionalismo hispánico, a través de la monarquía hispánica y la segunda escolástica, enlazó directamente con la Cristiandad medieval y el tomismo. Nunca se interrumpió, pues, entre nosotros la línea de la tradición católica, en combate sin tregua ni cuartel contra-tras la primera batalla con la Protesta-todas las infiltraciones europeas, absolutistas en el siglo XVIII, liberales en el XIX, democráticas, fascistas o socialistas en el XX. Siempre aferrados a la restauración de la sociedad como conjunto de instituciones autárquicas, expresadas en "Fueros" concebidos como sistemas de libertades políticas concretas, coronadas por la monarquía legítima, federativa y misionera, rindiendo todos culto en espíritu y verdad al Dios verdadero".

Entre sus muchos títulos, mencionaremos: *En torno al concepto de nación* (1939), *Introducción al estudio de la ontología jurídica* (1942), *El racismo. Breve*

historia de sus doctrinas (1944), *Las doctrinas políticas en la Baja Edad Media inglesa* (1946), *El hegelismo jurídico español* (1944), *La filosofía jurídica en la España actual* (1949), *La causa diferenciadora de las comunidades políticas* (1953), *La ciencia jurídica en Islandia* (1954), *Curso de filosofía del derecho* (1953), *La monarquía tradicional* (1953), *Las doctrinas políticas de Raimundo de Fariás Brito* (1953), *Estudios de derecho bantú* (1974), *La Filosofía del Derecho en Finlandia* (1951), *La filosofía jurídica en la Noruega contemporánea* (1954), *Sociología del África Negra* (1956), *El Franco-Condado hispánico* (1975), *Tratado de Filosofía del Derecho* (1974), *La tradición portuguesa* (1997), *La tradición gallega* (1987) *El Reino de Galicia* (1966), *El Pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada* (1955), *Los fueros valencianos* (1974). La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ha publicado sus *Obras Completas*.

Escribe Ayuso³⁴⁶ sobre Elías de Tejada:

“Su forja teórica queda como uno de los arquetipos del tradicionalismo hispánico, de raíz católica, matriz tomista y afirmación foralista, distante de los desvaríos europeos regalistas, ontologistas y centralistas [...] sus empresas, hercúleas, lo presentan como uno de los campeones del legitimismo español carlista [...] Así, en los años cincuenta animó la revista ‘Reconquista’, puente hacia los hermanos lusitanos, con la colaboración del inolvidable profesor paulista José Pedro Galvao de Souza, cultor del derecho político en clave realista. También, con la ediciones ‘Montejurra’, que él pagó, contribuyó a rehabilitar intelectualmente el carlismo español, reagrupando a sus plumas históricas y doctrinales más cotizadas, y abriendo el horizonte a otras afines. Tarea que prosiguió en los años sesenta, con el ‘Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zulamacárregui’, a través de la convocatoria de diversos congresos y jornadas, en particular los dos grandes Congresos de Estudios Tradicionalistas, de 1964 y 1968. En los años setenta, finalmente, la ‘Asociación Internacional de Iusnaturalistas Hispánicos Felipe II’, nacida tras las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, reunió a buena parte de sus discípulos y amigos de todo el mundo, especialmente hispánico, y en particular hispanoamericano y napolitano”.

“[...] el tradicionalismo político español, que el legitimismo carlista corporeizó y vitalizó de forma extraordinaria hasta el presente. Pero el

³⁴⁶ AYUSO, M., “**Actualizar la tradición española**”, Revista *Verbo*, núm. 469-470 (2008), pág. 807 a 809.

pensamiento tradicional, hoy tradicionalista, no es sino el de los clásicos áureos de las Españas, en la línea de los grandes maestros de la Cristiandad todo, con Tomás de Aquino, Doctor Común, a la cabeza. De ahí que la batalla intelectual y moral en que la 'Fundación Elías de Tejada' está empeñada le lleva a impulsar estudios sobre los problemas del mundo de hoy siempre en la línea de la continuidad piadosa de la tradición española, a la que el profesor Francisco Elías de Tejada consagró su vida de estudioso y organizador.

Para aumentar la eficacia de la acción cultural de la 'Fundación Elías de Tejada', en 2007, se ha creado, para que actúe bajo la personalidad jurídica de ésta, una suerte de Real Academia de la Hispanidad, que reúna a las personalidades más significativas del pensamiento tradicional, y que al tiempo sirva de grupo para promover proyectos de investigación. Se trata del 'Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II'.

"[...] Paralelamente a la constitución del Consejo, se ha creado también en el interior de la Fundación el 'Centro de Estudios para la defensa de la Unidad Católica de España', cuya finalidad es la defensa y promoción de la unidad católica de España, esto es, la situación sociológica y jurídica en virtud de la cual la única, por verdadera, religión con relevancia pública es la católica, constituida en fundamento de la comunidad política".

VII.3.5 Álvaro d'Ors y Pérez- Peix

(Nacido en Barcelona, 14 de abril de 1915 - Pamplona, 1 de febrero de 2004) fue un jurista español. Fue, además, uno de los romanistas más influyentes del siglo XX³⁴⁷.

Era el tercer hijo del matrimonio entre Eugenio d'Ors Rovira y María Pérez-Peix (escultora de profesión). Su madre se encargó de enseñarle a leer y escribir a los seis años de edad. De su padre heredó un temprano interés por la cultura clásica y por lograr una congruencia entre el pensamiento y la acción.

A causa de la actividad política del padre, que entonces era Director General de Instrucción Pública de la Mancomunidad de Cataluña la familia se trasladó a Madrid en 1920. En Madrid Álvaro entró, en el "Instituto Escuela", una iniciativa de la Institución Libre de Enseñanza, institución laica, abierta e

³⁴⁷ Cfr. www.wikipedia.org

intelectualmente muy exigente, que dejó en su trayectoria posterior una impronta indeleble. Comenzó los dos años de preparatorio en 1923, con ocho años, y entre 1925 y 1932 realizó el Bachillerato. En 1931 viajó a Londres para pasar una temporada y perfeccionar la lengua inglesa.

Ingresó en la Universidad para estudiar filología clásica y derecho simultáneamente, como lo había hecho su padre. Se licenció en la Universidad Complutense de Madrid en 1939, y se dedicó a la traducción de textos latinos, tales como *Defensa del poeta Arquias* y el *Pro Caecina* de Cicerón. Su interés por la obra de este autor se pone de manifiesto en otras traducciones que hizo de sus obras posteriormente, como *De legibus* y *De Res Publica*. Tradujo también a Plinio el Joven (*Panegírico de Trajano*). Entre las fuentes jurídicas, realizó ediciones de las *Instituciones* de Gayo (1943), del *Digesto* junto con otros colaboradores, y de la *Ley Imitana* en colaboración con su hijo Xavier d'Ors.

Se doctoró en Derecho, con premio extraordinario, con una tesis de Derecho Romano acerca de la *Constitutio Antoniniana*, sobre la base del Papiro Giessen 40, que fue leída en Madrid en 1941, lo que le llevó a desarrollar los primeros estudios españoles sobre Papirología, a dirigir las primeras tesis sobre esta materia (entre ellas, la de su discípulo Fernández Pomar sobre documentos matrimoniales del Egipto romano) y dirigir su atención sobre la organización romana en provincias.

En 1943 ganó la cátedra de Derecho Romano en la Universidad de Granada, y dos años después, en el verano de 1945, se trasladó a la Universidad de Santiago de Compostela. Ese mismo año contrajo matrimonio con Palmira Lois, con quien tendría once hijos.

En la Universidad de Santiago, d'Ors ejerció la docencia en Derecho Civil y en Historia del Derecho. Estableció vías de colaboración con la Universidad de Coímbra, universidad en la que dictó cursos y seminarios de Derecho Romano e Historia del Derecho de forma regular. De aquí surgió su interés por las fuentes jurídicas visigóticas, publicando en 1960 un estudio sobre *El Código de Eurico*.

En 1948 publicó la *Introducción al estudio de los documentos del Egipto romano*, un tratado sobre la importancia de los datos papirológicos de cara a una mejor configuración de la realidad jurídica romana.

Desde la creación en 1953 del *Istituto Giuridico Spagnolo de Roma* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), y durante veinte años,

desarrolló de forma acabada un proyecto destinado a fomentar la investigación jurídica de calidad.

En el curso académico 1961/62 se trasladó a la entonces incipiente Universidad de Navarra. Allí, además de impartir Derecho Romano en la facultad de Derecho, organizó las bibliotecas y contribuyó a la creación de la Escuela de Bibliotecarias. También desarrolló su labor docente en la Facultad de Derecho Canónico. Su contribución escrita al Derecho Canónico consistió en diversos artículos y en una obra de carácter general, *Introducción civil al Derecho Canónico*.

Se jubiló oficialmente en la Universidad de Navarra en 1985, donde continuó su magisterio como Profesor Emérito hasta 1993 y como Profesor Honorario hasta 2004, año de su fallecimiento. Su discípulo Rafael Domingo le sucedió en la cátedra de Derecho romano en 1995.

D'Ors fue miembro ordinario del *Deutsches Archäologisches Institut* y miembro correspondiente de la Sociedad de Estudios Romanos, de la Real Academia Gallega, de la Academie de Législation de Toulouse, de la Academia Portuguesa de la Historia, del Instituto Lombardo de Milán, de la Société d'Histoire du Droit y de la Sociedad Argentina de Derecho Romano. También fue Secretario del *Istituto Giuridico Spagnolo de Roma*.

Álvaro d'Ors falleció el 1 de febrero de 2004 en Pamplona, a la edad de 88 años. Desde un año atrás (2003), su salud se había visto notablemente mermada a causa de la muerte de su esposa.

En Santiago de Compostela elaboró una idea que iba a atravesar toda su obra y su trabajo científico: la Historia es historia de textos y no de hechos ("*verba, non facta*"), lo que le llevó a priorizar la reflexión y los documentos testimoniales de la historia. En esta tarea le fue de gran ayuda su dominio de las lenguas clásicas.

En la producción orsiana ocupan un importante puesto los trabajos epigráficos. En 1953 publicó la *Epigrafía Jurídica de la España romana*, trabajo en el que se estudian y editan críticamente todos los fragmentos epigráficos conocidos hasta aquellos momentos relativos a la organización jurídico-administrativa de la España romana.

En 1981, el descubrimiento de la ley Irnitana en las cercanías de Sevilla vino a culminar el ciclo de su interés por la epigrafía jurídica hispana. Durante años, se encargó de publicar la crónica epigráfica que la revista *Studia et Documenta Historiae et Iuris*. Son también muchos los artículos sobre epigrafía

publicados en revistas epigráficas, filológicas o de historia antigua. También se debe a d'Ors la publicación del catálogo de las inscripciones de Galicia, así como la serie de artículos publicados entre 1960 y 1966 en Oretania, sobre el conjunto epigráfico del Museo de Linares. Además, contribuyó a la presencia internacional de la epigrafía española (entonces muy circunscrita a ámbitos locales) con su participación asidua en los Congresos Internacionales de Epigrafía entre 1953 y 1967, elaborando una crónica periódica titulada *El progreso de la Epigrafía romana de Hispania*.

Álvaro d'Ors se reconocía discípulo de Emilio Albertario, a quien frecuentó durante su periodo de formación en Italia en su época juvenil. Por exigencia de la normativa que en aquellos años regulaba el acceso a las cátedras universitarias, confeccionó una memoria pedagógica (publicada en 1943), donde se encuentran trazadas las que iban a ser sus principales líneas de investigación y sus concepciones metodológicas acerca del trabajo romanístico.

Su concepción del Derecho Romano puede articularse en torno a tres ejes fundamentales: los estudios de Filosofía social, los estudios propiamente romanísticos, a los que pertenecen los que giran en torno a la palíngenesia crítica y el sistema de acciones y, por último, los trabajos sobre historia y fuentes, destinados a acentuar el valor del estudio crítico de las fuentes, con singular acento sobre las fuentes epigráficas y papirológicas.

La concepción del Derecho Romano como sistema de acciones es en él una línea directriz de todo su pensamiento, de la que extrajo múltiples consecuencias para el trabajo romanístico.

En cuanto a la periodificación del derecho, situaba d'Ors el final de la época clásica en torno al 230 d. C., es decir, unos veinte años después del Edicto de Caracalla, en lugar de hacerlo a principios del siglo IV, como es usual. La razón de esto es su atención a los efectos que la "revolución" de Caracalla había producido en las instituciones jurídicas. Asimismo, retrotrae el inicio de la época clásica a finales del siglo II a. C., destacando la importancia de la época de Adriano para la historia jurídica.

La teoría del *creditorum*, la determinación de la naturaleza del *contractus* y la crítica a la cuatripartición gayana de las obligaciones, fueron un núcleo de cuestiones que absorbió gran parte de la actividad científica de d'Ors a lo largo de muchos años.

La Filosofía social como eje de la producción orsiana se asienta en dos postulados fundamentales: la distinción entre autoridad y potestad y la

reconducción del derecho, como "prudencia concreta y no como norma", a las mismas fuentes de autoridad en materia de juicios, es decir, los jueces. De tal punto de partida, se siguen en el pensamiento de d'Ors dos corolarios: la controvertida definición orsiana de "derecho es aquello que aprueban los jueces" y la defensa del pluralismo jurídico que los Derechos Forales manifiestan.

En lo que respecta a legislación universitaria, d'Ors redactó en 1953 una ponencia sobre *Selección del profesorado y provisión de cátedras* que tuvo nula influencia en el legislador español, pero que apuntaba propuestas de soluciones para algunos de inconvenientes con que la Universidad se iba a topar en años sucesivos, como el localismo, la insuficiencia de incentivos para el investigador, o la problemática designación de los tribunales de selección del profesorado. Años más tarde, en 1967, formó junto con otros profesores universitarios, por encargo del entonces ministro de Educación y Ciencia Manuel Lora Tamayo, una ponencia redactora de un *Anteproyecto de Bases para la Reforma Universitaria*, que tampoco cuajó en un texto legislativo.

Fue ponente y redactor, junto con otros juristas navarros, de la *Compilación de Derecho Civil de Navarra*, aún hoy un modelo para otras *Compilaciones de derecho foral*, que ha servido de base para la redacción de otros cuerpos similares en las distintas regiones autonómicas. Las aportaciones de d'Ors al derecho navarro han sido numerosas. Fue redactor del "Fuero Nuevo de Navarra", promulgado y declarado vigente por la ley 1/1973 de 1 de marzo. También participó en el Proyecto de bases para un "Fuero público navarro", que no llegó a ser promulgado, sino que sería sustituido por un "Amejoramiento del Fuero", que sí está en vigor.

En 1954 publica *De la guerra y de la paz*, libro en el que d'Ors expone su filosofía jurídica, que definió como realista por oposición al idealismo y al positivismo. En este libro se dedica a repensar el "trágico y grandioso problema de la guerra" y se adentra, más allá de la filosofía jurídica y la teoría política, en el campo de la Teología política.

Otros aspectos del ideario orsiano, se centran en la crítica al concepto subjetivo del derecho, donde se advierte el influjo de Michel Villey, que le llevaba a cuestionar el estatuto jurídico de los llamados derechos humanos y las declaraciones de derechos del hombre; en la crítica a la secularización de raíz europeizante y al concepto de Estado; en la crítica al consumismo capitalista; en la cuestión de la posesión del espacio estatal y sus matizaciones sobre los conceptos de región y nación, autarquía y autonomía, etc.

La teoría orsiana del *créditum* despertó la crítica de muchos romanistas. D'Ors dedicó un esfuerzo notable a dar respuesta a dichas críticas en diversos artículos, reseñas y reflexiones. Célebre es, en este sentido, la sucesión de artículos de la década de los '70' denominados *Répliques Panormitanas*, en las que d'Ors defendió sus posiciones frente a Albanese y sus discípulos.

En 1954 obtuvo el Premio Nacional de literatura con su libro *De la guerra y de la paz*.

Recibió el doctorado *honoris causa* por las Universidades de Toulouse (1972), Coimbra (1983) y Roma-La Sapienza (1996).

Otras distinciones: Premio Nacional de Investigación (1972), la Cruz de Alfonso X el Sabio al mérito docente (1974), la Medalla de Oro de la Universidad de Navarra (1990), el Premio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Sociedad de Estudios Vascos Eusko Ikaskuntza (1996), la Gran Cruz de San Raimundo de Peñafort (1998) y el Premio Príncipe de Viana de la Cultura (1999).

Su figura es quizá más conocida internacionalmente como romanista y epigrafista, sin embargo, no debe olvidarse su actividad científica en otros campos del pensamiento jurídico como la Historia del Derecho Español, la Filosofía Jurídica, la Metodología de las Ciencias, el Derecho Canónico y el Derecho Civil, especialmente en el ámbito del Derecho Foral de Navarra.

Sus principales obras son:

Presupuestos críticos para el estudio del Derecho romano (Salamanca 1943). *Introducción al estudio de los documentos del Egipto romano* (Madrid 1948). *Epigrafía jurídica de la España romana* (Madrid 1953). *El Código de Eurico. Edición y palíngenesia* (Madrid-Roma, 1960). *Papeles del oficio universitario* (Madrid, 1961). *Sistema de las ciencias I-IV* (Pamplona, 1969-1977). *Introducción al estudio del derecho* (Chile, 1976). *Ensayos de teoría política* (Pamplona, 1979). *Nuevos papeles del oficio universitario* (Madrid, 1980). *La Ley Flavia municipal. Texto y comentario* (Roma 1986). *Derecho privado romano* (9na ed., Pamplona, 1997). *Las Quaestiones de Africano* (Roma, 1997). *Parerga histórica* (Pamplona 1997). *La violencia y el orden* (2ª ed., Madrid, 1998). *La posesión del espacio* (Madrid 1998). *Nueva introducción al derecho* (Madrid, 1999). *Crítica romanística* (Santiago de Compostela, 1999). *Derecho y sentido común* (3ra ed., Madrid, 2001). *Bien común y enemigo público* (Madrid, 2002).

A los cinco años de la muerte de Álvaro d'Ors, Ayuso³⁴⁸le dedica un artículo al profesor en la revista *Verbo*, en el cual le define como: “uno de los grandes maestros del tradicionalismo contemporáneo”, aunque precisando que “su originalidad, en algunos asuntos, determinaba su relativa “impureza” doctrinal y práctica. [...] En puntos nodales de la filosofía jurídica y política se aleja del tomismo”.

“Por mi parte, con toda modestia, he buscado integrar muchos de los hallazgos de Álvaro d'Ors, con los de los demás maestros tradicionalistas de su generación. Así, don Álvaro ha prestado servicios invaluable para la renovación del tradicionalismo en nuestros días. Por ejemplo en la crítica de la terminología usada por Vázquez de Mella al distinguir entre soberanía política y soberanía social, pues es la soberanía de la que debe prescindirse como esencialmente anticristiana. Elías de Tejada, Vallet de Goytisolo o Federico Wilhelmsen, todos ‘modo suo’, no han dejado de registrar el matiz. O también en la exposición del foralismo, como opuesto al autonomismo en boga, y en conexión con la denuncia del nacionalismo, en lo que ha convergido de nuevo con Elías de Tejada y Vallet, desde el ángulo preferentemente jurídico, pero también con Gamba y Canals, desde el político, todos con sus particularidades acentos. E incluso en el rechazo de Europa y el europeísmo, como ideología ponzoñosa al servicio de aquella. En el que se abraza con Elías de Tejada y Gamba, desde bien pronto, pero también con Canals, sin más dudas que las de Vallet. [...] Singularidad y aciertos mayores de su aporte en sede de teoría (filosofía) política: el análisis y valoración del Estado como artefacto nacido históricamente de las guerras de religión, perturbador del recto orden político y ajeno a la tradición hispánica [...] Pienso que uno de los grandes aportes de don Álvaro al tradicionalismo contemporáneo ha sido precisamente el problematizar el Estado, como concepto histórico, desconocido en el mundo hispánico, en el fondo por incompatibilidad radical.

En puridad, incluso las tesis orsianas más discutibles iluminan sectores de la reflexión que el pensamiento tradicional está llamado a abordar. De modo que, no sólo sus aproximaciones nunca dejan indiferentes, sino que contribuyen positivamente a depurar siempre más los juicios. En tal sentido, incluso en la discrepancia, que tras el difícil y nunca completo liberarse de la atracción y diríase de la gravitación de su pensamiento, se ha ido decantando, siempre aparecen nuevos elementos de aprecio. Para mí, es casi imposible pensar sin

³⁴⁸ AYUSO, M., “El Magisterio de Álvaro d'Ors”, Revista *Verbo*, nº 473-474 (2009), págs. 269 a 273.

referencia de un modo u otro a las páginas, consejos y sugerencias de don Álvaro. Antes decía que no soy ecléctico. Pero la vida intelectual tiene muchas estancias. También el tradicionalismo. Álvaro d'Ors ocupa en éste una grande y soleada. Quizá haya otras en que la fuente de agua clara y pura deje llegar su arrullo con más sonoridad".

VII.3.6. Manuel de Santa Cruz

Manuel de Santa Cruz, uno de los pseudónimo de Alberto Ruiz de Galarreta. Comendador de la Orden de la Legitimidad Proscrita, historiador del tradicionalismo contemporáneo carlista, Coronel médico de Sanidad de la Armada, jubilado, y trabajador incansable en la redacción de la revista *Verbo*. Además de sus varios artículos publicados en ésta –especialmente significativos son los dedicados al seguimiento de la “Nouvelle Droite” y su complejo doctrinal anticristiano³⁴⁹- y un buen número de informaciones bibliográficas y crónicas, es de destacar la obra recopilatoria llevada a cabo de la vida del carlismo en los años que siguieron a la guerra de España, en el periodo denominado “régimen de Franco” (1939-1975), denominada “*Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español*” .

VII.3.7. Miguel Ayuso

(Nacido en Madrid, 1961) ³⁵⁰. Jurista español, catedrático de Ciencia Política y Derecho Constitucional en la Universidad Pontificia de Comillas y presidente de la Unión Internacional de Juristas Católicos. Es quizá el representante actual más caracterizado del tradicionalismo hispánico, aprendido en los maestros más singulares, tanto españoles como hispanoamericanos, de la segunda mitad del siglo XX. Ha escrito doce libros y

³⁴⁹ Cfr. Revista *Verbo* núm. 165-166 (1978) y núm. 181-182 (1980).

³⁵⁰ Cfr. www.wikipedia.org.

cerca de trescientos artículos en revistas especializadas. En el verano de 2009 fue investido doctor honoris causa por la Universidad de Udine (Italia) ³⁵¹.

Entre sus primeros maestros cabe destacar a Eugenio Vegas Latapie (1907-1985), de quien fue el último discípulo.³⁵² Y de Juan Vallet de Goytisolo (1917), presidente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y uno de los más grandes juristas del siglo XX, con quien lleva trabajando desde hace más de treinta años en temáticas de filosofía del derecho.³⁵³ Pero también de Álvaro d'Ors (1914-2004), el eximio romanista, que le consideraba su continuador en teoría política y le estimaba como punto de referencia internacional del tradicionalismo español.³⁵⁴ Aunque quizá haya sido Rafael Gambra (1920-2004) quien le haya dejado más honda huella, tanto en su actitud ante su visión de la crisis presente de la Iglesia como en la adhesión sin fisuras al legitimismo carlista.³⁵⁵ Junto con Manuel de Santa Cruz, el historiador del carlismo contemporáneo y publicista.³⁵⁶ A los que hay que añadir

³⁵¹ Cfr. www.wikipedia.org.

³⁵² El número monográfico de Verbo, nº 239-240, noviembre-diciembre de 1985, ofrece el perfil de Vegas. Francisco José Fernández de la Cigoña, “**La misa de la amistad**”, Verbo, nº 451-452, 2007, pág. 17, se refiere a Ayuso como el más joven y uno de los más queridos discípulos de Vegas.

³⁵³ En la obra de Estanislao Cantero, *El concepto de derecho en la doctrina española actual (1939-1998)*. La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo, Fundación Matritense del Notariado, Madrid, 2000, se le cita numerosísimas veces en tal sentido. En el diario ABC, de Madrid, en no menos de tres ocasiones, ha escrito Ayuso artículos sobre su maestro. Así como contribuyó de modo destacado, con Estanislao Cantero y Francisco de Lucas, a preparar el homenaje que la Junta de Colegios Notariales de España publicó en ocho volúmenes.

³⁵⁴ El propio d'Ors lo ha escrito en la reseña del libro *¿Después del Leviatán?*, en Verbo, nº 351-352, 1997, pág. 185 y ss. Lo demuestra también que el profesor d'Ors lo escogiera para tratar de su pensamiento político-jurídico en el libro coordinado por el peruano Fernán Altuve-Febres, **Homenaje a Álvaro d'Ors**, Lima, 2001. Un mayor desarrollo puede verse en el artículo “**Álvaro d'Ors y el tradicionalismo**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, tomo X, pág. 183 y ss.

³⁵⁵ En el homenaje que se le organizó a Gambra en 1998, éste dijo de su discípulo, según cuenta Juan Cayón en Verbo, nº 369-370, 1998, págs. 907-908, que era uno de esos raros ejemplos “de inteligencia, memoria y actividad con que de vez en cuando regala al Tradicionalismo la Providencia para que éste perviva para siempre”. Al tiempo que deploraba que “cuando esta generación (a la que pertenezco) acabe su andadura en esta vida, caiga sobre Ayuso (principalmente) el peso de todas las instituciones, fundaciones, revistas que aún representan a la España tradicional y católica”. Miguel Ayuso ha dedicado un libro sobre el pensamiento de Gambra y ha editado tanto su obra completa digital como una colectánea en su homenaje.

³⁵⁶ Manuel de Santa Cruz eligió, muy significativamente, a Rafael Gambra para escribir el prólogo, al tomo I, y a Miguel Ayuso el epílogo, al tomo XXVIII, de su magna **Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)**, Editorial Católica Española, Madrid-Sevilla, 1979-1991. Ayuso, por su parte, dedica a Santa Cruz su libro **La política, oficio del alma**, Buenos Aires, 2007, así como distintas frases de la presentación.

a Francisco Elías de Tejada (1917-1978), polígrafo, también carlista, a quien por su muerte prematura trató poco, aunque intensamente, y de quien se ha erigido en continuador, a través de la Fundación que lleva su nombre, y que se cuenta hoy entre los núcleos de la inteligencia tradicionalista más activos del mundo.³⁵⁷ Sin olvidar a Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981), que le animó en sus primeras lides intelectuales,³⁵⁸ y a Vicente Marrero (1922-2000), con quien conservó entrañable amistad hasta su muerte.³⁵⁹ Francisco Canals (1922), el metafísico y teólogo de la historia barcelonés, por su parte, siempre le ha dado abundantes muestras de estima.³⁶⁰

Pero también, fuera de la península ibérica, se ha beneficiado de la frecuentación del brasileño José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992),³⁶¹ el estadounidense Frederick D. Wilhemsen (1923-1996), el chileno Osvaldo Lira (SS.CC.) (1904-1996)³⁶² y el argentino Rubén Calderón Bouchet (1908).³⁶³ A partir de los años noventa, además, su presencia constante en la península italiana le ha llevado a estrechar una sólida amistad, no exenta de admiración, respecto de juristas como Pietro Giuseppe Grasso (1930) o filósofos como

³⁵⁷ Ayuso dedicó a Elías de Tejada su tesis doctoral, publicada, y ha dirigido la edición de su obra completa digital para la Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas, dentro de las Bibliotecas Virtuales Ignacio Larramendi.

³⁵⁸ En la revista Iglesia-Mundo, donde comenzó a colaborar a finales de los años setenta, y de cuyo consejo de redacción pronto fue miembro, publicó en 1980 un artículo “**El humanismo cristiano y la unión de la derecha**”, que le valió el elogio de Palacios. Cuando éste murió en 1982, en el homenaje que se le tributó in memoriam, intervinieron Gamba y Ayuso.

³⁵⁹ De nuevo ha sido Miguel Ayuso quien ha dirigido la edición de la obra completa digital de Vicente Marrero para la misma colección antes dicha. Igualmente ha participado en distintos actos a su memoria organizados en Las Palmas de Gran Canaria y Arucas.

³⁶⁰ De hecho, se ha hecho siempre presente en las ocasiones importantes de la vida de *Schola Cordis Iesu*, desde los cincuenta años de la revista *Cristiandad*, al homenaje a Canals o al memorial del padre Ramón Orlandis, S. J., en el centenario de su nacimiento.

³⁶¹ El magistrado y profesor universitario paulista ha contado cómo Galvão de Sousa le dijo que sus dos discípulos eran él [por Dip] y Ayuso

³⁶² También Ayuso contribuyó al libro homenaje, coordinado por Gonzalo Ibáñez y Juan Antonio Widow, ofrecido con motivo de sus noventa años (Santiago de Chile, 1994). Más adelante ha prologado la reedición de *Nostalgia de Vázquez de Mella*, Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2007.

³⁶³ Nuevamente encontramos a Ayuso participando en el libro homenaje a Calderón Bouchet, **A la luz de un ágape cordial**, Mendoza, 2007, y en acto de su presentación, del que dio cuenta la Agencia Faro.

Francesco Gentile (1936), pero sobre todo Danilo Castellano (1945), su mejor amigo, tradicionalista integral y esencial.³⁶⁴

Ha conocido y cultivado a la mayor parte de las grandes personalidades del mundo tradicionalista, e incluso conservador, tales como –entre muchos– los escritores franceses Jean Ousset (1914-1994) o Jean Madiran (1920), el ensayista húngaro Thomas Molnar (1921), el filósofo y diplomático peruano Alberto Wagner de Reyna (1915-2006), el escritor napolitano Silvio Vitale (1928-2005), los ministros españoles Alfredo Sánchez Bella (1916-1999), Cruz Martínez Esteruelas (1932-2001) y Gonzalo Fernández de la Mora (1924-2002), el archiduque Otón de Habsburgo-Lorena (1912) o los obispos Marcel Lefebvre (1905-1991) y José Guerra Campos (1920-1997).³⁶⁵

En noviembre de 2009 fue elegido presidente de la Unión Internacional de Juristas Católicos. En el congreso de la organización afirmó que "hay que oponerse a las leyes injustas [...] recordando la doctrina social y política de la Iglesia y los principios del derecho público cristiano". Además, ha sido presidente de la Secretaría Política de don Sixto Enrique de Borbón-Parma, pretendiente carlista al trono español.

Su obra escrita es abundante y alcanza veinte libros, sesenta capítulos de obras colectivas y trescientos artículos de revista especializada. También ha cultivado esporádicamente la colaboración periodística, principalmente en *El Pensamiento Navarro de Pamplona* y en el *ABC de Madrid*, aunque también en *El Mercurio* de Santiago de Chile, *La Nación* de Buenos Aires o *La Razón* de Lima. Algunos de sus libros y artículos se han traducido a otras lenguas (portugués, italiano, francés, inglés, alemán y polaco).

En cuanto a la temática, cabe distinguir tres líneas: una línea de historia y teoría del pensamiento tradicional contemporáneo, con particular atención al mundo hispanoamericano; otra de filosofía jurídico-política y, finalmente, la de derecho público en general y constitucional en particular. Puede decirse, por

³⁶⁴ Ayuso comenzó a tratarlos en 1992 en el seno del Institut International d'Études Européennes "Antonio Rosmini", de Bolzano, del que es ahora vicepresidente. En el libro *L'Institut International d'Études Européennes "A. Rosmini"*, de Danilo Castellano y Vera Passeri Pignoni, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2006, hay abundantes noticias sobre esa colaboración. Ayuso ha dirigido el homenaje a Francesco Gentile, **De la geometría legal-estatal al redescubrimiento del derecho y la política**, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2006, ya ha contribuido al de Pietro Grasso, celebrado en la Universidad de Pavía y publicado en *Il Politico*.

³⁶⁵ Sobre todos ellos ha dejado páginas escritas en revistas como *Verbo*, *Roca Viva* y *Razón Española* principalmente, aunque también en el diario *ABC* de Madrid.

tanto, que ha revalorizado el pensamiento tradicionalista, destacando su originalidad y autenticidad, profundizándolo en particular en las temáticas que conciernen al Estado y a la Constitución, en momentos en que buena parte de su generación buscaba posiciones política y eclesiásticamente más confortables.

Por ello se le ha considerado y se le considera un manager intelectual, y en tal sentido, en cuanto a publicaciones, se ocupa actualmente de la dirección de la revista *Verbo* y de los *Anales* de la *Fundación Francisco Elías de Tejada*.³⁶⁶ En lo que hace a organizaciones, es coordinador del seminario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación desde 1989; secretario general de la sección española de la *Società Internazionale Tommaso d'Aquino* (SITA) desde 1995; vicepresidente del *Istituto Internazionale di Studi Europei "Antonio Rosmini"*, de Bolzano, desde 2000; presidente de la *Confederación Española de Juristas Católicos* desde 2005, y presidente del *Grupo Sectorial en Ciencias Políticas* de la Federación Internacional de Universidades Católicas desde 2007. Ello le ha llevado a frecuentes viajes en los que ha pronunciado conferencias y visitado medios de comunicación en Estados Unidos, Francia, Italia, Bélgica, Alemania, Austria, Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rusia y, sobre todo, Portugal, México, Colombia, Perú, Brasil, Uruguay, Argentina y Chile.

Recientemente ha impulsado el *Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II*, del que es director científico. Especie de *Real Academia del Tradicionalismo Hispánico* agrupa a más de doscientos profesores y escritores, en especial del mundo hispánico, pero también hispanistas de fuera de sus fronteras. Está organizado en tres secciones –dedicadas a los estudios de Derecho Natural, políticos e históricos, y respectivamente dirigidas por los profesores Ricardo Dip, Danilo Castellano y Juan Fernando Segovia –, cada una de las cuales se ocupa de un proyecto de investigación: el de defender un Derecho Natural que no se reduzca a los “derechos humanos”; el de indagar el fundamento del derecho público más allá del constitucionalismo; y el de rehacer la historia contemporánea del mundo hispánico, discutiendo el curso seguido en ambas orillas del océano.

³⁶⁶ Una caracterización resumida y completa al tiempo de *Verbo*, subtitulada “revista de formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano”, ha sido realizada por el profesor Juan Cayón, discípulo de Ayuso, en *Empresas políticas*, nº 3, 2003. Los *Anales* de la Fundación Elías de Tejada se han convertido también en una publicación de referencia del pensamiento tradicional contemporáneo.

Se declara "firme defensor de la unidad católica y del principio legitimista que se ha empeñado igualmente en su defensa, frente a las desviaciones "conciliares" y a los desmayos dinásticos, contribuyendo al mantenimiento del carlismo en toda su pureza". Afecto a la liturgia tradicional de la Iglesia, participó en las famosas y reservadas jornadas de la abadía de Fontgombault (2001), bajo la presidencia del, a la sazón, Cardenal Josef Ratzinger.³⁶⁷

La siguiente es una lista parcial de libros escritos por Miguel Ayuso:

La obra de Vicente Marrero vista por la crítica (Las Palmas, 1989). *Breve, sucinta y directa relación del primero de los viajes con que alcanzaron fama el Licenciado Ayuso y el Bachiller Cayón* (Tolosa, 1990). *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada* (Madrid, 1994). *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo* (Madrid, 1996). Hay tres ediciones posteriores, una más madrileña (1998) y las dos últimas mexicanas (2003 y 2006). También traducido al portugués (Lisboa, 1999). *Estampas de Chile* (Madrid, 1996). *Koinós. El pensamiento político de Rafael de Gamba* (1998). *Comunidad humana y tradición política. "Liber amicorum" de Rafael Gamba* (Madrid, 1998). *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española* (Madrid, 2000). Traducido al italiano (Turín, 2004). *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad* (Madrid, 2001). Traducido al francés (París, 2008). *Las murallas de la Ciudad. Temas de pensamiento tradicional hispánico*. (Buenos Aires 2001). *El derecho natural hispánico: pasado y presente* (Córdoba, 2001). *Chesterton, caballero andante* (Buenos Aires, 2001). *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno* (Buenos Aires, 2001). *Qué es el carlismo. Una introducción al tradicionalismo hispánico* (Buenos Aires, 2005). *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización* (Madrid, 2005). *État en crise et globalisation* (París, 2006). *Dalla geometria legale-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica* (Madrid, 2006). *La política, oficio del alma* (Buenos Aires, 2007). *Carlismo para hispanoamericanos. Fundamentos de la unidad política de los pueblos hispánicos* (Buenos Aires, 2007). *La constitución cristiana de los Estados* (Barcelona, 2008).

³⁶⁷ **Looking Again at the Question of the Liturgy With Cardinal Ratzinger:** Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference, Saint Michael's Abbey Press, 2003.

VII.3.8. Francisco Canals

Nacido en Barcelona el 30 de mayo de 1922- 2009³⁶⁸. Estudió el Bachillerato en el Real Colegio de Ntra. Sra. de las Escuelas Pías y en el Colegio del Sagrado Corazón de la Ciudad Condal.

Cursó las carreras de Derecho y de Filosofía y Letras, licenciándose en ambas. En 1952 se doctoró en Filosofía con Premio Extraordinario en la Universidad de Madrid y, en 1954, en Derecho por la Universidad de Barcelona. Desde 1958 a 1967, fue Catedrático de Filosofía del Instituto Jaime Balmes de Barcelona y, en 1967, obtuvo la Cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras, de la que era encargado desde 1956. Desempeña la dirección del Departamento de Filosofía Teórica de la Universidad de Barcelona y pertenece a la redacción de la revista «Cristiandad». Su pensamiento transcurre en dos direcciones principales: fundamentación de la Metafísica y reflexión filosófico-teológica sobre la Historia.

Estuvo casado con doña Isabel Surís Fábregas y tuvo diez hijos.

Obras principales: *Cristianismo y Revolución* (1956), *En torno al diálogo católico-protestante* (1966), *Para una fundamentación de la Metafísica* (1968), &c.» (*Diccionario Biográfico Español Contemporáneo*, Círculo de Amigos de la Historia, Madrid 1970, vol. 1, pág. 377.).

Tras su fallecimiento, Ayuso³⁶⁹ dedicó a su memoria un obituario para el diario ABC, publicado en la revista *Verbo*, en el que resalta que el verdadero mentor de Canals fue el Padre Ramón Orlandis, de la Compañía de Jesús, afín al carlismo y al integrismo, y verdadero maestro del espíritu que fundó en 1922, *Schola Cordis Iesu* e inspiró en 1944 la revista *Cristiandad*. En ésta CANALS participará en su redacción desde sus primeros pasos y resultando a la larga su verdadero continuador. Formará en su torno una escuela para el cultivo del tomismo integral, la conocida como Escuela Tomista de Barcelona, cuyos más conspicuos representantes son los profesores José María Petit y José María Alsina. Y proseguirá la acción de combate contra el liberalismo y el naturalismo

³⁶⁸ Cfr. www.wikipedia.org

³⁶⁹ AYUSO, M., “Un apóstol intelectual – In memoriam Francisco Canals Vidal”, Revista *Verbo*, nº 473-47 (2009), págs. 191 a 194.

a través de la difusión de la doctrina de la realeza social de Cristo y de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús como remedio providencial para los males contemporáneos. Tarea en la que no cesará tras la tempestad desatada con ocasión del Concilio Vaticano II, si bien los equilibrios que se vio obligado a hacer para presentar la continuidad de éste con la tradición antiliberal de la Iglesia, en medio de tantas evidencias en contrario, lastrarán a la larga el noble empeño.

A principios del decenio de los sesenta empezó su colaboración con la Ciudad Católica, de cuya revista *Verbo* ha sido uno de los colaboradores más ilustres. En 1973 participó en la fundación de la *Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, de la que más adelante sería vicepresidente y presidente de la sección española.

Canals, en la línea de su maestro Ramón Orlandis, y del maestro de éste y también jesuita Henri Ramière, dedicó buena parte de sus afanes a la teología de la historia, entendida como el resultado de aplicar la comprensión teológica sobrenatural a la corriente de la historia, atendiendo a las promesas explícitas de Dios, a las leyes providenciales y a las tendencias e ideales de los espíritus y sociedades. En sede sociológica y política, con Rafael Gamba y Francisco Elías de Tejada, con Álvaro d'Ors y Juan Vallet de Goytisoló, es uno de los autores más destacados del tradicionalismo español de la segunda mitad del novecientos, en su mayor parte ligado al legitimismo carlista.

También Vallet de Goytisoló³⁷⁰, tras la muerte de Canals escribió un artículo en su recuerdo en *Verbo*, en el que además de recorrer su vida intelectual hizo un repaso de sus principales libros.

El mismo Canals escribió al cumplirse en 2004, el LX aniversario de la fundación de la revista *Cristiandad*, a modo de “testamento espiritual” una carta a su amigo y discípulo José María Petit, convertida luego en carta abierta en el número 873 de la mencionada revista, y que reprodujo *Verbo* en 2011³⁷¹ como homenaje a Canals, en la que destaca el papel desempeñado por el padre Orlandis y la *Schola Cordis Iesu* en el apostolado del Sagrado Corazón de Jesús

³⁷⁰ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Francisco Canals Vidal: Recuerdos de una amistad”, Revista *Verbo*, nº 473-474 (2009), págs. 195 a 202.

³⁷¹ Cfr. CANALS VIDAL, F., “Mi “testamento espiritual””, Revista *Verbo*, nº 495-496 (2011), págs. 469 a 476.

según se expone y se enseña en los textos del Magisterio, en la liturgia, y en la espiritualidad y programa apostólico del *Apostolado de la Oración*.

CAPÍTULO VIII: TEMÁTICA PRINCIPAL DE LA REVISTA Y APORTACIONES AL PENSAMIENTO POLÍTICO TRADICIONAL

VIII.1. Introducción.

A lo largo de su andadura, la revista *Verbo*³⁷² ha demostrado cumplidamente ser una revista de difusión, reflexión y desarrollo de la doctrina social de la Iglesia en estricta fidelidad al Magisterio Pontificio. Pero esto no ha de entenderse como una mera repetición o glosa de las *encíclicas*³⁷³, sino, sobre todo, como una aplicación de los principios de la doctrina social de la Iglesia a la realidad cotidiana, en un doble aspecto: la crítica de la modernidad – expresión utilizada en sentido axiológico y no meramente temporal- a la luz de

³⁷² CAYÓN PEÑA, J., “*Verbo*”, Revista *Verbo* núm. 425-426 (2004), págs. 381-388.

³⁷³ Así, una muestra en DE PENFENTENYO, M., “*La Pacem in terris, ¿apertura a la izquierda?*”, Revista *Verbo* núm. 18-19 (1963), págs. 85-89; SALLERON, L., “*Empresa y Propiedad en la Gaudium et spes*”, Revista *Verbo* núm. 59 (1967), págs. 617-632; B. MONSEGÚ, C.P., “*Sobre la Humane Vitae. Su alcance y obligación*”, Revista *Verbo* núm. 75-76 (1969), págs. 481-539; VALLET DE GOYTISOLO, J., “*La Octogésima adveniens, ¿ha derogado la doctrina social católica?*”, Revista *Verbo* núm. 97-98 (1971), págs. 657-759; *Idem.*, “*La encíclica Laborem exercens en la tradición de la doctrina social de la Iglesia*”, Revista *Verbo* núm. 199-200 (1981), págs. 1097-11-12; *Idem.*, “*La encíclica Sollicitudo rei socialis ante el desarrollo sin solidaridad*”, Revista *Verbo* núm. 263-364 (1989), págs. 306-362; *Idem.*, “*La encíclica Centesimus annus en la tradición de la doctrina social de la Iglesia proyectada a “cosas nuevas”*”, Revista *Verbo* núm. 297-298 (1991), págs. 1023-1068; PORADOWSKI, M., “*La terminología de la Laborem exercens*”, Revista *Verbo* núm. 211-212 (1982), págs. 67-79; RODRÍGUEZ, O.P., V., “*Esplendor de la verdad*”, Revista *Verbo* núm. 317-318 (1993), págs. 681-709; CANTERO, E., “*¿Nueva moral o moral de siempre? (A propósito de la encíclica Veritatis Splendor de Juan Pablo II y de la obra de Darío Composta La nuova morale e i suoi problemi)*”, Revista *Verbo* núm. 335-336 (1995), págs. 519-544; SEGURA FERNS, A., “*La encíclica Evangelium Vitae y la política*”, Revista *Verbo* núm. 337-338 (1995), págs. 801-824; *Idem.*, “*Oportunidad de la encíclica Fides et Ratio: una encíclica filosófica*”, Revista *Verbo* núm. 369-370 (1998), págs. 817-834; FORMENT, E., “*La Fe en el auxilio de la filosofía. La encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*”, Revista *Verbo* núm. 369-370 (1998), págs. 757-816. SOLEY CLIMENT, J., “*El contexto histórico de la encíclica Pascendi*”, Revista *Verbo* núm. 455-456 (2007), págs. 375-384. IBÁÑEZ, G., “*40 años de la encíclica Humanae Vitae: La tensión entre naturaleza y libertad*”, Revista *Verbo* núm. 467-468 (2008), págs. 561-578. ALVEAR TÉLLEZ, “*El debate sobre la hermenéutica: Juan Pablo II y la interpretación de la Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa*”, Revista *Verbo* núm. 477-478 (2009), págs. 607-624. MADIRAN, J., “*En el centenario de Notre Charge Apostolique*”, Revista *Verbo* núm. 491-492 (2011), págs. 15-26.

tales principios y las posibles soluciones que serían factibles siguiendo esa doctrina y que cabe intentar para resolver los problemas del mundo moderno.

El pilar fundamental está constituido por la inteligencia de que existe un orden natural, que nuestra razón, basada en la realidad de la naturaleza de las cosas, en la observación y la experiencia, puede descubrir y, una vez conocido, obrar en conformidad con él. Está presente, en Ousset, desde el principio³⁷⁴; pero, sin duda el autor más representativo en esta materia es Juan Vallet de Goytisoló³⁷⁵, que ha dedicado a tal cuestión decenas de artículos, en los que ha ido desarrollando un pensamiento genuino, al tiempo tradicional y original, en el que la naturaleza, si nuestra razón no enloquece, observadas las cosas en sí mismas y en relación con sus consecuencias, suministra todo aquello que no puede quedar al arbitrio de la voluntad.

En consecuencia con ello, la revista ha insistido mucho más en lo que no es opinable que en aquello que cabe ser discutido y respecto a lo cual hay que tomar una decisión razonada y razonable; dicho con otras palabras, le ha interesado más el fondo que la forma, lo sustancial que lo procesal, lo constitutivo que lo accidental. Siendo por ello, no sólo una revista de vigencia permanente sino también de rabiosa actualidad.

Ese orden natural es un orden social, jurídico y político. Por eso –y esta es otra característica determinante de su contenido- ha explicado, defendido y propuesto continuamente la necesidad de los *cuerpos intermedios*³⁷⁶, es decir, todas las agrupaciones de carácter necesario –como la familia, el municipio y la

³⁷⁴ OUSSET, J., **Introducción a la política**, Revista *Verbo* núms. 3 a 18-19 (1962 y 1963).

³⁷⁵ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “**El orden natural y el derecho**”, Revista *Verbo* núm. 53-54 (1967), págs. 227-248; *Idem.*, “**¿Puede discernirse el orden natural y con qué alcance?**”, Revista *Verbo* núm. 73 (1969), págs. 209-226; *Idem.*, “**Controversias en torno al derecho natural**”, Revista *Verbo* núm. 90 (1971), págs. 929-956; *Idem.*, “**Del legislar como *legere* al legislar como *facere***”, Revista *Verbo* núm. 115-116 (1974), págs. 507-548; *Idem.*, Revista *Verbo* núm. 115-116 (1974), págs. 507-548; *Idem.*, “**Perspectivas parciales y acción uniformante total**”, Revista *Verbo* núm. 143-144 (1976), págs. 415-472; *Idem.*, “**Derecho y verdad**”, Revista *Verbo* núm. 347-348 (1996), págs. 709-730. *Idem.*, “**El Derecho en Santo Tomás de Aquino**”, Revista *Verbo* núm. 427-428 (2004), págs. 561-572. *Idem.*, “**Derecho e ideología**”, Revista *Verbo* núm. 439-440 (2005), págs. 787-798. *Idem.*, “**El orden universal y su reflejo en el derecho**”, Revista *Verbo* núm. 449-450 (2006), págs. 695-714. *Idem.*, “**Qué son en sentido lato las leyes**”, Revista *Verbo* núm. 451-452 (1998), págs. 69-100. “**“Seny natural”, “Equitat”, “Bona rahó” en la tradición del derecho de Cataluña**”, Revista *Verbo* núm. 479-480 (2009), págs. 751-756.

³⁷⁶ Así, como por ejemplo, CREUZET, M., “**Los cuerpos intermedios**”, Revista *Verbo* núm. 22-a 26-27 (1964), VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Fundamento y soluciones de la organización por cuerpos intermedios**”, Revista *Verbo* núm. 80 (1969), y 81-82 (1970); *Idem.*, “**Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios**”, Revista *Verbo* núm. 193-194 (1981), págs. 299-354.

región- y voluntario, situadas entre el individuo y el Estado, como único modo de que existan libertades auténticas más allá de la eventual posibilidad de hacer individualmente lo que uno quiera. Se ha propugnado, pues una concepción orgánica de la nación³⁷⁷.

Otro aspecto a destacar es la defensa de la memoria histórica, sobre todo en la reivindicación de la obra de la Iglesia católica a lo largo de los siglos³⁷⁸, así como de la catolicidad de España³⁷⁹; respecto a la historia de nuestra patria, varias decenas de artículos se han dedicado a la defensa de la obra evangelizadora y civilizadora de América, pero merece destacarse su contribución al rescate del olvido, tanto el pensamiento tradicional del siglo XX, como los prolegómenos de la persecución del liberalismo a la Iglesia española durante ese mismo siglo, especialmente los artículos de F. J. Fernández de la Cigoña³⁸⁰, que ha dedicado a la cuestión una veintena de estudios. Respecto a la historia reciente, ha reivindicado el alzamiento del 18 de julio de 1936³⁸¹ y, sólo en parte, el régimen que se impuso tras la victoria de la guerra en aquél desembocó, pues ha criticado –en consonancia con la temática de la revista- la instrumentalización de los cuerpos intermedios al pretender ser una

³⁷⁷ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Constitución orgánica de la nación”, Revista *Verbo* núm. 233-234 (1984), págs. 305-382.

³⁷⁸ Cfr. BARRILARO RUSA, H., “La Cristiandad”, Revista *Verbo* núm. 101-102 (1972), págs. 61-69; ELÍAS DE TEJADA, F., “La Cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones”, Revista *Verbo* núm. 103 (1972), págs. 243-280; VALLET REGÍ, M^a T., “La Iglesia, Maestra de los pueblos (siglos VI-XIII)”, Revista *Verbo* núm. 121-122 (1972), págs. 117-140; VALLANÇON, F., “De la cruzada”, Revista *Verbo* núm. 373-374 (1999), págs. 233-252; SANDOVAL, L. M^a., “La última cruzada”, Revista *Verbo* núm. 377-388 (1999), págs. 651-682; ORLANDIS, J. “Cristianismo e imperio romano pagano”, Revista *Verbo* núm. 387-388 (2000), págs. 537-549; *Idem.*, “En el umbral del tercer milenio”, Revista *Verbo* núm. 393-394 (2001), págs. 245-253.

³⁷⁹ Cfr. La reproducción del “Epílogo” de la *Historia de los heterodoxos* de MENÉNDEZ PELAYO, M., Revista *Verbo* núm. 2 (1962), págs. 1-6; o el discurso de DE MAEZTU, R., “El sentido del hombre en los pueblos hispanos”, Revista *Verbo* núm. 173-174 (1979), págs. 325-346; GALVÃO DE SOUSA, J. P., “Comunidad hispánica y Cristiandad”, Revista *Verbo* núm. 111-112 (1973), págs. 139-152; AYUSO, M., “La unidad católica y la España de mañana”, Revista *Verbo* núm. 279-280 (1989), págs. 1421-1439.

³⁸⁰ Cfr. Las “series” sobre “el pensamiento contrarrevolucionario español y el liberalismo y la Iglesia española: historia de una persecución”, publicadas en la Revista *Verbo*, entre los años 1973-1987 y 1988-1991.

³⁸¹ Cfr. Entre otros, GARCÍA NOBLEJAS, J.A., “¿Hubo mártires en la guerra de España?”, Revista *Verbo* núm. 227-228 (1984), págs. 843-866; DE GOMIS CASAS, F., “Una reacción de la irreductible España”, y SANDOVAL, L.M., “El por qué de la victoria”, ambos en la Revista *Verbo* núm. 245-246 (1986), págs. 665-683 y 711-759, respectivamente; CANTERO, E., “Las causas del Alzamiento”, Revista *Verbo* núm. 351-352 (1997), págs. 29-46; ULIBARRI, J., “El alzamiento del 18 de julio. Lo que supuso para los católicos”, Revista *Verbo* núm. 377-378 (1999), págs. 579-589.

“democracia orgánica” con la designación de sus representantes desde el poder³⁸².

Con frecuencia se ha ocupado de diferentes cuestiones de modo monográfico, bien a lo largo de varios números, bien números monográficos o centrados sobre una materia principal, abordada desde temas diferentes pero complementarios, que corresponden en su inmensa mayoría a las actas de los congresos o reuniones anuales de la *Ciudad Católica*, que en su primera mitad se publicaban a lo largo del año y después en un solo volumen³⁸³. Su mera relación nos indica una parte sustancial de la orientación y temática de la revista: *los cuerpos intermedios, los mitos actuales, poder y libertad, el municipio, Cristiandad y sociedad pluralista laica, Santo Tomás de Aquino, hoy, revolución, conservadurismo y tradición, contemplación y acción, la sociedad a la deriva, las enseñanzas de la historia, los problemas de la familia, armonía y dialéctica, propiedad, vida humana y libertad, el principio de subsidiariedad, los católicos y la acción política, la democracia, la cultura, el cambio, la verdadera liberación, la doctrina social católica, el III Concilio de Toledo y la Revolución francesa, la praxis democrática, las Españas ultramarinas desde el V centenario del descubrimiento de América, la contrarrevolución, de la modernidad romántica a la postmodernidad anticristiana, la familia, Dios y la naturaleza de las cosas, pluralidad y pluralismo, un orden social católico, ¿todavía?, las raíces cristianas de Europa, la información, lo que debemos a Cristo, la ideología contra la verdad, Laicidad y Laicismo, el orden ético jurídico y el ordenamiento constitucional, La devastación modernista, en el centenario de la encíclica Pascendi, las transformaciones de la política, la emergencia educativa, catolicismo y liberalismo hoy, la tradición católica y el nuevo orden global.*

A ello habría que añadir otras muchas materias tratadas con profusión que se desarrollarán más adelante- como la participación, el foralismo, la propiedad, la educación, la libertad de enseñanza, el aborto, el matrimonio indisoluble, los llamados “derechos humanos”,...etc.

³⁸² Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Diversas perspectivas...**”; GAMBRA, R., “**Sobre la significación del régimen de Franco**”, Revista *Verbo* núm. 189-190 (1980), (págs. 123-1230), pag.1239; DE SANTA CRUZ, M., “**El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio**”, Revista *Verbo* núm. 189-190 (1980), págs. 1231-1247; FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., “**Acción Española y el franquismo**”, Revista *Verbo* núm. 229-230 (1984), págs. 1227-1237.

³⁸³ Cuando dichas actas se publicaban a lo largo de diversos números se solían recoger posteriormente en un volumen, lo que facilita su consulta.

También, en relación a la temática de la revista hay que referirse al aspecto crítico de ésta, que probablemente ocupe la mitad de sus páginas. Ello es motivado por la necesidad de advertir que es lo que se opone al orden social y político propugnado por la doctrina social de la Iglesia. Desde el comienzo se argumenta en contra de la Revolución, es decir, de la plasmación social de una voluntad que prescinde de Dios, rechaza la obra social cristiana y sustituye aquélla por otra creada por el hombre por puro voluntarismo. Así, el racionalismo, el iluminismo, el idealismo, el contractualismo político, la Revolución francesa y sus prolegómenos, el liberalismo, -tanto económico como político (la democracia moderna)-, el marxismo con sus secuelas del comunismo, el socialismo y la socialdemocracia o la teología de la liberación. Respecto a esta última hay que destacar una veintena de estudios publicados entre 1973 y 1987, por el teólogo polaco nacionalizado chileno Miguel Poradowski, mostrando sus implicaciones con el marxismo que lo hacen incompatible con la doctrina católica. En relación al mundo comunista, destacar también, un par de docenas de trabajos de Ángel Maestro. Pero también las ideologías, el estatismo, la democracia moderna o estatismo, la partitocracia, la masificación, la tecnocracia, el igualitarismo, el pluralismo ideológico moderno, la secularización, la descristianización o la falsificación de la historia.

En relación al pensamiento político tradicional de la revista, se muestra especialmente³⁸⁴, en el tratamiento de cuestiones relativas a la representación, la participación política, la nueva construcción europea³⁸⁵, el Estado de Derecho³⁸⁶, o el constitucionalismo³⁸⁷.

³⁸⁴ CAYÓN, J., “*Verbo*”, Revista *Verbo*, nº 425-426 (2004), pág. 391.

³⁸⁵ VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Europa desde la perspectiva de Juan Pablo II**”, Revista *Verbo*, núm. 257-258 (1987), págs. 901-954; ROZAS VALDÉS, J.M., “**La invariante económica del Tratado de Maastricht**”, Revista *Verbo*, núm. 321-322 (1994), págs. 17-39; AYUSO, M., “**España y Europa. Las razones de un malentendido histórico**”, Revista *Verbo*, núm. 381-382 (2000), págs. 17-30; CANTERO, E., “**El proceso de unificación europea y la pérdida de la identidad nacional**”, Revista *Verbo*, núm. 347-348 (1996), págs. 765-775; *Idem.*, “**Los derechos humanos y la Unión Europea: ¿apariencia o realidad?**”, Revista *Verbo*, núm. 383-384 (2000), págs. 277-282; *Idem.*, “**Un gobierno de principios**”, Revista *Verbo*, núm. 395-396 (2001), págs. 507-521; *Idem.*, “**¿El alma de qué Europa?**”, Revista *Verbo*, núm. 403-404 (2002), págs. 225-230.

³⁸⁶ VALLET DE GOYTISOLO, J., “**El Estado de Derecho**”, Revista *Verbo*, núm. 168 (1978), págs. 1035-1059; ELÍAS DE TEJADA, F., “**El Estado de derecho en el pensamiento germánico y en la tradición de las Españas**”, Revista *Verbo*, núm. 211-212 (1983), págs. 23-39.

³⁸⁷ VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Derechos y deberes en las constituciones actuales de Occidente**”, Revista *Verbo*, núm. 229-230 (1984), págs. 1239-1263; AYUSO, M., “**Identidad e integración: un apunte desde el derecho constitucional español**”, Revista *Verbo*, núm. 365-366 (1998), págs. 419-426;

La revista refleja la coherencia de éste pensamiento político y la armonía del conjunto, las cuales pueden predicarse de modo general, si bien algún artículo, de tarde en tarde, ha escapado a tal unidad doctrinal³⁸⁸. Ello no ha impedido algunas discrepancias y discusiones entre sus colaboradores; así, la redacción y Cantero con respecto a Fernández de la Mora, sobre Eugenio Vegas³⁸⁹; Vallet y Ayuso en relación a Thomas Molnar, sobre el significado de sociedad civil³⁹⁰; R. Gamba y M. de Santa Cruz frente a Fernández de la Mora, sobre el significado del régimen de Franco³⁹¹; R. Gamba y B. Pérez Argos, S.J., sobre la libertad religiosa³⁹²; E. Cantero en respuesta al portugués Saraiva sobre la democracia³⁹³; o sin polemizar entre ellos, las diversas aportaciones respecto al poder y la autoridad de F. Elías de Tejada o E. Cantero y de otro lado A. d'Ors. Tales diferencias muestran, tanto amplitud de criterio en la dirección de la revista, como la contribución en una empresa común, que se sitúa por encima de ellas, pues todos los colaboradores continuaron escribiendo.

Idem., “**Constitucionalismo y orden político**”, Revista *Verbo*, núm. 377-378 (1999), págs. 599-614; *Idem.*, “**Cuestión religiosa y Constitución en el siglo XX español**”, Revista *Verbo*, núm. 383-384 (2000), págs. 283-289; *Idem.*, “**La codificación y el constitucionalismo, entre la geometría legal y la naturaleza de las cosas**”, Revista *Verbo*, núm. 395-396 (2001), págs. 523-532; *Idem.*, “**Lenguaje político y derecho constitucional**”, Revista *Verbo*, núm. (397-398 (2001), págs. 689-703; CANTERO, E., “**¿Una Constitución personalista?**”, Revista *Verbo*, núm. 375-376 (1999), págs. 409-427.

³⁸⁸ Así, LOBATO, O.P., A., “**Los derechos humanos en el pensamiento contemporáneo**”, Revista *Verbo*, núm. 189-190 (1980), págs. 1171-1197; ESTRADA ALONSO, E., “**Reflexiones acerca del matrimonio civil en España: su contenido esencial y los nuevos modelos familiares**”, Revista *Verbo*, núm. 325-326 (1994), págs. 607-629.

³⁸⁹ “**Ilustraciones con recortes de periódicos**”, Revista *Verbo*, núm. 239-240 (1985), págs. 1230-1238; FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**Puntualizaciones sobre Eugenio Vegas**”, y CANTERO, E., “**Respuesta Gonzalo Fernández de la Mora**”, ambos en la Revista *Verbo*, núm. 243-244 (1986), págs. 475-478 y 478-490, respectivamente.

³⁹⁰ Revista *Verbo*, núm. 341-342 (1996), págs. 85-111.

³⁹¹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**España y el fascismo**”, Revista *Verbo*, núm. 188 (1980), *Idem.*, “**Tradicionalismo y carlismo**”, Revista *Verbo*, núm. 191-192 (1981), págs. 264-265; GAMBRA, R., “**Sobre la significación del régimen de Franco**”, y DE SANTA CRUZ, M., “**El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio**”, ambos en Revista *Verbo*, núm. 189-190 (1980), págs. 1223-1230 y 1231-1247, respectivamente.

³⁹² PÉREZ ARGOS, S.J., B., “**Para que se clarifique plenamente la continuidad del Concilio Vaticano II con la Tradición (Juan Pablo II) en lo referente a la libertad religiosa**”, Revista *Verbo*, núm. 277-278 (1989), págs. 1095-1112; GAMBRA, R., **Respuesta a unas alusiones del P. Pérez Argos**, Revista *Verbo*, núm. 281-282 (1990), págs. 301-302.

³⁹³ CANTERO, E., “**Análisis de la democracia según Maurras**”, se trata de la reseña del libro de M. SARAIVA, **Otra democracia**, Revista *Verbo*, núm. 217-218 (1983), págs. 992-998; SARAIVA, M., “**Carta abierta a D. Estanislao Cantero**”, y CANTERO, E., “**Lenguaje, democracia y soberanía**”, ambos en la Revista *Verbo*, núm. 221-222 (1984), págs. 267-270 y 270-274, respectivamente.

A continuación, dentro de la temática política principal de la revista *Verbo* en sus más de cincuenta años investigaremos las principales aportaciones realizadas al pensamiento político tradicional por sus colaboradores – y en las que podremos comprobar también su continuidad con *Acción Española*-, en materias como: Tradición y contrarrevolución; Patria – Nación - Estado y Comunidad política; Unidad católica y confesionalidad del Estado; y Libertad religiosa.

VIII.2. Tradición y Contrarrevolución: Tradicionalismo y pensamiento contrarrevolucionario hispánico

La actualidad de los pensadores contrarrevolucionarios se debe a que su pensamiento no es producto de ideologías abstractas sino que se encuentran perfectamente enraizados en la realidad de las cosas. Y la naturaleza humana es la misma ayer que hoy. Y lo será mañana. Los males a los que se opusieron en su época son los mismos que hoy se oponen a una regeneración social.

Son muchos los colaboradores de la revista *Verbo* que han aportado en ésta su visión sobre el tradicionalismo y el pensamiento contrarrevolucionario hispánico. Expondremos los más destacados:

El **tradicionalismo** para Serrano Villafañe consiste en:

“la reivindicación de la necesidad de la tradición religiosa, personificada en la Iglesia Católica, y la subordinación del orden social a un principio trascendente, frente a la autoridad absoluta de la razón y de la libertad individual (...) E indica una actitud especial de reacción ante acontecimientos históricos o movimientos culturales revolucionarios en nombre de un complejo de valores transmitidos por la historia, con una propensión a fijar tales valores, como preeminentes que estén sobre y sean remedio a los desafueros y usurpaciones de la Razón, endiosada por los revolucionarios.

En sentido específico, este movimiento resumió las doctrinas tradicionales del cristianismo católico y floreció en un clima de legitimismo político que se remitía al pasado francés y europeo prerrevolucionario, y, sobre todo, elaboró el

concepto de tradición como opuesto al concepto iluminista de la razón individual”³⁹⁴.

*“Porque para los pensadores tradicionalistas la revolución tenía un carácter negativo, y era preciso volver a apoyarse en la revelación divina, origen primero de nuestras ideas –transmitidas luego por tradición-, y por tanto, fundamento último de las leyes, de la sociedad y del Estado. Era preciso restaurar la soberanía del rey, que gobierna por la gracia de Dios, y con ella el orden monárquico absoluto, que es el que mejor refleja el orden de lo divino. A la razón humana oponen la revelación divina; a la soberanía del pueblo, una soberanía por encima del pueblo; a la máquina del mundo, una Providencia divina; al hombre naturalmente bueno, un hombre más inclinado, débil en su inteligencia y voluntad e incapaz de descubrir la verdad si no se la enseñan”*³⁹⁵.

El tradicionalismo político español -afirma Manuel de Santa Cruz³⁹⁶-, se encuentra resumido en los “fundamentos de la legitimidad española” enunciados en el Real Decreto de don Alfonso Carlos, de 23 de enero de 1936, que además, los califica de “intangibles”.

Muestra Elías de Tejada³⁹⁷ que el tradicionalismo, en sus fundamentos últimos, responde a dos principios:

“La afirmación del hombre como ser histórico, con la consecuencia de que es la historia la que fija el ordenamiento social y político más conveniente; y sostener que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del marco metafísico que rodea toda actividad humana: la del orden universal por Dios establecido. Historicismo sujeto a geocentrismo es la raíz del pensamiento tradicionalista, a tenor de la concepción cristiana del hombre como realidad metafísica libre pero forzosamente sujeta a la historia”.

La tradición es para Ayuso³⁹⁸ en su sentido ordinario, la transmisión de un determinado orden (moral, político, cultural, etc.), a lo largo de un tiempo

³⁹⁴ SERRANO VILLAFANÉ, E., “El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés”, Revista *Verbo* núm.171-172 (enero-febrero 1979), pág. 81.

³⁹⁵ *Ibidem.*, pág. 98.

³⁹⁶ DE SANTA CRUZ, M., “El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio”, Revista *Verbo* núm.189-190 (noviembre-diciembre 1980), pág. 1234.

³⁹⁷ ELÍAS DE TEJADA F., “Joseph de Maistre en Espagne”, *Revue des Études Maistriennes* (París), 1977, págs. 7.

³⁹⁸ AYUSO, M., “Transmisión, inculturación y tradición”. Revista *Verbo* núm. 453-453 (marzo-abril 2007), págs. 275 a 280.

congruente y dentro de una comunidad más o menos amplia (incluso en una familia), es una acepción del concepto expresado por la palabra latina *traditio*, que pertenece al léxico técnico del derecho, aunque implique otras múltiples dimensiones, y que puede traducirse por “entrega”.

En esta entrega cabe distinguir, en primer término, una acción y un efecto. En lo que respecta a la primera, desde un ángulo antropológico, consiste en una donación pacífica y acompasada en la que –se ha escrito– la vida “paga” por lo que de ella recibimos como fruto maduro de nuestro propio esfuerzo y entrega, al hacerse nuestro mundo circundante, y amable en la medida en que devuelve nuestro esfuerzo o nuestro amor en una tradición que lo penetra y trasfunde: la tradición encaja el pasado en lo que podríamos llamar la trama o línea argumental de nuestra vida, produciendo una serena conformidad consigo mismo que difunde en el orden colectivo. El segundo aspecto que connota el término tradición, el que se refiere a su efecto, tanto en el plano individual como en el histórico-cultural, nos descubre su dimensión dinámica o creadora, tan alejada de la superficial oposición de tradición y progreso.

De lo anterior puede extraerse ya una primera conclusión: el análisis de la estructura real del acto de la entrega y otro pasivo que lo recibe. Por el contrario, el sujeto realmente activo es quien toma y el pasivo el que se deja tomar lo que le pertenece. De esa actividad del *accipiens* no puede sino deducirse que los protagonistas de la tradición son los vivos más que los antepasados muertos. Esa es la razón del que se ha llamado sentido dinámico de la tradición, esto es, de la íntima conexión entre tradición y progreso, ya que quien acepta lo entregado no deja de hacerlo suyo, adaptándolo, modificándolo, mejorándolo. Relación dinámica en la que –ha escrito un gran jurista– los vivos son los que ejercen su “potestad” al aceptar lo que les ha entregado la “autoridad” de los muertos.³⁹⁹

Está claro, pues, que el medio en que tiene lugar el proceso de entrega, más allá del *tradens y accipiens*, resulta de extrema importancia. El carácter dinámico de la tradición, hace poco evocado, remite en primer término a la “selección del pasado”, pues no todo el quehacer de los antepasados se integra en el acervo de aquélla sino tan sólo el que llega a transmitirse por su vigor (perpetuación sociológica) y bondad (sumisión al orden ético)⁴⁰⁰.

³⁹⁹ D'ORS, A., “Cambio y tradición”, Revista *Verbo* núm. 231-232 (1985), págs. 113 y sigs.

⁴⁰⁰ DE TEJADA, E., *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, 1971, págs. 89 y sigs.

La tradición remite en último término a la religión. Vemos con frecuencia cómo se combate la tradición con la idea de novedad. Pero la única novedad originaria, que no depende de tradición alguna, sino que es la fuente de la tradición, es la novedad del Evangelio, que fue primero revelada a su pueblo – el judío- que poseía ya una tradición (nacida de otra primitiva novedad originaria, la de la promesa de Abraham, la de la Ley y los profetas). La revelación de Dios es, así, la única novedad recibida por el hombre tras su creación, por lo que –puede decirse- toda pretendida novedad busca presentarse con el mismo aspecto que aquélla y tiene ese carácter mesiánico suplantador de la revelación divina. Por eso también, aunque la aversión a la tradición es antinatural, logra captar los espíritus al presentarse con el mismo ropaje de la gran novedad salvadora⁴⁰¹.

A juicio de Ayuso la fragmentación de la tradición católica que se está llevando a cabo en la actualidad, la pone en trance de desaparición. Lo que está en juego es una civilización, la llamada civilización cristiana, fagocitada por la hegemonía liberal.

En el mundo del tradicionalismo español la característica diferencial respecto de otros ha sido su pureza doctrinal (ya que la tradición filosófica tomista nunca se perdió en la península ibérica) y su encarnación existencial (en buena medida a causa del empeño aglutinado por una dinastía a través del llamado “carlismo”). Piénsese, por contraste, principalmente en el francés –por no salir del ámbito latino- que vino tarado por el absolutismo y por la pérdida de la metafísica clásica; pero en otro orden la comparación vale también para el inglés, donde queda reducido a conservatismo, de resultados de que la revolución suavemente se hizo orgánica, o el alemán, tan vinculado al romanticismo, y aun el polaco, inescindible del nacionalismo.

Esto es, la tradición católica implicaba costumbres, instituciones e ideas.

El tradicionalismo político español –según Ayuso⁴⁰²-, representa la pervivencia de la España tradicional –o de lo que es lo mismo, del ideal de

⁴⁰¹ PETIT, J.M., “**La tradición: su trascendencia de la historia**”. Revista *Verbo* núm. 128-129 (1974), págs. 983 y sigs.

⁴⁰² AYUSO, M., “**Recensión al libro: “Juan Vázquez de Mella: El tradicionalismo español. Ideario social y político”**”. Revista *Verbo* núm. 199-200 (octubre-noviembre-diciembre 1981), pág. 1329.

Cristiandad o “armonía del orden católico”⁴⁰³- en el suelo político revolucionario de Europa y su mosaico de nacionalidades laicas. Y añade:

“Hablar de tradicionalismo es aludir a la necesidad de promover una adecuada ‘praxis de la armonía’ -como nos ha animado Juan Vallet de Goytisolo-, una profunda tarea de restauración que, aislándose cuidadosamente de todo germen revolucionario, reconstruya la sociedad desde sus cimientos naturales, restañando las heridas que causó el puñal del odio y del rencor.

Esto es el tradicionalismo. Como Salvador Minguijón -y Gamba se complace en repetir sus palabras- ha acertado en concluir: ‘La estabilidad de las conciencias crea el arraigo, que engendra dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a la vez, conservan y afianzan las buenas costumbres. Esta es la esencia doctrinal del tradicionalismo’.

También Ayuso⁴⁰⁴ trae a colación unas palabras esclarecedoras de Elías de Tejada sobre el tradicionalismo, por el cual sus fundamentos últimos, responden a dos principios:

“La afirmación del hombre como ser histórico, con la consecuencia de que es la historia la que fija el ordenamiento social y político más conveniente; y sostener que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del marco metafísico que rodea toda actividad humana: la del orden universal por Dios establecido. Historicismo sujeto a geocentrismo es la raíz de pensamiento tradicionalista, a tenor de la concepción cristiana del hombre como realidad metafísica libre pero forzosamente sujeta a la historia”⁴⁰⁵.

Canals⁴⁰⁶, tratando del tradicionalismo filosófico en España⁴⁰⁷, afirma que el término “tradicionalismo” es utilizado en muchas ocasiones como significando las concepciones y los ideales que alentaron la secular resistencia

⁴⁰³ *Ibidem.*, pág. 1333.

⁴⁰⁴ *Idem.*, “**Don Rubén Calderón, tradicionalista hispánico**”. Revista *Verbo* núm. 461-246 (enero-febrero 2008), págs. 39 y 40.

⁴⁰⁵ ELÍAS DE TEJADA, F., “**Joseph de Maistre en Espagne**”, *Revue des Études Maistriennes* (París), 1977.

⁴⁰⁶ CANALS VIDAL, F., “**El tradicionalismo filosófico en España**”, Revista *Verbo* núm. 237-238 (julio-agosto-septiembre 1985), págs. 831-834.

⁴⁰⁷ Cfr. *Ibidem.*, págs. 831-848.

española frente al liberalismo, realizada concretamente en el carlismo, pero iniciada ya en décadas anteriores. Aclarando que:

“Si queremos nombrar como ‘tradicionalismo’ el pensamiento y las actitudes que dieron impulso a las resistencias contra el constitucionalismo liberal y a la primera guerra dinástica, aquel término tendría que pensarse abarcando también las doctrinas y sentimientos de los adversarios del liberalismo de las Cortes de Cádiz, e incluso de los impugnadores españoles del enciclopedismo. Incluiríamos así, como una primera etapa del ‘tradicionalismo’ español, a toda una amplia constelación de escritores, caracterizados por haberse movido, en su intransigente polémica contra las ideas liberales, en el contexto de una pura tradición escolástica, sin contaminaciones filosóficas ni culturales derivadas de las posiciones que combatían: Jerónimo Cevallos y el Padre Alvarado, el ‘Filósofo Rancio’; el mallorquín Puigsever, dominico, y Fray Ramón Strauch, franciscano catalán, después obispo de Vich, mártir de la fe en 1823; los dominicos catalanes Francisco Carrie y Narciso Puig; el mercedario catalán Magín Ferre, y el dominico valenciano José Vidal”.

A continuación expone Canals que para evitar equívocos habría que utilizar la terminología sugerida por Elías de Tejada, distinguiendo un “tradicionalismo hispánico”, del “tradicionalismo europeo”, originado en Francia. Es decir, un pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la teología y filosofía escolástica, y que fue posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España y muy especialmente en Cataluña; y un esfuerzo novedoso, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante algunas décadas un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica.

En el mismo sentido Fernández de la Cigoña⁴⁰⁸ señala que:

“Las páginas dedicadas a los tiempos anteriores a la muerte de Fernando VII señalan la enorme diferencia entre la sociedad francesa, profundamente afectada por el galicanismo, el janseísmo, la Enciclopedia y la Revolución, y la española, absolutamente ortodoxa salvo las excepciones de todas conocidas, que no llegaron a calar en el pueblo. Por ello, en una Francia descristianizada y que acababa de sufrir el atroz azote revolucionario que pretendió ser sazonado fruto de la razón, pudo surgir ‘ex nihilo’ el tradicionalismo filosófico mientras en

⁴⁰⁸ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “**Recensión al libro de José María Alsina Roca: ‘El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana’**”, Revista Verbo núm. 239-240 (octubre-noviembre-diciembre 1985), págs. 1269-1270.

España se continuó la tradición escolástica que tiempos antes nos había colocado en las cumbres del pensamiento”.

Para Fernández de la Mora⁴⁰⁹ son tradicionalistas tanto los tratadistas medievales, los juristas del siglo XVI, los pensadores contemporáneos no carlistas como Balmes, Donoso, Menéndez Pelayo, Maeztu, los carlistas como Vázquez de Mella, y los colaboradores de *Acción Española*.

Ullate⁴¹⁰ redactó el prólogo al reeditado libro de Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*⁴¹¹, que reprodujo el n° 495-496 de *Verbo*, y del que entresacamos los siguientes párrafos sobre el tradicionalismo político:

“Las condiciones políticas, culturales y morales –en síntesis: el “momento histórico”- que nos ha tocado vivir configuran un “medio” particularmente adverso para la transmisión del tradicionalismo político.

Por un lado, por el de los receptores del testigo de la vieja tradición, la modernidad entera ha ido erosionando las mentalidades inexorablemente: primero con la destrucción de la organicidad de la vida católica y con la introducción de compartimentos estancos dentro de ella, parcelas inconexas ya sea con la fe misma, ya sea con la doctrina política cristiana. Esa ‘estanqueización’ de la fe y de las doctrinas políticas fue generando una transmutación antropológica del tradicionalista, una decadencia respecto del tipo humano del católico antañón, homogéneo en todos los aspectos de su vida (no que fuera impecable, sino que hasta el pecado estaba acotado por unas formas incuestionadas de vida), hasta llegar a la aparición del tradicionalista intelectual que por lo demás se iba asemejando a los gustos del ambiente moderno circundante. A sus gustos y a su labilidad sustancial. En la fase actual, esa transformación antropológica de un tradicionalismo cada vez más residual socialmente ha ido dando incluso en un eclecticismo intelectual, lo que, dada la unidad sustancial del ser humano, era inevitable.

Pero la dificultad de la transmisión del pensamiento tradicional – pensamiento natural y orgánicamente católico- no se limita a la devaluación vital del “sujeto tradicionalista”, no se ciñe a la resistencia con la que se topa la

⁴⁰⁹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**Tradicionalismo y Carlismo**”, Revista *Verbo* núm.191-192 (enero-febrero 1981), pág. 262.

⁴¹⁰ Cfr. ULLATE, J.A., “**Rafael Gamba y la Monarquía tradicional**”, Revista *Verbo*, n° 495-496 (2011), págs. 498 a 504.

⁴¹¹ Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires.

doctrina a la hora de “encarnarse” en generaciones vitales y pugnases. También vemos, como no podía ser menos, que la doctrina se hace morosa, y la misma res transmitida o por transmitir se vuelve inaccesible: es el oscurecimiento de las verdades de doctrina de la fe y de doctrina política, la dificultad práctica de encontrar maestros y hasta meros expositores de las viejas doctrinas, la orfandad en la que las menguadas levas del tradicionalismo se encuentran de manos firmes que les guíen en el discernimiento de las falsificaciones y las incrustaciones de pensamiento moderno en las intuiciones de los recién llegados. Ha sido un proceso doble, aunque de diferentes velocidades, y que sí ha alimentado mutuamente: el de la disolución del tipo humano del viejo carlistón, junto con su creciente confusión intelectual, por un lado, y por otro lado el de la caída de la doctrina en un estado de relativa promiscuidad, debida a la escasez de veneros vivos, de maestros que introduzcan a las nuevas generaciones en la integridad de la doctrina y de la vida católicas.

Las causas de este proceso vienen de muy lejos y eran detectables desde muy atrás, aunque las vicisitudes de la Iglesia católica a partir del año 1962 y de la dinastía reinante en fechas parecidas, supusieron una sacudida y hasta una ruptura que aceleró los resultados negativos para esa forma práctica e intelectual sintética que llamamos tradicionalismo y que, en su auténtica esencia, no es otra cosa que la vida práctica e intelectual católica sin compartimentos estancos y sin avenencias con el espíritu del tiempo”.

En la contraportada del primer número de la revista *Verbo*, en tres párrafos –los dos primeros de Albert de Mun y el tercero de Jean Ousset se definía que es la Revolución; y en otro –también de Ousset- en dos líneas, lo que es la **Contrarrevolución**:

“La revolución es una doctrina que pretende fundar la sociedad sobre la voluntad del hombre; en lugar de fundarla sobre la voluntad de Dios”.

“Se manifiesta por un sistema social, político y económico brotado de los cerebros de los Filósofos, sin la inquietud de la tradición y caracterizado por la negación de Dios sobre la sociedad pública. Es ahí donde está la Revolución y es ahí donde falta atacarla”.

“El resto no significa nada, o más bien todo deriva de ahí, de esta revuelta orgullosa, de donde ha salido el Estado moderno, el Estado que ha ocupado el puesto de todo, que se ha convertido en dios y al que rehusamos adorar”.

“La contra-revolución es el principio contrario, es la doctrina que hace apoyar la sociedad sobre la ley cristiana”.

La Revolución -para Vallet⁴¹²- al convertir al hombre en demiurgo, rechaza que en las cosas exista un orden natural, al que él se halla sometido, y que fue inscrito por Dios en ellas en su obra creadora. Orden del cual dimana la tradición, como elemento imprescindible para el desarrollo de las sociedades humanas, al ser el hombre capaz de recibir saberes heredados, y de transmitirlos enriquecidos.

La revolución pretende ignorar ese orden y rechaza la tradición. Quiere reconstruir todo técnicamente desde la primera piedra de conformidad a la ideología, el mito o la utopía que alternativamente se propugna.

Frente a la revolución se alza la bandera de la contrarrevolución, aquella que Correa de Oliveira, en su libro *Revolución y Contrarrevolución*, explicó que consiste en:

“restaurar el orden de la civilización cristiana”.

Ya había advertido De Maistre en sus *Consideraciones sobre Francia*, uno de los primeros libros, si no el primero, formalmente contrarrevolucionario que:

*“la contrarrevolución no es una revolución en contrario sino lo contrario de la revolución”*⁴¹³.

Para algunos de los principales colaboradores de la revista francesa *Verbe*, como Jean Madiran:

“La revolución procede y progresa deshaciendo los lazos sociales naturales. La contrarrevolución consiste en tejerlos incansablemente”.

Para Michel Creuzet:

“La contrarrevolución es construir en lugar de destruir. Es seguir humildemente el orden de las cosas” (...) “para dotar a los hombres de los marcos más favorables para la expansión de la vida social”.

Puesto que la contrarrevolución es lo contrario de la revolución, aquélla ha de asirse a lo ésta quiere destruir; es decir a la tradición, y proseguir su progreso, asimilando, para ello, con su savia, cuanto pueda enriquecerla.

⁴¹² VALLET DE GOYTISOLO, J., “Introducción al tema: “*La Contrarrevolución*””, Revista *Verbo* núm. 317-318 (septiembre-octubre 1995), págs. 712-718.

⁴¹³ DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia*, versión española, Madrid, 1955, pág. 234.

Para tan importantes colaboradores de la revista *Verbo* como Elías de Tejada, Rafael Gamba, y Francisco Puy, que siguieron las huellas de Juan Vázquez de Mella y de Salvador Minguijón:

“...no existe progreso sin tradición ni hay tradición sin progreso. Progresar es cambiar algo; y moralmente mejorar algo. Este “algo” es el contenido de la tradición heredada. Faltando éste, que es la materia a reformar, el progreso resultaría imposible. Igualmente una tradición inmutable sería una cosa muerta, arqueológica, petrificada” (...) “Si los hombres no transmitieran la tradición recibida adosándole sus personales improntas, la tradición sería un cadáver”.

También Marrero⁴¹⁴ puntualiza que:

*“Para el tradicionalismo, contrarrevolución no es todo lo que se opone a la revolución, sino lo contrario a la revolución. Contrario antes de que ella existiera. El movimiento realista, carlista, tradicionalista, que conocemos desde los principios del siglo XIX, a lo largo de la historia de España, ha sido generalmente considerado como una réplica a las ideas liberales y revolucionarias que desde fuera invadieron nuestra patria. En realidad, era mucho más que una réplica. Era un modo de ser, anterior y más profundo, que se negaba a admitir lo que le era opuesto”*⁴¹⁵.

Por ser la contrarrevolución el camino contrario al recorrido por la revolución, debe comenzarse por la restauración del hombre entero concreto, en todas sus dimensiones y en nuestras raíces cristianas; por la familia; los cuerpos sociales básicos y las sociedades intermedias, todo ello dentro de un orden natural y moral netamente geocéntrico. Este camino de restauración es el que ofrece la revista *Verbo* a través de sus páginas en estos cincuenta años de vida.

Para Cayón⁴¹⁶ la revolución –política, filosófica, jurídica y social- supone la alteración, o mejor aún, el ataque más grave, extenso y duradero al verdadero orden público, entendido como parte integrante del bien común, es decir al orden natural y cristiano, de modo de que impere un “orden” fundamentado en

⁴¹⁴ ELÍAS DE TEJADA, F., **La monarquía tradicional**, Edic. Rialp, S.A., Madrid, 1954.

⁴¹⁵ MARRERO, V., **El tradicionalismo español del siglo XIX**. Selección y prólogo de Vicente Marrero, Madrid, 1955, pág. XVI.

⁴¹⁶ CAYÓN PEÑA, J., “**La Revolución**”, Revista *Verbo* n° 317-318 (sep-oct. 1993), págs. 719-736.

el antropocentrismo, la racionalización sistemática y la tecnocracia, sin referencia al Creador y su obra.

También supone la destrucción de una cultura, la católica tradicional, para la imposición de una nueva, incompatible con aquella.

Los dos valores fundamentales de la Revolución son la libertad (como sinónimo de la realización de la voluntad humana sin atenerse a ninguna norma) y la igualdad (como equivalente a odio a toda autoridad). Resulta paradójico que ambos valores esencialmente buenos en su origen, pero prostituidos posteriormente por efecto del pecado original, sean precisamente los que pretenden servir de fundamento al hecho revolucionario.

Concreción histórica de la Revolución es la Revolución Francesa de 1789, que para Serrano Villafañé es:

“Fruto y culminación de una filosofía y de un iusnaturalismo racionalistas y expresión del Iluminismo y de la Ilustración, que habían vuelto a recoger el antropomorfismo renacentista de la autosuficiencia, omnisciencia y omnipotencia del hombre –del hombre abstracto y del hombre razón y voluntad-, que no se había limitado a defender los derechos y fueros de la razón humana (que, por otra parte, nadie le había negado nunca), que no se había conformado con la reafirmación de una razón descubridora y reveladora del ser, de la verdad y del bien, en un papel eminentemente activo, sino que, fiel a las premisas filosóficas del iusnaturalismo racionalista protestante y a los principios del doctrinarismo político de Montesquieu, Locke, Hobbes y Rousseau, exalta de tal forma los poderes del hombre, que convierte a su Razón, Voluntad y Libertad (con mayúsculas y abstractas) en creadoras del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de la Moral y del Derecho. Tiene lugar el endiosamiento del hombre y de la Razón, y la ‘diosa Razón’ para nada va a necesitar ya de la fe, ni siquiera de otros criterios objetivos que en nada pueden afectar a su omnipotencia sin límites y a su conciencia y omnisciencia, subjetivamente ‘iluminadas’ e ‘ilustradas’”⁴¹⁷.

El comunismo y el liberalismo también son dos caras de una misma moneda, la revolución.

Escribe Ayuso⁴¹⁸ en *Verbo* sobre la contrarrevolución, indicando que el punto de partida ha de ser la revolución. Por encima de sus significados

⁴¹⁷ SERRANO VILLAFANÉ, E., “**El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés**”, Revista *Verbo* núm.171-172 (enero-febrero 1979), pág. 79.

⁴¹⁸ AYUSO, M., “**Conservación, reacción y tradición**”, Revista *Verbo* nº 459-460 (2007), págs. 796 a 803.

etimológico y gramatical, ha destacado su acepción histórica como nombre sustantivo propio asociado a la pretensión de subvertir el orden natural y divino⁴¹⁹. Así, en el “proceso revolucionario”, cabe resaltar la trascendencia de la Revolución francesa o, si se quiere, de las ideas que la pusieron por obra y luego a través de ella se expandieron. Pues supuso el ensayo de una acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. Es decir, como ha escrito Jean Madiran, “la puesta en plural del pecado original”⁴²⁰.

Es esta concreción la que nos descubre el concepto propio de contrarrevolución, pues surge como reacción proporcionada a ese ataque revolucionario. Y a una herejía social propone un remedio social.

El designio constituyente de la revolución es aniquilar la Cristiandad o la civilización cristiana, es decir, “la moral social del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas”⁴²¹.

La filosofía política de la contrarrevolución y la doctrina social de la Iglesia llevaron a la comprensión que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia⁴²².

El “concepto análogo de contrarrevolución”⁴²³, se construye a partir de la superposición de tres nociones –reacción, catolicidad y tradición- dentro de cada una de las cuales existe gradación, y entre ellas jerarquización.

La reacción es, a no dudarlo, el componente más vaporoso de los que se integran en el concepto. Más que la simple oposición, en cuanto que es un

⁴¹⁹ VALLET DE GOYTISOLO, J., “En torno a la palabra Revolución”, *Verbo* n° 123 (1974), págs. 277-282; SCIACCA M.F., “Revolución, conservadurismo, tradición”, *Verbo* n° 123 (1974), págs. 282-296.

⁴²⁰ MADIRAN, J., *Lex deux démocraties*, París, 1977, pág. 17.

⁴²¹ *Idem.*, “Notre politique”, *Itinéraires*, París, n° 256 (1981), págs. 3-25; AYUSO, M., “¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?”, *Roca viva* (Madrid), n° 217 (1986), págs. 7-15.

⁴²² MADIRAN, J., *L'hérésie du XX siècle*, París, 1968, pág. 229; AYUSO, M., “El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia”, *Verbo* n° 267-268 (1988), págs. 955-991; *Ibid.*, “Una contestación cristiana”, *Roca viva* (Madrid), n° 281 (1991), págs. 362-364.

⁴²³ SANDOVAL L.M., “Consideraciones sobre la contrarrevolución”, *Verbo* n° 281-282 (1990), pág. 238.

agüere contra, y aunque no todas las reacciones son contrarrevolucionarias, en ella encontramos algo de lo que Bernanos expresaba cuando respondía que ser reaccionario quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran. Fórmula que –como observa Molnar- podría haber sido tomada como divisa por los contrarrevolucionarios, que define magistralmente la tarea que se han propuesto; permanecer vivos, portar los gérmenes de la vida, dentro del cuerpo agonizante del Estado⁴²⁴.

Hemos de acudir a la vieja expresión del conde De Maistre, estampada al término de sus *Consideraciones sobre Francia*, uno de los primeros libros, si no el primero, formalmente contrarrevolucionario: “*La contrarrevolución no será una revolución contraria, sino todo lo contrario de la revolución*”⁴²⁵. La contrarrevolución es la doctrina que –al contrario que la revolución- hace descansar la sociedad en la ley de Dios; que, mientras su opuesta progresa y procede deshaciendo los lazos sociales naturales, no cesa de tejerlos incansablemente; que construye en vez de destruir, sigue humildemente el orden en lugar de pretender recrearlo. Esta es la reacción en que se basa la contrarrevolución⁴²⁶.

La catolicidad es el rasgo más importante.

La doctrina contrarrevolucionaria siempre ha tenido por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana, librando a sus hombres de las aporías en que concluye el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdistas, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia o restauración práctica o concreta del orden natural y cristiano. Para la contrarrevolución, en suma, resulta inexcusable la fidelidad a la teología política católica expresada en la realeza social de Jesucristo⁴²⁷.

Y sobre la revolución -afirma Ayuso- que:

⁴²⁴ MOLNAR, T., **La contrarrevolución**, versión española, Madrid, 1975, pág. 112.

⁴²⁵ DE MAISTRE, J., **Consideraciones sobre Francia** versión española, Madrid, 1955, pág. 234.

⁴²⁶ VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Qué somos y cuál es nuestra tarea**”, *Verbo* n° 151-152 (1977), págs. 29-50.

⁴²⁷ CANALS F., **Política española: pasado y futuro**, págs. 211-230.

“no es sino la oposición a la revolución, entendida como acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas”.

“La filosofía política contrarrevolucionaria y la Doctrina Social de la Iglesia han consistido de consuno, en una suerte de ‘contestación cristiana del mundo moderno’. Significó la comprensión de que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias prácticas y políticas, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenas y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia. Ese combate contra el liberalismo y el naturalismo contemporáneos es hoy más necesario al tiempo que más difícil que nunca, pues no en vano todo rezuma tales errores. La tentación de eficacia, que en este punto no es otra que la del mundo, lleva a muchos a pasarse a las filas de la democracia cristiana, más o menos maquillada, dejando desguarnecida nuestra trinchera...que es la causa de la Ciudad Católica, que es la de la civilización cristiana, que el siglo no puede sino rechazar”⁴²⁸.

Para Sandoval⁴²⁹ la contrarrevolución se construye a partir de la superposición de tres nociones:

1^a Reacción: La contrarrevolución es la doctrina que –al contrario que la revolución- hace descansar la sociedad en la ley de Dios; que, mientras su opuesta progresa y procede deshaciendo los lazos sociales naturales, no cesa de tejerlos incansablemente; que construye en vez de destruir, sigue humildemente el orden en lugar de pretender recrearlo.

2^a Catolicidad: Es el rasgo más importante, pues mientras la esencia de la revolución es la destrucción de la civilización cristiana mediante el ataque al orden sobrenatural; la contrarrevolución siempre ha tenido por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana.

3^a Tradición: El entronque y la inspiración en el pasado institucional de la Cristiandad, pues ésta fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia.

⁴²⁸ AYUSO, M., “Cuarenta años de *Verbo*”, Revista *Verbo* n° 399-400 (nov-dic.2001), pág. 804.

⁴²⁹ SANDOVAL, L.M., “Consideraciones sobre la contrarrevolución”, Revista *Verbo*, n° 281-282 (1992), págs. 211-290.

Rafael Gamba⁴³⁰ resaltó como tras la destrucción de la unidad de la Cristiandad se muestran como insolidarios estos elementos que antes aparecían firmemente integrados.

Este movimiento contrarrevolucionario se produce también en Francia⁴³¹, Italia⁴³², Hispanoamérica⁴³³.

Para Cantero⁴³⁴ la contrarrevolución puede incardinarse sin forzar las cosas, en la evangelización a secas y por supuesto en “la nueva evangelización”.

Lo más peculiar de la contrarrevolución, que como recordaba Sandoval: “es la defensa y promoción de una política plenamente católica”⁴³⁵. Juan Pablo II en su pontificado insistió mucho en ello.

La contrarrevolución es plenamente consciente de que no se trata de contrarrestar aislada o parcialmente aquél o este mal de la sociedad actual, sino de combatir en todos sus frentes a la revolución.

VIII.2.1. Fray Atilano Dehaxo Solórzano

Entre los pensadores que a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se opusieron a la doctrina de la Revolución en España se encuentra el benedictino santanderino Fray Atilano Dehaxo Solórzano⁴³⁶, destacando su obra *El hombre en su estado natural*, editada en Valladolid, en el año de 1819, en la cual desbarata las ideas de las nuevas ideologías que por entonces encandilaban a la clases intelectuales, de que el hombre era perfecto en su estado salvaje o

⁴³⁰ GAMBRA, R., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1954. donde muchos pasajes tributan a este juicio.

⁴³¹ Cfr. TRÉMOLET DE VILLERS, J., “La contrarrevolución en Francia”, *Revista Verbo*, nº 317-318 (1993), págs. 751-759.

⁴³² Cfr. PAPPALARDO, F., “La contrarrevolución en Italia”, *Revista Verbo*, núm. 317-318 (1993), págs. 761-782.

⁴³³ Cfr. GARAY VERA, C., “La contrarrevolución en Hispanoamérica”, *Revista Verbo*, nº 317-318 (1993), págs. 783-823.

⁴³⁴ CANTERO, E., “Nueva evangelización y contrarrevolución”, *Revista Verbo*, núm. 317-318 (1993), págs. 911-935.

⁴³⁵ SANDOVAL, L.M., “Consideraciones sobre la contrarrevolución”, *Revista Verbo*, nº 281-282 (1992), pág. 242.

⁴³⁶ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., *Revista Verbo*, núm. 117-118 (1973), págs. 743-764.

“natural” y que la sociedad era la corruptora de la bondad y felicidad humana. Estos argumentos eran los de Rousseau, que entonces eran el ideal de cuantos propugnaban la destrucción del Antiguo Régimen, y de los que derivará el “Pacto Social”, la apología del “buen salvaje”, la oposición a los reyes, y la afirmación de que la libertad viene de Dios y la autoridad de los hombres.

La argumentación de Dehaxo, que se limita a recoger la experiencia multiseccular de la historia de los hombres, se fundamenta en que el hombre desde los primeros tiempos es un animal social, que nace en una familia gracias a la cual puede sobrevivir, pues ella le alimenta, cuida y enseña. Esa familia está bajo la autoridad de un padre de familia, que la ejerce sobre todos los miembros de la misma, hasta que alguno por su matrimonio pasa a constituir una nueva sociedad que aceptará la autoridad del nuevo cabeza. Pero las necesidades cotidianas hacen insuficiente a esta pequeña célula social que no puede enfrentarse satisfactoriamente a los mil problemas que la vida plantea. Y surge la necesidad de varias familias que acatan la autoridad de un miembro de alguna de ellas, constituyéndose así la sociedad civil.

Esta sociedad constituida por miembros desiguales en derechos y deberes, en inteligencia, virtudes y fuerza, no pactaba el poder sino que lo reconocía y aceptaba en la autoridad.

En la concepción antropológica de Dehaxo subyace el dogma del Pecado Original y el concepto de naturaleza caída del hombre, sujeto de pasiones, pero que conserva en el fondo de su alma la ley natural⁴³⁷, y que con el auxilio de la gracia puede vencer sus malas inclinaciones.

En relación al “dogma” de la igualdad afirma Dehaxo que es absurdo y pernicioso la igualdad natural de todos los hombres, pues la propia naturaleza hace a los hombres desiguales.

Para el benedictino, en consonancia con San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino, y la doctrina social de la Iglesia, que: “la ley injusta no es ley”.

Considera a la familia como célula básica de toda organización social, haciendo especial hincapié en la indisolubilidad del matrimonio, considerando el divorcio como un mal irreparable para la educación de la prole.

⁴³⁷ SAN PABLO, *Epístola a los Romanos 2, 14-14*. *Sagrada Biblia* Nácar-Colunga, pág. 1373, B.A.C., Madrid, 1955.

El poder viene de Dios, y por tanto la obediencia que deben tener los hijos respecto a los padres, los súbditos frente a los gobernantes,...etc, no es más que una amplificación de aquella misma obediencia y respeto que todos deben a Dios como Soberano Autor de la naturaleza. De ahí deriva el rechazo a que el poder venga del pueblo, sino que viene de Dios al gobernante. Es la doctrina que el Papa León XIII respaldaría con la encíclica *Diuturnum Illud*⁴³⁸.

Reconoce la legitimidad de las distintas formas de gobierno, pero considerando a la Monarquía como superior, basándose en el argumento del propio interés, que un siglo después desarrollaría Maurras. Dicha Monarquía no es absoluta, sino limitada por Dios y la Ley.

En relación al tema de la libertad Dehaxo es un eslabón más de la cadena iusnaturalista que cree que el hombre no es independiente de la naturaleza, sino que está integrado en un orden querido por el creador.

VIII.2.2. José Cadalso

El 8 de octubre de 1741 nace en Cádiz, José Cadalso⁴³⁹, militar de profesión, el cual cuarenta y un años después moriría en campaña ante Gibraltar. Destacan entre sus obras: *Cartas Marruecas*, que no es contraria propiamente a los principios revolucionarios, sino más bien de una afirmación del ser auténtico de España, con lo que resulta ser contrarrevolucionaria.

Refutó muchas de las ideas de la cultura francesa revolucionaria importada por los intelectuales españoles de aquella época, desde los postulados de la tradición española.

Por sus denuncias, que extiende al igualitarismo y a la tesis de que el estado natural del hombre es el salvaje, la alusión a Rousseau, aun sin nombrarlo, se le sitúa entre los pioneros de la lucha contrarrevolucionaria.

Denomina al enciclopedismo: “esa secta tan extendida por Europa” que pretendía hacer tabla rasa del Altar y el Trono, “ridiculizando hasta los cimientos de la religión misma”, pues intentan racionalizar los misterios de la fe.

⁴³⁸ LEÓN XIII, *Encíclica Diuturnum Illud*, Doctrina Pontificia. Documentos Políticos, págs. 110-111, B.A.C., 1958.

⁴³⁹ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., *Revista Verbo*, núm. 121-122 (1974), págs. 153-183.

Casi cien años más tarde, otro pensador contrarrevolucionario, Donoso Cortés, formularía, en su comparación de los dos termómetros⁴⁴⁰ lo sustancial de Cadalso. Si no hay represión religiosa, al contener el propio individuo sus tendencias al mal porque la religión le incita a ello, ha de haberla política para evitar la anarquía social.

En cuanto al “mito del progreso” afirma que ha de valorarse la excelencia de un siglo sobre otro por las ventajas morales civiles que produce a los hombres, y no los avances técnicos.

En su defensa de España se encontró Cadalso con la “Leyenda negra”, lo que le sirve para hacer un encendido elogio de Hernán Cortés y de los españoles que le acompañaban. Destaca en ese patriotismo constante de la obra de Cadalso: *Los eruditos de la violeta*.

También tiene una consideración sobre Hispanoamérica que adquirirá actualidad con el paso de los años, al igual que otras consideraciones suyas.

VIII.2.3. Pedro de Quevedo y Quintano

El 12 de enero de 1736, nace en Villanueva del Fresno, Don Pedro de Quevedo y Quintano⁴⁴¹, obispo de Orense, Inquisidor General, Regente del Reino, y cardenal de la Iglesia, es el tipo de persona en que pensamiento y vida van tan indisolublemente unidos que es imposible analizarlos por separado. Su vida es un ejemplo de pensamiento contrarrevolucionario y es su pensamiento la respuesta que su mente preclara se vio obligada a dar a los graves problemas que la vida le planteó.

Denomina a la Revolución, la cual considerará como el mayor enemigo para la Religión y la Patria, como “esa insensata filosofía que se ha declarado contra todo género de religión”. Por combatirla conocerá la prisión, el exilio y hasta la privación de la ciudadanía.

Reflejan la esencia de su pensamiento contrarrevolucionario diversas cartas en las que trata asuntos tan importantes como el de los bienes eclesiásticos y las relaciones con el poder civil.

⁴⁴⁰ DONOSO CORTÉS, J., *Obras Completas*, tomo II, pág. 316, B.A.C., Madrid, 1970.

⁴⁴¹ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., *Revista Verbo*, núm. 131-132 (1975), págs. 165-238.

En relación a Hispanoamérica ofrece como solución la potenciación de las colonias en contra de la política que se había estado llevando a cabo hasta ese momento.

Pedro de Quevedo y Quintano se convierte en el centro de resistencia a Napoleón, por su contestación al llamamiento de Bayona ofrecido por la Junta Suprema de Madrid, en el que niega toda colaboración con los franceses, pues, considera injusta la invasión de España por la tropas de Napoleón y muestra su deseo de expulsión, además de la restauración del rey legítimo. Se le denomina por ello: "Patriota Romance".

Se encontró además que las cuestiones que preocupaban a las Cortes de Cádiz eran aquellas a las que toda España combatía, pero no para hacerles frente como era de esperar, sino más bien para introducirlas en la legislación que se preparaba. El 24 de septiembre de 1810, comienzan sus actuaciones las Cortes generales y extraordinarias, exigiéndosele al obispo de Orense que prestase solemne juramento, en el que existían dos puntos en los que no pudo transigir por ser reflejo de los sustentados por la Revolución. Eran la soberanía popular y su lógica consecuencia de que sus decisiones fuesen ley; contrarios a la doctrina tradicional sobre el origen del poder. El obispo se negó a jurar porque:

"Quien ningún provecho o particular interés ha podido tener y ha trabajado y ha obrado sólo por lo que debe a Dios, a su Rey y a su Patria, no se negaría a continuar (en Cádiz) un corto tiempo estando ya en los lugares, en las ocupaciones y fatigas que pudieran convenir a su servicio y bien espiritual y temporal de la Nación. Su renuncia misma ha nacido de creer que hacía mayor servicio a Dios y a toda España negándose a pasar por lo acordado en el decreto de las Cortes, y a un juramento contrario al dictamen de su conciencia y a obligaciones a que nunca puede renunciar".⁴⁴²

Para el obispo de Orense el poder no viene del pueblo sino de Dios, y en segundo lugar, no es ley la expresión de la voluntad popular.

Pedro de Quevedo después de muchas coacciones desistió en su intención y juró, pero con un sentido distinto al dado por las Cortes. Fue perseguido y exiliado por ello.

⁴⁴² QUEVEDO Y QUINTANO, PEDRO DE, **Manifiesto del Obispo de Orense a la Nación Española**, La Coruña, 1813, págs. 11 y 12.

El 19 de marzo de 1812 se promulga la Constitución que habían venido elaborando las Cortes generales y extraordinarias reunidas en Cádiz, la cual el obispo considera perjudicial y contraria al bien de la Nación.

Su obra fundamental es *Manifiesto a la Nación Española*, en la que principalmente describe todos los sucesos que condujeron al juramento de 1811 y al de la Constitución de 1812 de la que dice que:

*“es contraria la título que lleva, pues, antes que Constitución, es destitución de la Monarquía española y en trastorno de su antigua y verdadera Constitución”*⁴⁴³.

Hay que destacar la doctrina establecida por Quevedo en relación a la intromisión de las Cortes en lo eclesiástico y la intromisión de la Iglesia en asuntos de índole temporal, pues se encuentra en consonancia con el derecho público cristiano:

*“Los obispos deben, como partes de la sociedad civil, respetar y obedecer los legítimos superiores y gobiernos de ellas en las cosas de su jurisdicción; pero deben ser respetados y obedecidos de todos los fieles en las que son de la eclesiástica. Son bien conocidas las palabras de San Ambrosio: Los Palacios pertenecen al Emperador. La Iglesia a los Sacerdotes”*⁴⁴⁴.

El Manifiesto de los Persas señaló las persecuciones del obispo de Orense como uno de los múltiples actos tiránicos del régimen de las Cortes.

Al final de su vida, se le vuelve a proponer para la Sede metropolitana de Sevilla, a la cual renuncia, y en 1816 se le concede la púrpura cardenalicia. Murió en 1818 en olor de santidad.

VIII.2.3.1. El Manifiesto de los Persas

El llamado *Manifiesto de los Persas*⁴⁴⁵, de 1814, es un documento fundamental en la historia del pensamiento contrarrevolucionario español, por su decidida lucha contra el liberalismo y el absolutismo borbónico, *“en el que se reclama para España una constitución conforme con su tradicional modo de*

⁴⁴³ *Ibidem.*, pág. 71.

⁴⁴⁴ QUEVEDO Y QUINTANO, PEDRO DE, *Instrucción a los eclesiásticos de su diócesis*, Citada por López-Aydillo, Eugenio, pág. 281.

⁴⁴⁵ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., *Revista Verbo*, núm. 141-142 (1976), págs. 179-258.

ser, y que las Cortes de Cádiz, so pretexto de restaurarlo, lo llevaron por unos cauces anticatólicos y antimonárquicos radicalmente contrarios a los sentimientos del pueblo español⁴⁴⁶.

El 27 de mayo de 1846, publicaba Balmes un escrito en *El Pensamiento de la Nación*⁴⁴⁷, sin título ni firma, referente al escrito de los “Persas”, en el cual comentaba que contenía algunos párrafos que parecían escritos para esos días, aun habiendo transcurrido treinta y dos años desde entonces.

Federico Suárez⁴⁴⁸, llega a caracterizar al Manifiesto como:

“Documento cuya significación para los realistas es análoga a lo que la Constitución de 1812 fue para los liberales”.

Marrero, al publicar una Antología del pensamiento tradicionalista en el siglo XIX⁴⁴⁹, incluye en ella, como primer documento, el *Manifiesto de los Persas*, y también lo considera como “verdadera antítesis de las Cortes de Cádiz”, y lo atribuye, aunque sin absoluta seguridad, Bernardo Mozo de Rosales, marqués de Mataflorida, y diputado a Cortes por Sevilla. Él es quien encabeza las firmas.

Elías de Tejada⁴⁵⁰ reconoce en el *Manifiesto de los Persas* a los antecesores del carlismo en cuanto movimiento teórico y doctrinal, afirmando que esa monarquía tradicional, que tiene en los fueros⁴⁵¹ “*barrera y cauce*”⁴⁵², es el polo opuesto al absolutismo monárquico.

Tiene el *Manifiesto* dos partes fundamentales: la crítica de las Cortes de Cádiz, especialmente por la falta de libertad, y el programa político que los diputados suscriben.

España tenía para los “Persas”, una antigua constitución eludida por las Cortes de Cádiz, y de mérito muy superior a la que éstas elaboraron. La

⁴⁴⁶ *Ibidem.*, pág. 202.

⁴⁴⁷ BALMES, J., **Obras Completas**, tomo VII, B.A.C., Madrid, 1950, págs. 659-671.

⁴⁴⁸ SUÁREZ, F., **La crisis política del Antiguo Régimen en España: 1800-1840**, Edic. Rialp, S.A., Madrid, 1ª edición, 1950, págs. 19 y 66; 2ª, 1958, págs. 28 y 89.

⁴⁴⁹ MARRERO, V., **El tradicionalismo español del siglo XIX**. Selección y prólogo de Vicente Marrero, Madrid, 1955.

⁴⁵⁰ ELÍAS DE TEJADA, F., **La monarquía tradicional**, Edic. Rialp, S.A., Madrid, 1954.

⁴⁵¹ *Ibidem.*, págs. 127 y sigs.

⁴⁵² *Ibidem.*, pág. 148.

constitución tradicional ponía al lado del rey unas Cortes, pieza clave de la organización institucional del reino, que amaba a sus antiguas leyes, fueros y costumbres:

“Si, Señor, Constitución había, sabia, meditada y robustecida con la práctica y consentimiento general, reconocida por todas las Naciones, con lo cual había entrado España en el equilibrio de Europa”.

La Constitución, por tanto, no la entienden como un documento escrito que lleva ese nombre, sino como el conjunto de leyes, fueros y costumbres que rigen la vida política de una nación porque, afirma el *Manifiesto*:

“Constitución tienen hoy, según apellidan a la de Cádiz, y jamás hubo más despotismo, menos libertad, más agravios y más peligros en la seguridad interior y exterior de la Monarquía”.

En el *Manifiesto* se identifica a los liberales gaditanos con la Revolución francesa, por imitar ciegamente a ésta.

La monarquía, que defienden los sesenta y nueve “Persas” en el *Manifiesto* es exponente de la doctrina tradicional sobre aquella, enlazando con la tradición española. Es un gobierno subordinado “a la ley divina, a la justicia y a las reglas fundamentales del Estado”⁴⁵³, y debe poder todo lo que no se oponga a las leyes de Dios, a la justicia y a la constitución del reino a fin de conseguir el bien común. Invocan, desde un primer momento, una monarquía templada por las Cortes, aunque no parlamentaria, y asientan una afirmación de máximo interés:

*“La única diferencia que hay entre el poder de un Rey y el de una República es que aquél puede ser limitado y el de ésta no puede serlo”*⁴⁵⁴.

En la monarquía tradicional cuando el rey accede al trono, entre éste y el pueblo se establece un pacto tácito pero real que es un tejido de deberes y fidelidades, de derechos y de obligaciones recíprocos. Las ventajas de este pacto, que es natural y no artificial, y que nada tiene que ver con el “Pacto Social” de Rousseau, son numerosas.

La sentencia isidoriana del “*rex eris si recte facies*”⁴⁵⁵, nervio central de la monarquía española que descaeció cuando los reyes olvidaron el principio de

⁴⁵³ DIZ-LOIS, M^a CRISTINA, **El Manifiesto de 1814**. Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1967, pág. 265.

⁴⁵⁴ *Ibidem.*, pág. 265.

⁴⁵⁵ SAN ISIDORO, **Etimologías**, L9, c3. También San Isidoro: **Los tres libros de las Sentencias**, L3, cap. 48,7, B.A.C., Madrid, 1971, pág. 494.

su legitimación, es recordada a Fernando VII por los “Persas” con estas palabras:

“la Monarquía no para el Rey, si para utilidad del vasallo fue establecida”.

La monarquía absoluta era, por tanto, un mal a evitar

Es particularmente significativo el comienzo del mismo *Manifiesto* del que recibió el nombre con que pasó a la historia:

“Era costumbre de los antiguos persas pasar cinco días en anarquía después del fallecimiento de su Rey, a fin de que la experiencia de los asesinatos, robos y otras desgracias les obligase a ser más fieles a su sucesor”.

Para los liberales, como para la Revolución, la ley era la expresión de la voluntad popular de la que los diputados se decían representantes. Para los “Persas”, contrarrevolucionarios y tradicionalistas, la ley no podía responder al capricho momentáneo de unos diputados que “encarnaban la soberanía nacional”, sino la búsqueda atenta de lo que convenía a la nación de acuerdo con su carácter, sus creencias y sus verdaderos intereses.

Aunque el *Manifiesto* es un documento político no faltan en él alusiones religiosas que conviene señalar. La guerra de la Independencia fue, como tantas de las que España sostuvo a lo largo de su historia, verdaderamente religiosa. Los “Persas” reconocen esa realidad cuando dicen:

“se vieron a un tiempo sublevadas todas las Provincias para salvar su Religión, su Rey y su Patria”.

La Religión fue el primer y más importante de los motivos que hicieron empuñar la armas contra el francés el pueblo español. Y es la labor anticatólica de las Cortes de Cádiz, ligada intrínsecamente a la Revolución, la que lleva a protestar por ello a los “Persas”. Por eso consideran al Santo Oficio como verdadero *“baluarte de la Religión”*, y solicitan su restauración, pues fue abolida por las Cortes gaditanas.

En el *Manifiesto* se critica a la democracia, entroncando así con toda la tradición contrarrevolucionaria. Es por todo ello un distinguido eslabón con el Filósofo Rancio, Vélez, Inganzo, Quevedo, Estolaza, Creus y todos los que se significaron en su oposición a las Cortes de Cádiz, entre Ceballos el P. Rodríguez, Hervás, Olavide y los primeros contrarrevolucionarios y la posterior generación de la que Balmes y Donoso son los más egregios representantes.

El fracaso de los “Persas” fue también el fracaso de la convivencia española y el comienzo de nuestras contiendas civiles.

VIII.2.3.2. La Instrucción Pastoral de los obispos refugiados en Mallorca

Uno de los documentos más importantes de la época de las Cortes de Cádiz es la Instrucción Pastoral de los obispos refugiados en Mallorca⁴⁵⁶ -en adelante Instrucción Pastoral⁴⁵⁷-, donde se habían reunido huyendo del francés.

El extenso escrito, fechado el 12 de diciembre de 1812, es un alegato contra el liberalismo -llamado por ellos la “filosofía”-, y por tanto, contra la política liberal que se hacía desde Cádiz; pero es ante todo un documento religioso en el que se propone defender la fe de sus fieles y a la Iglesia española gravemente amenazada por los legisladores de Cádiz.

Una vez más denuncian los pensadores contrarrevolucionarios españoles el mimetismo que la pretendida reforma de las instituciones españolas hacía de los modelos revolucionarios franceses.

En los años en los que España luchaba contra el ejército napoleónico fue cuando se alumbró esa división que se ha denominado “las dos Españas”, que condujo a los españoles a luchas políticas, cuando no a guerras civiles.

Desde que se completó la unidad religiosa con la expulsión de judíos y moros hasta los sucesos de Cádiz no cabía hablar más que de una España, pues fenómenos heterodoxos, como algunos focos de protestantismo, o enfrentamientos armados, como las Comunidades castellanas o las Germanías, no pasaron de episodios anecdóticos sin la menor continuidad histórica.

Los obispos firmantes de la *Instrucción Pastoral* se decantaron por la España que:

*“...fue lo que debía ser por su religión y su carácter en las empresas del mundo conocido y en las del nuevo mundo, que ella sola dio a conocer al universo para felicidad de todos. Entonces, la religión presidía todo y todo caminaba felizmente”*⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 181-182 (1980), págs. 117-165.

⁴⁵⁷ **Instrucción Pastoral de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona, al clero y pueblo de sus diócesis**, Mallorca, Imprenta de Brusi, 1813.

⁴⁵⁸ **Instrucción Pastoral**, pág. 5.

Tenían un concepto de España que difería del liberal, pues para ellos era la fe católica el más importante tesoro de España y esa fe significó el mejor elemento de aglutinación y de reacción en los peores momentos de nuestra historia:

*“¿Y quién no sabe también que en nuestros días la reunión instantánea de todas nuestras provincias en un mismo grito de alarma no pudo ser sino el prodigioso efecto de la unidad de religión que se conservaba aún uniforme en todas ellas?”*⁴⁵⁹.

*“Sin religión no hay verdadera patria, es decir, para la verdadera felicidad del hombre nada vale la patria sin religión. La religión es la que sostiene la patria como su más firme y constante apoyo; la religión la que le intima y graba profundamente en su corazón todos los deberes y sacrificios que la patria exige del ciudadano; la religión la que le estimula y le da fuerzas al mismo tiempo para cumplir con todos ellos; ninguno, en fin, más amante de la patria, ninguno que le sirva con más ardor y más desinterés que el ciudadano religioso. El que conserve en el fondo de su alma como su primer deber la religión, éste será el más fiel servidor de la patria. La nación española nos da pruebas prácticas de todo: porque tenía religión, arrojó a los moros de la patria en otro tiempo; y porque la conservaba en los nuestros, se levantó en masa contra los franceses para salvar la patria. Que se pregunte el último de nuestros soldados por quién pelea y a todas las provincias de España cuál fue el primer móvil de su espontánea insurrección. Su respuesta descubrirá el sofisma de los adoradores de la Razón y la falsedad del gran principio que establecen o parecen suponer cuando dejan ver en sus escritos un verdadera oposición entre los intereses de la religión y los de la patria”*⁴⁶⁰.

Tres fueron los vivos en que prorrumpió el pueblo español frente al invasor francés: *“Viva la Religión, viva el rey, viva la Patria”*⁴⁶¹ y *“Todo se ha debido al amor de la Religión, al amor del Rey y al amor de la Patria”*⁴⁶². Exactamente el mismo trilema que dos décadas después defendería el carlismo.

⁴⁵⁹ *Ibidem.*, pág. 3.

⁴⁶⁰ *Ibidem.*, págs. 238-239.

⁴⁶¹ *Ibidem.*, pág. 4.

⁴⁶² *Ibidem.*, pág. 4.

Por ello consideran los obispos que no había dejado de tener valor el que España siguiera siendo católica, pues ellos no entendían otra España que no lo fuera, así denominaron a la Guerra de la Independencia como una guerra de religión, pues vieron a desde el primer momento en el francés al perseguidor de la religión católica.

Destaca la defensa unánime que hicieron dichos obispos del Tribunal de la Inquisición, ante su supresión, pues lo consideraban “un baluarte de la fe en España”. Para suplir su ausencia declaran en la *Instrucción Pastoral*:

*“que todos los libros, papeles, estampas, medallas, etc., que estaban prohibidos por el Santo Oficio subsisten prohibidos”*⁴⁶³.

Por tanto, los católicos españoles tenían señalados sus deberes respecto a los resultados de la libertad de imprenta. La Inquisición subsistía plenamente en cuanto al fondo de sus decisiones.

Los obispos refugiados en Mallorca condenan la tesis fundamental de las Cortes de Cádiz, que es la soberanía popular, y otras tesis liberales, pudiéndose considerar a la *Instrucción Pastoral* uno de los más formidables ataques al liberalismo de las Cortes por su anticatolicidad. La autoridad civil, que durante siglos había protegido con su poder a la Iglesia del error, sostiene todos ellos y persigue a quienes osan hacerles frente:

*“No creemos engañarnos ni engañaros cuando os aseguramos del peligro en que se halla en España nuestra Santa Iglesia, ultrajada y envilecida por estos escritos en sus ministros; combatida en su disciplina, su autoridad y su gobierno; atropellada en su inmunidad y su decoro; y atacada en su misma doctrina”*⁴⁶⁴.

VIII.2.4. El Beato Ezequiel Moreno

El beato Ezequiel Moreno⁴⁶⁵, obispo de Pasto (Colombia), nació en Alfaro (Logroño) el 9 de abril de 1848, su magisterio doctrinal, contenido

⁴⁶³ *Ibidem.*, pág. 249-250.

⁴⁶⁴ *Ibidem.*, pág. 13.

⁴⁶⁵ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., *Revista Verbo*, núm. 151-152 (1977), págs. 187-240.

especialmente en la Colección de sus *Cartas Pastorales, Circulares y otros escritos*, le erigirá en uno de los maestros del pensamiento contrarrevolucionario. Fue mártir.

El beato, luchador implacable contra la filosofía liberal el *liberalismo*, define a ésta como:

*“una doctrina que deifica la razón humana haciéndola regla suprema del bien, del mal y de todo, rechazando la religión revelada; que niega los derechos de Dios y proclama los del hombre; que enseña a vivir en entera independencia de toda ley divina y humana”*⁴⁶⁶.

Y también como:

*“la rebelión de la libertad humana contra la voluntad divina, en el orden religioso, político y social”*⁴⁶⁷.

En resumen, el intento de edificar la sociedad sobre la voluntad del hombre en lugar de hacerlo sobre la voluntad de Dios.

En esto se basa la discrepancia entre liberalismo y catolicismo. Nada tiene que oponer la Iglesia a formas de gobierno o de representación, cualesquiera que sean, con tal de que garanticen el bien común y permitan vivir a los ciudadanos con la dignidad de hijos de Dios. A lo que se opuso el catolicismo es a la soberanía popular entendida en el sentido de que la ley es la expresión de la voluntad del pueblo. Es decir, a que lo que quiere el pueblo sea ley aunque sea lo contrario de la voluntad de Dios.

Y continúa el obispo, hablando de los principios de la Revolución:

*“el nombre de libertad no significa otra cosa que corrupción de costumbres; que el de igualdad, es la negación de toda autoridad: que con el de fraternidad se ha derramada a torrentes la sangre humana; que ilustración es no tener a Dios, ni religión, ni conciencia, deber alguno, ni vergüenza siquiera; y que progreso es llegar a ser iguales al bruto, sin pensar en otra cosa que en multiplicar los goces, poner toda la felicidad en disfrutar de la materia, y desterrar toda idea de espiritualidad”*⁴⁶⁸.

Por todo ello, frente al dogma primero del liberalismo: *Los hombres nacen y permanecen libres*, opone fray Ezequiel Moreno lo que “dice nuestra Santa

⁴⁶⁶ MORENO DÍAZ, E., *Cartas Pastorales, Circulares y otros escritos del Ilmo. Y Rvdo. Sr. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz, obispo de Pasto (Colombia)*, Madrid, 1908, págs. 59 y 60.

⁴⁶⁷ *Ibidem.*, pág. 82.

⁴⁶⁸ *Ibidem.*, pág. 62.

*Madre la Iglesia y decimos los católicos con ella: los hombres nacen y permanecen dependientes, porque son criados*⁴⁶⁹.

Para monseñor Moreno era texto capital la proposición LXXX del *Syllabus*, de Pío IX⁴⁷⁰, tantas veces citada en sus Pastorales, que condena el error de que:

“El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo, y con la moderna civilización”. Por lo tanto, era irreconciliable el catolicismo y el liberalismo.

Fiel a la doctrina social de la Iglesia condena el principio de “no intervención”, y afirma que:

“Teniendo, pues, la revolución un carácter cosmopolita y estando organizada por todas partes para hacer la guerra a Jesucristo, Señor nuestro, y cuanto le pertenece, también debe tener carácter cosmopolita la contrarrevolución que estamos en el deber de hacer los católicos, y también deben unirse por todas partes para defender a Jesucristo, Rey y Señor, no sólo de los individuos, sino de las colectividades, ya concretadas a fracciones, como los Estados o naciones, ya tomadas bajo el nombre genérico y comprensivo de sociedad”.⁴⁷¹

*“Contra la unión universal de todos los enemigos de Jesucristo para hacerle la guerra y derribar su reino, es una necesidad la unión de los amigos de Jesucristo para defender su soberanía y hacerle reinar en todas partes y en todas las cosas”*⁴⁷².

En definitiva, el mártir Ezequiel Moreno hizo oír en Colombia los ecos de Sardá y Salvany⁴⁷³: “El liberalismo es pecado”, de Mateos Gago, de Balmes⁴⁷⁴, de Donoso⁴⁷⁵, y del obispo de Plasencia, don Pedro Casas y Souto⁴⁷⁶.

⁴⁶⁹ *Ibidem.*, pág. 151.

⁴⁷⁰ Cfr. MONSEÑOR CASTÁN, Revista *Verbo*, núm. 2, págs. 7-23.

⁴⁷¹ MORENO DÍAZ, E., op. cit., pág. 233.

⁴⁷² *Ibidem.*, pág. 234.

⁴⁷³ *Ibidem.*, págs. 367, 368, 371, 372, 393, 407, 558, 580, 581, y 594.

⁴⁷⁴ *Ibidem.*, pág. 74.

⁴⁷⁵ *Ibidem.*, págs. 120 y 121.

⁴⁷⁶ *Ibidem.*, págs. 365, 366 y 367.

VIII.2.5. Benito María Sotelo de Noboa

Don Benito M^a Sotelo de Noboa⁴⁷⁷, marqués de Villaverde de Limia, diputado por Orense e individuo de la Primera y Suprema Junta del Reino de Galicia en 1808, es uno de los representantes cualificados de aquellos hidalgos gallegos del siglo XIX que, lejos casi todos del poder político, ejercieron el poder moral con la autoridad que emanaba de sus personas en íntimo contacto con la tierra y con el campesino gallego que vivía al abrigo de los blasones de sus casas solariegas.

Percibió enseguida el carácter antitradicional del liberalismo y así lo señaló. Destaca al respecto su obra *¿Qué es la Constitución?*⁴⁷⁸, en la que avisa desde el principio que el embate de la Revolución se dirigía principalmente contra la Religión y la Patria:

*“Creería faltar a mi deber y a mi conciencia si no la enterase (a la Nación) del peligro que a la Religión y a la Patria amenaza un sistema que tan fatal fue a la Francia y parte de cuyas consecuencias ya conocemos demasiado por propia experiencia”*⁴⁷⁹.

Para el marqués de Villaverde, y ello es otra constante del pensamiento contrarrevolucionario, la guerra de la Independencia fue, ante todo, una guerra religiosa⁴⁸⁰.

Sotelo de Noboa invoca, ya en esos momentos, el trilema de Dios, Patria y Rey⁴⁸¹ que lanzaría a la batalla, años después, a los contrarrevolucionarios carlistas.

Otra constante, también del pensamiento contrarrevolucionario de la época, es la afirmación de que ellos representan a la inmensa mayoría de la

⁴⁷⁷ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 165-166 (1978), págs. 713-755.

⁴⁷⁸ SOTELO DE NOBOA Y NIÑO, B.M., **¿Qué es la Constitución?, o sea, observaciones sobre la que sancionaron las Cortes generales y extraordinarias, publicadas en 1812, y reimpresas ahora de nuevo en un solo volumen por su autor, D. Benito María Sotelo de Novoa y Niño, Marqués de Villaverde, etc., Caballero Maestrante de Ronda, vecino y Regidor perpetuo que era de la Ciudad de Orense, y, como tal, Diputado por la misma Provincia, e individuo de la Primera y Suprema Junta del Reyno de Galicia en 1808**, Madrid, Imprenta de Ibarra, 1814.

⁴⁷⁹ *Ibidem.*, pág.6.

⁴⁸⁰ GAMBRA CIUDAD, R., **La primera Guerra Civil de España**, Ed. Esceliter, Madrid, 1972.

⁴⁸¹ SOTELO DE NOBOA Y NIÑO, B.M., op. cit., págs. 7 y 8.

nación, lo cual además se encuentra con el respaldo de los españoles. Así lo expresan con toda rotundidad, por ejemplo, los diputados “persas” en su célebre Manifiesto a Fernando VII⁴⁸².

El principio de la soberanía popular, procedente de la Revolución francesa, llegó a España de la mano de los liberales de Cádiz. Principio opuesto a toda la tradición política española, el cual hace depender a la ley de la voluntad de la mayoría y no de algo externo a ella que el legislador debe esforzarse en encontrar para buscar el bien de su pueblo. Es el paso del legislar como *legere* al legislar como *facere* que ha estudiado profundamente Vallet de Goytisolo⁴⁸³.

La tradición política española afirma que negada cualquier instancia superior al hombre, éste organiza su vida, tanto en lo particular como en lo social, como mejor le acomoda. Y si el hombre, como particular, encuentra resistencia a su libertad en la de los demás, el hombre como colectivo ya no tiene traba alguna en su capacidad de legislar. Contra la misma voluntad divina. Contra las leyes naturales. Basta con querer. Es la consagración del más puro voluntarismo jurídico. Lo que hoy es malo mañana se puede hacer bueno si la mitad más uno lo quiere. Y viceversa. Sólo hay que consultar al pueblo soberano y lo que resulte de esa consulta será la ley.

Este postulado liberal rechazado por el Magisterio de la Iglesia, también fue rechazado por el obispo de Orense⁴⁸⁴ y, a partir de entonces, combatido por todo el pensamiento contrarrevolucionario.

A la pura afirmación del principio de la soberanía popular hecha por Toreno, al decir que “la Nación puede y debe todo lo que quiere”, Sotelo de Noboa opone la tesis tradicional señalando que “*es capaz de destruir hasta las primeras nociones de justicia*”⁴⁸⁵.

⁴⁸² Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “El manifiesto de los “Persas””. Revista *Verbo*, núm. 141-142 (1976), págs. 179-258.

⁴⁸³ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Del legislar como “legere” al legislar como “facere””, Revista *Verbo*, núm. 115-116 (1973), págs. 507-548.

⁴⁸⁴ QUEVEDO Y QUINTANO, PEDRO DE, *Manifiesto del Obispo de Orense a la Nación Española*, Valencia, 1814, págs. 11, 12, 18-21. Cfr. también FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 131-132 (1975), págs. 165-238.

⁴⁸⁵ *Ibidem.*, pág. 103.

Realiza una de las primeras críticas de la práctica del parlamentarismo en nuestra patria.⁴⁸⁶

Entre las páginas de la destacada obra de Sotelo de Noboa encontramos las más importantes de su doctrina, por contener, de forma original, algunos de los principios fundamentales del pensamiento tradicional español. Entre ellos el:

*“...restablecimiento de las antiguas (leyes) que se hallaban descuidadas y cuya observancia podía equilibrar la seguridad de la Nación y la autoridad del Rey”*⁴⁸⁷.

Por lo tanto, rechazaban la monarquía absoluta.

Este es también un principio constante en el pensamiento tradicional español, como puede verificarse en las coincidencias del marqués de Villaverde con Quevedo y Quintano⁴⁸⁸ y Jovellanos⁴⁸⁹.

En relación a la representación política propugna Sotelo de Noboa una vieja institución de la tradición política española que es el mandato imperativo, garantía única de los representados frente al representante y garantía del representante frente a las coacciones del poder o de la demagogia.

La antropología de Villaverde de Limia parte de la base de que al hombre no debe considerársele “como deben ser”, sino como son en la vida real: egoístas, ambiciosos, mezquinos y, en ocasiones, también nobles y generosos. Es la doctrina católica del pecado original. De ahí el interés de rodear al poder de una serie de barreras sociales para que, contenido por ellas, no se desborde en la arbitrariedad, el despotismo o la anarquía, sino que vaya encauzado en la consecución del bien común. Para ello es necesario restaurar la organización política tradicional⁴⁹⁰.

⁴⁸⁶ Cfr. *Ibidem.*, págs. 62-64.

⁴⁸⁷ *Ibidem.*, págs. 24-25.

⁴⁸⁸ QUEVEDO Y QUINTANO, PEDRO DE, **Manifiesto del Obispo de Orense a la Nación Española**, La Coruña, 1813, pág. 13.

⁴⁸⁹ JOVELLANOS, G.M. de, **Consulta sobre la convocación de las Cortes por estamentos**, BAE, XLVI, pág. 559, Madrid, 1963; **Memoria en defensa de la Junta Central**, BAE, XLVI, pág. 548.

⁴⁹⁰ Cfr. GAMBRA, R., **Tradición o mimetismo**, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

Para Sotelo de Noboa, la Monarquía constitucional es: “*una tendencia absoluta a destruir la Monarquía*”⁴⁹¹, ya que ésta pasa a ser una figura meramente decorativa, pues, se la ha desposeído de todo poder.

VIII.2.6. Menéndez Pelayo

Cantero afirma en la revista *Verbo*⁴⁹² que el pensamiento tradicional español de Menéndez Pelayo ha ejercido un influjo determinante en los pensadores de los dos últimos tercios del siglo XX, como por ejemplo Vegas Latapie o Elías de Tejada, aún cuando esa influencia diera lugar a desarrollos diferentes, más políticos en unos, francamente académicos en otros, según la vocación específica de cada cual⁴⁹³.

La especialidad del santanderino fue el pensamiento político, fundamentado en la religión católica, y la historia europea y de la Iglesia de los últimos tres siglos, en especial de la de Francia y la Revolución francesa.

Además de considerar que la religión católica y la Iglesia hicieron a España, tenía un sentido providencial de la historia de España. Ésta, fruto de la cosmovisión católica de la vida de la que participaban sus gentes y sus reyes, asumió, libre y voluntariamente, la misión universalista de ser evangelizadora y defensora de la fe en la península en Europa, y en América⁴⁹⁴.

De ahí su admiración por la casa de Austria y aquellos dos siglos en donde la tradición llegó a su punto más álgido⁴⁹⁵.

⁴⁹¹ SOTELO DE NOBOA Y NIÑO, B.M., op. cit., pág. 179.

⁴⁹² Cfr. CANTERO NUÑEZ, E., “**Pensamientos coincidentes a la sombra de Menéndez Pelayo**”, en Revista *Verbo* nº 337-338 (agosto-septiembre-octubre 1995), págs. 737 y 750.

⁴⁹³ Cfr. *Ibidem.*, págs. 737 y 750.

⁴⁹⁴ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., “**Discurso en el primer congreso católico nacional español**”, en *Ensayos de crítica filosófica, Obras Completas*, CSIC, Madrid 1958, XXVIII, págs. 287-289.

⁴⁹⁵ Cfr. *Ibidem.*, pág. 289.

La exaltación de la teología católica, de los maestros teólogos juristas españoles, con Vitoria a la cabeza⁴⁹⁶, y de las libertades municipales y de los fueros⁴⁹⁷.

Esa era la tradición española y la degradación provino de su abandono y sustitución⁴⁹⁸, promovida por la casa de Borbón a la que no ahorra críticas por este motivo. La decadencia es fruto, sobre todo, de la difusión de ideas contrarias a la doctrina católica y a ese modo de entender la vida.

Por otra parte, Menéndez Pelayo fue acérrimo antipositivista, e indicó que los hechos por sí solos no pueden constituir ciencia, y han de estar necesariamente sujetos a la metafísica.⁴⁹⁹

Fiel reflejo de la importancia que supone para la revista *Verbo* la figura de Menéndez Pelayo es que ya en el segundo número de la revista, del año 1962, se publicó el famoso *Epílogo* de su libro *Historia de los Heterodoxos Españoles*.

VIII.2.7. Jaime Balmes

Es Juan Roig y Gironella, S.J., director que fue de la “*Balmesiana*”, el que realiza el estudio más profundo acerca de Balmes en las páginas de *Verbo*, concretamente en un artículo titulado: “*Balmes ¿Qué diría hoy?*”⁵⁰⁰, que sin llegar a ser una biografía como la que dedicó el Padre Ignacio Casanova, S.I., es de suma importancia para “*encontrar en hechos y palabras de un siglo atrás –s. XIX- el interés de los hechos y preguntas que se presentan hoy*”.

Destaca unas palabras de Balmes relacionadas con el *progreso* y la *democracia*, en las que nos encontramos un hombre esencialmente equilibrado,

⁴⁹⁶ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., “**Contestación al discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de Eduardo Hinojosa**”, *op. ult. cit.*, págs.229-233.

⁴⁹⁷ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., “**Brindis del Retiro**”, en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, III, ed. cit., XXVIII, pág. 354.

⁴⁹⁸ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., “**Discurso en el Congreso Internacional de Apologética**”, en ed. cit., XXVIII, pág. 354.

⁴⁹⁹ Cfr. *Idem.*, **Heterodoxos**, págs. 1186-1187.

⁵⁰⁰ ROIG Y GIRONELLA, S.J., “**Balmes ¿Qué diría hoy?**”, *Revistas Verbo*, núm. 91-92 (1971), págs. 45-124, y en el núm. 93 (1971), págs. 257-304.

ponderado, sin términos absolutos en un sentido ni en otro; pero siempre elevado y regido por altos principios:

“Progresar es marchar hacia delante, y si esto se ha de aplicar a la sociedad en sentido razonable, sólo puede significar marchar hacia la perfección. Cuando la sociedad se perfecciona progresa; cuando pierde su perfección, retrograda: para saber si hay progreso o no; toda la cuestión está en si hay nueva perfección o no; pues aunque la palabra progreso suele tomarse por algunos como sinónima de tendencia democrática, para ser esto admisible sería necesario probar que las leyes e instituciones son tanto más perfectas cuanto más democráticas, y que la perfección de la sociedad consiste en el absoluto predominio de la democracia; proposición insostenible, porque con la historia y la filosofía se pueden demostrar que no existe tal dependencia ni enlace, y que, según las circunstancias, podrá la perfección de la sociedad exigir, con respeto al elemento democrático, ahora un sistema de restricción y después quizás un sistema de enganche”⁵⁰¹.

En relación al estilo utilizado por Balmes, en todos sus escritos, tiene una gran delicadeza hacia las personas, siendo modelo de una verdadera tolerancia. Éste combate “ideas” y no “personas”.

En cuanto al tema de la libertad hace notar que trastornos sociales se han producido cuando la libertad se ha tomado sin límites; una libertad ilimitada, termina por negar la misma libertad. Sus rectos límites –entre ellos el acatamiento al Magisterio de la iglesia-, por el contrario, la fundamentan y fortalecen. Libertad que bien entendida así, no fue precisamente un fruto del protestantismo, sino que ya estaba radicada en la misma Revelación, aunque sin formulación expresa.

Son esclarecedoras las palabras pronunciadas por Balmes al respecto:

“El catolicismo dice al hombre: Tu entendimiento es muy flaco, y en muchas necesita un apoyo y una guía. Y el protestantismo le dice: La luz te rodea, marcha por donde quieras, no hay para ti mejor guía que tú mismo”.

Además añade que las ideas falsas de libertad produce perturbaciones en el orden social, afirmando que:

“El hombre es tanto más digno de libertad cuanto es más religioso y moral; porque entonces necesita menos el freno exterior a causa de llevarlo muy poderoso en la conciencia propia. Un pueblo irreligioso e inmoral ha menester

⁵⁰¹ BALMES, J., **Situación de España**, BB XXIII, 145; BAC VI, 87.

tutores que le arreglen sus negocios; abusará siempre de sus derechos y, por tanto, merecerá que se los quiten”⁵⁰².

En relación a la Verdad Balmes afirma la obligación que tenemos de buscarla. No somos moralmente libres para no buscarla o para rechazarla una vez hallada. La obligación pone un límite; pero este límite en realidad la afianza, porque si el hombre no tuviese esta obligación –radicada como toda obligación en Dios- y fuese totalmente libre, también sería libre para negar la libertad. Quines atacan la Verdad, atacan también con ello la moral, y de ahí la pérdida de libertad. De ahí su crítica a la libertad de pensamiento ilimitada.

La obra en que el “Doctor humanus” –como lo definió el Cardenal Pla y Deniel expone su propio método filosófico, *El Criterio*, proclama que una buena lógica debiera comprender al “hombre entero”, no tomándolo por un solo lado, pues, tenemos como consecuencia de ello una visión unilateral y truncada de la realidad, carente de objetividad, de totalidad, de verdad, en definitiva, de una filosofía verdaderamente “humana”.

En la *Filosofía Fundamental*, su más importante obra filosófica, abordó algunas cuestiones trascendentes en filosofía.

Balmes fue un hombre de altos pensamientos políticos, los cuales podemos ver reflejados en su obra *El Protestantismo*:

“¿Cómo queréis que el pueblo ejerza amplios derechos si procuráis incapacitarle para ello extraviando sus ideas y corrompiendo sus costumbres?. Decís que en las formas representativas se recogen por medio de las elecciones la razón y la justicia y se las hace obrar en la esfera del gobierno; y, sin embargo, no trabajáis para que esta justicia y razón existan en la sociedad de donde se deberían sacar. Sembráis viento y por esto cogéis tempestades; por esto en vez de modelos de sabiduría y de prudencia les ofrecéis a los pueblos escenas de escándalo. Nos decís que condenamos al siglo, pero que el siglo marcha a pesar nuestro: nosotros no desechamos lo bueno, pero no podemos menos de reprobar lo malo. El siglo marcha, es verdad, pero ni nosotros ni vosotros sabemos adónde va. Una cosa sabemos los católicos, y para esto no necesitamos ser profetas: que con hombres malos no se puede formar una sociedad buena; que los hombres inmorales son malos; que faltando la religión, la moral carece de base. Firmes en nuestras creencias, os dejaremos que andéis ensayando varias formas, buscando paliativos al mal y engañando al enfermo con palabras lisonjeras; sus

⁵⁰² *Idem.*, **El Protestantismo.**, cap. 68; BB V, 235; BAC IV, 718.

frecuentes convulsiones y su continuo malestar revelan vuestra impotencia; y dichoso él si conserva este desasosiego, indicio seguro de que todavía no habéis conquistado plenamente su confianza; que si algún día consiguieseis infundírsela y se durmiese tranquilo en vuestros brazos, aquel día se podría asegurar que toda carne ha corrompido su camino, aquel día que se pudiera temer que Dios quiere borrar al hombre de la faz de la tierra”⁵⁰³.

Juanola Soler⁵⁰⁴ en su aportación sobre la figura de Balmes en *Verbo*, nos muestra como frente a lo defendido por los libertarios, entre ellos Rousseau, éste afirma en su obra “*El protestantismo comparado con el catolicismo*” la existencia de errores culpables. Por eso la justicia castiga con razón, sin pararse en la convicción que pudiera abrigar al delincuente. Cuando éste invoca el testimonio de la propia conciencia, la ley le recuerda el deber que tenía de rectificarla. De ahí saca la conclusión de que no puede sostenerse el principio de tolerancia universal. Dicho de otro modo, la intolerancia es, en cierto modo, un derecho de todo poder público. Y ésta puede distinguirse en intolerancia religiosa e intolerancia civil, discrepando en esto también con Rousseau.

La última obra de Balmes fue un folleto titulado *Pío IX*, folleto político, que trataba de la política de Pío IX había iniciado en sus Estados Pontificios. Y en el que dejaba de forma clarividente que la Iglesia no estaba identificada con ningún sistema político particular, ni con unos ni con otros, sino con aquellos que respetasen todas aquellas verdades y derechos de Dios.

Una de sus máximas, que estuvo presente a lo largo de toda su vida, y que resume el ideal que presidió toda su obra era:

“Estamos sedientos de conocer la Verdad, y el premio que promete la Religión es el conocimiento de una Verdad infinita”.

VIII.2.8. Donoso Cortés

⁵⁰³ *Ibidem.*, cap. 68; BB VIII, 238-239; BAC IV, 720.

⁵⁰⁴ JUANOLA SOLER, N., “**Balmes contra Rousseau**”, Revista *Verbo*, nº 213-214 (1983), págs. 315-326.

Frederik D. Wilhelmsen⁵⁰⁵ muestra en la revista *Verbo* el papel relevante jugado por Donoso Cortés en la filosofía política al afirmar que nos encontramos ante “la más alta inteligencia de las que se han puesto al servicio de lo que hoy tendemos a llamar *la Contra-Revolución*, para distinguirla del conservatismo británico. Donoso pertenece, pues, a lo que el pensamiento político continental denomina simplemente *tradicionalismo*”.

Encuentra mucho más a condenar en el sistema político que nació de la Revolución Francesa que en el absolutismo que culminó en la Ilustración.

Considera además que entre el Liberalismo y el Socialismo existe una diferencia significativa, pues, mientras el primero viola la naturaleza del Poder en el orden político, el otro hace lo mismo en el orden social.

Como fórmula a aplicar que definiría a Donoso, no sería desacertado llamarle la negación absoluta de la revolución en todas sus formas. Considera al respecto Garay Vera⁵⁰⁶, que se revela en Donoso Cortés la conciencia de una verdadera genealogía de la Revolución, con amplios antecedentes teológicos, morales, sociales y políticos.

Fue uno de los artífices de la *Pragmática Sanción* española; uno de los primeros pilares de la monarquía liberal, el cual le debió al liberalismo, al que llegó a odiar en sus últimos y brillantes años de su corta vida, su título de Marqués de Valdegamas como su carrera diplomática.

Fue el hombre más odiado por la izquierda europea de su tiempo y muy especialmente por la izquierda católica.

Donoso niega toda continuidad en sentido estricto, dentro de la experiencia del hombre occidental, entre las instituciones políticas autónomas de la Edad Media y el sistema parlamentario liberal de la Europa del siglo diecinueve. Parte del presupuesto de que la Edad Media se movía por la tendencia a “constituir el Poder con arreglo a los principios que forman el Derecho público de las naciones cristianas”. La Europa moderna, en cambio, está dedicada a la tarea de conformar el poder según “ciertas teorías y concepciones fuera...de las vías católicas”.

Considera la *ley de la unidad y de la variedad*, basada en el dogma católico de la Trinidad, como un principio filosófico que rige el mundo cristiano

⁵⁰⁵ WILHELMSEN, D. F, “**Donoso Cortés y el poder político**”, Revista *Verbo* núm. 69 (nov. 1968), págs. 689-726.

⁵⁰⁶ Cfr. GARAY VERA, C., “**La Genealogía de la Revolución en Juan Donoso Cortés**”, Revista *Verbo*, núm. 267-268 (ago-sep-oct 1998), págs. 939-952.

tradicional, a diferencia de la *ley de la uniformidad y univocidad* que gobierna el mundo racionalista y liberal.

En base a esta ley y la metafísica del Poder que elabora, demuestra Donoso que la cordura política implica una esencial unidad de poder, por un lado, y la esencial variedad de las “jerarquías”, por otro lado. El maridaje entre Poder y Jerarquía – el llamado *principio de Autoridad*- es la condición sine qua non de un orden social y político cristiano, por ello, la civilización moderna debe su decadencia a no haber respetado las tensiones que deben existir entre el poder y la autoridad, como en nuestros días ha afirmado el profesor Álvaro d’Ors:

“La auctoritas es la verdad reconocida por la sociedad y se opone a la potestas, que es la fuerza o poder reconocido por la sociedad”⁵⁰⁷.

Desde esta perspectiva realiza una crítica a la monarquía absoluta, a la Constitución Británica, y al parlamentarismo, decantándose por la monarquía católica tradicional de la Edad Media.

Serrano Villafañe⁵⁰⁸, muestra la relación e influencia que tuvo Donoso con el tradicionalismo filosófico del siglo XIX, por su negativa a considerar de forma absoluta la razón y la libertad individuales, reivindicando por el contrario la necesidad de la tradición religiosa, personificada en la Iglesia Católica, y la subordinación del orden social a un principio trascendente, y cuyos principales representantes son José de Maistre, De Bonald y Lammenais.

En sentido específico, este movimiento resumió las doctrinas tradicionales del cristianismo católico y floreció en un clima de legitimismo político que se remitía al pasado francés y europeo prerrevolucionario, y sobre todo, elaboró el concepto de *tradición* como opuesto al concepto iluminista de la razón individual.

La influencia del tradicionalismo filosófico se muestra claramente en las obras de Donoso: *Estudios sobre la Historia* o el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.

⁵⁰⁷ D’ORS, A., *Una introducción al estudio del derecho* (Madrid, Rialp, 1963), pág. 19.

⁵⁰⁸ SERRANO VILLAFAÑE, E. “El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés”, *Revista Verbo*, nº 171-172 (1979), págs. 96-107.

Sobre la relevancia de Donoso en el plano intelectual podemos hablar de tres etapas -siguiendo a Gabriel de Armas⁵⁰⁹,- una de fama, otra de eclipse, y una última de resurrección.

La fama internacional de Donoso llega a su cenit con el discurso pronunciado sobre Europa el 30 de enero de 1850; su eclipse coincide con el periodo posterior a su muerte en 1853 en el que el positivismo avanza de forma arrolladora en Europa, que tiene como culmen la Revolución comunista de 1917 en Rusia; y su resurrección coincide con el fracaso del positivismo y del comunismo tras la segunda guerra mundial, pues, a partir de este momento se empieza a dar la razón a Donoso en sus teorías.

Entre los intelectuales españoles la resurrección de Donoso es reciente, siendo muchos de ellos importantes colaboradores de *Verbo*, como Francisco Elías de Tejada, Eugenio Vegas Latapié, Leopoldo Eulogio Palacios, Canals Vidal, Bernardo Monsegú, Miguel Ayuso, y escritores de la talla de Ramiro de Maeztu, Victor Pradera, Eugenio d'Ors, José María Pemán, y Azorín, entre otros.

La revista *Verbo* además de publicar en sus páginas la “Carta al Cardenal Fornari” del Marqués de Valdegamas (núm. 3) y sus tres famosos “Discursos” (núm. 8, 11 y 12), publicó la introducción a la reedición de la obra “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” (1986), escrita por Arnauz Imatz⁵¹⁰, en la que hace una biografía de Donoso desde el ámbito político, filosófico y teológico. Destaca también el artículo publicado en 2009 por Ayuso⁵¹¹ al cumplirse los doscientos años del nacimiento en el Valle de la Serena, en la Extremadura leonesa, de Juan Donoso Cortés, del cual reconoce que es de los escasos pensadores políticos españoles (y más ampliamente hispanos) que han recibido reconocimiento universal durante la Edad contemporánea.

Para Ayuso, haciendo suyas unas observaciones de Álvaro d'Ors, Donoso, liberal de origen y “europeo” de ejercicio, no supo entender en su último fondo la tradición no-estatal de España y, de resultas, la genuina reacción

⁵⁰⁹ DE ARMAS, G., “Fama, eclipse y resurrección de Donoso”, Revista *Verbo*, núm. 74 (abril 1979), págs. 321-333.

⁵¹⁰ Cfr. IMATZ, A., “Donoso Cortés: Hombre de estado, filósofo y teólogo”, Revista *Verbo*, núm. 247-248, págs. 1075-1102.

⁵¹¹ AYUSO, M., “Actualidad y vigencia de Donoso Cortés”, Revista *Verbo* núm. 481-482 (enero-febrero 2010), págs. 101-106

tradicionalista del carlismo frente al designio estatalizador del borbonismo dieciochesco⁵¹².

Y también haciendo suyas las observaciones de Canals afirma, que la originalidad de Donoso transita precisamente por un ultramontanismo a la española, consciente y explícitamente antiliberal, que enlaza con una monarquía hereditaria, que –escribió Donoso– “tal y como existió en los confines que separan la monarquía feudal y la absoluta, es el tipo más perfecto y acabado del poder político y de las jerarquías sociales”⁵¹³. No es extraño, pues, que concepción católica y monarquismo hubieran de fundirse en su pensamiento, convencido como estaba –según rubrica en cabeza del *Ensayo*– de que “en toda cuestión política”, que se resuelve en una verdadera teología de la historia centrada en la denuncia profética del liberalismo.

Y concluye el artículo con la siguiente pregunta: *¿Quién negará no ya la vigencia sino aun la actualidad de tal pensamiento?*

VIII.2.9. Vázquez de Mella

Es Ayuso el único colaborador de la revista que en las páginas de *Verbo*⁵¹⁴ nos muestra una semblanza del pensamiento de Juan Vázquez de Mella.

Resalta el que representa no sólo la continuidad del carlismo, sino la conciencia del mismo, y se lanza a la tarea de la sistematización y de la síntesis: “la empresa de trabar en un sistema total y coherente el mundo de ideas del tradicionalismo español”. Empresa teorizadora reservada a un tiempo en que, como fue el de Mella, ya se había perdido el contacto con la realidad histórica del *ancien régime*.

De ahí la afirmación de Rafael Gambra –al cual quizás se deba la interpretación, a la par más profunda y fecunda de Vázquez de Mella⁵¹⁵–

⁵¹² D'ORS, A., *El 'Glossarim' de Carl Schmitt*, en Dalmacio Negro (ed.) *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, 1966, pág. 27.

⁵¹³ CORTÉS, D., *Cartas al director de la 'Revue des Deux Mondes'*, Obras Completas, ed. Cit., vol. II, pág. 769.

⁵¹⁴ AYUSO, M., “*Información bibliográfica. Juan Vázquez de Mella. El tradicionalismo político español: Ideario social y político*”, Revista *Verbo* núm. 199-200 (1981), pág. 1329-1333. “*El pensamiento de Vázquez de Mella*”, Revista *Verbo* núm. 263-264 (marzo-abril 1988), págs. 1329-1333.

⁵¹⁵ GAMBRA, R., *Juan Vázquez de Mella: El Tradicionalismo Español. Ideario Social y Político*. Estudio preliminar, selección y notas de Rafael Gambra. Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1980, 213 págs.

constituye un punto luminoso entre el carlismo de primera hora que percibía de modo directo y vivido el medio tradicional y un tradicionalismo excesivamente teórico y desarraigado de los hechos que nos ha sido dado conocer.

Sus ideas principales tienen un punto de encuentro con la actualidad más candente. Temas como el de la presencia católica en la sociedad española, la limitación del poder, el aseguramiento de las libertades regionales sin menoscabo de la superior unidad de España, el valor de la tradición, la búsqueda de la justicia social, etc.

Una de las construcciones decisivas del pensamiento de Mella es la que nos presenta dos soberanías coexistentes: la social y la política. En su recto dialogo radican las verdaderas libertades políticas y civiles frente a las abstracciones mecanicistas y ficticias del liberalismo racionalista.

Por otro lado, la antropología tradicional parte de la sociabilidad natural del hombre, del “*appetitus sociatis*” que determina su inserción en un espeso entramado institucional. Desde la célula básica que es la familia, pilar y cimiento de la sociedad, arquetipo de cuerpos intermedios, asciende una doble jerarquía de sociedades que Mella llama respectivamente “*complementarias*” (municipio, comarca, región) y “*derivativas*” (escuela, universidad, corporación).

Es la misma realidad que Víctor Pradera expresó con más precisión filosófica al distinguir en la familia una doble evolución: la de su *ser*, que pasa primero por el municipio y sigue por la región hasta la nación; y la de su *actividad*, que engendra horizontalmente la clase y verticalmente la corporación.

Del equilibrio de las dos soberanías de Mella proviene la estabilidad del orden político: si la soberanía crece en detrimento de la social, se inaugura el absolutismo; si es la soberanía la que se desorbita con perjuicio para la política, entramos en el dominio de la monarquía.

Podemos traer a colación al respecto el paralelismo en el tema de la soberanía entre esta doble jerarquía y la contraposición que Álvaro D’Ors ha trazado entre “*potestas*” y “*auctoritas*”. En la soberanía política reside, fundamentalmente, el poder. En la soberanía social tiene su sede, principalmente, la autoridad.

La soberanía social tradicional sería, por tanto, la concreción política propia de cada pueblo, entrelazando la soberanía social y la política en sólida construcción.

El espíritu vivificador de la Religión, que se plasma en el comunitarismo religioso del que el tradicionalismo es abanderado, es la unidad católica como dogma político fundamental. Mella defendió la existencia de una *verdad pública* – u *ortodoxia pública* como lo denominó Wilhelmsen⁵¹⁶- que se impone necesariamente para que la sociedad pueda sobrevivir.

Concibe la nación de acuerdo con el entendimiento *natural y moral* de las patrias tradicionales y no al modo *polémico y político* de los revolucionarios jacobinos. Por eso entre el patriotismo y el nacionalismo se abre una sima: el patriotismo es concéntrico y siempre abierto a unidades superiores; el nacionalismo, en cambio, es exclusivo y excluyente.

En relación a la monarquía Mella considera como determinaciones de esa forma política: tradicional, hereditaria, federal y representativa. Y que derivan de tres grandes principios: socialismo, tradición y comunitarismo.

Ullate⁵¹⁷ redactó el prólogo al reeditado libro de Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*⁵¹⁸, y que reprodujo el n° 495-496 de *Verbo*. En éste, el profesor navarro “trata de expresar para mentes de nuestra generación la esencia del tradicionalismo político –y del carlismo español- basándose principalmente, aunque no exclusivamente en la obra de Vázquez de Mella”:

“El estudio de Gamba se inserta en el mismo surco que abre el propio Mella, hay una diferencia entre los primeros carlistas y Mella. Los primeros tenían la “pacífica posesión” de la tradición política y religiosa española, el contacto directo, sin mediaciones, con la realidad que querían preservar de los embates revolucionarios, pero carecían “de la clara conciencia de cuanto aquello representaba”. Mella, en cambio, no tuvo el privilegio de recibir la vivificante influencia del medio político católico desde la cuna. Hay, para él, un esfuerzo adicional: el de la “conversión” personal a una causa teórica e histórica que ha sido desplazada del curso principal de la Historia y se refugia en los hogares y en los pechos carlistas. Sin embargo, como bien dice Gamba, “la más clara autoconciencia de lo que representó el orden tradicional”, le corresponde a Mella y en eso va más lejos que los precursores. El carlismo como surco y el carlismo

⁵¹⁶ Cfr. WILHELMSSEN, F., *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad, O crece o muere*, Madrid 1965.

⁵¹⁷ Cfr. ULLATE, J.A., “*Rafael Gamba y la Monarquía tradicional*”, *Revista Verbo*, n° 495-496 (2011), págs. 498 a 504.

⁵¹⁸ Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires.

como orilla. El carlismo como surco, el de Mella, y el de Gamba, y el de los que hemos llegado después, es un carlismo trabajoso en sí mismo, antes aún que frente al mundo. El carlismo como playa y como orilla, existió desde luego desde la primera hora, cuando el pueblo carlista llegó a adquirir ese nombre tan solo dejándose mecer por las olas de la tradición pacíficamente poseída, olas que lo arrojaron a una guerra de la que salió con un nombre y con un signo para los tiempos nuevos. El carlismo como orilla y como playa, siguió existiendo en las sagas familiares, en la trabazón social antagonista del desorden liberal constituido, en el respeto y autoridad que los notables carlistas ejercían sobre el pueblo leal. Durante mucho tiempo, muchos llegaron al carlismo por esta vía. Una vía que estuvo abierta casi hasta ayer mismo, hasta la censura brutal del decreto conciliar 'Dignitatis Humanae', que bisecó esa marea e impidió que siguiera produciendo esos frutos admirables. Pero cada vez era una marea más liviana y se trataba de unas orillas más estrechas. La tendencia se imponía en un carlismo todavía vigoroso y que no era menos venerado y amado por los neocarlistas, quienes, por lo trabajoso de su identidad adquirida, percibían con agudeza a veces mayor la precariedad de su signo, sin ingenuidades ni espejismos.

El surco de Gamba es el mismo que el de Mella. El surco del que no puede sestear recostado en el patrimonio doctrinal de la estirpe y todo lo tiene que ganar a pulso. Ya decía Santo Tomás, sin embargo, que la dificultad no hace a la virtud y que la virtud fácil no es lo menos –de suyo es más-, que la virtud áspera. Sólo el pecado ha hecho difícil casi siempre la virtud, pero cuando, por la razón que sea, y la herencia no es la menor de ellas, ni tampoco la paz política, la virtud se hace connatural y sencilla, la naturaleza exulta y no tiene sentido lamentar esa facilidad. Por eso, aunque resulta admirable el esfuerzo de tantos antepasados nuestros que sangraron y sudaron para “hacerse tradición”, no debemos olvidar los riesgos que padecieron. Entre otras cosas, porque son anticipo de los que nos tocan a nosotros hoy.

El carlismo de surco, el de Mella, y más aún el de Gamba, tienen ante nuestros ojos el descomunal mérito de la generosidad, de la fortaleza, del sacrificio y de la fidelidad. Seríamos unos impíos si no tuviéramos ante nuestros ojos la gratitud por su esfuerzo, gracias al cual, en gran medida, los ínfimos receptores que hemos llegado a la hora undécima a esta viña política podemos esperar nuestro denario. Pero si no debemos ceder a la impiedad, tampoco debemos sucumbir ante el “espíritu del cuerpo”. Ese carlismo “de surco”, improbable y heroico, ha pagado un alto precio no sólo en sufrimiento personales,

sino en limpieza de doctrina. Era sobrehumano esperar que en tales condiciones una ganga cada vez más densa no se adhiriera a las paredes de ese edificio recuperado con tanta fatiga, y así, en la exposición comparecen conceptos y nombres propios que hoy nos parecen perfectamente prescindibles.

[...] La doctrina debemos buscarla la más pura, pero el enraizamiento en el pueblo, en la comunidad política, lo debemos hacer con el roce de los testigos reales, tal como fueron, con sus límites y sus excesos, con sus grandezas y sus miserias”.

VIII.2.10. El Carlismo: Alfredo Brañas y Ramón Nocedal

VIII.2.10.1. Alfredo Brañas

Alfredo Brañas Menéndez⁵¹⁹, gallego de la segunda mitad del siglo XIX, nació en Carballo, provincia de la Coruña, el 11 de enero de 1859, y moría, el 22 de febrero de 1900.

Pensador, líder católico, catedrático de Derecho Natural en la Universidad de Oviedo, y amigo personal de Vázquez de Mella.

Desde los Círculos Católicos de Obreros defendió una doctrina social, una tercera vía, inspirada por el catolicismo, distante del liberalismo y del socialismo, en la misma línea de las encíclicas de León XIII.

Ya, al final de su vida tiene lugar su más resonante discurso. Fue el pronunciado en el antiliberal Congreso católico de Burgos en 1899, con el título: *Peligros que amenazan a la sociedad en el siglo XX si se aparta del cristianismo*, en el que asumía la defensa del arzobispo de Sevilla, don Marcelo Spínola.

El pensamiento contrarrevolucionario siempre sintió, con raíces hundidas en la tierra inmediata, que es una verdadera patria, sin menoscabo de esa patria grande –España-, la necesidad de resolver en un esquema armónico, las tensiones entre los antiguos reinos españoles y el Estado central, entre las regiones y la capital de España.

⁵¹⁹ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 215-216 (1983), págs. 661-707.

Fue el Estado liberal, nacido de la Revolución Francesa y de las Cortes de Cádiz, el que dio el último golpe a la variedad española, creando el Estado centralista, dividido en provincias arbitrarias e iguales cuyos órganos rectores eran meras sucursales del poder central.

El pensamiento contrarrevolucionario alzó su voz para oponerse a esa lógica consecuencia de los principios de la revolución, que acababa con las peculiaridades regionales.

En este contexto aparece el intento sistematizador de Alfredo Brañas, publicado en Barcelona, en 1899 con el título de *El Regionalismo*⁵²⁰.

Para él el regionalismo:

“no es la autonomía absoluta”⁵²¹, sino que “supone una región encerrada dentro de ciertos límites, si no demográficos y políticos, por lo menos etnográficos, que tiene derecho a no ser confundida con los demás pueblos de la nación, ni tampoco a ser separada radicalmente de ellos, de la misma manera que el hijo o la mujer dentro de la familia tienen derecho a reivindicar su propia personalidad, sin perjuicio de la unidad del hogar doméstico, ni menoscabo de la autoridad paterna”⁵²².

El regionalismo de Brañas no sólo respeta la unidad nacional sino que la admite cordialmente:

“Su verdadera misión se limita a procurar la independencia política y social de la región en el grado que no se oponga a la unidad nacional”⁵²³.

Pues bien, ese regionalismo no es otra cosa que la aplicación del principio de la Doctrina Social de la Iglesia de subsidiariedad.

En contra de las tesis liberales, para Brañas:

“los individuos no constituyen el elemento material de la sociedad civil, como han creído Rousseau, Spedalieri, Burlamachi, Locke y los demás partidarios del “contrato social”: semejante concepción atomística de la sociedad nos llevaría a la doctrina absurda del absolutismo despótico, del imperio de la mayoría y de la exaltación del individuo, que ha engendrado en los estados modernos la extremada división política y administrativa, que es la rémora más

⁵²⁰ BRAÑAS, A., **El Regionalismo**, Barcelona, 1889.

⁵²¹ *Ibidem.*, pág. 57.

⁵²² *Ibidem.*

⁵²³ *Ibidem.*, pág. 84.

grande de su progreso y civilización. El individuo no es más que la molécula social, en lenguaje del distinguido economista belga Mr. de Molinari. La familia es el germen y principio de la sociedad⁵²⁴.

*“Pero, dentro de la familia, no puede el hombre alcanzar su perfección natural [...] Después de aquel soberano mandato enunciado en estas breves pero sublimes palabras: ‘Creced y multiplicaos y llenad la tierra’, escribió Dios en el Código inmortal de sus divinas leyes aquella otra sentencia complementaria: ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’. Es decir, multiplicaos, creced y formad nuevas familias, pero no viváis aislados ni en lucha, ni separados por odios o venganzas; vivid por el amor y para el amor: estrechad los lazos naturales y comunes que os juntan y aproximan unos a otros; en una palabra, vivid en sociedad, ligados por los vínculos de la caridad y de la obediencia, que son como el compendio de todas nuestras virtudes”*⁵²⁵.

Brañas señala diferencias entre el regionalismo y el federalismo. Define a la federación como una de las posibles formas de organización política, *“que consisten la agrupación de varios pequeños estados o cantones independientes que se gobiernan por sí mismos bajo la dirección moderadora de un poder central”*⁵²⁶.

En cambio, el regionalismo, para él, *“no es una idea exclusivamente política. Cualquiera que sea la forma gubernamental del Estado, con ella se armoniza siempre la doctrina regionalista”*⁵²⁷.

También propone el “self-government”⁵²⁸. *“La que reconoce dentro del Estado la representación legítima de las clases sociales y la cooperación de las agrupaciones naturales de individuos en el régimen y gobernación de los pueblos”*⁵²⁹. Es el corporativismo o doctrina de los cuerpos intermedios.

Antiparlamentario convencido, sigue a Perin en su acusación contra:

“la soberanía del número, abstracción hecha de todas las diversidades de aptitud, dignidad, e importancia social que introducen entre los hombres, para la

⁵²⁴ *Ibidem.*, pág. 32.

⁵²⁵ *Ibidem.*, pág. 33.

⁵²⁶ *Ibidem.*, pág. 41.

⁵²⁷ *Ibidem.*, pág. 40.

⁵²⁸ *Ibidem.*, pág. 81.

⁵²⁹ *Ibidem.*, pág. 81.

*influencia política, una tan profunda diferencia*⁵³⁰. Hoy, “*la idea igualitaria lo ha dominado todo*”⁵³¹.

En relación al tema de la monarquía afirma:

“*la unidad política de la monarquía española (se hizo) bajo el cetro inmortal de los Reyes Católicos*”⁵³².

Además es contrario a la monarquía absoluta.

En resumen: Brañas entronca con toda la tradición foral española, tan arraigada en el carlismo.

VIII.2.10.2. Ramón Nocedal

Si importante fue el papel que jugó Nocedal⁵³³ en el frustrado intento de unión de los católicos, como veremos más adelante, más importante fue la actuación del jefe del integrismo como representante del pensamiento contrarrevolucionario español. Hay dos referencias inevitables, por su trascendencia, en su biografía⁵³⁴. Por un lado, se encuentra, la *Manifestación hecha en Burgos por la prensa tradicionalista*⁵³⁵, que supuso la ruptura del integrismo con el carlismo y la sonada polémica del “mal menor”.

Entre los discursos pronunciados en el Parlamento destaca el que le sirvió para atacar duramente a Antonio Cánovas del Castillo, y que puede considerarse como obra importante del pensamiento contrarrevolucionario español.

Como botón de muestra, proclama su fe:

“*Soy católico, soy español, y no soy ninguna otra cosa. En las cuestiones religiosas y político-religiosas, quiero la unión de los católicos para defender a la Iglesia contra los errores modernos, bajo la dirección exclusiva del Papa y de los Obispos. En lo puramente político, deseo y anhelo la unión de los españoles para*

⁵³⁰ *Ibidem.*, pág. 81.

⁵³¹ *Ibidem.*, pág. 146.

⁵³² *Ibidem.*, pág. 146.

⁵³³ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 255-256 (1987), págs. 603-636.

⁵³⁴ Cfr. NOCEDAL, R., **Obras**, tomo I, Madrid, 1907.

⁵³⁵ FERRER, M., **Historia del Tradicionalismo Español**, tomo XXVIII, II, Sevilla, 1959, págs. 62-90.

defender los principios tradicionales y salvadores de España contra todos los partidos. Los que sostengan estas doctrinas, me tendrán a su lado, vengan de donde vinieren y sean los que fueren: los que en contra de estas doctrinas se levanten, cuénteme por adversario. Como yo, piensa y siente la inmensa mayoría de los españoles; pero propiamente, y por eso no soy órgano de ningún partido, aspiro a ser eco fiel, en la medida de mis fuerzas, de las creencias, de los intereses, de las necesidades, de las quejas del pobre pueblo español, tan oprimido y vejado”⁵³⁶.

Por lo tanto, fe católica, con profundas resonancias del *Syllabus* y, contrario a los partidos políticos como órganos de representación revolucionarios y opuestos a los intereses del pueblo español.

Sobre el liberalismo y la Constitución de Cádiz afirma:

“La primera vez que el liberalismo amenazó entrar en España fue en la Constitución de Bayona, impuesta por el invasor de España, por Napoleón I. La segunda vez fue en las Cortes de Cádiz, en aquellas Cortes impuestas a la regencia por las turbas revoltosas de Cádiz mientras los españoles que no amaban las libertades modernas peleaban heroicamente contra ellas y contra los ejércitos franceses”⁵³⁷.

Nocedal, defensor de la unidad de España y de los fueros escribe:

“Jamás hubo más unidad en España que en tiempo de Felipe II, cuando España, una y en paz, se extendía por toda la redondez de la tierra; y jamás hubo rey ninguno que respetase más los fueros que el rey Felipe II”⁵³⁸.

“Los fueros no impidieron que España, desde los comienzos de la reconquista fuese paso a paso creciendo y progresando, y que con fueros y todo, aun antes de verificarse la unión de la monarquía, y recién hecha, fuese tan grande que, como dice un escritor insigne, ` una sola provincia bastó para conquistar el Oriente, Cataluña; una sola provincia bastó para conquistar a Italia, Aragón; una sola provincia bastó para conquistar a América, Castilla `;y cuando se reunieron todos los reinos españoles, a pesar de las guerras, descubrimientos y conquistas en que estaba empeñada, fue España, con fueros y todo, un siglo y otro siglo, la nación más una, más civilizada, más culta y más poderosa que ha

⁵³⁶ NOCEDAL, R., Op. cit., págs. 190-191.

⁵³⁷ *Ibidem*, págs. 206.

⁵³⁸ *Ibidem*, págs. 210.

*habido en el mundo, y más grande en extensión que el antiguo imperio de Occidente*⁵³⁹.

En relación a la Monarquía, lleva a cabo una defensa a ultranza de la monarquía tradicional hispánica, frente a la monarquía liberal, constitucional y parlamentaria:

*“¿Qué tiene que ver aquella monarquía donde el rey era legislador, tenía el poder legislativo, tenía el poder ejecutivo y administraba justicia, donde todos los poderes residían en el rey, con esta monarquía constitucional y parlamentaria donde el rey reina y gobiernan los ministros, con la división de poderes y todas las otras cosas con que distinguen y caracterizan a las instituciones modernas, monárquicas o republicanas?. Son dos formas completamente distintas. Y la prueba de que la monarquía constitucional y parlamentaria se aparta más de la monarquía antigua que de las modernas repúblicas es que aquella antigua monarquía cayó a golpe de todos los liberales, monárquicos y republicanos, todos a una, que la aborrecían de muerte, que no transigían ni transigen con ella como transigen hoy los monárquicos liberales con los liberales republicanos”*⁵⁴⁰.

También repasa Nocedal los principios básicos del derecho político tradicional –dignidad de las personas, libertad humana, autoridad, obediencia, poder, legalidad, legitimidad, soberanía- en contraposición a los principios liberales:

“Señores diputados: Yo, por la misericordia de Dios, no soy liberal... Pero tengo muchísimo amor a la libertad. Yo, señores diputados, vivo contento en sociedad por que no creo que el vivir en sociedad haya sido capricho y antojo de unos cuantos hombres que han querido hacer un contrato social que me obligase a mí, sin mi consentimiento, a vivir en sociedad. Yo, señores diputados, amo a la autoridad porque creo que la autoridad no depende de la voluntad de la mayoría o de la voluntad de otro hombre más fuerte que yo que me somete a su imperio; amo a la libertad porque sé que es un requisito esencial, o por lo menos necesario, que Dios ha impuesto a la sociedad. Yo, señores diputados, amo la ley porque creo que la ley no es invención de la soberanía del Estado, ni de la soberanía del pueblo, ni de la soberanía de la nación, sino de la soberanía de Dios, que ha querido que los hombres vivamos sujetos a las leyes. Yo, señores diputados, entiendo, que la libertad humana y la dignidad humana y el ser del hombre,

⁵³⁹ *Ibidem*, págs. 211.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, págs. 215.

imagen y semejanza de Dios, no pueden someterse al gobierno arbitrario y caprichoso de otro hombre, a esa especie de servidumbre del hombre, al hombre que en el régimen liberal hace que todos tengan que someterse a la voluntad y talante de los más o del más fuerte. Yo, señores diputados, entiendo que se equivocan grandemente los que creen que todo lo que se le ocurra mandar a un soberano, a un pueblo, a una nación, a un Estado o a las Cortes con el rey tiene, con eso sólo, virtud para obligarme en conciencia. Yo creo que para estar obligado en conciencia a obedecer, no basta lo que ahora se llama legalidad: es preciso que sea verdadera ley; entiendo que no es ley única y exclusivamente porque el legislador, sea quien fuere, la haya promulgado con todos los requisitos establecidos para dictar leyes; entiendo, señores diputados, que para que la legalidad me obligue en conciencia, necesita estar dictada por quien tiene autoridad para hacer las leyes; pero entiendo que no es verdadera ley y que no me obliga, ni obliga a ningún cristiano, si no está conforme a la ley eterna, porque de esa conformidad con la ley eterna procede la fuerza de las leyes”⁵⁴¹.

En definitiva, Nocedal atacaba de frente el paradigma de todo el sistema parlamentario liberal: la Constitución.

Otro de los temas favoritos de Nocedal y el motor constante de su actividad política es la actuación de los católicos en la vida pública. Y por ello se pregunta:

“Porque, ¿de qué sirve a España que vosotros os llaméis católicos si no son vuestras leyes? ¿Qué gana España con que vosotros cumpláis todas las obligaciones de buenos cristianos, si no son buenas vuestras leyes ni la manera de cumplirlas? ¿Qué importa a España que os llaméis católicos, seáis devotos, cuidéis de consagrar a vuestros hijos al Corazón de Jesús, si al mismo tiempo hacéis que en vuestras universidades e institutos arranquen la fe y envenenen las almas a los hijos de los demás españoles y que innumerables órganos de la impiedad esparzan por toda España la impiedad, la herejía y la blasfemia?”⁵⁴².

Nocedal señala que los católicos deben llevar su concepción de la sociedad al gobierno del Estado.

La solución a la “cuestión social” que propone es la siguiente:

“Los partidos liberales se han empeñado en restaurar el mundo con organismos políticos; los socialistas quieren restaurar la sociedad con

⁵⁴¹ *Ibidem*, págs. 232-233.

⁵⁴² *Ibidem*, págs. 253-254.

*organismos sociales; y yo os digo que los organismos sociales y los organismos políticos serán inútiles mientras no se llenen de luz y de caridad las almas que han de manejarlos (...) La solución al problema social está en la Iglesia y en la escuela (...) No hay más que un remedio para quien quiera ser soberano con firmes raíces en la nación y una esperanza de salvación para España; y es acudir con toda urgencia, aun antes de pensar en defenderse del socialismo y la anarquía que son males que están por venir, a raer del suelo de la patria a los partidos liberales*⁵⁴³.

En resumen: Nocedal no propone un programa de gobierno sino una declaración de principios tradicionalistas.

VIII.2.10.2.1. La Unión Católica

Existe un hecho que marcó el catolicismo de finales del siglo XIX y del XX. Es la carta de felicitación a Monseñor Freppel, luchador contra el liberalismo e impulsor de la unión de los católicos en la vida política⁵⁴⁴, suscrita el 14 de enero de 1881 por ilustres católicos españoles⁵⁴⁵.

En dicha carta están las bases desde las que construir una acción de los católicos en la vida política española, inaugurando un sistema político acorde con la tradición política española. El fin principal era: “Reconquistar la Unidad Católica que hemos perdido”.

Desde el *Manifiesto de los Persas* y los intentos de Balmes de conseguir la unión dinástica⁵⁴⁶, nada había sido intentado desde la España tradicional con mayores posibilidades de éxito.

En esa obra que Balmes, Donoso y Aparisi no habían alcanzado a ver, podrían marchar juntos, tras los obispos, Cándido y Ramón de Nocedal, Alejandro Pidal y Mon, Tamayo, Ortí y Lara, Sánchez de Toca, Menéndez Pelayo, navarro Villoslada, Vadillo, Canga-Argüelles, Orgaz, Vicente de la Fuente, Valentín Gómez, Pardo Bazán, Fernández Montaña, el marqués de Comillas, Aureliano Fernández Guerra, Mirabel, Guaqui, Suárez Bravo, el marqués de

⁵⁴³ *Ibidem.*, págs. 257-260.

⁵⁴⁴ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 193-194 (1981), págs. 395-442.

⁵⁴⁵ Revista *La Ciencia Cristiana*, XVII, 1881, págs.117-179.

⁵⁴⁶ BALMES, J., *Obras Completas*, tomo VII, Madrid, 1950, págs. 423 y sigs.

Pidal, Perujo, Vildósola, Manterota, Gil y Robles, Mateos Gago, Simonet, Eduardo de Hinojosa, Sardá, Pereda, Gabriel y Galán, Brieva, Brañas, Pous y Ordinas, carbonero y Sol, Galindo de Vera, Polo y Peirolón, Isern, Feliú Barrio y Mier, Rubios y Ors, Verdaguer, Cerralbo, Campión, Llauder, Urquijo, Gabino Tejado, Laverde, Selgas, de las Rivas, Azcárraga, Cheste, Polavieja, Roca y Ponsa, los padres Fita, Villada, Vilariño, Fonseca, Vicent, Mir, Mendive, Muiños...

En 1890 se inauguraba el *ralliement* del Papa León XIII con tan buenas intenciones por parte del pontífice como tan funestos resultados prácticos, y que llevó a una aproximación de los católicos a la República en Francia auspiciada por éste. En España se comportaron de forma parecida los católicos, colaborando con el régimen liberal, teniendo como consecuencia esos mismos resultados, y no pudiéndose llevar a cabo la tan querida “Reconquista de la Unidad Católica”.

VIII.2.10.3. El Carlismo y su reflejo en la revista *Verbo*

Como hemos visto anteriormente, entre el pensamiento que afluyó y hasta hoy se expresa en la revista *Verbo*, se encuentra el del tradicionalismo hispánico, entendido en sentido amplio –y no limitado a su expresión legitimista del carlismo–, pues la revista no es propiamente una revista carlista–.

Verbo, al igual que *Acción española*, sí ha contado con importantes colaboradores carlistas. Hasta el punto de que Rafael Gamba, Francisco Canals y Manuel de Santa Cruz –desde el inicio–, Francisco Elías de Tejada y su escuela –un poco más adelante–, Álvaro d’Ors y finalmente Miguel Ayuso, han dejado en *Verbo* parte importante de su producción. Sin embargo, sólo en contadas ocasiones tuvo entrada en *Verbo* la temática estrictamente carlista

Son algo más de una decena de artículos en los que de manera explícita se hace referencia al carlismo en la revista *Verbo*, los cuales vamos a clasificar en dos grupos teniendo en cuenta si han abordado algún tema carlista en particular, o por el contrario, son recensiones realizadas por algún colaborador de la revista a algún libro escrito sobre temática carlista.

Entre los del primer grupo destacan: los artículos que conformaron una interesante polémica doctrinal entre Gonzalo Fernández de la Mora: “*España y*

*el Fascismo*⁵⁴⁷ y *“Tradicionalismo y Carlismo”*⁵⁴⁸, con el profesor Rafael Gamba: *“Sobre la significación del régimen de Franco”*⁵⁴⁹, el doctor Manuel de Santa Cruz: *“El Tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio”*⁵⁵⁰, y el director de la revista *Verbo* en esos momentos, José Antonio G. De Cortázar y Sagarmínaga: *“Advertencia sobre el régimen tradicional”*⁵⁵¹, los cuales nos introducen en el tema de la relación o no del tradicionalismo político español –concretado en el carlismo- y del pensamiento tradicionalista, con el régimen nacido del 18 de julio de 1936; los elaborados por el profesor Miguel Ayuso - actual director de la revista-, y titulados: *“Sobre el tradicionalismo carlista y su sino”*⁵⁵² y *“Hacia una Biblioteca Virtual del pensamiento tradicionalista hispánico”*⁵⁵³; el de Francisco José Fernández de la Cigoña: *“El pensamiento contrarrevolucionario español: La Unión Católica”*⁵⁵⁴; además del escrito por José Pedro Galvao de Sousa: *“La carta de la princesa de Beira entre las fuentes para el conocimiento de la teoría tradicional de la legitimidad del poder en España”*⁵⁵⁵, y el de José Ramón Pardinás: *“Navarra y los Estatutos de la República”*⁵⁵⁶

En el segundo grupo se encuentran: el artículo de recensión de Luís María Sandoval a la obra de Manuel de Santa Cruz: *“Apuntes y Documentos*

⁵⁴⁷ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *“España y el Fascismo”*, Revista *Verbo*, nº 188 (septiembre-octubre 1980), págs. 991-1029.

⁵⁴⁸ *Idem.*, *“Tradicionalismo y Carlismo –Respuesta a Rafael Gamba y a Manuel de Santa Cruz–”*, Revista *Verbo*, nº 191-192 (enero-febrero 1981), págs. 264-265.

⁵⁴⁹ GAMBRA, R., *“Sobre la significación del régimen de Franco”*, Revista *Verbo*, nº 189-190 (noviembre-diciembre 1980), págs. 1223 a 1230.

⁵⁵⁰ DE SANTA CRUZ, M., *“El Tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio”*, Revista *Verbo*, nº 189-190 (noviembre-diciembre 1980), págs. 1231 a 1247.

⁵⁵¹ DE CORTÁZAR Y SAGARMÍNAGA, J. A. G., *“Advertencia sobre el régimen tradicional”*, Revista *Verbo*, nº 188 (septiembre-octubre 1980), págs. 1031 y 1032.

⁵⁵² AYUSO, M., *“Sobre el tradicionalismo carlista y su sino”*, Revista *Verbo*, nº 383-384 (marzo-abril 2000), págs. 335 a 341. (Palabras pronunciadas con ocasión de la festividad de los Mártires de la Tradición).

⁵⁵³ AYUSO, M., *“Hacia una “Biblioteca Virtual del pensamiento tradicionalista hispánico””*, Revista *Verbo*, nº 403-404 (marzo-abril 2002), págs. 335 a 341.

⁵⁵⁴ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., *“La Unión Católica”*, Revista *Verbo*, núm. 193-194 (1981), págs. 395-442.

⁵⁵⁵ GALVAO DE SOUSA, J.P. *“La carta de la princesa de Beira entre las fuentes para el conocimiento de la teoría tradicional de la legitimidad del poder en España”*

⁵⁵⁶ RAMÓN PARDINÁS, J. *“Navarra y los Estatutos de la República”*, Revista *Verbo*, nº 173-174 (marzo-abril 1979), págs. 463-470.

para la historia del tradicionalismo español, 1936-1966”⁵⁵⁷; también la recensión a la misma obra del profesor Miguel Ayuso: “*Manuel de Santa Cruz: Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1936-1966. Tomo XIV (1952)*”⁵⁵⁸; también las de Ayuso al libro de Alexandra Wilhelmsen: “La formación de la doctrina política del carlismo (1810-1875)”⁵⁵⁹ y al estudio preliminar, selección y notas de Rafael Gamba: “*Juan Vázquez de Mella: El tradicionalismo español: Ideario social y político*”⁵⁶⁰; el artículo del profesor Álvaro d’Ors: “*El testimonio de un carlista*”⁵⁶¹, de recesión al libro: “Memorias de la conspiración” de Antonio de Lizarza; los de Luis Lavaur: “*La Marcha carlista sobre Roma (octubre de 1876)*”⁵⁶², y de recensión al libro: “La primera guerra carlista” de Alfonso Bullón de Mendoza⁵⁶³; los de Francisco José Fernández de la Cigoña, de recensión al libro “Historia del carlismo” de Gabriel Alférez⁵⁶⁴, y de recensión al libro: “Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles” de Josep Carles Clemente⁵⁶⁵; y el del catedrático Antonio Segura Ferns, de recensión al libro: “Amor a Euzcalerría, reflexiones de un carlista vasco en torno al nacionalismo” de Carlos Ibáñez Quintana⁵⁶⁶.

⁵⁵⁷ SANDOVAL PINILLOS, L. M^a., “**Manuel de Santa Cruz: Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966. Tomo XIV (1952)**”, Revista *Verbo*, nº 245-246 (mayo-junio-julio 1986), págs. 806-810.

⁵⁵⁸ AYUSO, M., “**Manuel de Santa Cruz: Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966**”, Revista *Verbo*, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 245-248.

⁵⁵⁹ *Idem.*, “**Alexandra Wilhelmsen**”, Revista *Verbo*, nº 333-334 (marzo-abril 1995), págs. 423-425.

⁵⁶⁰ *Idem.*, “**Juan Vázquez de Mella: El tradicionalismo español: Ideario social y político**”, Revista *Verbo*, nº 199-200 (octubre-noviembre-diciembre 1981), págs. 1329-1333.

⁵⁶¹ D’ORS, A., “**El testimonio de un carlista –Recensión al libro: “Memorias de la Conspiración (1931-1936) de A. Lizarza-**”, Revista *Verbo*, nº 255-256 (mayo-junio 1987), págs. 721-724.

⁵⁶² LAVAUUR, L., “**La Marcha carlista sobre Roma**”, Revista *Verbo*, nº 289-290 (octubre-noviembre-diciembre 1990), págs. 1457-1470.

⁵⁶³ LAVAUUR, L., “**-Recensión al libro: “La primera guerra carlista” de Alfonso Bullón de Mendoza-**”, Revista *Verbo*, nº 309-310 (noviembre-diciembre 1992), págs. 1171-1179.

⁵⁶⁴ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “**-Recensión al libro: “Historia del carlismo” de Gabriel Alférez-**”, Revista *Verbo* nº 343-344 (marzo-abril 1996), págs. 432-435.

⁵⁶⁵ *Idem.*, “**-Recensión al libro: “Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles” de Josep Carles Clemente-**”, Revista *Verbo*, nº 421-422 (enero-febrero 2004), págs. 155-163.

⁵⁶⁶ SEGURA FERNS, A., “**-Recensión al libro: “Amor a Euzcalerría, reflexiones de un carlista vasco en torno al nacionalismo” de Carlos Ibáñez Quintana**”, Revista *Verbo*, nº 393-394 (marzo-abril 2001), págs. 392-405.

Sin lugar a dudas, los tres artículos más importantes desde la perspectiva doctrinal publicados en la revista *Verbo* que tratan acerca del tema del carlismo son los anteriormente citados de Ayuso⁵⁶⁷, publicados en los años 2000 y 2002 respectivamente, y el publicado en el año 2008⁵⁶⁸ pues en ellos se aborda con profundidad el interrogante de qué es el Carlismo. Y no lo hacen desde una perspectiva -como podría suponerse- del pasado, sino desde el presente y con proyección en el futuro.

Empieza Ayuso en el primero haciendo referencia a un libro publicado a finales de los años sesenta por los profesores Francisco Elías de Tejada, Rafael Gamba y Francisco Puy, todos ellos colaboradores importantes de la revista *Verbo*, titulado: “¿Qué es el Carlismo?”⁵⁶⁹, en el que se definen las tres características convergentes que definen el Carlismo como:

1ª Una bandera dinástica, que es la del legitimismo, y que sirvió de banderín de enganche del tradicionalismo hispano, tras la muerte de Fernando VII⁵⁷⁰, en lucha contra la revolución liberal, lucha que ha continuado a lo largo de la historia contemporánea de España, pues, es la de la resistencia del pueblo católico español, fiel a la inspiración religiosa de nuestros siglos anteriores, a la “regeneración” que el liberalismo prometía, consistente en cerrar con doble llave ese pasado y secularizar la convivencia.

2ª Una continuidad histórica, la de las Españas, que en una suerte de *cristianitas minor* ha recogido por medio de un conjunto de familias, en las cuales quedaba la antorcha esa vieja España, la continuidad histórica de la Cristiandad en general y de las Españas en particular pese a las sucesivas avalanchas de la europeización absolutista, liberal y totalitaria. Como también afirma Ayuso⁵⁷¹, el carlismo fue primariamente un pueblo, que vivía una tradición, esto es, un orden heredado. De los que, conforme eran negados, fue

⁵⁶⁷ Cfr. AYUSO, M., “Sobre el tradicionalismo carlista y su sino”, Revista *Verbo*, nº 383-384 (marzo-abril 2000), págs. 335 a 341, y “Hacia una “Biblioteca Virtual del pensamiento tradicionalista” hispánico”, Revista *Verbo*, nº 403-404 (marzo-abril 2002), págs. 335 a 341.

⁵⁶⁸ Cfr. *Idem.*, “Carlismo y tradición política hispana”, Revista *Verbo*, nº 467-468 (agosto-septiembre-octubre 2008), págs. 579 a 612.

⁵⁶⁹ VV.AA., ¿Qué es el Carlismo?, Ed. Escelicer, Madrid 1971.

⁵⁷⁰ Podemos hablar del inicio del carlismo con el grito “Viva Don Carlos V” que dio un empleado de correos, Manuel González, Talavera de la Reina, el dos de octubre de mil ochocientos treinta y tres, a los pocos días de la muerte del Rey Fernando VII, aunque en puridad se hallaba ya incoado desde el *Manifiesto de los persas*.

⁵⁷¹ AYUSO, M., *Carlismo y Tradición Política Hispánica*, Madrid 2008.

adquiriendo progresiva conciencia. Al principio es apenas un grito: “Dios, Patria, Fueros, Rey”. Luego se repara que la invocación a la divinidad no es personal, sino comunitaria, política: la aspiración a que la comunidad política, en unidad, confiese la realeza de Jesucristo como su único Señor. Y que la patria grande se levanta sobre el respeto de la autonomía de los órdenes jurídicos propios de cada cuerpo social, esto es, el principio del fuero, expresión de la libertad civil y, antes del nacimiento del Estado moderno, de lo que la doctrina social de la Iglesia ha llamado subsidiariedad

3ª Una doctrina jurídico-política, y hasta una cosmovisión entera, el tradicionalismo, porque a merced de ese banderín de enganche dinástico y a esa continuidad histórica recibió prolongación primero y fragua después el pensamiento que podríamos llamar católico tradicional, que con el declinar de su vivencia sería conocido más tarde como tradicionalista. Pilar doctrinal que, en forma más o menos consciente, en función también de los cambios de los tiempos, y por lo mismo más o menos depuradamente expuesto, permanece como un elemento nuclear del carlismo.

Pero la realidad es que debido al declinar en el ámbito del legitimismo y de la continuidad histórica, es el acervo doctrinal, la doctrina jurídico-política y la cosmovisión entera del tradicionalismo, la característica más vigorosa del carlismo al día de hoy, pues -como escribió Álvaro d'Ors, también colaborador de la revista- la teoría política alcanza sus cotas más elevadas en los periodos de crisis, pues es saber azuzado por la derrota. Como también -ha explicado Rafael Gamba- la teorización se va depurando conforme se aleja de la vivencia. Hay momentos fulgurantes de Donoso Cortés, hay páginas espléndidas de Aparisi o Nocedal y párrafos encendidos de Vázquez de mella, pero no una teorización tan rica, variada y acabada como la que nos ha dado la última generación del tradicionalismo: Rafael Gamba, Elías de Tejada, Vallet de Goytisolo, Francisco Canals y Álvaro d'Ors entre otros, todos ellos importantes intelectuales ligados a la revista *Verbo*.

Añade también Ayuso que una versión autorizada, de esa teorización, dentro de su simplicidad y la ausencia de pretensiones, es la contenida en el artículo 3º del Real Decreto de S.M. Don Alfonso Carlos I, de 23 de enero de 1936, en el que se codifican “los fundamentos de la legitimidad española”, y que se pueden resumir en los siguientes principios doctrinales:

1º Unidad católica como concreción jurídica de la realeza social de Cristo.

2º Constitución natural e histórica de la sociedad tradicional como auténtica autonomía social y cabal reducción del poder político a suplir y fomentar aquélla en los términos de los que se ha denominado a partir de los años treinta de este siglo por la doctrina pontificia como “el principio de subsidiariedad”.

3º Foralismo como concreción del mismo principio en el cuadro de la variedad regional y –desprendiendo el término de las connotaciones jacobinas-nacionales del racimo de pueblos que fueron las Españas.

4º La monarquía como instrumento de conducción de las Españas, calificada de legítima, tanto de origen como de ejercicio, esto es, católica, social, foral, tradicional y representativa.

Todos estos principios podemos encontrarlos teorizados con profundidad en las páginas de la revista *Verbo* a lo largo de los más de 500 números publicados, y escritos por los principales intelectuales tradicionalistas hispánicos. Por ello, podemos afirmar que en *Verbo*, podemos encontrar desarrollados teóricamente, al menos, de forma implícita, los principales principios que conforman la doctrina-jurídica del carlismo.

Desde la perspectiva del futuro del carlismo, Ayuso nos muestra una serie de razones por las cuales éste debe seguir perseverando en el servicio a la tradición:

1ª Desde el punto de vista teológico, no se puede abandonar un depósito venerable y sagrado que no nos pertenece, pero que hemos recibido y, aunque lo llevamos –como dice san Pablo- en vasijas de barro, hemos de preservar y entregar. Por eso el mismo apóstol de las gentes, exhortaba a guardar las tradiciones. Por lo tanto estamos obligados sobrenaturalmente a conservar la que tenemos. Habría que añadir también razones piadosas, familiares, y naturales de toda índole, que fortalecen la adhesión a la obra de nuestras familias, de nuestros antepasados, de nuestros connacionales y conmilites. El cuarto mandamiento de la ley de Dios, tan desconocido en nuestro mundo, no sólo se refiere a los padres, sino también a la patria, como supo ver el genio de Santo Tomás de Aquino.

2ª Desde el punto de vista histórico, el mero hecho de custodiar la memoria histórica del carlismo es tarea ímproba, en la que caben múltiples colaboraciones.

3ª Desde el punto de vista doctrinal, el de la doctrina social de la Iglesia, el derecho público cristiano y la filosofía política contrarrevolucionaria es de

mucha importancia su difusión, en la que hay que resaltar la contribución realizada por la *Fundación Speiro* y su revista *Verbo* como una sociedad de pensamiento, que sirven a una lucha que si puede resultar excesivo calificar de política, al menos es prepolítica o parapolítica.

Ayuso añade a estas tareas de carácter tradicional la de recuperación teológica y litúrgica, en concreto, fomentando la liturgia del rito romano tradicional, o también llamado *usus antiquior*.

En el tercero de los artículos, Ayuso nos muestra como el carlismo se ha debatido en estos 175⁵⁷² de historia entre la vivencia y la teorización.

Para explicar esto trae a colación unas palabras escritas por Rafael Gambra:

“si el tradicionalismo de la primera mitad del siglo XIX se hallaba demasiado envuelto por la historia concreta, todavía viva en una realización imperfecta, el tradicionalismo actual de este siglo –siglo XX- se encuentra desarraigado de los hechos, de las concreciones reales y viables, envuelto en las brumas de un recuerdo lejano e idealizado” ⁵⁷³.

Esta *teorización* siempre más alejada de la *vivencia* fue creciendo con el discurrir del siglo XX, en algunos casos incluso con signo ecléctico, fuera dinástico, político o teórico. En concreto, en la segunda mitad de dicho siglo, las desgracias dinástica y políticas aguzaron el espíritu crítico, caracterizándose este periodo por haber alcanzado altísimas cotas de elaboración doctrinal, Mercer a un grupo de pensadores como Rafael Gambra, Francisco Elías de Tejada, Francisco Canals o Álvaro d’Ors. Se debe a éstos, el esclarecimiento de que el signo del carlismo no reside sólo en la bandera del legitimismo dinástico, por más que hiciera en su día de banderín de enganche y después de precinto de la pureza doctrinal y del cuerpo político que la sirve. No, el carlismo es la continuación de la tradición de las Españas, reducida a una Comunidad que preserva entre los acosos del siglo.

A continuación, Ayuso desarrolla en relación al Tradicionalismo y carlismo las distintas visiones llevadas a cabo por Elías de Tejada⁵⁷⁴, Rafael

⁵⁷² *Idem.*, “**Crónicas - Una revisión de la tradición política hispánica: A los 175 años del Carlismo**”, Revista *Verbo*, nº 469-470 (2008), págs. 815 a 828. Con motivo de dicho aniversario se organizó en Madrid, por el Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, con la colaboración del Circulo Cultural Antonio Molle Lazo, un congreso internacional.

⁵⁷³ *Ibidem.*, págs. 581 a 592.

⁵⁷⁴ Cfr. *Idem.*, **Carlismo y tradición política hispana**, Revista *Verbo*, nº 467-468 (agosto-septiembre-octubre 2008), págs. 592 a 598.

Gambra⁵⁷⁵ y Francisco Canals⁵⁷⁶; histórica, psicológica y genética, respectivamente, acompañándolas con textos aclarativos de cada una de ellas.

1º De la visión histórica de Elías de Tejada, podemos destacar el elenco que realiza de postulados centrales del ideario tradicionalista hispano:

a) La defensa de los valores cristianos cara a la revolución europea;

b) sostener que la línea política y sociológica de los pueblos es continua, sin saltos, en tradición, nunca agarrada a las súbitas mudanzas revolucionarias;

c) afirmar que el orden de los fines políticos se encadena sujetando el estado de la sociedad, la sociedad al hombre y el hombre a Dios;

d) concluir de ahí sea el objetivo primordial del gobernante la consecución del bien público entendido como libertad histórica y cristiana del individuo;

e) plasmar en los fueros los sistemas de libertades históricas, cristianas y concretas de cada uno de los pueblos españoles;

f) estimar que los pueblos se ordenan en cuerpos místicos en la acepción que Francisco Suárez diera a este vocablo, o sea, con personalidad cultural, lingüística, jurídica y política en todos sus grados, debiendo de gobernarse autárquicamente a fuer de cabales repúblicas cristianas;

g) atar al conjunto de pueblos hispanos, varios y separados, por dos lazos: la fe en un mismo Dios y la fidelidad a un mismo rey;

h) encuadrar el orden político en una monarquía federativa y misionera.

El lema que abanderara tal ideario es Dios, patria, fueros y rey”.

2º En la visión psicológica de Rafael Gambra, encontramos una comprensión del carlismo como auténtico reservorio de la tradición; que con su abnegación habría permitido que no se quebrara la continuidad de ésta, custodiándola incontaminada como solución restauradora integral en el futuro. Resaltamos el siguiente párrafo:

“Tradicionalismo’ de suyo significa la esencia y contenido del hecho carlista. ‘Carlismo’ menciona la lucha española por la tradición en su concreción histórica y social. Un carlismo no tradicional es, por lo mismo, un hecho sin sentido. Un tradicionalismo español indiferente al carlismo, es un sentido sin hecho. Un sistema de conceptos sin la fuerza y la eficiencia de lo que es”.

3º De la visión genética de Francisco Canals, que también incide en la relación entre tradicionalismo y carlismo, destacamos el siguiente texto:

⁵⁷⁵ Cfr. *Ibidem.*, págs. 598 a 600.

⁵⁷⁶ Cfr. *Ibidem.*, págs. 600 a 605.

“En lo profundo de la sociedad española, como elemento nuclear y vertebrador de su ‘historia’ actual y futura, vive el hecho carlista, con su fuerza popular, no populista; nacional, no nacionalista; macabaica, no farisaica; tradicional, no ‘tradicionalista-romántica’, contrarrevolucionaria, no ‘conservadora de la revolución liberal’[...]. La esencia de la guerra carlista fue la defensa de la tradición”.

Termina su artículo Ayuso⁵⁷⁷, abordando el futuro esperanzador del carlismo, al cual se abren nuevos retos a la luz de la tradición:

“Así, el lema del carlismo –Dios, Patria, Fueros y Rey-, que puede aparecer antiguo o superado, sigue siendo la única bandera de esperanza para un mundo que se desmorona. Así, frente al sedicente “nuevo orden mundial” globalizado, sólo puede dar al mundo la paz instaurada de todas las cosas en Cristo, por medio de poderes sometidos al orden ético que la Iglesia custodia, que conjuguen la libertad de los pueblos con la tradición común de las patrias. En tal sentido, en un radio mayor, el de la Hispanidad, el carlismo esconde también torrentes de agua pura⁵⁷⁸”.

Esta perspectiva de futuro la basa Ayuso en los pilares: de la unidad católica y la exigencia de la comunidad de los hombres; la articulación territorial, en relación con la crisis de los Estados modernos y con la Hispanidad como modelo de superación de éstos; y finalmente la monarquía, ligada al principio de legitimidad.

También en la revista *Verbo*, en relación con el carlismo, destacan los artículos doctrinales publicados a finales de los años 80 y principios del 81 suscitados a raíz de la polémica acaecida por los anteriormente citados de Fernández de la Mora⁵⁷⁹, que incluso llevaron a la redacción de la revista *Verbo* a publicar una nota en la que se dejaba zanjada la disputa⁵⁸⁰.

El párrafo que fue la chispa que la desató afirmaba que:

⁵⁷⁷ Cfr. *Idem.*, **Carlismo y tradición política hispana**, Revista *Verbo*, nº 467-468 (agosto-septiembre-octubre 2008), págs. 605 a 612.

⁵⁷⁸ Cfr. *Idem.*, **Carlismo para hispanoamericanos. Fundamentos de la unidad política de los pueblos hispánicos. Buenos Aires, 2007.**

⁵⁷⁹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “España y el Fascismo”, Revista *Verbo*, nº 188 (septiembre-octubre 1980), págs. 1028-1029, y “Tradicionalismo y Carlismo –Respuesta a Rafael Gamba y a Manuel de Santa Cruz–” Revista *Verbo*, nº 191-192 (enero-febrero 1981), págs. 264-265.

⁵⁸⁰ “Nota de la Redacción”, Revista *Verbo*, nº 191-192 (enero-febrero 1981), pág. 265.

“El Estado nacido del 18 de julio de 1936 y reemplazado en 1978(...)se explica desde el tradicionalismo español, que en la edad contemporánea representan Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Mella y Maeztu con su grupo de “Acción Española”⁵⁸¹.

Estas palabras hicieron que tradicionalistas de la talla de Rafael Gambra⁵⁸² y Manuel de Santa Cruz⁵⁸³ saltaran a la palestra para mostrar sus discrepancias con esas argumentación esgrimidas en las páginas de *Verbo*.

Gambra pone como antecedente que toda la prensa del carlismo, sus círculos, sus emisoras, etc..., quedaron incautadas por el Partido único desde 1937 y puesta a su servicio. Y no sólo la carlista, sino todo órgano de expresión de tipo tradicionalista, aunque se moviera en un plano cultural o histórico; del que fue buen ejemplo la supresión radical de la revista *Acción Española*. Pero su mayor discrepancia se debe a la afirmación de que el Estado franquista – especialmente en su primera década-, dirigista, de una pieza en sus instituciones, antiforal y caudillista, fuera una realización del tradicionalismo español, aun teniendo en cuenta como también afirma Gambra en su libro “*Tradición o mimetismo*”⁵⁸⁴, que no puede negarse que varias de las leyes del Estado Nacional recogen una inspiración tradicionalista, de modo especial en lo referente a la unidad religiosa, a la admisión de una “ortodoxia pública” y a la representación orgánica y corporativa. Principios generalmente no desarrollados por el franquismo y a menudos desvirtuados por una *praxis* contradictoria, pero que no dejaron de *estar ahí* y de ejercer una función al menos regulativa y levemente orientadora.

Por lo tanto, Gambra reconoce una influencia indirecta del tradicionalismo en las Leyes Fundamentales del Régimen, aceptándola incluso como favorable, en tanto constituyó una restauración de la ortodoxia pública cristiana frente al régimen de voluntad general de la democracia, llegando incluso esa influencia a permitir al Régimen de Franco subsistir durante casi cuarenta años; pero deplorando, en cambio, que la falta de desarrollo de

⁵⁸¹ *Idem.*, “**España y el Fascismo**”, Revista *Verbo*, nº 188 (septiembre-octubre 1980), págs. 1028.

⁵⁸² GAMBRA, R., “**Sobre la significación del régimen de Franco**”, Revista *Verbo*, nº 189-190 (noviembre-diciembre 1980), págs. 1223 a 1230.

⁵⁸³ DE SANTA CRUZ, M., “**El Tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio**”, Revista *Verbo*, nº 189-190 (noviembre-diciembre 1980), págs. 1231 a 1247.

⁵⁸⁴ Cfr. GAMBRA, R., **Tradición o mimetismo**, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

aquellos principios malograrse la *praxis* del Régimen y contribuyera además al desprestigio ante la opinión común de aquellas inmovilizadas instituciones.

Por su parte, Manuel de Santa Cruz parte de la premisa de que el trato dado por el Régimen del 18 de Julio a las personas es muy importante para la consideración de las ideas políticas. El mal trato dado a los políticos tradicionalistas se complementó con el bueno dispensado a los liberales que posteriormente fueron los motores de la democracia. Los sucesos y los principales escritos políticos tradicionalistas que se opusieron a ese Régimen, están recopilados en la importante obra de Santa Cruz: “*Apuntes y Documentos para la Historia del Tradicionalismo Español, 1939-1966*”⁵⁸⁵.

Manuel de Santa Cruz, a continuación, en su artículo⁵⁸⁶ trata de explicar que “El Estado nacido el 18 de julio de 1936” no “se explica desde el tradicionalismo español”, sin entrar a comentar si ese hecho fue bueno o malo, justificado o no. Parte de la base de que el tradicionalismo político español se encuentra resumido –al igual que hemos visto anteriormente que afirma Ayuso–, en el artículo 3º del Real Decreto de S.M. Don Alfonso Carlos I, de 23 de enero de 1936, en el que se codifican “los fundamentos de la legitimidad española”.

Dichos “fundamentos” son analizados por Santa Cruz desde la perspectiva de su realización en el régimen de Franco, en concreto en la legislación que definieron aquel Estado para llegar a la conclusión de que lo único que existió fueron algunos reflejos de esos “fundamentos”, y por lo tanto no puede explicarse aquel Régimen desde el tradicionalismo político español.

Estas críticas, -achacando a sus autores un lapsus metodológico o una exégesis apresurada-, responde Fernández de la Mora⁵⁸⁷, coinciden con las que se expresaron desde la Comución Tradicionalista contra el Estado del 18 de julio, y no tienen relación con lo planteado, pues se refieren a la tradición política española y no al carlismo. Además no se puede afirmar que tradicionalismo sea sinónimo de carlismo. Y precisa Fernández de la Mora que los rasgos definitorios de ese Estado –confesionalidad, monarquía, representación orgánica, régimen polisinodial, unidad familiar, unidad sindical,

⁵⁸⁵ DE SANTA CRUZ, M., **Apuntes y Documentos para la Historia del Tradicionalismo Español, 1939-1966**, Madrid, 1979.

⁵⁸⁶ *Idem*, **El Tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio**, Revista *Verbo*, nº 189-190 (noviembre-diciembre 1980), págs. 1231 a 1247.

⁵⁸⁷ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**Tradicionalismo y Carlismo –Respuesta a Rafael Gamba y a Manuel de Santa Cruz–**”, Revista *Verbo*, nº 191-192 (enero-febrero 1981), págs. 264-265.

derecho foral, asunción de los valores históricos, etc- se explican desde la tradición española.

El artículo de José Antonio G. de Cortázar y Sagarminaga: “*Advertencia sobre el régimen tradicional*”⁵⁸⁸, hace también una crítica al último párrafo del ensayo de Fernández de la Mora al afirmar que el régimen al que se refiere no responde al orden político tradicional, ya que no existían en él auténtica representación política, los cuerpos intermedios, la solidaridad de los pueblos y las personas y el principio fundamental de la subsidiariedad del Estado. Tampoco el régimen del 18 de julio dio vida propia y fecunda a las Cortes, Diputaciones y Ayuntamientos. Además al entroncar dicho régimen con el tradicionalismo español, no lo configura refiriéndose al *status* tradicional basado en el derecho público cristiano y sí en un partido político determinado –carlismo-. Por lo que aclara, que una cosa es el pensamiento político tradicional español y otra el pensamiento tradicionalista, y añadiendo, que de las personas que cita Fernández de la Mora como representantes de ese tradicionalismo, Balmes, Donoso, Menéndez Pelayo, Mella y Maeztu su grupo de *Acción Española*, sólo una, Mella, militó en las filas del tradicionalismo químicamente puro.

Dicha polémica, entre esos colaboradores de *Verbo*, fue zanjada por una “Nota de la Redacción”⁵⁸⁹ de la revista, al igual que sucedió en torno a la causada por la declaración conciliar: “*Dignitatis Humanae*”, en la que, si bien la daba por terminada en esos momentos, dejaba abierta la posibilidad de desarrollarse en el seno de sus páginas en años venideros.

El artículo de Fernández de la Mora: “*El pensamiento contrarrevolucionario español: La Unión Católica*”⁵⁹⁰, nos revela la parte de componente carlista que existió en el intento de unión de los católicos en el marco de la política frente al enemigo revolucionario, en el último tercio del siglo XIX.

⁵⁸⁸ DE CORTÁZAR Y SAGARMÍNAGA, J. A. G., “**Advertencia sobre el régimen tradicional**”, Revista *Verbo*, nº 188 (septiembre-octubre 1980), págs. 1031 y 1032.

⁵⁸⁹ Cfr. “**Nota de la Redacción**”, Revista *Verbo*, nº 191-192 (enero-febrero 1981), pág. 265.

⁵⁹⁰FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F.J., “**La Unión Católica**”, Revista *Verbo*, núm. 193-194 (1981), págs. 395-442.

En el artículo: “*Navarra y los Estatutos de la República*”⁵⁹¹, Ramón Pardinas realiza un breve análisis histórico del que deduce que el significado del concepto “autonomía” para Navarra o los navarros no es lo mismo que el que tiene para los defensores de “Euskadi”. Parte de la base de que a finales del siglo XIX el vasco concilió su amor a su patria chica con la pasión por lo universal español. A su vez reaccionó contra la revolución liberal iniciada en ese siglo, dando como consecuencia el nacimiento del carlismo y su lucha se concentró en la defensa de sus libertades locales.

También aborda en el artículo el nacimiento y desarrollo del nacionalismo vascongado, mostrando la diferencia entre fuero y estatuto.

El artículo doctrinal e histórico de Galvao de Sousa: “*La carta de la princesa de Beira entre las fuentes para el conocimiento de la teoría tradicional de la legitimidad del poder en España*”⁵⁹², hace un recorrido histórico del enfrentamiento entre Tradición y Revolución. Los “realistas”, que luego pasarían a ser el “carlismo” –filosofía política, teoría de la sociedad y del Estado, elaborada en la vivencia de las contiendas políticas y en los campos de batalla, como los de 1936, en los que los voluntarios carlistas del *requeté*, con sus boinas rojas, se batían por la misma causa de sus padres y de sus abuelos y con la misma insignia de la Cruz de Borgoña de los tiempos de Carlos V y Carlos VII, con el lema: *Dios, Patria y Rey*-, defensores de esa Tradición, querían preservar la unidad católica, mantenida por España frente a la Europa racionalista y protestantizada, mientras que la Revolución, encabezada por los “liberales”, empezaron a preconizar el pluralismo religioso, para posteriormente dar motivo a una política de persecución a la Iglesia. Además los tradicionalistas consideraban ilegítimo el poder que no respetase las libertades populares de los *fueros*, y al régimen fundado sobre la arena movediza las mayorías parlamentarias.

Contra las Cortes de Cádiz de 1812 se dirigió un manifiesto, llamado el “Manifiesto de los persas”⁵⁹³.

⁵⁹¹ Cfr. RAMÓN PARDINAS, J., “*Navarra y los Estatutos de la República*”, Revista *Verbo*, nº 173-174 (marzo-abril 1979), págs. 463-470.

⁵⁹² Cfr. J. P. GALVAO DE SOUSA, “*La carta de la princesa de Beira entre las fuentes para el conocimiento de la teoría tradicional de la legitimidad del poder en España*”, Revista *Verbo* nº 211-212 (enero-febrero 1983), págs. 203-212.

⁵⁹³ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., Revista *Verbo*, núm. 141-142 (1976), págs. 179-258.

Comienzan a aparecer los primeros teóricos del tradicionalismo político. Y uno de los documentos más significativos para mostrar la manera de comprender la legitimidad según el pensamiento carlista. Es la Carta a los Españoles, de doña María Teresa de Borbón y Braganza, Princesa de Beira, viuda de Carlos V, el hermano de Fernando VII –que reivindica para sí la sucesión-. La Carta es una fuente para el conocimiento de la concepción carlista o legitimista del poder en lo que se refiere a la legitimidad dinástica (o de sangre) y la legitimidad histórica (o de principios). La segunda debe prevalecer sobre la primera.

Ullate⁵⁹⁴ redactó el prólogo al reeditado libro de Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*⁵⁹⁵, y que reprodujo el n° 495-496 de *Verbo*. En éste, el profesor navarro “trata de expresar para mentes de nuestra generación la esencia del tradicionalismo político –y del carlismo español- basándose principalmente, aunque no exclusivamente en la obra de Vázquez de Mella”:

“El estudio de Gamba se inserta en el mismo surco que abre el propio Mella, hay una diferencia entre los primeros carlistas y Mella. Los primeros tenían la “pacífica posesión” de la tradición política y religiosa española, el contacto directo, sin mediaciones, con la realidad que querían preservar de los embates revolucionarios, pero carecían “de la clara conciencia de cuanto aquello representaba”. Mella, en cambio, no tuvo el privilegio de recibir la vivificante influencia del medio político católico desde la cuna. Hay, para él, un esfuerzo adicional: el de la “conversión” personal a una causa teórica e histórica que ha sido desplazada del curso principal de la Historia y se refugia en los hogares y en los pechos carlistas. Sin embargo, como bien dice Gamba, “la más clara autoconciencia de lo que representó el orden tradicional”, le corresponde a Mella y en eso va más lejos que los precursores. El carlismo como surco y el carlismo como orilla. El carlismo como surco, el de Mella, y el de Gamba, y el de los que hemos llegado después, es un carlismo trabajoso en sí mismo, antes aún que frente al mundo. El carlismo como playa y como orilla, existió desde luego desde la primera hora, cuando el pueblo carlista llegó a adquirir ese nombre tan solo dejándose mecer por las olas de la tradición pacíficamente poseída, olas que lo

⁵⁹⁴ Cfr. ULLATE, J.A., “Rafael Gamba y la Monarquía tradicional”, Revista *Verbo*, n° 495-496 (2011), págs. 498 a 504.

⁵⁹⁵ Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires.

arrojaron a una guerra de la que salió con un nombre y con un signo para los tiempos nuevos. El carlismo como orilla y como playa, siguió existiendo en las sagas familiares, en la trabazón social antagonista del desorden liberal constituido, en el respeto y autoridad que los notables carlistas ejercían sobre el pueblo leal. Durante mucho tiempo, muchos llegaron al carlismo por esta vía. Una vía que estuvo abierta casi hasta ayer mismo, hasta la censura brutal del decreto conciliar *Dignitatis Humanae*, que bisecó esa marea e impidió que siguiera produciendo esos frutos admirables. Pero cada vez era una marea más liviana y se trataba de unas orillas más estrechas. La tendencia se imponía en un carlismo todavía vigoroso y que no era menos venerado y amado por los neocarlistas, quienes, por lo trabajoso de su identidad adquirida, percibían con agudeza a veces mayor la precariedad de su signo, sin ingenuidades ni espejismos.

El surco de Gamba es el mismo que el de Mella. El surco del que no puede sestear recostado en el patrimonio doctrinal de la estirpe y todo lo tiene que ganar a pulso. Ya decía Santo Tomás, sin embargo, que la dificultad no hace a la virtud y que la virtud fácil no es lo menos –de suyo es más–, que la virtud áspera. Sólo el pecado ha hecho difícil casi siempre la virtud, pero cuando, por la razón que sea, y la herencia no es la menor de ellas, ni tampoco la paz política, la virtud se hace connatural y sencilla, la naturaleza exulta y no tiene sentido lamentar esa facilidad. Por eso, aunque resulta admirable el esfuerzo de tantos antepasados nuestros que sangraron y sudaron para “hacerse tradición”, no debemos olvidar los riesgos que padecieron. Entre otras cosas, porque son anticipo de los que nos tocan a nosotros hoy.

El carlismo de surco, el de Mella, y más aún el de Gamba, tienen ante nuestros ojos el descomunal mérito de la generosidad, de la fortaleza, del sacrificio y de la fidelidad. Seríamos unos impíos si no tuviéramos ante nuestros ojos la gratitud por su esfuerzo, gracias al cual, en gran medida, los ínfimos receptores que hemos llegado a la hora undécima a esta viña política podemos esperar nuestro denario. Pero si no debemos ceder a la impiedad, tampoco debemos sucumbir ante el “espíritu del cuerpo”. Ese carlismo “de surco”, improbable y heroico, ha pagado un alto precio no sólo en sufrimiento personales, sino en limpieza de doctrina. Era sobrehumano esperar que en tales condiciones una ganga cada vez más densa no se adhiriera a las paredes de ese edificio recuperado con tanta fatiga, y así, en la exposición comparecen conceptos y nombres propios que hoy nos parecen perfectamente prescindibles.

[...] *La doctrina debemos buscarla la más pura, pero el enraizamiento en el pueblo, en la comunidad política, lo debemos hacer con el roce de los testigos reales, tal como fueron, con sus límites y sus excesos, con sus grandezas y sus miserias*".

De recensión a libros de temática carlista son los siguientes artículos de la revista *Verbo*:

De Luís María Sandoval a la obra de Manuel de Santa Cruz: "*Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1936-1966*"⁵⁹⁶, en el que además de denominar a dicho trabajo como "importante arsenal del Derecho Público Cristiano", y "memoria histórica" del carlismo, es de destacar la mención que hace de éste al considerar que ha tenido especial sensibilidad y predilección por las cuestiones religiosas; por haber sido aquella "caballería ligera", como pedía san Ignacio que fuera su Compañía, y que ha corrido a tomar contacto con el enemigo de la Fe, apenas divisado para fijarle dando tiempo a que otros menos ágiles fueran alertados y bajaran a la arena del buen combate.

También Ayuso⁵⁹⁷ realizó una recensión al tomo XIV del mencionado trabajo de Manuel de Santa Cruz en el que es de destacar la acreditación que realiza del carlismo como "campeón de la defensa de la Unidad Católica", mientras que en la que lleva a efecto en el libro americano de Alexandra Wilhelmsen: "*La formación de la doctrina política del carlismo (1810-1875)*"⁵⁹⁸, lo considera como un movimiento proteico en el que legitimismo, foralismo, e integrista católico se combinan en dosis diversas, todo ello agitado por un cierto halo romántico –del romanticismo bueno, esto es, del no-romanticismo, del sentimiento entramado con la inteligencia y la voluntad- y servidos en una copa siempre españolísima.

⁵⁹⁶ SANDOVAL PINILLOS, L.M.^a, "**Manuel de Santa Cruz: Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966**", Revista *Verbo*, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 245-248.

⁵⁹⁷ AYUSO, M., "**Manuel de Santa Cruz: Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966**", Revista *Verbo*, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 245-248.

⁵⁹⁸ *Idem.*, "**Alexandra Wilhelmsen: La formación de la doctrina política del carlismo (1810-1875)**", Revista *Verbo*, nº 333-334 (marzo-abril 1995), págs. 423-425.

Además Ayuso llevó a cabo la recensión al estudio preliminar, selección y notas de Rafael Gambra: “*Juan Vázquez de Mella: El tradicionalismo español: Ideario social y político*”⁵⁹⁹, en la que afirma que:

“*el carlismo –el tradicionalismo político español- no es tanto una facción que arriscada y corajudamente ha sacrificado vida y hacienda al servicio de una lealtad dinástica, como la pervivencia de la España tradicional –o lo que es lo mismo, del ideal de Cristiandad- en el suelo político revolucionario de Europa y su mosaico de nacionalidades laicas*”.

El artículo del profesor Álvaro d’Ors: “*El testimonio de un carlista*”⁶⁰⁰, de recesión al libro: “*Memorias de la conspiración*” de Antonio de Lizarza, en el que al analizar la obra resalta el que de la decepción carlista –desgracia constante en su historia-, surgieron los movimientos separatistas de España vencidos por los liberales en las guerras civiles del siglo XIX. Destaca además que fue muy importante la contribución del carlismo navarro al Alzamiento del 18 de julio de 1936, y sus condiciones para unirse a éste fueron mínimas, pero de gran alcance futuro: andera bicolor y no la tricolor republicana, restauración católica y sustitución del régimen parlamentario de partidos por otro de tipo corporativo, que posteriormente triunfaron a pesar de la oposición del general Mola.

Los escritos por Luis Lavaur: “*La Marcha carlista sobre Roma (octubre de 1876)*”⁶⁰¹, y de recensión al libro: “*La primera guerra carlista*” de Alfonso Bullón de Mendoza⁶⁰², en el que respecto al primero, narra el contexto ideológico que generó la Marcha, en la que latía el deseo de rendir homenaje filial al Papa del *Syllabus* y de la *Quanta Cura*, los cuales hallaron entrañable acogida en el seno del carlismo español; el enorme potencial de hispanos que la llevaron a cabo, y lo que supuso para Roma; la relación con un artículo publicado en 1876 en un periódico carlista, *El Siglo Futuro*, fundado por Nocedal; la celebración propiamente de la Marcha. Con respecto al segundo, hace una recensión del

⁵⁹⁹ *Idem.*, “**Juan Vázquez de Mella: El tradicionalismo español: Ideario social y político**”, Revista *Verbo*, nº 199-200 (octubre-noviembre-diciembre 1981), págs. 1329-1333.

⁶⁰⁰ Cfr. D’ORS, A., “**El testimonio de un carlista –Recensión al libro: “Memorias de la Conspiración (1931-1936) de A. Lizarza-**”, Revista *Verbo*, nº 255-256 (mayo-junio 1987), págs. 721-724.

⁶⁰¹ Cfr. LAVAUUR, L., “**La Marcha carlista sobre Roma**”, Revista *Verbo*, nº 289-290 (octubre-noviembre-diciembre 1990), págs. 1457-1470.

⁶⁰² Cfr. *Idem.*, “**-Recensión al libro: “La primera guerra carlista” de Alfonso Bullón de Mendoza-**”, Revista *Verbo*, nº 309-310 (noviembre-diciembre 1992), págs. 1171-1179.

libro dedicado a la guerra romántica por excelencia, la Primera Guerra Carlista, en la que un movimiento doctrinal que bajo enseña y membrete tradicionalista sobrevive enarbolando contra viento y marea los ideales constitutivos del trilema: Dios, Patria y Rey; se interroga por los porqués de la Guerra, llegando a la conclusión de que un bando combatía por la Constitución y las reinas, y el otro por un Dios y por un rey, que encarnaba el ideal de la monarquía católica y tradicional; que fue una guerra religiosa entre el bando legitimista o contrarrevolucionario y el gubernamental, afirmando Bullón que fue: “Una lucha por uno de los primeros y fundamentales derechos del hombre: el derecho a poder continuar siendo él mismo, a no tener que cambiar sus tradiciones, ni su forma de vida y pensamiento”; que provocó tensiones entre la Santa Sede y el Estado Español, que llegan a provocar en octubre de 1836 la ruptura de relaciones diplomáticas con el gobierno español, que permitió al Papa Gregorio XVI regularizar de inmediato la situación creada por la huida de prelados y religiosos desde la zona gubernamental a la carlista, en especial a Navarra y a las provincias Vascongadas, en las que en una de las pastorales del obispo López Barricón se decía: “Carlistas pelead hasta la muerte por vuestro Dios, por vuestra Religión, por vuestras leyes, por vosotros mismos y por el bien del mundo entero”, “Esta causa es e Dios: esta guerra no es de Nación a Nación, de un Reino contra otro, ni de una provincia de España contra otra, sino de buenos contra malos”, “Es una guerra santa, porque trataba de salvar la Religión en España, bajo la protección de la Virgen de los Dolores, generalísima (sic) de sus ejércitos”; pero las consecuencias de la contienda para la Iglesia fueron negativas.

Los redactados por Fernández de la Cigoña⁶⁰³ de recensión al libro “Historia del carlismo” de Gabriel Alférez, y también de recensión al libro: “Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles” de Josep Carles Clemente⁶⁰⁴; en el primero destaca que “dicho libro es imprescindible para quien quiera conocer lo que fue un movimiento, comunión, partido, estado de espíritu, y modo de entender España, en el que su autor ha buscado ex profeso la coyuntura para presentar esos grandes conceptos de Dios, Patria y

⁶⁰³ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “-Recensión al libro: “Historia del carlismo” de Gabriel Alférez-“, Revista *Verbo* n° 343-344 (marzo-abril 1996), págs. 432-435.

⁶⁰⁴ Cfr. *Idem*, “-Recensión al libro: “Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles” de Josep Carles Clemente-“, Revista *Verbo*, n° 421-422 (enero-febrero 2004), págs. 155-163.

Rey que por más de siglo y medio movilizaron a la mejor España en su defensa”; y al hablar de Balmes y Donoso afirma que está de acuerdo con Alférez en que no se puede hacer abstracción del tradicionalismo no carlista si se quiere entender a éste. Con respecto al libro de Clemente, realiza una crítica feroz contra él, por ser su autor un disidente del carlismo –seguidor de Carlos Hugo–, que le molestaba el profundo sentimiento católico de éste, y va refutando una por una muchas de las partes históricas sobre el carlismo que aparecen en la obra.

Y por último, La recensión Segura Ferns⁶⁰⁵, al libro: “Amor a Euzcalerría, reflexiones de un carlista vasco en torno al nacionalismo” de Carlos Ibáñez Quintana, analiza el problema del nacionalismo vasco desde esas reflexiones, llegando a conclusiones como: que el nacionalismo es un idealismo, es decir, no es real sino ideológico, que utiliza un concepto de nación que es moderno y no tradicional, que arraigó en una sociedad profundamente religiosa incapaz de llegar hasta las últimas consecuencias de la doctrina que profesaban, que utiliza un lenguaje que es jacobino-liberal –no se habla de las *personas* sino de pueblo, La Nación, la raza, en fin, *abstracciones roussoninas*, no *realidades*, y por la secularización universal que hoy existe, borrado *Dios*, quedaron invalidadas las *Leyes Viejas*, señalando Ibáñez que: “el nacionalismo que nace con la revolución francesa como sustituto laico de la religión. Es una idolatría, una superstición”. Y esto explica que de abuelos vascos, que ni hablaban el castellano, y en principio aceptaron el nacionalismo como una sustitución del carlismo derrotado en dos guerras, hayan salido jóvenes etarras marxistas, pero ni siquiera leninistas, sino del más radical troskismo; asimilando el nacionalismo vasco con la cultura política moderna.

VIII.3. Patria, Nación, Estado, y Comunidad Política

Para aproximarnos a los **conceptos de Patria, Nación, Estado y Comunidad Política**, nada mejor que lo afirmado por Santo Tomás de Aquino:

⁶⁰⁵ Cfr. SEGURA FERNS, A., “-Recensión al libro: “Amor a Euzcalerría, reflexiones de un carlista vasco en torno al nacionalismo” de Carlos Ibáñez Quintana”, Revista *Verbo*, n° 393-394 (marzo-abril 2001), págs. 392-405.

“El hombre por constitución, es deudor, por varias razones, a otras personas, según los distintos grados de perfección que éstas posean y los diferentes beneficios que de ellas hayan recibido. Según este doble punto de vista, Dios ocupa por completo el primer lugar, puesto que El es absolutamente perfecto y que, respecto de nosotros, es el supremo principio de ser y de gobierno.

Pero, secundariamente, conviene también este título a nuestros padres y a nuestra patria, de los cuales hemos recibido educación y vida. Y, por consiguiente, después de serlo a Dios, el hombre es deudor sobre todo a sus padres y a su patria. Por consiguiente, así como corresponde a la religión dar culto a Dios, asimismo en un grado inferior, corresponde a la piedad rendir culto a los padres y a la patria. Además, el culto a los padres se extiende a todos aquellos de la misma sangre, es decir, que tienen los mismos padres. Por su parte, el culto de la patria se extiende a los compatriotas. Luego, es a aquellos a quienes principalmente se dirige la piedad...”⁶⁰⁶.

“Así como la religión es una cierta protesta de fe, esperanza y caridad, que son los lazos primordiales que ligan al hombre con Dios, asimismo la piedad es una cierta expresión del amor hacia los padres y hacia la patria.”

“Dios es principio de ser y de gobierno de manera infinitamente más excelente que el padre o la patria. La religión que rinde culto a Dios, es, por consiguiente, una virtud diferente de la piedad, que lo rinde a los padres y a la patria. Pero las perfecciones de las criaturas son atribuidas a Dios por modo de causalidad y de infinitud. Y es por eso por lo que llamamos a Dios “nuestro Padre” por excelencia, y por lo que la piedad, también por excelencia, designa al culto de Dios. La piedad también se dirige a la patria, porque ésta es respecto de nosotros un cierto principio de nuestro ser.”⁶⁰⁷

“El amor sobrenatural a la Iglesia y el amor natural debido a la patria son dos amores que proceden de un mismo principio eterno, porque la causa y el autor de la Iglesia y de la patria es el mismo Dios. De lo cual se sigue que no puede darse contradicción entre estas dos obligaciones...”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica**, II, IIae, q.101, a.1.

⁶⁰⁷ *Idem*, q. 101, a, 1, *ad 1m, 2m, 3m*.

⁶⁰⁸ LEÓN XIII, **Sapientiae Christianae**, de 10 de enero de 1890.

“Si bien la caridad se extiende a todos los hombres, incluso a nuestros enemigos, sin embargo ella exige que sean amados por nosotros de manera particular aquellos que nos están unidos por los lazos de una patria común...”⁶⁰⁹.

“Existe un orden establecido por Dios, según el cual se debe amar más intensamente y se debe ayudar preferentemente a aquellos que están unidos a nosotros con especiales vínculos. El divino Maestro en persona dio ejemplo de esta manera de obrar, amando con especial amor a su tierra y a su patria, y llorando tristemente a causa de la inminente ruina de la Ciudad Santa. Pero el amor a la propia patria, que con razón debe ser fomentado, no debe impedir, no debe ser obstáculo al precepto cristiano de la caridad universal, precepto que coloca igualmente a todos los demás y su personal prosperidad en la luz pacificadora del amor...”⁶¹⁰.

La revista Verbo publica ya en 1965 un trabajo monográfico de Ousset titulado: *Patria - Nación - Estado*⁶¹¹ en la que aborda con profundidad estos conceptos. En primer lugar desde la perspectiva de que tanto la Patria, el Estado y la Nación se encuentran *en la cumbre de la pirámide social* (donde se encuentra), *el problema de la suprema comunidad política normalmente organizada y convenientemente unificada*⁶¹².

Del mismo modo que necesitamos padre y madre para nacer, no hay hombre que no deba a una patria su primera y fundamental expresión de animal político.

De la misma forma que no se eligen los padres, no elegimos nuestra nación; no es impuesta por el azar del nacimiento, el cual nos vincula con la comunidad que nos recibe. Nacemos en el seno de una sociedad homogénea, comunidad viviente que permanece por encima de la sucesión de generaciones y transmite a sus hijos la lección y los progresos de los padres que han muerto. Ello genera un deber de amor, de piadoso servicio hacia la comunidad política en cuyo seno hemos tomado conciencia de nuestro ser, deber fundamental, natural, que todo corazón bien nacido se siente inclinado a cumplir generosamente.

⁶⁰⁹ BENEDICTO XV, Carta de 15 de julio de 1919.

⁶¹⁰ PÍO XII, *Encíclica Summi pontificatus*, de 20 de octubre de 1939.

⁶¹¹ OUSSET, J., “**Patria - Nación – Estado**”, Revistas *Verbo* nº 34 a 41.

⁶¹² Cfr. OUSSET, J., “**Patria - Nación – Estado**”, Revistas *Verbo* nº 34-35 (1965), págs. 222 a 250.

¿Y qué llegaría a ser el pequeño hombre sin la aportación de bienes con que colma, desde sus primeros años, la comunidad en la que nace? La comodidad, la independencia, la relativa seguridad de vida que hace la felicidad de los seres sociales que somos, se la debemos a la nación que alberga y nos ha visto crecer.

De las conocidas palabras de San Juan: *“Si uno dijere amo a Dios, y aborrezco a su hermano, mentiroso es, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a quien no ve”*⁶¹³, y aplicándolas al amor a la patria podemos concluir que para amar a la humanidad hay que empezar amando a la patria.

Intentemos definir qué es la Patria, qué es la nación y qué es el Estado. Etimológicamente Patria quiere decir tierra de los padres. Nación, del latín *natus*, expresa idea de nacimiento, y por tanto, de filiación, de descendencia. La primera definición pone de relieve el carácter de herencia de los padres, mientras que la segunda o pone en el carácter viviente de la participación de los herederos en la herencia.

La patria como suelo, como tierra humana, como tierra sagrada del hogar, como patrimonio -herencia- de los padres y de nuestros antepasados. Es decir todo un legado material, intelectual, espiritual y moral, referido al pasado, que genera diferencias entre unas patrias y otras. Por tanto, el patriotismo, principalmente de índole afectivo, es el amor que nos une a lo que es como la raíz de nosotros mismos, a ese legado. Es posible la existencia de patrias pequeñas que a su vez se insertan en otras patrias mayores de las que se enriquecen de verdaderos bienes, y sin que exista incompatibilidad entre ellas, ni la mayor absorba a la pequeña, todo ello fundamentado en el principio de subsidiariedad defendido por Pío XI, Pío XII y el beato Juan XXIII.

La nación como sucesión de los hombres de la patria en el pasado y en el porvenir, así como en el presente. Comunidad viviente de herederos, de vivos y de muertos, encadenamiento de generaciones y flujo viviente, aquello que hace la unión o la unidad de un cierto número de generaciones en cierto rincón del planeta. No se concibe la existencia de una nación sin que exista un grupo de hombres que se adhiera a un patrimonio racial, lingüístico, cultural o religioso o varios de estos caracteres a la vez con la patria (patrimonio), fidelidad a lo que implican o representan, que se convierte en sostén de las naciones, y que hace su continuidad de generación en generación. Hay una estrecha

⁶¹³ Jn., I Ep., IV, 20.

relación que une la patria (patrimonio) con la nación. Sin apego a su patria (patrimonio), las naciones se hundieren, y hasta la misma patria puede desaparecer. Existe también un amor patriótico a los verdaderos intereses de la nación. El elegir el capital que constituye la patria, de juzgar los diversos elementos del patrimonio que representa, la eventual necesidad de ordenar, rehusar, rechazar lo que en la herencia puede y debe ser considerado inadmisibles y ruinoso es lo que se denomina verdadera tradición. Frente a ella se alza el igualitarismo liberal, que considera igualmente válidos y respetables los múltiples elementos que componen la patria (patrimonio) de una nación. La nación no es un hecho social. No es, como tal, un hecho jurídico, ni una comunidad política. Puede haber una vida nacional sin expresión estatal. Por último, es posible una nación sin el patrimonio geográfico, sin el arraigo territorial que caracteriza a toda patria.

El Estado constituye esa potencia pública eminentemente jurídica que dota de soberanía, de autonomía a la nación. Existen patrias y naciones sin el correspondiente Estado soberano. El Estado no es esencial a toda patria o nación, pues, cuando hablamos de Estado, entendemos Estado soberano, Estado político o Estado autónomo. También puede darse casos de patrias o naciones que se encuentran divididas bajo el poder de varios Estados, y en otros, patrias y naciones muy distintas que han aceptado someterse a la supremacía del Estado de una de ellas. Además podemos encontrarnos con naciones que se unen de forma armoniosa para conseguir una mayor unidad política, sin que supongan su desaparición. Nos encontramos, por tanto, una gran variedad de conexiones o de posibles relaciones entre las patrias, las naciones, las naciones-patrias y el Estado.

Cabe destacar el Congreso de la *Cite Catholique* celebrado en Lausanne en 1970 cuya temática se centró en las: “Patrias – Naciones – Estados” y es reseñado en el número 85-86 de la revista *Verbo*, de mayo-junio-julio de ese año⁶¹⁴. Varias de las comunicaciones del Congreso se publicaron en ese mismo número de la revista y en el 87-88, de agosto-septiembre-octubre de 1970.

Vallet de Goytisolo⁶¹⁵ manifiesta en dicho congreso en relación a las raíces espirituales, intelectuales, existenciales,...de la patria, que el hombre ha

⁶¹⁴ CREUZET, M., “El congreso de un método”, Revista *Verbo*, n° 85-86 (mayo-junio-julio 1970), pág. 455.

⁶¹⁵ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Raíces espirituales, intelectuales, existenciales,...de la patria”, Revista *Verbo*, n° 85-86 (mayo-junio-julio 1970), pág. 465.

necesitado situarse en el espacio, haciendo en él su *mansión*, y en el tiempo, encuadrándose en él con sus *ritos*. Es algo que Rafael Gambra, en su libro “El silencio de Dios”, ha expresado maravillosamente: “La tierra de los hombres, *mansión* en sentido espacial –estructura humana de las cosas-, es producto, ante todo, de una *aceptación* de una trascendencia divina y de la *religación* a ella en un destino común”. En el tiempo, “*rito* es la estructura del suceder temporal comunitario” que se forma también de una originaria determinación existencial, de una aceptación y de una costumbre sacralizada en tradición. “El rito alberga al hombre en el tiempo, como su mansión lo alberga en el espacio, y le otorga su bien más preciado: el sentido temporal de las cosas, en cuya virtud no se pierde su vida en la incoherencia y en el hastío.”.

También en el mencionado congreso Herbert Gillessen⁶¹⁶ afirma que lo que la patria tiene en común con los padres, y con Dios, es que Dios, los padres y la patria son –según Santo Tomás de Aquino- los principios de nuestro ser y de nuestro “gobierno”, es decir, los tres principios a los que debemos nuestra existencia y nuestra formación. Los tres amores están ligados. Cuanto más ame uno verdaderamente a Dios, más amará a sus padres y a su patria de manera ordenada, y cuanto más se aleje uno de Dios, menos amará a sus padres y a su patria de manera ordenada. Y hay que empezar siempre por las instancias superiores. Por la cabeza es por donde siempre empieza a corromperse el pez. Y por la cabeza es, igualmente, por donde el hombre sana, por el amor de Dios y por el conocimiento de la verdad.

El Estado, explica Penfentenyo⁶¹⁷, según el derecho natural y cristiano, encuentra, por consiguiente, su definición y sus límites, por abajo, en la Nación, y por encima, en el orden eterno de las leyes de Dios.

- *Por abajo*, en la realidad histórica de la vida nacional y de los organismos vivos que la constituyen, porque la vida nacional precede al Estado, y posee, por lo tanto, una precedencia ontológica en la relación con él.
- *Por encima*, en la supremacía universal de los derechos de Dios, en la realeza social de Jesucristo, rey de las Naciones, como canta el salmo

⁶¹⁶ HERBERT GILLESSEN, “En busca de la patria perdida”, Revista *Verbo*, n° 85-86 (mayo-junio-julio 1970), pág. 483.

⁶¹⁷ PENFENTENYO, M., “Concepto cristiano del Estado”, Revista *Verbo*, n° 97-98 (agosto-octubre 1971), pág. 822.

LXXI: “y a Él habrán de adorar todos los reyes, todos los pueblos le han de servir”.

Beaucoudray apuesta por una concepción realista del Estado:

“El papel primordial del Estado es asegurar el desarrollo de todas las actividades y de todas las virtudes en la unidad de un todo político, armonioso y duradero.

El Estado asume las funciones que sólo él es capaz de satisfacer, en última instancia, para el bien de los ciudadanos: la justicia, la diplomacia, la defensa nacional, la política, la moneda y el control de los grandes equilibrios económicos, el civismo y el espíritu público...

Para realizar bien su misión, que por vocación es extensa, el Estado no tiene que hacer todo, emprender o controlar todo. El Estado no es el primer educador de los ciudadanos. La familia, los cuerpos intermedios profesionales, geográficos o culturales, la misma Iglesia, son responsables de la educación, antes que él. El Estado no tiene por qué ser el mayor hombre de empresa económica, negociante en electricidad, seguros, transportes o créditos. Nada gana con dedicarse a monopolizar las artes, la cultura o la información, como hacen tantos Estados modernos.

El papel del Estado es gobernar los negocios en el plano político; ahí donde es el único competente para actuar, allí donde la iniciativa privada de los individuos y de los cuerpos sociales no puede bastar.

Toda autoridad está limitada por el objeto de su competencia particular. Si no se quiere caer en la arbitrariedad o en el totalitarismo, la propia autoridad del Estado debe conocer unos límites. Por eso conviene que las justas prerrogativas del Estado sean claramente definidas por instituciones convenientes. Esa instituciones y esos poderes deben estar sometidos también a leyes vitales correspondientes a los caracteres propios de la historia del país, de acuerdo con el derecho” ⁶¹⁸.

La editorial Speiro publicó el libro de Ousset titulado: “Patria-Nación-Estado”⁶¹⁹, en el que define estos conceptos:

⁶¹⁸ Cfr. BEAUCOUDRAY, J., “El Estado y el bien común”, Revista *Verbo*, nº 109-110, (noviembre-diciembre 1972), págs. 960-975

⁶¹⁹ Cfr. OUSSET, J., **Patria-Nación-Estado**, ed. Speiro, 1965.

“la patria es la herencia de los padres, material y espiritual; la nación, la comunidad viva y actual de los herederos; y el Estado es la sociedad organizada políticamente, el poder público dotado de autonomía jurídica”.

Andrés Gamba nos introduce en la **distinción entre nación, Estado y nacionalismo**.

“El concepto tradicional de nación, en el Antiguo Régimen, pre-revolucionario, era una idea sencilla que definía un hecho de índole social, no político, y era consecuente con la ordenación del mundo de la Cristiandad integrado por un cuadro institucional complejo que abarcaba desde la familia al Estado encarnado en el Rey, que ostentaba la soberanía suprema e incluía un variado y fecundo cuadro de cuerpos intermedios (municipios, universidades, gremios, reinos, coronas, etc), revestidos cada uno de ellos en cierto modo de soberanía propia en la medida en que realizaban un fin autónomo” ⁶²⁰.

Éste concepto de nación entiende Gamba que es el único válido en el contexto de la concepción cristiana de la sociedad. Y continúa explicando:

“Para comprender qué es una nación es preciso aludir a la idea de patria, pues se trata de conceptos íntimamente ligados. Patria etimológicamente quiere decir tierra de los padres. Ante todo, significa un suelo, un territorio compartido por una comunidad: la tierra en la que nuestros padres han dejado su huella, la tierra de nuestros antepasados. Cada hombre se encuentra ligado a su tierra de origen por una infinidad de vínculos, de recuerdos, de aspiraciones y por ello tiende a amarla de forma espontánea. Se puede hablar con razón de “Madre Patria”.

Pero en un sentido más amplio se entiende también por patria toda herencia cultural, espiritual, y religiosa que nos han legado nuestros antepasados; todo legado de nuestra historia. Patria en esta acepción equivale a patrimonio.

Nación en cambio viene del latín “natus” y expresa en primera instancia la idea de nacimiento, de filiación y descendencia.

Pero el término nación era comúnmente utilizado también para expresar una realidad de orden superior. Se designaba con ella no ya a la herencia, que

⁶²⁰ Cfr. GAMBRA, A., “Nación y nacionalismos”, Revista *Verbo*, nº 126-127 (junio-julio- agosto 1974), págs. 453-461.

es la Patria, sino más bien al heredero, a la comunidad viviente de generaciones que se transmite, conserva y mejora el patrimonio recibido de los antepasados.

La nación es, en síntesis, y citamos la definición de un cronista francés del siglo XIII, Froissart, “la reunión de hombres que habitan en un mismo territorio, que tienen un origen común, instituciones comunes y una misma lengua”; podemos añadir: que son herederos de un mismo patrimonio espiritual y cultural”.

En cuanto a la distinción entre el Estado y la nación afirma que:

“El Estado es una sociedad organizada jurídica y políticamente. Es “una unidad política y jurídica duradera, constituida por una aglomeración humana que forma sobre un territorio común un grupo independiente y sometido a una autoridad suprema”. La nación puede, o no, según los casos (según la historia o según las necesidades de cada comunidad nacional concreta) constituirse en unidad estatal, alcanzar una expresión jurídico-política soberana y propia.

El interés, el valor del Estado nacional, estriba en que logra integrar de forma más estrecha la comunidad cultural, moral y espiritual que es la nación y la comunidad política que es el Estado. Pero puede darse el caso, y de hecho se ha dado en múltiples ocasiones con fecundos resultados, de que un poder político agrupe bajo su soberanía a varias nacionalidades que logran así complementarse mutuamente. Y, con frecuencia, esta unidad política se transforma en el elemento motor de esa unión, a la que hemos aludido antes, de varias nacionalidades imperfectas en otra superior.

Basta pensar en el caso de la nación española. Cataluña, Navarra, o Castilla tenían en la Edad Media el carácter de naciones imperfectas dotadas de unidad política; su unión en la superior Corona española catalizó y afirmó los vínculos espirituales, culturales e históricos que ligaban entre sí a los pueblos ibéricos dando forma a una nación que englobó a las anteriores en una entidad superior y más perfecta.

Finalmente es preciso recordar que el Estado, ya sea nacional, ya sea la expresión jurídico-política de un conjunto de naciones, nunca deberá entorpecer o destruir la vida propia de las naciones o regiones de una nación, para el servicio, protección y promoción de las cuales y no para su absorción ha sido creado.

Las mayor amenaza que existe contra la vida de las naciones –y ello es, por supuesto, aplicable, a todos los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado- es precisamente la de que el Estado destruya la sabiduría propia de los

diversos elementos que las integran. Cuando así lo hace “seca los afluentes de que se nutre el río que es la nación”, en frase de Mella. Entonces la superior unidad social, sea una nación o un conjunto de naciones, de la que el Estado es sólo la expresión jurídica, pasa a transformarse en un mito vacío de contenido real y a ser identificada con la opresión centralista de la que sólo el Estado es responsable. Y es entonces cuando la unidades inferiores que integran la nación, las antiguas naciones englobadas o llamadas a serlo dentro de esa unidad nacional superior, buscarán su ilusoria salvación en movimientos suicidas de separatismo, nacionalismos disgregadores e infecundos”.

Contrario al concepto de nación, considera que: “el nacionalismo es un fenómeno típico de la Revolución francesa, fruto de ésta. Con su la vieja noción equilibrada –analizada anteriormente- fue desvirtuada y revestida de un carácter altamente político. Dejó de designar una realidad social para convertirse en un principio de disolución del viejo orden heredado de la Cristiandad.

La palabra nacionalismo implicó desde su origen un cambio profundo con relación a la palabra nación, de la que se derivaba. Al contrario que los términos patriota y patriotismo que marcan una situación mejor integrada con el vocablo patria del que se derivan y con su significado original, nacionalismo y nacionalista, comportan, desde su origen mismo, un acento polémico y reivindicativo, estuvieron cargadas de inquietud y turbulencia, señalaron una situación de crisis. Implicaban –y ello es lo que nos interesa- que el concepto de nación había adquirido un nuevo significado que iba a ser utilizado para quebrantar el orden político del Antiguo Régimen.

Existe un nexo común profundo que vincula a unos nacionalismos con otros. Todos ellos implican la utilización de la idea de nación al servicio de una ideología determinada. Suponen la proyección de una concepción teórica de la sociedad sobre el concepto de nación para deducir de su análisis exigencias que justifiquen a posteriori la puesta en práctica de esas ideologías. Se trata siempre de teorías revolucionarias, basadas frecuentemente en postulados distintos, pero que pretenden buscar una base natural e histórica en las implicaciones inherentes a una idea de nación desvirtuada y puesta a su servicio contra un orden de servicio determinado”

La Revolución francesa y la idea de nación-contrato, consecuencia lógica de la teoría del contrato social de J. Jacques Rousseau –padre de la democracia moderna- sentaron con claridad que el Tercer Estado es la Nación y la Nación el titular de la Soberanía.

“Surge así una nueva concepción de la nación: la nación-contrato que dejó de ser un concepto social e histórico para transformarse en otro altamente político, encarnación del marco dentro del cual debía realizarse el proceso revolucionario y la elaboración del nuevo orden racional de la sociedad.

Surge entonces un nuevo y extraño sentimiento que, como el antiguo patriotismo, representa una adhesión afectiva a la propia nación, pero que no puede llamarse ya patriotismo porque reniega de la obra de los padres o antepasados y se funda en una ruptura con su mundo y sus valores. Ese sentimiento es precisamente el nacionalismo.

Dos características pueden señalarse en esta nueva fuerza espiritual del mundo moderno que la diferencian del antiguo patriotismo vinculado al concepto tradicional de Patria-Nación. La primera es su naturaleza teórica: el nacionalismo es la exaltación de la Nación como protagonista de la edificación de un orden racional y revolucionario. La segunda es su absolutividad o exclusividad: al paso que el patriotismo puede ser un sentimiento condicionado y jerarquizado. Compatible con otros patriotismos, en el nacionalismo la razón de Estado es causa suprema e inapelable, y la Nación o Estado, hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso.

Dos serán también las consecuencias fundamentales de la nueva concepción. Hacia el interior de las naciones implicará la destrucción de las viejas instituciones y la pretensión de ordenar racionalmente la nación a través de una constitución. Hacia el exterior, su consecuencia será la afirmación del famoso “principio de las nacionalidades”: toda nación tiene frente a las restantes el derecho a constituirse en un Estado soberano.”

Y concluye Andrés Gamba su artículo poniendo de relieve que el nacionalismo es algo totalmente distinto al concepto tradicional de patria-nación y del vigoroso sentimiento afectivo –el patriotismo- que engendra en el corazón de los hombres.

Que sólo con un retorno a sus límites auténticos dejará de ser la nación un fenómeno desintegrador para recuperar su sentido de vínculo unitivo entre los hombres; pero ello sólo será posible en el cuadro más amplio de una restauración del orden social sobre bases más naturales y consecuentes con la auténtica sociabilidad del hombre que las hoy imperantes.

Además, el referido colaborador de la revista trae a colación unos fragmentos de un documento pontificio, del Radio-mensaje de Navidad de 1954, de Pío XII, en el que compendia la doctrina expuesta en el mencionado artículo:

“La vida nacional, es, por sí misma, el conjunto operante de todos aquellos valores de la civilización que son propios y característicos de un determinado grupo de cuya unidad espiritual constituyen como el vínculo. Al mismo tiempo, esa vida enriquece la cultura de toda la humanidad, dándole como su contribución propia. En su esencia, pues, la vida nacional es algo no político, en tal manera que, como lo demuestra la historia y la experiencia, puede desarrollarse junto a otras dentro del mismo Estado, como también puede extenderse más allá de los confines políticos de éste...la vida nacional no llegó a ser principio de disolución de la comunidad de los pueblos, sino cuando comenzó a ser aprovechada como medio de fines políticos; esto es, cuando el Estado dominador y centralista hizo de la nacionalidad la base de su fuerza de expansión. Nació entonces el Estado nacionalista, germen de rivalidades y incentivo de discordias”.

Vallet aborda en el asunto de la ***distinción entre nación y Estado, organización política y sociedad civil, país oficial y país real.***

Es evidente que la confusión de nación y Estado, o la consideración de aquella como materia y de éste como su forma, conducen al totalitarismo y a la consiguiente sumisión de la sociedad política a la burocracia estatal y del país real al país oficial.

Esto conlleva la desaparición y esclerosis de los cuerpos sociales, intermedios entre el individuo y el Estado, que han dejado campo libre a las intervenciones excesivas de la administración⁶²¹.

“La vía de una verdadera renovación pasa por la reconstrucción de estos mismos cuerpos sociales. Esto significa que hace falta volver a reflexionar sobre la confusión del Estado y nación y que es necesario distinguir absolutamente entre sus dos órdenes de competencias. Al Estado las funciones políticas. A la nación, la nación entendida como el conjunto de los cuerpos intermedios, lo restante. Para ser más precisos y entrar progresivamente en lo concreto, hace falta volver a dar a las familias, los municipios, las escuelas, las empresas, las profesiones, verdaderos poderes que les suministren los medios de acción y prerrogativas autónomas que les permitan ejercer las atribuciones actualmente reservadas al Estado. Tal es la razón por la cual, en lugar de decir que hay

⁶²¹ Cfr. DOUJARQUES, L., -seudónimo de JEAN PAUL BOLUFER- **“Estado, gobierno y administración”**, Revista *Verbo*, nº 155-156 (mayo-junio 1977), págs. 758 y sigs. –el fenómeno de la confusión de nación y Estado va unida a la de Estado y Gobierno y de Gobierno y Administración.

*demasiado Estado, prefiero decir que no hay suficiente nación; pues, me parece más de acuerdo con la naturaleza para definir las vías de una solución concreta y de un verdadero cambio*⁶²².

Percatándose de las causas y de sus efectos, Vázquez de Mella⁶²³, frente a la teoría de la unificación de la soberanía en el Estado, sostuvo la tesis de la doble soberanía, la *política y la social*, y frente aquella colocaba a ésta, “erizada de libertades”, que “amuralle la soberanía del Estado central, para que no se desborde y se mantenga dentro de su órbita, constituida por esa serie escalonada de baluartes, que marcan en derredor de ella un círculo sagrado que no puede traspasar el poder soberano sin convertirse en tiránico”⁶²⁴. Soberanía de carácter descendente, la política, y ascendente, la social⁶²⁵.

Ahora bien, esta distinción requiere una comunicación y armonía entre los cuerpos sociales que integran la nación y el Estado.

Por ello, en el Bajo Medievo, se halló y practicó como mejor solución la del *pactismo*⁶²⁶, desarrollado especialmente en Aragón, Cataluña y Valencia.

Vallet considera un esencialísimo presupuesto, la exigencia de que el Estado y demás cuerpos de un ámbito que incluya otros menores respeten la constitución específica y diferenciada de cada uno de los cuerpos sociales más reducidos que comprendan, así como sus tradiciones, usos y costumbres, arraigados en la historia aunque siempre abiertos a las nuevas necesidades.

Se trata de lo que en España se ha llamado *foralismo*⁶²⁷.

⁶²² BOLUFER, J.P., “**¡Demasiado Estado! ¿Menos Estado?**”, Revista *Verbo*, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 111 y sigs.

⁶²³ VÁZQUEZ DE MELLA, J., “**Discurso en la semana regionalista de Santiago de Compostela**”, del 31 de julio de 1918; cfr. la antología **Regionalismo y Monarquía**, Madrid, Rialp, 1957, págs. 107 y sigs.

⁶²⁴ VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Discurso en el Parque de la Saluda de Barcelona**, del 17 de mayo de 1903; cfr. vol. cit. Págs. 296 y sigs.

⁶²⁵ *Idem.*, **Discurso en el Parlamento**, de 18 de julio de 1907, loc. cit., pág. 69; **Discurso en el Congreso**, de 30 de junio de 1916, págs. 182 y sigs., **Discurso en Covadonga**, de 26 de octubre de 1916, núm. 234.

⁶²⁶ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “**Constitución orgánica de la nación**”, Revista *Verbo*, nº 233-234 (marzo-abril 1985), págs. 360-363.

⁶²⁷Cfr. VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Discurso en Santiago de Compostela**, del 31 de julio de 1918; loc. cit. pág. 163.

Volviendo a los **conceptos de nación y Estado**, Nagore Yarnoz⁶²⁸ los replantea, con arreglo a los principios del Derecho público cristiano, que suelen coincidir con el sentido común.

a) “El común sentir –escribió Enrique Gil y Robles en su *Tratado del Derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos*⁶²⁹– entiende por nación y con tal nombre la designa, a toda sociedad pública, independiente, cualesquiera que sean su extensión y constitución, esto es, aquellas sociedades completas cuya población excede de la capacidad y límites de la familia, aun la gente, y que siendo dueñas del territorio que ocupan en todos los respectos y para todos los fines públicos y privados del dominio, no reciben de ninguna otra sociedad temporal ni legislación ni impulso directo y obligatorio de gobierno”.

Gil Robles primero y Torras i Bagés luego, indican que lo que por analogía puede también llamarse *naciones* hoy, cristalizada la nación por antonomasia, deben designarse como regiones y éstas no son otra cosa que “*aquellas sociedades públicas que, aun formando parte de unidad nacional superior, de la cual más o menos dependen, han mantenido personalidad propia, carácter moral de raza y pueblos históricos que, en época posterior al estado llamado de barbarie, fueron totalmente autónomos con población y fuerza mayores que los de la ciudad-Estado*”.

En cuanto al Estado –nos dicen estos autores– es la nación en cuanto tiene posición y condiciones sociales y jurídicas íntegras y no hay, por parte del derecho, propiedad que a aquélla no se le pueda atribuir, pero la acepción del Estado se restringe antonomásticamente cuando se aplica no al todo nacional, sino a una de sus partes, a la entidad colectiva formada por la persona física o moral en quien la soberanía reside. Según se ve, llámase Estado al organismo del poder central (de los poderes públicos) y, entonces, Estado y sociedad nacional se distinguen realmente como la parte y el todo actual y físico. Distinción importantísima para no incurrir en el error –que ha traído inmensas consecuencias– de considerar al Estado órgano único del derecho y exclusivo

⁶²⁸ NAGORE YARNOZ, J.J., “**Libertad y principio de autodeterminación**”, Revista *Verbo*, nº 265-266 (mayo-junio-julio 1988), págs. 746-747.

⁶²⁹ GIL Y ROBLES, E., **Tratado de Derecho Político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos**, Salamanca, 1902, tomo I, págs. 35-41.

representante de la nación. El totalitarismo, el absolutismo centralizador y uniforme; en suma, el socialismo del Estado.

El concepto de *patria*, que es la nación misma en cuanto se ama o debe amarse *racionalmente*, esto es, en cuanto ello estima o debe estimar el entendimiento y aparecer la voluntad, el conjunto y orden de medios sociales más numerosos, adecuados y eficaces para el cumplimiento de todos los fines temporales del hombre. De aquí que la sociedad pública independiente que tenga condiciones jurídicas de nación, las tendrá también de patria y patria *debe* ser para los nacionales, aunque una minoría o la mayoría de ellos no comprenda o no quiera cumplir las obligaciones del patriotismo.

El cristianismo –con la radical igualdad de los hombres de cara a Dios– hizo que en las grandes unidades geográficas las relaciones de fraternidad humana, sin distinción de razas ni de estirpes, se formaran las naciones y las patrias.

En el número quinientos de *Verbo*, Ayuso⁶³⁰ dedica un artículo a los **conceptos de “Patrias, naciones y Estados y bloques territoriales”**, en el que explica que la “Nación” (de *nascor*) tiene que ver con el nacimiento y, porta, por lo mismo, un significado principalmente natural y cultural, pero no político. Lo mismo ocurre con “patria” (de *pater*), que procede de la tierra de los padres, reforzando sobre la anterior (donde está presente, sobre todo, la “generación”) el sentido de la “tradición”. La “ciudad” o comunidad política es una institución natural, propiamente política, finalizada por el bien común.

La modernidad va a atribuir a la nación y a la patria un significado distinto, como sujeto político. En su base se halla el Estado moderno, forma histórica de la comunidad política (su encarnación moderna al tiempo que su destrucción), basada en la soberanía, pronto confundida con la voluntad general, operativa a través del llamado “principio de las nacionalidades”.

En cuanto a lo primero, trae a colación unas palabras de Pío XII, en su mensaje de 24 de diciembre de 1954: “*La vida nacional es por su propia naturaleza el conjunto activo de todos los valores de civilización que son propios de un grupo determinado, caracterizándole y constituyéndole como un lazo de su unidad espiritual. Enriquece al mismo tiempo, por su propia contribución, la cultura de toda la humanidad. En su esencia, por consiguiente, la vida nacional*”

⁶³⁰ Cfr. *Idem*, “Cincuenta años”. Revista *Verbo* núm. 499-500 (2011), págs. 755-760.

es algo no político; es tan verdadero que, como demuestran la historia y la experiencia, puede desarrollarse al lado de otras, en el seno de un mismo Estado, como puede también extenderse más allá de las fronteras políticas de éste”.

Sobre el “controvertido” concepto de nación, profundiza el profesor Thomas Molnar y del que destacamos la siguiente cita:

*“El concepto de nación no es otro que la señal de un mismo nacimiento, primero para la aristocracia, y seguidamente extendido al pueblo. La defensa del territorio forma parte de ese sentimiento de identidad. A este respecto, es preciso afirmar, contrariamente a Konrad Lorenz y sus discípulos, que no sólo se trata de la protección de un trozo de tierra (“el imperativo territorial”), sino de una entidad moral, que lo es por su significado, su simbolismo, sus alegrías y sus sufrimientos comunes”*⁶³¹.

Garay Vera⁶³², en un homenaje dedicado al Padre Osvaldo Lira, destacado tomista hispánico destaca lo referido por éste a la Tradición, y en concreto a la nación.

El Padre Osvaldo en su libro: “Nostalgia de Vázquez de Mella”⁶³³ destaca que la nación se reconoce por una nota externa –su historia nacional independiente- y por una nota interna: el sentimiento de solidaridad sucesiva de la comunidad, aquello que el orador carlista denominaba el alma nacional, y que identificaba con la Tradición.

Afirma el Padre Lira que:

*“la Nación se nos aparece siempre en el pensamiento de Vázquez de Mella como una realidad todo lo accidental u objetiva que se quiera, pero que siempre se halla dotada de alma y cuerpo y, por consiguiente, integrada por dos principios consustanciales dependientes entre sí, cada cual su propia índole y compenetrados de manera tal que su dualidad no viene a constituir ningún obstáculo”*⁶³⁴.

Dado que la nación es un ente –todo lo precario que se pueda distinguir-, se compone de una estructura compuesta de cuerpo y alma, es decir, de una

⁶³¹ Cfr. MOLNAR, T., Revista *Verbo*, n° 311-312 (enero-febrero 1993), pág. 35-40.

⁶³² GARAY VERA, C., “**La idea de Tradición en el P. Osvaldo Lira, SS.CC.**”, Revista *Verbo*, n° 323-324 (marzo-abril 1994), págs. 293-307.

⁶³³ OSVALDO LIRA, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1979 (2ª edición).

⁶³⁴ AYUSO, M., “**Cincuenta...**”, pág. 29.

estructura de materia y forma, queda para la primera la categoría de material próximo (los consorcios subalternos) o remoto (la persona humana) de la sociedad civil. Y para la segunda, la existencia del impulso vivificador que la hace ser de tal manera y no de otra. De una manera tal, que proyecta y ordena los materiales que tiene para ser así, y que en consecuencia refrenda el dicho tomista que “el modo de operar sigue el modo de existir, y el modo de existir al de ser”.

La vida de una entidad depende por igual de los materiales que la forman, y del orden o impulso vivificador que les ordena y prolonga en su entidad (perduración). Y el modo de vida que posee es distinto al de los materiales que lo conforman, pues el producto resultante –la sociedad civil- no se confunde con la existencia particular de sus miembros. Aún más, por cuanto sus componentes o materia –familia, municipio, gremio y asociación- cobran determinada perfección por el hecho de integrarse a un organismo superior como es la Nación, que no tendrían si estuviesen excluidos de la misma.

También explica Garay Vera que el Padre Lira consideraba que en el caso de una sociedad civil o Nación⁶³⁵ el impulso vivificador lo proporciona la Tradición, que cumple el efecto de alma o forma sustancial de la comunidad. Es ese impulso el identifica y une a sus miembros, y que le distingue entre otros. Quizás fue en *Nación y Nacionalismo* donde mejor expuso esta tesis:

*“el alma nacional es lo que le imprime obligatoriamente fisonomía propia a la nación, de suerte que ninguna sociedad civil podrá ser juzgada (...), sino por sus manifestaciones integrales frente a las demás sociedades de su mismo nivel político”. “Su fisonomía podrá ser considerada como propia en el sentido de que será en la misma nación considerada en su unidad donde lograremos averiguar su individualidad nacional, y, a la vez distinguirla netamente de todas las restantes”*⁶³⁶.

A través de sus escritos el Padre Lira ha destacado que la Nación –siguiendo a Vázquez de Mella y Pradera- es una entidad que reside en sus miembros, pero que es distinta de ellos separadamente considerados. Asimismo, ha destacado que aun cuando accidental, la sociedad civil en sí

⁶³⁵ En libros como *El Orden Político*, el Padre Osvaldo Lira equipara la idea de nación con la sociedad civil.

⁶³⁶ OSVALDO LIRA, *Nación y Nacionalismo*, pág. 50, en ENRIQUE CAMPOS MARTÍNEZ (comp.), *Pensamiento Nacionalista*, Editorial Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 1974.

misma es una entidad, y como tal posee su propia constitución interna, su fisonomía. También ha señalado que esta distinción filosófica se opone frontalmente a la tesis idealista de la Nación y, también, a la mera yuxtaposición de la teoría liberal.

De modo que al examinar la sociedad civil, el Padre Lira distingue tres notas principales: su calidad extramental, su condición artificial, de creación del hombre y “su condición no simultánea sino sucesiva”⁶³⁷.

La primera ratifica que la sociedad civil no es una presunción de nuestro intelecto sino una realidad objetiva frente a nuestros ojos. En la segunda destaca el carácter de producto de la actividad humana, al menos en su génesis, y la tercera y última acentúa el hecho que la Nación no es ella misma de una sola entidad todo el tiempo. Sus circunstancias y valores pueden irse modificando, para acentuarse o desvanecerse, pues no tiene la misma consistencia entitativa que el hombre, que es simultáneamente él mismo a lo largo de toda su existencia⁶³⁸. En efecto, esto ocurre porque la naturaleza humana está al margen del acontecer temporal, por más que sus manifestaciones transcurren en aquel, pero no de modo esencial sino circunstancial o coyuntural⁶³⁹.

De la sociedad civil no se puede decir lo mismo.

Ello porque está sometida “esencialmente” al discurrir temporal dentro del cual se completa o se desdibuja⁶⁴⁰. El factor temporal pasa a adquirir un carácter constitutivo, a modo de ingrediente o “elemento integrador”⁶⁴¹.

En la sociedad civil como en la persona humana, el tiempo no le afecta por sustitución, sino por acumulación o agregación, ya que en esa perspectiva la persona humana agrega experiencias, y la sociedad civil, y la sociedad civil modifica pero no sustituye su identidad⁶⁴².

Lo anterior es importante, pues la sociedad civil requiere de esa dimensión temporal para incorporar a su entidad experiencias comunes. Ello

⁶³⁷ OSVALDO LIRA, **El Orden Político**, pág. 34.

⁶³⁸ *Ibidem.*, pág. 44.

⁶³⁹ *Idem.*, **Nación y Nacionalismo**, pág. 25.

⁶⁴⁰ *Ibidem.*, pág. 25.

⁶⁴¹ *Idem.*, **El Orden Político**, pág. 47.

⁶⁴² *Ibidem.*, pág. 50.

por cuanto la Nación, “lejos de quedar constituida indestructible y definitivamente de una vez por todas, se halla, al contrario, en trance continuo de verificación” [...] “Ello es debido a la condición accidental y adjetiva de la forma o principio de vida nacional. La vida del accidente, en efecto, depende por todo y para todo de la de su sustancia propia”⁶⁴³. Por ende, su verificación en la historia dependerá de la determinación accidental u operativa, que como tal está sometida al arbitrio de sus componentes.

En la medida que ese conjunto de experiencias sea más débil, breve o poco exitoso, más flojo será el tipo de unidad y de solidaridad entre sus integrantes, Y entonces menos capacidad tendrá de proyectarse en el futuro. “Por eso –advierte el Padre Lira- una nación no se improvisa; por eso también una nación verdaderamente tal y que ha llegado ya, por consiguiente, a su etapa de plenitud, tendrá que ostentar una más o menos apreciable antigüedad, o en su defecto, cierto conjunto intensivo de experiencias que la hayan cargado de sufrimiento y de glorias”⁶⁴⁴.

Esto tiene en cuenta, en primer lugar, que la Nación es una forma evolucionada de la sociedad política o civil, y que –como tal- se produce como resultado de un impulso innato a lo gregario contenido en la naturaleza del hombre. Éste, lleva en su ser la tendencia a agruparse, y a perfeccionarse de modo cualitativamente superior –y en realidad de la única manera posible- en medio de sus semejantes.

La civilización es entonces esa impronta que deja la convivencia entre sus pares, y que la hace vivir entre otros. La ficción dieciochesca del hombre aislado no es más que eso: ficción contradicha por la experiencia. Ningún hombre puede ser tal, ni madurar *humanamente*, si no es en contacto con otros de su misma especie. Ello por cuanto, la entidad de la persona es sustancial y la de la sociedad es accidental, porque es inherente a la de la primera.

Eso implica que la persona tiene una *precedencia ontológica respecto del Estado*. Mucho más que la cronológica, que abarca sólo el instante excepcional de la Creación del género humano, o agrupaciones tipo tribal, menores al Estado. Porque la persona coexiste en el Estado y siempre en la sociedad. Ya que para dar origen a un hombre es menester al menos la pareja, y desde luego

⁶⁴³ *Idem.*, *Ortega en su espíritu*, II, págs. 306-307.

⁶⁴⁴ *Idem.*, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, pág. 38.

nadie puede sobrevivir sin otros semejantes que le cuiden, al menos al modo humano, capaz de adquirir hábitos socialmente aceptados y comprensibles.

La perfección del orden social desde la familia a la nación supone una complejidad creciente. Por ello es preciso anotar que la sociedad civil requiere un esfuerzo. De hecho, una nación puede destruirse o asentarse debido a la actividad y conducta de sus integrantes. Por ello el Padre Lira ha caracterizado a la sociedad civil como artificial⁶⁴⁵, pero no arbitraria, dado que “no obstante proceder de la actividad connatural humana, las sociedades civiles son sólo originariamente naturales y formalmente artificiales”⁶⁴⁶.

Es que si la coexistencia es algo dado naturalmente, sin nuestro permiso, puesto que nadie elige la familia deliberadamente, la existencia de la sociedad civil es un esfuerzo social premeditado, que se cimenta en circunstancias objetivas, históricas (por algo Juan Vázquez de Mella decía que la historia independiente es la nota externa de la nación), que constituyen colectivamente desafíos, triunfos y fracasos que identifican a sus miembros.

Esto presupone que la vida social es de carácter prolongado, sucesivo y que no se agota en un momento o circunstancia determinada, ni siquiera en un conjunto de ellos. Por lo mismo que no se puede juzgar una sinfonía en un acorde, la vida de una nación no es comprensible de acuerdo a un solo instante.

En uno de sus más importantes libros, *El Orden Político*, el Padre Lira precisa esta noción sosteniendo que la sucesividad no es simple temporalidad⁶⁴⁷, ya que se trata –nada menos- que de una condición propia de la entidad artificial que va desplegando por partes su ser en los diversos actos en que está comprometida por sus integrantes.

Garay Vera⁶⁴⁸ desarrolla la idea de **Tradición** en el P. Osvaldo Lira, pues ésta pasa a ser el elemento aglutinador y configurador de esos materiales

⁶⁴⁵ “Queremos decir (...) que no es fruto directo de la creatividad del Ser subsistente sino de autores humanos”, pág. 34; “La sociedad civil es fruto inmediato de la actividad humana, y sólo en un instancia última podemos atribuirle a la divina”, pág. 39, OSVALDO LIRA, **El Orden Político**, pág. 40.

⁶⁴⁶ OSVALDO LIRA, **El Orden Político**, pág. 40.

⁶⁴⁷ “Las personas individuadas, desde luego, son temporales porque están sometidas al correr de los tiempos; pero no son de ningún modo sucesivas”, OSVALDO LIRA, **El Orden Político**, pág. 44.

⁶⁴⁸ GARAY VERA, C., “La idea de Tradición en el P. Osvaldo Lira, SS.CC.”, Revista *Verbo*, n° 323-324 (marzo-abril 1994), págs. 302-307.

dispersos –de los que hemos hablado anteriormente-, que al contar con una fisonomía propia pueden servir de base a toda política acorde al bien común.

De acuerdo a Vázquez de Mella, a Donoso Cortés, a Pradera, y a Menéndez Pelayo la tradición constituye un punto actual del cual el gobernante –y los gobernados- debe extraer criterios de continuidad, de modo de ser fiel a la idiosincrasia nacional. Un presente histórico “que requiera preciarse como tal, no habrá de consistir jamás sino en un acumulamiento de pretéritos que, alguna vez, también fueron presentes y que, en este último carácter, están llamados a permanecer virtualmente en la política de cada día”⁶⁴⁹.

El padre Lira se refería a la Tradición como el *sufragio de todos los siglos*, tal como la llamaba Vázquez de Mella⁶⁵⁰.

La Tradición unifica los momentos particulares de sus integrantes y los dota de proyección y unidad en el tiempo:

*“es preciso conjugar el presente que estamos viviendo, con el pretérito que ya hemos vivido, para, de esta manera proyectar y fijar el futuro que, algún día, deberemos vivir...”*⁶⁵¹.

Tenemos, dice, “el deber imperioso de aceptar nuestras tradiciones auténticas, y, a la vez, de actuar en el momento presente de acuerdo con ellas”⁶⁵².

Aludiendo a la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset, el Padre Lira la acepta dentro de los límites muy precisos de la finalidad de la nación, pues en caso contrario cobraría vigencia el calificativo de *generación amotinada* que usa Vázquez de Mella. “De esta suerte y para cumplir con su misión, los grupos generacionales deberán constituir otras tantas vivencias de los mismos valores nacionales. El modo de vivirlo podrá serles peculiar, pero la norma deberá proporcionarla la Nación”. “Los gérmenes de cada uno de los grupos generacionales deberán serles peculiares; porque, de otro modo, no se podría dar, respecto de ellos, ninguna vivencia; pero, a pesar de todo no podrán serles peculiares *quoad Omnia*; porque, en tal caso, no los podrían haber recibido, en

⁶⁴⁹ *Idem.*, **El Orden Político**, pág. 40.

⁶⁵⁰ *Idem.*, **Nostalgia de Vázquez de Mella**, pág. 123.

⁶⁵¹ *Idem.*, **Prólogo**, pág. 11, en CRISTIAN GARAY VERA, *El Tradicionalismo y los orígenes...*

⁶⁵² *Ibidem.*

entrega o tradición, de las generaciones anteriores, perdiéndose así la continuidad nacional”⁶⁵³.

“Por este motivo, el exigir a una sociedad civil determinada que sea tradicional en el primero de los sentidos indicados, significará *ipso facto* que ha de exigírsele también la incorporación de los valores de su pasado al presente, que (...) esté viviendo”⁶⁵⁴.

Además, esta exigencia a los gobernantes se origina porque el gobernante actúa en cierto modo de principio unificador sobre la sociedad, y en su accionar debe representar los valores que han hecho perdurarla.

Para el Padre Lira la asimilación de la tradición en la existencia social no es una tarea puramente del Gobernante. Por ello subraya la necesidad de incorporarla más que como una disciplina del conocimiento, en cuanto ejemplo o maestra de vida. “De este modo la obligación más urgente para nosotros es el conocimiento de nuestra historia. Pero no hablamos ahora de ese conocimiento minucioso y detallista (...), sino de un conocimiento verdaderamente histórico, en el cual cada uno de los fenómenos que van poco a poco estructurando la vida de la nación constituya un punto de referencia para captar el espíritu o la esencia de dicha comunidad nacional”⁶⁵⁵.

Existe además otra razón para exigir esta incorporación de la Tradición en la acción de los gobernantes. Ella es que “un ente cualquiera no puede independizarse de su propia duración –porque tampoco puede independizarse de su propia de su propia entidad-, la sociedad civil no podrá, por su parte, echar por la borda su tradición”⁶⁵⁶.

De allí que la verdadera concepción de nación (o sociedad civil) deba asumir la de un *todo sucesivo* en la que se van desplegando las gotas o parcelas de su identidad y ratifique o decline su esencia.

Dado que la tradición no pervive por sí sola sino como resultado de las actitudes de la sociedad en que integran sus miembros, esta tiene el carácter –

⁶⁵³ *Idem.*, **Ortega en su espíritu, II**, pág. 321.

⁶⁵⁴ *Idem.*, **El Orden Político**, pág. 50.

⁶⁵⁵ *Idem.*, **Hispanidad y Mestizaje**, Covadonga, Santiago de Chile, 1985, pág. 91. En este mismo sentido: “Una nación digna de ser calificada como tal deberá ir realizando su propia historia poco a poco, convencida de que, como estimaban rectamente los romanos, resultará más urgente para ella llevarla a cabo que escribirla”, OSVALDO LIRA, *Nación y nacionalismo*, pág. 522, en ENRIQUE CAMPOS MENÉNDEZ (comp.), *Pensamiento Nacionalista*.

⁶⁵⁶ *Idem.*, **Nostalgia de Vázquez de Mella**, pág. 124.

dentro de las categorías aristotélicas- de *relación predicamental contingente* “en cuanto brota de la coincidencia o identidad de la diversas y ya mencionadas actitudes vitales, o bien en la del *habitus operativo* si se la considera en relación con su correlativo obvio que es el cuerpo nacional”⁶⁵⁷”.

Tradición, lo dice en el Capítulo 2º de su *Nostalgia de Vázquez de Mella*, no puede confundirse con rutina o costumbre, sino con la incorporación del pasado en forma vital al presente, de modo de poder proyectar a lo venidero su influjo. Como tampoco con la nostalgia sentimental por el pasado⁶⁵⁸.

No parece exhaustivo definir la Tradición sólo por negación o contradicción. Tradición es asumir lo pretérito no en cuanto mero pasado sino como impulso para seguir, como herencia que se recibe.

El Padre Lira describió esa función enriquecedora de la Tradición en su ensayo *Nación y Nacionalismo*:

*“El alma nacional tendrá que ir progresando esencialmente y enriqueciéndose incesantemente, para lo cual es imprescindible conservarse fiel a los valores que cada generación vaya entregando a la que haya que sucederle en el decurso del tiempo, constituyéndose así, con las aportaciones de todas ellas reunidas, lo que hemos denominado ahora tradición”*⁶⁵⁹.

Claro está que esto no sería suficiente si la bondad de la tradición residiera en una especie de tautología, en la cual la tradición es buena porque es tradición. Porque si fuese así caería en un ilusionismo semántico, sin sentido, ni contenido, ni finalidad. Lo cierto es que la tradición es la manera concreta de singularizar las sociedades y por ende de arraigar al hombre con sus semejantes y de permitirle ser “nosotros” antes que “los otros”⁶⁶⁰.

Esto no puede quedar en abstracto, por cuanto es obvio que el concepto de tradición se encarna histórica y vitalmente en las sociedades destacando ciertos aspectos o valores, es decir, determinando históricamente del conjunto de normas del Orden Natural algunos rasgos de su específica aplicación. Es en

⁶⁵⁷ *Ibidem.*, pág. 126.

⁶⁵⁸ *Ibidem.*, pág. 125, y *Idem.*, **El Orden Político**, pág. 51.

⁶⁵⁹ *Idem.*, **Nación y Nacionalismo**, pág. 48, en ENRIQUE CAMPOS MENÉNDEZ (comp.), **Pensamiento Nacionalista**.

⁶⁶⁰ *Idem.*, **Nación y Nacionalismo**, pág. 48, en ENRIQUE CAMPOS MENÉNDEZ (comp.), **Pensamiento Nacionalista**, y en **Prólogo**, pág. 11, en CRISTIAN GARAY, **El Tradicionalismo y los orígenes...**

estos procesos donde la identidad se mantiene siempre en vilo. Cuando se agregan o desaparecen no sólo los valores sino también los elementos materiales que les dan soporte⁶⁶¹. Entonces se da el caso paradójal –en apariencia- de cómo formas concretas de particularismo nacional puede contener, si se sabe respetar el orden natural, valores y formas universales. Y cómo se puede encerrar de un modo peculiar un valor que es valor también en relación al género humano y al Bien Común de la sociedad.

Precisamente en ello reside la riqueza de la tradición hispánica que da origen a nuestros pueblos. Pues la forma histórica de los mismos, bajo dirección de la monarquía española, constituye una vivencia de tal magnitud y universalidad que fue la columna vertebral de la identidad hispanoamericana, por más que después se hayan sumado influjos adjetivos de otras culturas europeas, y como antes se asimilaron al tronco hispánico elementos indígenas, que dan origen, por ejemplo, el arte cuzqueño.

Es que la tradición nacional por muy noble que sea, debe ordenarse y compadecerse al Orden Natural y al fin universal del hombre. Y en este sentido no se puede encerrar en los moldes del un nacionalismo provinciano, ni alegar fueros contra el Bien Común.

La tradición hispánica, y la tradición como concepto general, no puede sino reconocer una filiación de valores que arrancan de la contemplación cristiana, que como sabia de valor universal, alimenta todos los afluentes de ese gran río.

También por tradición hispánica entiende Ullate⁶⁶² tres cosas:

–“Las doctrinas de las que fueron las Españas”⁶⁶³ o lo que es lo mismo, “la concepción tradicional hispánica” de la política, por utilizar palabras de Francisco Elías de Tejada.

–La efectiva transmisión generacional de un sistema de referencias hispánico, vivido en algún grado;

⁶⁶¹ “En el caso de la sociedad civil, se va incesantemente produciendo la sustitución y reemplazo de sus elementos materiales, y por eso se hace absolutamente necesario tomar en cuenta ese conjunto inapreciable de valores que reciben el nombre común de Tradición”, OSVALDO LIRA, **El Orden Político**, pág. 48.

⁶⁶² Cfr. ULLATE J.A., “**El tesoro de la tradición hispánica**”. Revista *Verbo* núm. 499-500 (2011), págs. 957-972.

⁶⁶³ ELÍAS DE TEJADA, F., **Poder y Libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico**. Barcelona, Scire, 2008, pág. 37.

-El aspecto operativo y “*propositivo*” de la tradición española en el presente.

Tomado en un sentido doctrinal y científico, el tesoro de la tradición española se refiere a las instituciones y a la elaboración teórica con las que el genio y la misma historia de los españoles plasmaron la doctrina social cristiana.

Álvaro D´Ors⁶⁶⁴ nos aproxima también a los **conceptos de Nación y Patria**.

La “Nación” es un concepto antiguo, difícilmente definible: ambiguo por oscilante. Es claro que se refiere a “nacer”, a un común origen natural, algo así como a una comunidad humana en la que se ha nacido, pero no se puede identificar sin más como una “gran familia”, ni mucho menos.

Similar a “nación” es “gente”, término que también se refiere a una comunidad de origen de “engendramiento”, aunque no en un sentido estrictamente étnico, ni mucho menos familiar. Y esta similitud de “nación” y “gente” es la que ha permitido identificar el antiguo “derecho de gentes” como “derecho internacional”.

Un uso también muy conocido del término “nación” es el de las antiguas universidades medievales, que agrupaban a sus alumnos por “naciones” –sobre todo cuando no se daba una asociación más fuerte por “colegios”-, en atención a su procedencia territorial –los lombardos y los saboyanos, los sajones y los lusitanos, los bávaros y los catalanes-, sin posible identificación en los modernos “estados nacionales”, pues éstos todavía no existían en la época.

Lo de la “gran familia que no es la “nación” tiene que ver más con la “Patria”, aunque también ésta, por referirse a la paternidad –“patria”, de “padre”-, no es algo absolutamente natural o biológico, sino afectivo y moral; este desajuste es el que lleva a completar la paternidad con la maternidad, es decir, a hablar de de la “madre patria”.

A pesar de no ser un concepto biológico, la “patria” es familiar. Es, en realidad, la comunidad como “gran familia”. Fundada por ello en vínculos personales de amor, no exclusivistas, ni, por tanto, polémicos. Porque si “es dulce morir por la Patria”, no puede negarse el reconocimiento de la virtud de

⁶⁶⁴ D´ORS, A., “El nacionalismo, entre la patria y el Estado”. Revista *Verbo*, nº 341-342, (enero-febrero 1996), págs. 25-29.

los que, por el sentimiento de otra patria distinta, exponen su vida en defensa de ella como adversarios.

Es más: esta misma apolemidad del sentimiento de la Patria permite la concurrencia, en una misma persona, de sentimientos de patrias distintas. En primer lugar de varias a la vez, unas menores y otras mayores, en las que aquellas se integran. Por eso se habla de “patrias chicas” y otras más amplias, cuyos sentimientos afectivos pueden concurrir sin dificultad. Pero puede darse esta concurrencia incluso entre patrias no coincidentes y de ámbito similar. En efecto, al tratarse de un sentimiento de “gran familia”, nada impide que una misma persona se sienta vinculada a patrias distintas, del mismo modo que suelen concurrir una “gran familia” de vía materna y otra de vía paterna; de este modo una misma persona puede sentir como patrias dos ciudades, dos regiones, incluso dos territorios estatales como patrias suyas, como también “patrias chicas”, integradas en otra patria mayor distinta de la patria mayor que se siente como propia. Sentidas ellas como patrias concurrentes, aunque sean geográficamente distintas. Porque el amor personal no tiene por qué se exclusivista, ni reducirse a un coto territorial.

Si esas patrias se identifican como “naciones”, la “Nación” adquiere entonces un aspecto afectivo, a pesar de quedar referido a su comunidad no afectiva, sino política, como es el Estado. A pesar de esta coincidencia, el carácter afectivo de “Patria” no desaparece, sino que se yuxtapone, y no sin posible tensión a la referencia política. Esta tensión puede producir situaciones conflictivas que impiden la subsistencia de la ausencia de exclusividad.

De hecho, cuando la “Patria” se identifica con la “Nación”, resulta difícil superar su identificación también con el “Estado”, sea con un “Estado nacional” actual, sea con uno que se desea constituir por separación de otro en el que se halla actualmente integrada esa nacionalidad identificada como Patria. Esto aparece especialmente claro en el conflicto que surge entre un “Estado nacional” y el deseado “Estado” de una región que pretende independizarse de él para constituir un “Estado” distinto. En estos casos se da un antagonismo polémico entre dos sentimientos de “Patria” fundados en una contradictoria conciencia de nacionalidad.

El patriotismo, de cualquier ámbito que sea, presupone una conciencia general de la identidad de un grupo y de las diferencias –el “hecho diferencial”– respecto al grupo mayor en que venía hallándose integrado. En tanto el patriotismo de este grupo mayor, su firmeza en un propio destino histórico –lo

que presupone un cierto orgullo de su historia y su especial cultura- es fuerte, el patriotismo menor de una región resulta compatible como parte integrante; pero cuando la comunidad mayor duda de sí misma e incluso llega a aborrecer su identidad histórica –hasta su propio idioma, atraída por otros extranjeros-, es inevitable que la vinculación de la comunidad menor que mantiene su propio patriotismo se relaje respecto a aquel grupo mayor, que, precisamente por esa pérdida de la conciencia de su identidad y de su destino histórico, deja de ser propiamente una comunidad, aunque conserve la artificialidad de una estructura política unitaria, como puede ser el Estado. En ese momento, los que se oponen a la secesión regional pierden la razón de ser de su resistencia, por haber quedado su unidad privada de un contenido ético suficiente: por la pérdida de su patriotismo. Se da entonces el conflicto entre un patriotismo regional y un no-patriotismo estatal. Inevitablemente, cuando las cosas llegan a ese extremo, la secesión se hace inevitable, pues la unidad por la mera unidad no merece ya ser defendida. De hecho, nadie se dejaría matar por ella. Y dejarse matar por la patria común es la prueba del patriotismo.

Sobre la **contingencia de las naciones** hace hincapié Estanislao Cantero⁶⁶⁵, destacando que son realidades históricas y en la historia nacen, se consolidan, crecen o menguan, declinan o resurgen, o desaparecen. Las naciones no están definidas para siempre ni, en consecuencia, tienen una vida futura permanente tal como aparecen en momentos o periodos de la historia. No obstante, el patriotismo constituye la virtud especial de la *pietas* como advertía Santo Tomás⁶⁶⁶ -insustituible para que sea posible la existencia de una auténtica comunidad política, pues de otro modo los egoísmos particulares hacen inviable los sacrificios que requiere la contribución al bien común-.

Pero pese a su contingencia, también histórica, la nación, ha sido fundamental en la historia de Europa. Y lo ha sido en un doble sentido. Así, en su más correcta expresión, como suministradora de bienes y aglutinadora de esfuerzos, voluntades y conciencias, en cuanto comunidad política fundamental, pero relativa, no absoluta.

⁶⁶⁵ Cfr. CANTERO, E., “El proceso de unificación europea y la pérdida de la identidad nacional”, Revista *Verbo*, nº 347-348, (agosto-septiembre-octubre 1996), págs. 765-768.

⁶⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2ª-2ª, q. 101, a. 3, BAC, Madrid, 1955. vol. VIII, pág. 402.

Las diversas naciones se diferencian entre sí por múltiples rasgos o características, que pueden tener poca o gran entidad, de modo tal que cuanto más importante sea una de esas características, mayor es la diferencia que causa respecto a otras naciones. Esas características diferenciadoras, a su vez, pueden referirse a diverso ámbitos: jurídico, político, religioso, lingüístico, racial, económico, al modo de entender la vida, a una cosmovisión. A su vez, unas diferencias pueden ser tan sólo circunstanciales o coyunturales, mientras que otras son más permanentes hasta afectar a lo más íntimo y profundo de una nación.

La nación se define, ante todo, por un patrimonio espiritual, si se quiere cultural en su más amplio sentido, que es la tradición. Con ello se atiende al ser más íntimo de la nación y de sus hombres. Atendiendo al sentido más profundo y fundante de la tradición, hay naciones con tradiciones muy dispares y hasta antagónicas, mientras que otras tienen tradiciones más similares.

Esto permite indicar, que no todas las tradiciones “valen” lo mismo; que las hay mejores y peores, buenas y malas. Y es que, en cierto modo, tradición es lo pasado que merece conservarse, y que, por eso mismo, es plenamente actual, transmitido de generación en generación y acrecentado y mejorado por sucesivas generaciones. La tradición es condición de progreso, pero no es anquilosamiento, ni conservadurismo⁶⁶⁷. De un lado, tiene que estar abierta a la verdad y de otro, tiene que ser tamizada por el crisol de la moral.

En la historia se produjo hace dos mil años un hecho fundamental y gratuito, en absoluto condicionado por la historia, que fue la Encarnación de Cristo Nuestro Señor, verdadero Dios y verdadero Hombre. Desde entonces, en un lento proceso el criterio valorativo que se impuso por sí mismo, fue la moral católica, sobreañadida a la moral natural practicada por aquellos que cumplían la ley natural. Y la cristianización operada sobre las ruinas del Imperio romano con la conversión de los pueblos bárbaros, fue lo que hizo posible las naciones que formaron la Cristiandad medieval, es decir la primitiva europea.

A raíz de una pequeña controversia surgida a propósito de la obra de Thomas Molnar⁶⁶⁸. *La Hegemonía liberal* y ciertos artículos relacionados con

⁶⁶⁷ Cfr. AA.VV., **Revolución, Conservadurismo y Tradición**, Speiro, Madrid, 1974.

⁶⁶⁸ Cfr. MOLNAR, T., “**Notas sobre la evolución civil de la sociedad civil**”, Revista *Verbo*, nº 347-348, (agosto-septiembre-octubre 1996), págs. 745-750.

ella, éste aclara algunas nociones relacionadas con la **sociedad civil en conexión con los conceptos de nación y Estado**.

Comienza Molnar precisando que está de acuerdo con sus críticos –Juan Vallet de Goytisolo y Miguel Ayuso- en que la sociedad civil se define según el derecho romano y las leyes de la Iglesia, estructurándose como una “sociedad de sociedades”, esto es, la comunidad que reúne en unidad –nacional o de otra clase- a los grupos como la familia, los cuerpos intermedios, las corporaciones o las universidades; pero destaca que la “sociedad civil” se define diversamente en función de las épocas y que, por consiguiente, conviene tener en cuenta estos cambios terminológicos que esconden los movimientos de la sociedad.

El término “sociedad civil” significa hoy algo distinto de una unidad coronada por el Estado. En el uso lingüístico corriente y aun en el oficial significa lo que, siendo indefinidamente múltiple, se opone al Estado y sus cargas.

La sociedad civil, tal y como la entienden los juristas modernos no es una unidad en el interior de una jerarquía –esta es la descripción medieval-, sino toda la sociedad, amorfa y en extensión indefinida. “Civil”, pues, quiere decir en este contexto “frente al Estado” e incluso “contra el Estado”. Un conjunto no oficial de grupos de interés.

Esta definición y esta realidad son el fruto de una larga evolución que hay que tener en cuenta cuando estamos tentados de extrañarnos de la “usurpación” de la sociedad civil en el Occidente moderno.

Nos encontramos, pues, con una sociedad civil distinta de la de los siglos precedentes, pues la privatización a beneficio de los *lobbies* ha hecho derrumbarse el orden antiguo y las antiguas definiciones.

¿Qué es lo que ha cambiado? Puede hablarse de un cambio de tan gran envergadura como para que se propongan nuevas orientaciones a las civilizaciones. Orientaciones promovidas por un hecho contingente: la aparición de los Estados Unidos en el primer plano de la escena, aparición semejante a la de la potencia romana entre las *polis* helénicas y de oriente próximo de la cuenca mediterránea. Roma también era una *polis*, pero, más allá, una *urbs*. También los Estados Unidos han sido modelados según el patrón institucional europeo, pero la dinámica de la historia lo ha modificado, así como el perfil y el papel. La industrialización ha creado no sólo una sociedad masificada, sino también mecanizada; y a fuerza de convertirse en un imperio –aquí también según el modelo romano-, América del Norte (Méjico y Canadá anejos) está

obligada o cooptar entre grupos de presión de una diversidad extrema: raciales, religiosos, económicos, ideológicos, tecnológicos. Todo esto viene a engrosar la sociedad civil. El Estado en tales condiciones, se convierte en una burocracia inmensa que elabora reglamentos meticulosos desde el *bussines* a la gramática. Ante esto, MOLNAR se pregunta, pero, ¿sigue siendo un Estado o estamos más bien ante una sociedad civil infinitamente engordada, inflada hasta el extremo, secreta o abiertamente manipulada por élites camufladas en servidoras del procomún: medios de comunicación, universidades, intelectuales e ideólogos de la economía? ¿Autogestión o bien *managerial society* que absorbe las instituciones y las nociones tradicionales? Hegemonía provisional de la sociedad civil.

Canals nos propone una ***reflexión sobre el lenguaje político -Nación, Estado, Países,...-***, el cual está lleno de significaciones equívocas, que imposibilitan la coherencia en el planteamiento de los problemas. Además también se dan en él frecuentemente, rigideces por las que se toma en estricta significación unívoca términos que en otros tiempos estaban llenos con un sentido de rica analogía, que posibilitaban un empleo coherente a la vez que amplio y flexible en su referencia a la múltiple y armónica realidad social.

Ésta rigidez y equívocidad se emplea en términos como “nación”, “Estado”, “nacionalidades”, “países”, “pueblo” o “autodeterminación”, para poner trampas en el lenguaje político, que derivan en el nacionalismo desintegrador.

Es por ello, por lo que Canals propone un intento de devolver a esos términos su significado flexible y análogo, que serían los siguientes:

“[...] “País”, *etimológicamente referido al “pagus” o aldea, tiene una alusión originaria a la tierra natal, al ámbito local en que se arraiga la vida colectiva*”.

“*El mismo término “patria”, que como el de “nación” alude a la descendencia respecto de nuestros padres y antepasados, no tiene porqué ser admitido al modo en que se divulgó desde la revolución francesa, conexo con el mito de la “unidad” e “indivisibilidad” de la república*”.

“*El mismo término “Estado”, no tiene por qué ser admitido con el exclusivo significado de su rigidez unívoca y de su correspondencia estricta con el de “nación*”.

*“En un lenguaje tradicional y no sometido a las rígidas convenciones derivadas del racionalismo absolutista y revolucionario o de las concepciones románticas del nacionalismo, habría que reconocer como legítimo el uso plural de términos como el de “pueblo”, “nación” y “reino” [...]”*⁶⁶⁹.

Termina Canals aplicando a España unas conclusiones precisas resultando de la reflexión anteriormente expuesta:

1ª España, considerada como Estado, es un Reino *unido* por el proceso histórico. En el plano “nacional” es una unidad de pueblos y de tierras con una sólo vocación y destino universal.

2º Ningún “país” o “pueblo”, o “nación” de los que se integran en la unidad hispánica tienen hoy derecho de autodeterminación. Y esto por la doble razón de que es un concepto inadecuado y confuso el de “nacionalidad” tal como se forjó por el idealismo romántico; y además porque son en sí mismo principios falsos el de “soberanía” o el del “derecho de los pueblos a disponer de sí mismos”. Nadie tiene derecho a disponer de sí mismo, en el sentido que lo propugna aquel principio. Ni los esposos, ni los padres, ni los pueblos.

3º El Reino de España, el Estado español carece de derecho para transformar, para deformar, o para confundir, la diversidad de las tierras y de los pueblos hispánicos. Es también falso el principio de la omnipotencia del Estado y el de su derecho a conformar según planificaciones impuestas a los pueblos sobre los que rige y a los que sirve.

Explica Ayuso⁶⁷⁰, en relación al ***confusionismo terminológico y conceptual de “nación”, “nacionalidades” y Estado*** que todo vocabulario político es siempre tributario de ciertas tradiciones de pensamiento y, en última instancia, de una determinada concepción del hombre y de la realidad. En el caso del lenguaje político de la modernidad, “su indigencia radical no reside en tal servidumbre sino en la propia resistencia del saber político a asumir, de modo pleno, la condición limitada y relativa de la palabra”. Sin embargo, la única posibilidad que el lenguaje posee para trascender el poder que le corrompe e instrumenta radica “en su humildad para anteponer el rigor de la

⁶⁶⁹ Cfr. CANALS VIDAL, F., “Países, Naciones y Estados en nuestro proceso histórico”, Revista *Verbo*, nº 155-156 (mayo-junio 1977), págs. 733-.

⁶⁷⁰ AYUSO, M., “Región, nación y federación, un apunte desde la experiencia española”, Revista *Verbo*, nº 355-356, (mayo-junio-julio 1997), págs. 511-523.

interrogación filosófica al brillo de la forma, y establecer así significaciones originarias fundadas en los principios naturales del orden”⁶⁷¹,

El profesor Canals ha afirmado que:

“quienes no profesamos el principio de las nacionalidades, apoyado en el concepto romántico e idealista de “nación”, ni admitimos el unitarismo rígido implícito en el concepto jacobino de Estado, tenemos que tratar de hacer comprender a nuestros contemporáneos, en medio de la aludida confusión de términos, un lenguaje más tradicional y más respetuoso con la tradición histórica de España”.⁶⁷². Porque buena parte de los confusionismos denunciados se esfuman cuando acertamos a devolver a los términos su significado flexible y analógico, sorteando las trampas de las rigideces jacobinas y recuperando el legítimo uso plural de palabras como “pueblo”, “nación” o “reino”⁶⁷³.

Recuerda Ayuso en su artículo la aguda exposición que el filósofo Rafael Gambra denomina “teoría de la superposición y evolución de los vínculos nacionales” y que halla implícita en la obra de Vázquez de Mella⁶⁷⁴. Según la misma, en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo se da un progreso en cuanto mayor es la espiritualización o el alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico. Así de las nacionalidades primitivas, determinadas generalmente por una estirpe familiar prolongada en sentido racial, se va pasando –por una especie de depuración progresiva de los vínculos- a nacionalidades que ligan a pueblos de raza, medio o vida diferente. Así –señala Gambra-, se explica que en el seno de una gran nacionalidad actual, como la española, en la que ejemplifica la tesis, pervivan y coexistan su superposición y mutua penetración, regionalidades de carácter étnico, como la euskáara; geográfica, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa o navarra. Y de ahí que en nuestra patria –“que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España”⁶⁷⁵- no esté constituido el vínculo

⁶⁷¹ ZULETA, E., “El principio de subsidiariedad en relación con el principio de totalidad: la pauta del bien común”. Revista *Verbo*, nº 199-200, (1981), pág. 1172.

⁶⁷² CANALS, F., **Países, naciones y Estados en nuestro proceso histórico**, en su vol. *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, pág. 70 y sigs.

⁶⁷³ Cfr. AYUSO, M., **¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo**, Madrid, 1996, pág. 75 y ss., con referencia a los pensadores más notables del reciente tradicionalismo hispánico.

⁶⁷⁴ Cfr. GAMBRA R., “Estudio preliminar” al libro *Vázquez de Mella*, Madrid, 1953, pág. 31 y sigs.

⁶⁷⁵ VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, tomo X, Madrid, 1932, pág. 320.

nacional ni por la geografía, la a raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior o directiva, de carácter predominantemente religioso.

Pero este vínculo superior que hoy nos une –continúa Gamba- no debe proyectarse al futuro como algo sustantivo e inalterable, porque entonces se disecciona la tradición que nos ha dado vida. Es cierto que el principio de las nacionalidades sin instancia superior procede cabalmente de la confusión moderna entre el Estado y la nación, y su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades. El proceso federativo de nuestra Edad Media cristiana y la progresiva espiritualización de los vínculos unitivos, por el contra, no tiene por qué truncarse, máxime cuando el principio y el punto de vista nacional conducen siempre a la guerra permanente. Porque, según la doctrina de la espiritualización y superposición de los vínculos nacionales, que responde a la práctica de los siglos cristianos, el proceso de integración habría de permanecer siempre abierto, hallándose al final, como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre de toda modalidad humana. Proceso que, en definitiva, supondría no tanto la imposición de una parte, como una libre integración o federación vista por todos los pueblos como cosa propia y que para nada mataría las anteriores estructuras nacionales⁶⁷⁶.

Gamba, desde la imagen de una Cristiandad histórica, pondera sobre todo la integración que acompaña a una sociedad de sociedades, en la que, como en la vida, se procede de abajo hacia arriba, construyéndose a partir de los escalones inferiores. En este cuadro, el Estado-nación, concebido según la lógica política moderna de la soberanía bodiniana o hobbesiana, la visión jacobina de la nación y su corolario que es el principio de las nacionalidades y el dogma rousseauiano de la *volunté générale*, no puede sino constituir un fenómeno patológico⁶⁷⁷. Amén de incoherente, si lo contemplamos desde el rigor de los dogmas del nacionalismo político. Quizá pueda decirse en puridad, es cierto, que el nacionalismo sea una fase menos avanzada que el internacionalismo en el desenvolvimiento de la ideología revolucionaria.

⁶⁷⁶ AYUSO, M., “**O principio de subsidiariedade e os agrupamentos supranacionais**”, *Digesto Económico* (San Pablo) nº 342 (1990), págs. 65-70; Id., **Orden supranacional y doctrina católica**, *Verbo* (Madrid), nº 303-304 (1992), págs. 305 y sigs.

⁶⁷⁷ Cfr. *Idem.*, “**Acerca de la crisis de la nación**”, *Verbo* (Madrid) nº 309-310 (1992), págs. 1.044 y sigs. *Idem.* “**Le temps des nations: les formes modernes de subversión**”, *Permanences* (París) nº 298-299, págs. 77 y sigs.

Probablemente, en cambio, se ajuste más a la realidad de las cosas reconocer que nacionalismo y mundialismo pueden considerarse como los dos brazos de una misma tenaza cuyo designio no es otro que el aprisionamiento y destrucción de la constitución cristiana de los pueblos⁶⁷⁸.

Afirma Ayuso⁶⁷⁹ que es posible, sin embargo, que un tal proceso de integración, respetuoso con las instancias sobre las que se va construyendo, deba limitarse a unos “grandes espacios”, sin que en recta doctrina deba acceder a la pretensión de trabar una unidad política del mundo. En este sentido, el profesor Álvaro d’Ors, nos ha dejado una serie de reflexiones orgánicas con varios ejes cardinales.

En primer lugar, en cuanto a su presentación que llama geodierética, y no geopolítica –aquella simple distribución racional del espacio según doble criterio de la necesidad y la capacidad técnica, ésta simple estrategia estatal-, de la “posesión del espacio”, encuentra que la virtud de la justicia también postula “dar a cada pueblo su suelo”, pero no como dominio absoluto, sino como preferencia real compatible con la de otros grupos sociales menores y mayores según el principio de subsidiariedad. En efecto, las preferencias posesorias, desde las más elementales de la familia y la empresa, llegan a los grandes espacios atravesando las ciudades, las comarcas, las regiones y las naciones. Es precisamente entre las dos últimas donde surgen algunas dificultades de intelección, primero, y –consiguientemente- de integración.

Pues si bien en un uso del lenguaje que no resulta forzado se podría decir que la “región” es el territorio de una “nación” –en cuanto el primero de los términos viene referido al reparto local y el segundo se contrae a la identidad del grupo personal que lo ocupa-, el uso más extendido ha dado a éste –identificado con el actual Estado- mayor amplitud que aquél⁶⁸⁰. Así pues, aunque la pretensión del maestro sea precisamente la de prescindir del Estado, en lo recién planteado se estaría dando a “nación” el ámbito de los actuales Estados y a “región” el de una parte autonómica dentro de la “nación”.

La construcción se cierra en el nivel de los grandes espacios, confederación de naciones que ni constituyen en su integración un Estado ni

⁶⁷⁸ Cfr. *Idem*, **¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo**, Madrid, 1996, pág. 75 y ss.,

⁶⁷⁹ *Idem*, “**Más allá de la globalización del Estado moderno**”, Revista *Verbo*, nº 409-410 (noviembre-diciembre 2002), págs. 798-801.

⁶⁸⁰ Cfr. D’ORS, **La posesión del espacio**, Madrid, 1998, págs. 42 y sigs.

siquiera lo son sus integrantes. Garantía de libertad que, en cambio, desaparece con el superestado universal, potestad de suyo inevitable. Las naciones, pues, se incorporan libremente a un gran espacio, por más razones de diversa naturaleza la favorezcan: geográficas, religiosas o incluso –donde existió una unidad religiosa, hoy perdida, de la que una ética común se configura como un resto- éticas⁶⁸¹.

Así pues, tal articulación se encuentra con el límite de la unidad política del mundo. Y es que es cierto que, partiendo en una visión teológica del dato de la universalidad, una visión cristiana no puede ambicionar la derrota de una superpotencia por otra, ni el triunfo e unos terceros infieles, sino la reintegración de todos en el *unum ovile*: por ello, todo acto que conduzca a ese fin⁶⁸² ha de verse como históricamente valioso, y toda fuerza que aspire a ser históricamente valiosa debe aplicarse sin excusa a ese fin. Sin embargo no debe dejar de añadirse que esa concepción en modo alguno se resuelve en el Imperio o en alguna forma más o menos levithánica de Estado, pues, la función histórica del cristianismo no puede reducirse a la producción y conservación de un Imperio, sino que resplandece en la plenitud gloriosa de la Iglesia. Así pues, desde el punto de vista cristiano, la unidad del mundo está incoada en la vocación universal de la Iglesia, por más que desde el ángulo político resulte un designio pérfido precisamente por contrario a la unidad de la Iglesia, lo que abre una perspectiva de “pluralismo” político –con un significado bien diferente de hoy acuñado⁶⁸³–, que ha bautizado con la expresión por él mismo acuñada de “regionalismo funcional”⁶⁸⁴, y que evoca ese proceso federativo al que Gamba se refería.

Yvonne Flour reconoce que se vuelve contra la misma nación el legítimo resentimiento de las pequeñas naciones dañadas en sus libertades, resentimiento fundado en los muy reales abusos del centralismo estatal.

⁶⁸¹ Cfr. *Ibidem*, págs. 52-60.

⁶⁸² Cfr. *Ibidem*, “**Carl Schmitt en Compostela**”, *Arbor* (Madrid), nº 73 (1952), págs. 46-59, o n su volumen **De la guerra y de la paz**, Madrid, 1954, págs. 181-204.

⁶⁸³ Cfr. AYUSO, M., “**Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política**”, en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, volumen V, Madrid, 1990, págs. 7-29; ID., **En torno al pluralismo político y cultural**, en el volumen *Breve diagnóstico de la cultura española*, Madrid, 1992, págs. 213 y sigs.

⁶⁸⁴ Cfr. D’ORS. A., **Papeles del oficio universitario**, Madrid, 1961, págs. 310 y sigs.

Propone que el trabajo de reconstrucción política comience con un esfuerzo de **precisión en el vocabulario –Estado y Nación–**:

“En efecto, lo que hay que denunciar en el origen de este desvío es la excesiva juridicidad que tiende a confundir a la nación con el Estado que la representa. El Estado es una organización jurídica y política, una potencia política que goza de autonomía jurídica. El Estado no es, por tanto, la nación, solamente es su órgano. La nación, comunidad viviente enraizada en el pasado y proyectada hacia el porvenir es una realidad social Infra-jurídica infinitamente más rica –realidad no política en su esencia, decía Pío XII en su mensaje de Navidad de 1954-. Luego puede desarrollarse y expansionarse –hay que insistir en ello- fuera de una expresión estatal que le sea propia. Negarlo es reducir el hecho nacional a un puro hecho jurídico y político, y, en ese caso, es reconocer al Estado como única fuente de toda la vida social. Es también, exasperar los antagonismos nacionales, explotados como medios para fines políticos”.

“Deberemos renunciar a proposiciones tan simplistas si queremos romper el antagonismo insoluble de la pequeña y de la gran nación, que se presta al juego de la dialéctica revolucionaria. Tanto para delimitar la legítima que se puede conceder a las libertades provinciales, como para buscar los elementos que fundan al unidad nacional, es necesario borrar toda definición a priori, todo espíritu de sistema, y volver solamente a la experiencia, al respeto a la diversidad de lo real. Únicamente a este precio será posible mostrar cómo las pequeñas naciones pueden ser, a la vez, según la fórmula de Jean Madiran, “integradas y autónomas”, autónomas en el plano de su propia vida nacional, e integradas en la soberanía de un Estado más vasto.

Eso será lo que intentaremos hacer, deduciendo sucesivamente los beneficios de las diversidades provinciales para la nación, y los beneficios de la unidad nacional para las provincias.

Por lo tanto, desarrollaremos dos proposiciones fundamentales:

1ª Proposición: La diversidad de las provincias reanima la vida de la nación por entero.

2ª Proposición: La unidad nacional constituye la garantía del pleno desarrollo de las provincias”.

Ahora bien, “La Iglesia enseña que, aunque el bien de las naciones sea el primero de los bienes políticos, no es el soberano bien. Enseña también la complementariedad de las naciones para el bien supremo de los pueblos. Existió una época en la cual, antes que francés, italiano o germano, el hombre era

*ciudadano de una civilización general que tenía su lengua, su espíritu, sus costumbres, su fe...sin ninguna preocupación por el límite de los Estados; y el género humano está menos unido que hoy que bajo San Luis, cuando todas las coronas cristianas estaban federadas bajo la tiara”*⁶⁸⁵.

Andrés Gamba, profundiza en el **patriotismo clásico**, recordando que éste es una virtud, es decir, un hábito de obrar bien:

“La piedad hacia nuestros padres, a los que debemos la vida, su conservación y la educación, también se extiende a la sociedad de hombres en que hemos nacido y a la cual debemos el orden, la herencia cultural y las costumbres y los servicios, sin los cuales hubiera sido imposible nuestra vida, conservación y perfeccionamiento. Hay dos clases de piedad: la piedad filial y la piedad para con la patria, que es precisamente el patriotismo.

Esta virtud, aunque es próxima a la justicia y a la caridad, tiene la característica especial de no poderse practicar más que con unos hombres determinados. Dios ha querido que nazcamos de unos hombres concretos y no por generación espontánea; y ha querido que eso se haga dentro de una sociedad más amplia, gracias a la cual ha podido mantenerse la familia en que hemos nacido. Pues bien, sólo con esa sociedad y esos hombres, que son nuestros padres, podemos ejercer la virtud de la piedad, lo cual diferencia esta virtud de la caridad, que se ha de tener respecto de cualquier hombre, y de la justicia que se ha de practicar con cualquier al que debemos algo. Podemos ser justos con cualquier hombre y también caritativos, pero sólo con los padres y la patria podemos tener la virtud natural de la piedad.

A la deuda que tenemos contraída con nuestros padres y la patria se corresponde con unas acciones que genéricamente suelen denominarse “culto”, término que hoy se ha restringido a los actos que manifiestan la virtud de la religión y del amor a Dios, pero que debe entenderse en sentido más amplio, cuando se refiere a los progenitores y a la patria. Pues a estas cosas no se les debe el culto de adoración, o latría, que sólo es propio de Dios⁶⁸⁶. El culto a los padres consiste esencialmente en respetarles, obedecerles y servirles y, accidentalmente, cuando las circunstancias lo exigen, en atender a sus

⁶⁸⁵ YVONNE FLOUR, M., “**Regionalismo y Unidad Nacional**”, Revista *Verbo*, nº 135-136 (mayo-junio-julio 1975), págs. 725-727.

⁶⁸⁶ SAN AGUSTÍN, **Ciudad de Dios**, I. X, cap. 1.

necesidades, como puede suceder cuando enferman o carecen de medios de sustento⁶⁸⁷. Y lo mismo ocurre con la patria, cuyos miembros y gobernantes legítimos debemos culto, esto es, servicio, respeto y obediencia y, si es necesario, debemos ofrecer una ayuda especial, por ejemplo, en caso de guerra.

En otras palabras, para con la patria, aparte del respeto y reverencia que le debemos y de la contribución al bien común, que cada debe de realizar desde el puesto que le corresponde, tenemos la obligación de socorrerla en las situaciones extraordinarias que se presentan cuando es hostigada por enemigos externos o internos.

El bien común no es lo que la comunidad, o la opinión más amplia de esa sociedad que es la patria, considera bueno, sino lo que sólo puede alcanzarse gracias a la sociedad y que es bueno, es decir, lo ordenado al fin propio del hombre que es la salvación. Santo Tomás dice explícitamente que la piedad filial no obliga a respetar el deseo de unos padres que quieran, por ejemplo, apartarnos de la religión, por ser ésta una virtud más elevada que la piedad, ya que tiene por objeto al mismo Dios⁶⁸⁸. Al contrario, debemos odiar (odire) a los padres que tal pretendan “en cuanto eso hacen” (es muy importante esta precisión, pues no nos exime de cumplir otros deberes respecto de ellos). No es virtuoso respetar el desorden que podamos hallar en los padres y lo mismo proporcionalmente sucede con la patria: no hemos de amar a los gobernantes que mandan lo contrario al orden querido por Dios, ni respetar, o rendir culto, a nuestros conciudadanos, en cuanto tengan deseos desordenados, sino que debemos odiarlos bajo ese aspecto. El patriotismo, como cualquier otra virtud, es una disposición de la voluntad a obrar el bien, lo cual presupone el conocimiento de lo que es bueno, o lo que es igual, de la ordenación de los actos hacia el fin supremo del hombre, el cual, en la situación actual del hombre redimido sólo está en el Dios tal como él se ha revelado.

Para terminar con esta somera descripción de la virtud del patriotismo, hay que destacar su importancia y excelencia, declarada tanto por filósofos paganos como por pensadores cristianos. Baste con pensar que el deber de amar a los padres, que analógicamente se extiende a la patria, constituye el primer mandamiento del decálogo que se refiere a los hombres, antes que la obligación de no matar y de no cometer actos impuros. Baste con traer a la mente que la

⁶⁸⁷ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, q. 101, a 2 co.

⁶⁸⁸ *Idem.*, *Suma Teológica.*, II-II, q. 101, a. 4, ad 1.

piEDAD para con la patria es incluso superior a la que debemos a nuestros mismos padres, porque lo común es más excelente que lo particular.

En resumen: El patriotismo es una virtud cuyo objeto es la sociedad y el gobierno que nos ha permitido vivir y perfeccionarnos, cuyo fundamento se halla en la deuda de gratitud que sólo con esa sociedad tenemos y nos obliga a darle culto, en el sentido señalado, y a procurar el bien propio de esa sociedad, es decir, el bien común, que sólo es tal, si está encaminado al fin último del hombre, presente en la Revelación y custodiado por la Iglesia Católica. Esto último es lo más importante y lo que determina todo lo demás: el fin del hombre y del universo está en Dios, y las acciones voluntarias del hombre deben todas ellas dirigirse a alcanzar la salvación propia y de los demás”⁶⁸⁹.

A continuación, José Miguel Gamba hace una relación de los errores más llamativos que sobre el patriotismo se cometen en la actualidad y nos pone en alerta ante ellos:

“1º El sentimentalismo patriótico.

2º El patriotismo folklórico.

3º La substantivación de la patria.

4º El tradicionalismo apátrida”⁶⁹⁰.

Terminando el artículo con las siguientes palabras:

“Cultivemos, pues, la virtud del patriotismo y atendamos a nuestra patria en su enfermedad y decadencia. [...] Perdamos por nuestra patria el tiempo, el dinero, las amistades, y el buen nombre dentro de esta degenerada sociedad, pues así cumpliremos un mandamiento que, en el decálogo, sólo es inferior a los que directamente se refieren a Dios y haremos méritos para alcanzar, un día, nuestra auténtica Patria”⁶⁹¹.

Explica Elías de Tejada en un artículo en el que aborda el tema de la “*pietas*” según Santo Tomás de Aquino que ya Cicerón en la *Retórica* define a ésta como el culto debido a los padres y a la patria. *Piedad* es aquello por lo se rinde servicio y culto diligente a quienes no están ligados por la sangre y en el amor a la patria, y lo desarrolla:

⁶⁸⁹ Cfr. GAMBRA, J.M., “**El patriotismo clásico en la actualidad**”, Revista *Verbo*, nº 481-482 (enero-febrero 2010), págs. 85-100.

⁶⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, págs. 91-100.

⁶⁹¹ *Ibidem.*, pág. 100.

“Santo Tomás de Aquino las disocia. A los padres y a la patria, que es la síntesis de ellos, o sea la Tradición acumulada de sus quehaceres transmitidos, tradición que de ellos recibimos y merced a la cual somos lo que somos, débese honor, culto y reverencia. Porque de la patria recibimos el principio de nuestra existencia, existe el deber de conservarla, de perpetuarla y de mantenerla”.

“Hay, pues, según Santo Tomás de Aquino, hacia la patria doble deber de justicia y de piedad. Para ser más exactos, deber de justicia reforzado por la piedad. Derivándose ese deber de la superioridad del bien común sobre los bienes particulares. Va contra el derecho natural; esto es, contra el orden escalonadamente jerárquico de los seres, anteponer los intereses o las conveniencias privadas a los intereses de la patria, que son el bien común de la comunidad a la que pertenecemos.

“Pietas” y justicia que no son capricho nuestro. Son deberes inscritos por Dios en el orden de los valores de la creación. La patria, que es tradición que atraviesa las generaciones, porque comprende más allá de los linderos cronológicos de nuestra existencia, abarca a los que nos precedieron y a los que nos seguirán, todos ellos en el pasado o en el futuro partícipes de ese bien común que define y constituye a la patria”.

“De la consideración del pensamiento de Santo Tomás de Aquino resulta, a mi modesto entender, que los deberes para con la patria son superiores a nuestros intereses particulares en el orden de los bienes terrenos; esto es, sin otra excepción que la consecución del bien sobrenatural que es Dios, única excepción tolerada por Santo Tomás en el artículo 4 de la cuestión CI de la Secunda secundae de la Summa Teológica. Deber legal de derecho natural y deber virtuoso de piedad, que refuerza el mandato de la ley natural. Por exigencias del bien común, del bien común definidor de la comunidad política que es la regla que jerarquiza nuestros deberes para con ella”⁶⁹².

Nos acerca Manuel de Santa Cruz a un tema clásico. La coexistencia y relación de dos amores, unas veces rivales y, otras, aliados: **el amor a la Patria y el amor a una cosmovisión**. Los dos y sus relaciones suelen implicar unas fuertes cargas de religiosidad:

⁶⁹² ELÍAS DE TEJADA, F., “La “pietas” en Santo Tomás de Aquino””, Revista Verbo, nº 133-134 (marzo-abril 1975), págs. 338-341.

“Podríamos representar gráficamente el amor a las Patrias y el amor a las cosmovisiones e ideologías como dos discos, a veces totalmente superpuestos, a veces totalmente separados e independientes, casi siempre secantes con una zona común de superposición variable, elástica, sujeta a tensiones para que crezca o para que mengüe. Esta superposición es a veces potenciadora y a veces, para uno de los discos, recuerda a los eclipses.

Pero antes de relacionarse estos dos discos vemos que el de la Patria es ya por su parte coincidencia de otros discos: un territorio, un pueblo, y también un patrimonio ideológico, pero mínimo, común e indiscutible, llamado “ortodoxia pública” por Rafael Gambra, Kendall y Frederick Wilhelmsen. Si este último conjunto de ideas crece y desborda sus límites mínimos, pasa a independizarse y ser el disco de la cosmovisión que ya no es la patria sino que rivaliza con ella. Esos límites mínimos son permanentes y sobre ellos también se superponen, en lenta sucesión histórica, los discos mayores de distintas cosmovisiones, en un momento intocables, y luego sutil y lentamente sustituidos a su vez

Hay cosmovisiones con distintos grados de catolicismo y cosmovisiones ajenas y enemigas del catolicismo. De lo cual resulta que la contemplación y aun la intervención en el juego que nos ocupa no puede ser indiferente a nuestra condición de católicos.

Esta establece ya una primera referencia. Debemos amar (y servir) a Dios y a la cosmovisión católica sobre todas las cosas y obedecerla antes que los hombres. En algunas ocasiones habrá que integrar la prudencia, la caridad y otras virtudes cristianas que podrán llevar a un recorte de aspectos accidentales aun de la cosmovisión católica en beneficio del bien común material, en unas situaciones de “mal menor” auténticas. La iglesia, en su política de superposición a la Patria, puede, por prudencia y caridad, renunciar temporalmente a algunas posiciones de seguridad que no le son esenciales, y sin establecer por ello compromisos doctrinales.

Hay un precedente, más que histórico y literario, el Niño Jesús perdido y hallado en el templo contesta a sus padres: ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en la cosas de mi Padre? (Lc. 2,49). Nosotros podríamos proponer sin forzar mucho esta continuación:...que me ocupe de las cosas de mi Padre antes que en la de Nazaret, prefiguración de la Patria. La Patria, en general, es el lugar del nacimiento, de la educación de la familia y de los amigos. Este suceso evangélico hace juego con la afirmación, también evangélica de que “Hay que obedecer a

Dios antes que a los hombres”, y sin embargo, pocas veces se les menciona asociadas.

Las tensiones tienden a radicalizar los polos de esas relaciones. La superposición total, la identificación absoluta de la Patria con una doctrina, potencia a ambas pero empuja al conjunto hacia una combinación como de divinidad. Generalmente, son varias las cosmovisiones distintas y aún rivales que intentan instalarse en exclusiva en una misma Patria. Hay un intercambio de servicios entre el amor a la Patria y el amor a una cosmovisión. Así se entra en el juego de “servir” o “servirse de”; no siempre es fácil precisar quién y cómo sirve a quién. El alto valor de estos servicios radicaliza las tensiones. En este tiempo de guerra la Patria se potencia con una ideología y, por eso, y cada vez más las guerras internacionales tienen algunos reflejos de guerras civiles, ideológicas. La cosmovisión tiende a colonizar a la Patria y esto es posible porque es más comprensible.

Actualmente hay una tendencia a que las cosmovisiones y las Patrias se acerquen y se dirijan a confluir en un mundo unificado, la “aldea global”, “el One World”, regido en lo temporal por un supergobierno mundial del que serían prefiguraciones y manifestaciones visibles de la ONU y la Unión Europea. Y regida en lo ideológico o espiritual por una superreligión sincretista de la cual sería confesional el supergobierno.

De ello resultaría que las grandes cosmovisiones, la marxista, la masónica y otras, tienen ahora menos interés que antaño en colonizar una Patria, o todas las Patrias sucesivamente, una tras otra, porque lo que realmente quieren colonizar es el supergobierno mundial; y la instalación en una sola o en pocas Patrias les distraería de su pretensión universal. En cambio, las Patrias resaltan si acogen cosmovisiones que no son en la práctica universales y que les ayudan a diferenciarse de las demás Patrias. Por ejemplo, el catolicismo ayuda a España a diferenciarse de las naciones no cristianas de su entorno. La afirmación de que en el Nuevo Testamento el Pueblo de Israel es España, es bastante más que una fantasía literaria. En cambio, cuando llegue la Parusía y el catolicismo se establezca en todas las Naciones, España perderá su factor diferencial.

En algunas ocasiones las ideologías han devorado a las Patrias. Pero también, al revés, puede la Patria tener a raya a ideologías que se le quieren montar; sobre esta última situación se encierran ideas interesantes en los libros

“El crepúsculo de las ideologías”, de Gonzalo Fernández de la Mora, y “España, sin problemas”, de Rafael Calvo Serer⁶⁹³”.

Alberto Caturelli⁶⁹⁴ nos aproxima al tema de la **existencia del orden moral de las naciones**, de un orden justo entre éstas, en el marco de un “nuevo orden mundial”, y en que se plantean los siguientes interrogantes: ¿existe un *orden natural de las naciones* fundado en el orden natural? En tal caso habría que preguntarse también si el primer principio del orden moral es inmediatamente evidente para las naciones obligándolas en consecuencia como naciones. Y por último, la historia, en gran parte sucesión de pecados e injusticias, ¿no desmiente la misma existencia de un orden moral entre las naciones?

Las naciones son sujetos de derechos que le son inherentes *en cuanto naciones*. En tal caso no se trata de principios esencialmente diversos de las moral de las personas; se trata de los mismos principios que regulan *también* las operaciones de cada nación como un todo. En base a la moral de Santo Tomás cuyos principios fundamentales extendió a las naciones, Francisco de Vitoria⁶⁹⁵ fue el verdadero creador de la moral internacional o derecho internacional público; su doctrina nace, precisamente, con ocasión de los problemas planteados por el descubrimiento de América.

La comunidad civil (comunidad concorde de personas para el bien común) es sujeto de derecho; por eso es *persona moral*. Y se dice persona moral por analogía a la persona metafísica (sustancia individual inteligente) la que no sólo se conoce tal sino que se afirma como sujeto uno y a la vez idéntico en el tiempo (persona psicológica). De ahí que la persona moral que en este caso es un comunidad civil perfecta (esta patria concreta) se reconoce a sí misma como *una*, como la *misma* a lo largo del tiempo histórico al modo de la “*substantia individua rationalis*” sin ser sustancial en sentido metafísico; pero sí es sujeto de derechos esenciales y de un conjunto de bienes materiales, espirituales y morales (persona moral).

⁶⁹³ SANTA CRUZ, M., “Patriotismo y cosmovisión”, Revista *Verbo*, nº 383-384 (marzo-abril 2000), págs. 256-259.

⁶⁹⁴ Cfr. CATURELLI, A., “El verdadero orden nuevo del mundo”. Revista *Verbo*, nº 307-308 (agosto-septiembre-octubre 1992), págs. 873-880.

⁶⁹⁵ Cfr. VICTORIA, F., **Obras, Relecciones teológicas**, ed. Crítica, introducción general e introducciones de Teófilo Urdánoz O.P., 1.386 págs., BAC, Madrid, 1960.

La nación como persona moral apetece el bien. Aunque la potestad que rige a una nación orientará sus actos hacia el mal moral (elección de medios no adecuados al fin y, por tanto, contrarios al orden natural), no por eso la comunidad política dejaría de apetecer todo lo que apetece bajo la formalidad del bien. Ninguna nación quiere el mal para sí. Además, algo es tanto más perfecto y, por tanto, bueno en cuanto está en acto; es claro que ningún bien infinito satisfará plenamente a la comunidad política; sólo la posesión del Bien infinito satisface la voluntad de la persona singular; por eso es menester aclarar que la nación como persona moral concluye en el tiempo aunque, como tal, no sólo el bien común temporal, sino al Bien Común Absoluto que es el Bien Infinito. Por eso la ciudad cristiana rompe el “totalitarismo” clauso de la ciudad antigua porque todas las personas (miembros de la comunidad política) sólo alcanzan su fin último en el Bien trascendente. Luego, es contrario al orden natural y, por tanto, al orden moral, un Estado que siendo inmanente a sí mismo, sea opuesto o indiferente respecto del Bien Absoluto que es Dios creador y conservador. A su vez, esta realidad radical de la nación como tal, pone en evidencia que fuera de las diferencias accidentales constitutivas y legítimas como la extensión física, el poder secular y otras semejantes, *las naciones son iguales en dignidad como personas morales*; lo que equivale a sostener que, en cuanto sujetos de derecho, *son también jurídicamente iguales*.

En cuanto a la relación entre la nación y el bien común, Caturelli⁶⁹⁶ El orden moral se funda en el orden natural u orden ontológico y se revela espontánea y racionalmente en la persona humana. A su vez, la persona es social por naturaleza y todas las personas, partes del todo que es la comunidad política o civil, convienen en aquello de lo cual participan: el *bien* que le es *común*. Ni siquiera existiría el todo ordenado (la comunidad concorde) si cada una de sus partes y todas ellas como un corpus vivo no convinieran en *un fin* que es, por eso, fin o *bien común*. Y como el bien es más perfecto a medida que a más entes se extiende, es evidente que el mejor bien del todo de la comunidad política es el *bien común* al cual *se subordinan* todos y cada uno de los bienes comunes de las sociedades intermedias: municipio, provincia, región, gremios, empresas, etc., a partir de la sociedad doméstica como sociedad primera; así se comprende que el bien común (participado en todas las sociedades imperfectas

⁶⁹⁶ CATURELLI, A., “El verdadero orden nuevo del mundo”. Revista *Verbo*, n° 307-308 (agosto-septiembre-octubre 1992), págs. 880-884.

que integran la comunidad civil) se predica analógicamente de cada una de ellas y de modo más perfecto de la sociedad civil. Luego, no solamente el bien común de la comunidad política subordina a todo otro bien común menor, sino que subordina al bien particular porque el mayor y más perfecto bien de la persona singular es, precisamente, el bien común. Sin excepción posible, *todo bien particular se subordina al bien común del todo*.

El bien común de la comunidad política está constituido por todos los bienes (desde los físicos a los espirituales) de todo su tiempo (pasado, presente y futuro): tal es el bien político. El Estado tiene el deber primordial de procurar, defender y mantener el bien común de esta concreta comunidad civil.

El bien común de la sociedad civil considerado como un todo moral de orden porque todas y cada una de sus partes actualmente distintas están realmente unidas en virtud de un mismo fin, se identifica, con la patria y comprende todo su tiempo histórico; es decir, todo su pasado (toda su tradición) su presente inaprensible y todo su futuro. A su vez, la patria concreta (en este caso no diferenciada de la nación) es constitutivamente social: aunque sea una sociedad perfecta en su orden porque se basta para alcanzar su fin, respecto del *orbe* de todas las patrias y naciones del mundo, se comporta como sociedad imperfecta porque no es autosuficiente para lograr el bien común universal de todas las naciones del planeta. Cada nación es, en cuanto persona moral, miembro vivo del corpus universal de la sociedad de las naciones; por consiguiente, así como cada sociedad política es una comunidad de personas en virtud del bien común temporal-civil, de análogo modo las naciones constituyen, al menos potencialmente, la *comunidad de naciones* de todo el mundo. Cada nación en cuanto tal, participa en mayor o menor grado del bien que es tanto más perfecto en cuanto es más común; por eso la comunidad de naciones tiene como fin el bien común temporal de todas las naciones del orbe, o sea el *bien común universal*.

Dios es el Bien Común Absoluto de todo el orden de los seres finitos: de la persona, de la familia, de las sociedades intermedias, de la comunidad política y de la comunidad universal de naciones. De ahí que cada bien común de cada sociedad finita o de la comunidad de todas las sociedades consiste en también en remisión al Bien Común Absoluto; de modo que, cuando hablamos del bien común, “absoluto” en su orden, es *relativo* al Bien Común Absoluto que es Dios.

La *primacía del bien común sobre el bien particular* no reconoce excepción ninguna. El bien común de una sociedad es un *todo* respecto de sus *partes* (los miembros de tal sociedad); así, el bien común de la familia respecto del padre, la madre y los hijos. A su vez, este bien común se comporta como bien particular respecto del bien común del municipio y así sucesivamente. Se puede concluir que el bien común de la sociedad política que es un *todo* respecto de sus *partes* (los bienes particulares) debe ser considerado bien *particular* respecto del bien común universal de las naciones. Y como el bien común es siempre el mejor de los bienes de la persona singular, también el mejor bien de cada una de las naciones del orbe es el bien común universal. Este *todo* (bien común universal) se subordina a aquel Bien que se comporta como el *Todo* en relación a las naciones: el Bien Común Absoluto, el todo *a se*, es el supremo Bien subsistente y último fin de las personas, de las sociedades y de las naciones.

Considera Caturelli⁶⁹⁷ el conjunto de las naciones del orbe desde la perspectiva de la metafísica de las causas, con las conclusiones siguientes: aquello de lo cual se compone todo el orden internacional *constituye la causa material*, es decir, todas las naciones del mundo; cada nación en cuanto tal, es sujeto inmediato y propio del derecho internacional público, de análogo modo como persona singular es sujeto de derecho en cada sociedad civil

A su vez, el todo de las naciones del orbe, para llegar a constituir de veras una comunidad concorde (no un conglomerado discordante) de las patrias del mundo, necesita de cierta potestad o autoridad internacional que procure o defienda el bien común universal: tal es la *causa formal* que, como tal, confiere el *ser* a la comunidad de las naciones. Este es el problema más difícil porque no existe una verdadera comunidad sin la autoridad internacional que la hace *ser tal* comunidad internacional. En tiempos de Francisco de Vitoria parecía no haber más que dos caminos: el *imperium* católico del mundo a cuya totalidad debía llegar la evangelización respetando las autonomías locales (la idea imperial de Carlos V), o bien la confederación mundial de todas las naciones convertidas al cristianismo bajo una autoridad subordinada al Bien Común sobrenatural. Ambos caminos confluían hacia un mismo fin y tenían, en el fondo, la misma naturaleza. Por otra parte, en ambas posibilidades, sea el *imperium*, sea la sociedad federal de las naciones, tenían que reconocer cierta autoridad común con el fin de procurar, regular y defender el bien común

⁶⁹⁷*Ibidem.*, págs. 884-886.

universal. Como entonces no parecía totalmente posible, Vitoria pensó que al menos ya existía de hecho una autoridad virtual.

En cuanto a las causas extrínsecas de orden internacional o sociedad de las naciones, es claro que la *causa eficiente* es Dios en cuanto dador y conservador del acto del ser del hombre y, por tanto, de su sociabilidad natural. Y así, como es válido para la sociedad civil que toda potestad viene de Dios (*Rom. 13,1*), de análogo modo es válido para la sociedad de las naciones. De modo que así como en la sociedad civil no puede el pueblo conferir lo que no tiene (la autoridad) tampoco las naciones pueden dar la autoridad sino sólo elegir libremente a aquellos por quienes desean ser regidas. El buen o mal uso de la autoridad internacional depende de aquellos que detentan la autoridad, según oriente o no la comunidad de naciones hacia el bien común universal.

Por último, la *causa final* de la sociedad de las naciones es el bien común universal constituido, como un todo de orden, por los bienes físicos, espirituales y morales del pasado, del presente y del futuro de todos los pueblos de la tierra. Pero como se trata de un bien finito y, por lo tanto, intermedio, el bien común universal a su vez se subordina y ordena al Bien Común Absoluto que es Dios.

Un verdadero orden del mundo no debe ser una suerte de “estado homogéneo universal”, sino un corpus orgánico federativo de todas las naciones del orbe en el cual no sólo no desaparecen las autonomías típicas, sino que resguarde el carácter intransferible de cada patria particular. Esto supone (allende las naturales diferencias accidentales de extensión, economía, tecnología, cultura, poder físico) la absoluta igualdad jurídica de las naciones no sólo en los papeles y en las declaraciones y declamaciones, sino en la realidad.

Para Caturelli⁶⁹⁸ el derecho internacional -identificado en esta reflexión por el autor de este artículo con la moral de las naciones- no se reduce a derecho positivo, sino que es, esencialmente, derecho natural. Y es así, porque deriva de la ley moral natural (orden moral natural) deducido por la razón a modo de conclusión. En tal sentido, el orden entre las naciones se expresa en preceptos generalísimos del derecho natural y común a todas ellas; semejante orden fundante y originario se hace evidente también en las naciones y no sólo en las personas, por el hábito del primer principio del orden práctico: *hay que obrar el bien* (sindéresis). Este principio que ninguna nación puede ignorar, rige a las

⁶⁹⁸ *Ibidem.*, págs. 886-887.

naciones como naciones porque cada una es persona moral. Aquí nacen y se hacen evidentes todos los deberes y derechos, que por esencia son *ad alterum*, de todas las naciones. Estos deberes y derechos son, ante todo, *para consigo mismas* porque cada sociedad civil tiene el deber de procurar, regir y defender el bien común político (ámbito de la filosofía política); para *con las demás naciones*, pues del primer principio derivan los preceptos de justicia entre las naciones (como, por ejemplo, el deber de evitar la injuria al derecho de otras naciones), los preceptos secundarios extraídos como conclusiones por la razón práctica, como es el caso de la obligación subsiguiente de cumplir lo acordado con las demás naciones (*pacta sunt servanda*) y otros semejantes; los *deberes para con Dios* legislador supremo, porque todo ente finito existe por modo de participación; ningún ente finito es su acto de ser y por eso *consiste en remisión* al Ser subsistente; es, pues, re-ligación con Dios (religión). De este modo deriva, tanto para la sociedad civil como para la sociedad internacional, el deber de reconocer su estado ontológico de religación y el de realizar los actos propios de la religión. La sociedad de las naciones no sólo tiene la capacidad, sino el deber de buscar, de reconocer y de unirse a la única religión verdadera; esto sea dicho sin negar; el derecho natural a la no coacción (*libertas ad religionem*).

Estas líneas generales de la moral de las naciones (fundamentos de un orden verdaderamente nuevo del mundo) carecerían totalmente de sentido sin la subordinación de la nación particular al bien común universal, porque es más amable para la nación el bien del todo que el de la parte. Por eso es también verdadero que ni es posible la perfección del todo de las naciones sin la perfección de las naciones que lo constituyen; dicho de otro modo, en aquel todo de orden, las naciones deben *enriquecer, profundizar y perfeccionar su propia naturaleza histórica y cultural*. Las patrias nacionales por eso tienen *distinción y estilos* propios en el todo orgánico que integran. Un “estado homogéneo universal” no distinguido y sin estilo (totalitarismo bastardo) es patricida y por eso mismo, homicida porque la patria local es una dimensión constitutiva del hombre en el orden temporal.

Si no existe distinción, diversidad y estilo, no existen orden *des-orden* quizá simulado en la “homogeneidad” de una “benevolente” tiranía universal.

Caturelli⁶⁹⁹ también plantea la necesidad de una *sociedad de naciones*, pues, admitido el orden ontológico u orden natural y, por tanto, el orden moral

⁶⁹⁹ *Ibidem.*, págs. 893-896.

objetivo espontáneamente conocido, las naciones saben que hay que obrar el bien y evitar el mal. En cuanto personas morales no pueden existir sino en sociedad, es decir, en sociedad de naciones; pero saben también que la sociabilidad que las religa horizontalmente proviene de Dios como causa eficiente suprema a quien están vertical y antológicamente re-ligadas. Una nación, en el plano natural, jamás “llega” a ser religiosa; *es constitutivamente religiosa* en cuanto re-ligada a Quien le dona y conserva el acto de ser. Puede una nación “declararse” oficialmente atea en el orden de la legalidad positiva; pero semejante ley (la constitución) no habrá surgido del orden natural sino contra él; en este sentido, como decía Santo Tomás de toda ley contraria al orden natural, no será propiamente ley sino iniquidad.

A su vez, en cuanto social, es propio y natural de cada nación existir en una comunidad que, como las personas singulares, debe de tratar de ser no discorde sino *concorde*. De modo que la existencia de una sociedad universal de naciones es necesaria no por imposición extrínseca, sino por simple disposición natural la constitutiva *igualdad jurídica* de las naciones que, en cuanto personas morales, deben gozar de *autodeterminación*; así como cada sociedad menor constituida de la sociedad civil se ordena al bien común político, así cada sociedad civil o nacional se ordena al bien común universal; y por lo mismo, cada sociedad menor, cada sociedad civil y la sociedad universal de las naciones, se ordenan al Bien Común Absoluto trascendente, que es Dios. De ahí que el único orden internacional justo es el que conduce a todas las naciones a Dios; por otra parte, si el bien más común comprende a los bienes menos comunes, es evidente que Dios como Bien Común Absoluto comprende el bien de todas y cada una de las naciones. El corpus de todas las naciones quiere su propio bien universal (que es el mejor bien para cada nación particular); subjetivamente equivale al deseo de la felicidad jamás lograble en el tiempo finito de la historia; objetivamente consiste en la posesión actual del bien debido a la naturaleza de cada nación y el todo de la sociedad de naciones.

Así como la persona singular se individúa por la materia y de la unión sustancial del alma con el cuerpo le vienen sus intransferibles características propias, de análogo modo cada patria singular se “individúa” por un conjunto de elementos más o menos intransferibles (territorio, tradición histórica, lengua, cultura, etc.); por eso la organización de las naciones debe *fundarse* en aquellos caracteres intransferibles que enriquecen el todo; una auténtica sociedad de naciones no puede ser unitaria, “global” en el sentido de un “estado

universal y homogéneo” (estado liberal planetario), sino *federativa*. Desde este punto de vista, la autoridad que tal sociedad federativa se dé, *jamás tendrá derecho a imponer, a infligir y ni siquiera a recomendar a las naciones un determinado régimen político*; cada nación conserva en plenitud, en virtud del derecho natural, su libérrima determinación de darse *cualquiera* de los regímenes políticos legítimos (todas las formas de la monarquía, la aristocracia, la democracia y los regímenes mixtos); legítimos porque lo son en cuanto procuren el bien común de tal sociedad civil y, con él, el bien común universal de las naciones. No existe ni jamás existirá un régimen político que sea el mejor respecto a los demás; es contrario a la naturaleza proclamar a uno de ellos como el único legítimo. Un auténtico realismo metafísico sabe que un orden perfecto jamás será posible en el tiempo histórico; siempre existirán conflictos, choque de intereses, actos injustos, simples incomprensiones y, por eso, imaginar una posible “paz perpetua” en el futuro es utopía. Lo único que un orden internacional justo puede y debe hacer es tratar de reducir al máximo el margen posible de conflictos y procurar la paz cuando el conflicto se haya producido.

De todo lo dicho se sigue que la sociedad de las naciones necesita, para existir, de su causa formal, es decir, de una autoridad que rija el todo hacia el bien común universal. Si por hipótesis, en una nueva organización internacional se mantuviera el Consejo de Seguridad para los casos de conflictos y otros problemas semejantes, *todos* sus miembros deberían ser electos, no vitalicios; el voto de cada uno debería tener el mismo valor que el de los demás aboliendo para siempre el absurdo jurídico del llamado “derecho de veto”. En base a los principios generales expuestos, bien se puede crear una más sencilla y de veras justa organización de las naciones.

La unión y dispersión de las naciones en el Antiguo Testamento es traído a colación por Caturelli⁷⁰⁰ al hablar del orden de las naciones, así como la vocación de éstas en el Nuevo Testamento.

Una organización de las naciones como la esbozada anteriormente, si lograra consolidar un orden justo inevitablemente imperfectísimo, ya habría alcanzado una enorme conquista. Semejante organización (como otra cualquiera) no podía escapar al efecto del pecado original que ha producido la pérdida de la unidad de las naciones.

⁷⁰⁰ *Ibidem.*, págs. 896-898.

La expresión “naciones unidas” constituye una suerte de anhelo de un estado existencial perdido; una suerte de espera de la restauración de la armonía que debería haber existido entre los hombres y entre las naciones de no haberse producido el pecado. La ruptura de aquella unidad estaba presente en el acto mismo del pecado. La vocación de Abraham supone la *multiplicidad* no sólo de los hombres sino de las naciones; de ahí que la promesas de Yahvé a Abraham así lo manifiestan expresamente: “De ti haré una nación grande” (Gn 12,2)...”y en ti serán benditas todas las tribus de la tierra” (Gn 12,3). El Señor anuncia el pueblo *nuevo* (Israel) que será inmediatamente el depositario de la promesa porque en él vendrá el Redentor; a su vez pueblo *nuevo* es, mediatamente, el futuro pueblo cristiano. El texto da por supuesto la existencia de otros pueblos o naciones: una multiplicidad que es resultado de la primitiva rebelión. Por eso las naciones existen des-unidas a la espera de Quien les devolverá la armonía y la paz perdidas. El santo patriarca Abraham pone como anticipo lejano en el futuro, el nacimiento de una humanidad nueva, o sea, el escatológico orden nuevo de las naciones.

La corrupción de la Alianza primitiva se ha puesto en evidencia en el episodio de la torre de Babel (Gn 11,1-9), en el cual termina la historia primitiva de la salvación. La confusión de las lenguas expresa la *dispersión* de los pueblos hostiles a Yahvé; aquella torre babilónica es prototipo de un poder terreno enemigo de Dios. De ahí la esperanza escatológica de la re-unión de las naciones dispersas: “Y vendré para reunir a todos los pueblos y lenguas que vendrán para ver mi gloria” (Is 66,18). Para ello será necesaria la conversión de las naciones. Y así percibimos que la promesa no sólo se dirige a cada uno, uno por uno de los hombres, sino de igual modo se dirige a las naciones, una por una.

En el Nuevo Testamento se pone aún más en evidencia que el Señor tiene sus planes para cada una de las naciones. Así, como existe la vocación de las personas singulares (a las que se puede ser fiel o no ser fiel), del mismo modo existe un misterioso llamado de las naciones, *cada una de las cuales puede o no ser fiel a la vocación de Dios*. Este misterioso destino, que sólo Dios conoce, se pone de manifiesto en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, como en el himno del justo Simeón, cuando María y José presentaron al Niño en el Templo (Lc 2,22-38); Simeón, “varón justo y piadoso”, *esperaba* el consuelo de Israel por inspiración del Espíritu Santo. Tomó al Niño en sus brazos alabando a Dios que le había permitido ver al Salvador antes de morir: “Mis ojos han visto tu

salvación, la que has preparado ante la faz de todos los pueblos. Luz para iluminación de los gentiles y gloria de tu pueblo Israel”. Es iluminación de los pueblos paganos porque su conversión a Cristo hará de ellos no sólo pueblos o naciones cristianas, sino porque constituirán el pueblo nuevo; las naciones se encaminarán al momento escatológico del pueblo *único* que tendrá por Rey a Cristo. Y así se ve cómo las naciones o pueblos dispersos después del pecado se encaminan por la mediación de Cristo, hacia la *unidad* futura: de la “vejez” a la novedad, de la dispersión a la unidad, de la hostilidad mutua a la paz. Pero *mientras dure el tiempo histórico*, el efecto del pecado y el padecimiento que aún le falta sufrir a los sarmientos de la Vid, seguirán con las naciones hasta el fin. Y esto sea dicho sin olvidar la apostasía de alguna, de algunas o de todas las naciones. Por eso serán juzgadas *como naciones* al final de los tiempos.

Termina su extenso artículo Caturelli afirmando lo siguiente:

“Cada patria terrena es objeto de vocación especial y a cada una cabe la responsabilidad de “escuchar” y seguir el llamado, grande o pequeño a los ojos humanos, pero siempre amado hasta el infinito por Aquel que llama. De ahí que el patriotismo, lejos de ser “el recurso del “imbécil” es acto de justicia legal y es acto de piedad; y en el orden de la salvación, es acto de caridad.

Precisamente por eso, porque no existe gracia sin naturaleza, es menester restaurar el orden natural que fundamento próximo del orden moral. Desde él es ya posible hablar de un orden moral de las naciones. Desde el punto de vista cristiano (ya que el problema no es sólo natural sino teológico), el escalonamiento de los bienes comunes (de la sociedad doméstica, de las sociedades intermedias, de la sociedad civil, de la sociedad de las naciones) mira también al Bien Común Absoluto sobrenatural. Por lo tanto, una organización de las naciones que se limita a enumerar los “derechos del hombre” sin fundarlos en Dios, no puede fundarlos en nada y semejantes “derechos” se vuelven ambiguos; trátese de la misma organización que conduce a un sincretismo religioso planetario, la misma que se ha negado a celebrar el V Centenario de la más grande epopeya evangelizadora de la historia; que legitima la hegemonía de los “grandes” sobre el resto del mundo. Es menester, pues, una organización nueva quizá no muy diversa “materialmente” de la actual, pero sí formalmente diversísima. Quizá se puedan repetir hasta las denominaciones (Asamblea General, Secretaría, Consejo de Seguridad, Corte Internacional de Justicia, Consejo de Administración fiduciaria, Consejo Económico Social, organismos especializados, etc), pero su estructura interna y su espíritu deberán ser por completos renovados.

¿Qué esperanzas podemos tener? Como van las cosas y el plano natural, ninguna. Pero nuestra proposición no es utopía porque se funda en el orden natural humano confirmado por la Revelación cristiana; reconozco que quienes sostienen un orden nuevo cristiano y como tal, peregrinante den el mundo, están en las catacumbas, como lo estaban los cristianos del tiempo de Tiberio. Peor aún. Sin embargo, el dominio “absoluto” del inmanentismo secularista, pone en evidencia que es, hoy, más necesario que nunca una verdadera sociedad de las naciones. Semejante comunidad concorde inter-nacional tiene detrás suyo los ejemplos de las cristiandades que han existido: la cristiandad medieval, la cristiandad ibero-americana y algunas nacionales...hasta la hoy muy oculta cristiandad familiar, pequeño foco como Iglesia doméstica desde donde puede comenzar el incendio y la renovación de la total estructura de las naciones del mundo.

Frente al inmanentismo e inhumano “viejo” des-orden del mundo, proponemos el verdadero orden nuevo del mundo”⁷⁰¹.

Vallet de Goytisolo⁷⁰² expuso una conferencia, en Madrid, el 16 de diciembre de 1984, en el Congreso “Una generación política para España 1992”, Ante el V Centenario de la Unidad Nacional, el tema de la **constitución orgánica de la nación**, y que posteriormente se publicó en *Verbo*.

Empieza Vallet con el estudio de la dinámica del poder, resaltando dos constantes históricas, advertidas por Bertrand de Jouvenel⁷⁰³. La primera tiende al acrecentamiento del poder del Estado hasta absorber todos los poderes sociales. Y la segunda lleva a la desintegración del poder, parasitado por quienes lo ejercen y lo utilizan al servicio de sus particulares intereses.

Aquella tendencia destruye la organización social o, por lo menos, su vitalidad. La segunda crea nuevas jerarquías, políticas, o administrativas, que van adueñándose del vacío social producido por la primera destrucción y suplantán la organización natural a medida que ésta va desvaneciéndose.

⁷⁰¹ *Ibidem.*, págs. 904-905.

⁷⁰² Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Constitución orgánica de la nación”, Revista *Verbo*, nº 233-234 (marzo-abril 1985), págs. 305-382.

⁷⁰³ BERTRAND DE JOUVENEL, *Du pouverir*, Ginebra, 1956.; cfr. su traducción al castellano (Madrid, Ed. Nacional, 1956), págs. 187 a 207.

Al observar el primer fenómeno, de Jouvenel califica el poder de agresor del orden social.

Para el Estado:

“los obstáculos son todos los mandos fuera del suyo. Pues, aunque no sea democrático, “el poder es nivelador mientras es Estado y porque es Estado. La nivelación no necesita estar en su programa, está en su destino. Puesto que quiere apoderarse de los medios que existen en la comunidad se ve, naturalmente, obligado a destruir los alcázares sociales, igual que el oso, en busca de la miel, destruye las celdas de las colmenas”

Así: *“en lugar de las dominaciones particulares” se alza “una dominación general” y se pasa “de las aristocracias a las estatocracias”*⁷⁰⁴.

La segunda constante histórica de poder se expresa por un proceso inverso al que la primera produce. El mismo De Jouvenel⁷⁰⁵ lo observa como *reflujo de la ola estatal: “Los grandes independientes del Estado, han sido rebajados; pero, paralelamente, se eleva una estatocracias, y estos estatócratas no sólo se apoderan colectivamente de las fuerzas sociales, sino que tienden también a apropiárselas individualmente”*.

DE Jouvenel⁷⁰⁶ señala la clave, extraída de las experiencias históricas que muestran cuál es el término del desenvolvimiento estatal.

“...La jerarquía social está destruida; los individuos son iguales que guisantes salidos de sus vainas y que forman una totalidad numérica del elementos iguales. El Estado es el único principio de organización y lo hace con una extrema autoridad y minuciosidad”.

Pero, no obstante, los privilegios no desaparecen, dándose una particularidad que el propio autor subraya: *“no están ya enfrente del Estado”, sino “en él”, y “están establecidos por él...”*. *“La omnipotencia de la burocracia hace, naturalmente, que aquéllos ocupen las posiciones clave de esta gran máquina, los potentes, los optimates, son de una nueva casta”*.

La experiencia moderna confirma la fuerza de estas dos tendencias: una, acrecentadora y unificadora del poder en el Estado y, otra, la de su parasitación

⁷⁰⁴ *Ibidem.*, pág. 139.

⁷⁰⁵ *Ibidem.*, pág. 192.

⁷⁰⁶ *Ibidem.*, pág. 204 y sigs.

por quienes lo regentan y emplean en beneficio propio. Tendencia ésta tanta mayor cuanto más extensión ha llegado a conquistar la primera.

Estos fenómenos producidos en el grado observado, continúa afirmando Vallet, de hacerse *totalitario* el poder del Estado, alcanzar su plenilunio el proceso de acrecentamiento de poder y quedar destruido todo otro poder independiente del suyo, también se observan hoy, claramente, en una fase más o menos avanzada, pero creciente, en todos los Estados del mundo denominado Occidental.

En España también se ha producido ese doble proceso de acrecentamiento del poder del Estado.

Vallet considera que existe un orden social, sin duda dinámico, que es violado en cuanto el Estado arrebatara a la sociedad civil las competencias que corresponden a ésta.

Lo prueban no sólo los resultados negativos de la actividad invasora del poder, sino que además resulta indicado positivamente por la propia naturaleza del hombre y de las sociedades en las que su propia sociabilidad le lleva a integrarse.

“Si la racionalidad permite al hombre adecuar su libertad y su sociabilidad al orden de las cosas ínsito en la obra creadora, la libertad así ordenada da vida y desarrollo a la sociedad en su aspecto dinámico, que no es sino la convivencia activa de las personas que la componen. Por eso, la verdadera libertad política se llama participación, que no es sino la interacción entre lo múltiple y lo uno, que confiere a la multiplicidad cierto sentido de unidad funcional superior⁷⁰⁷.

Se trata de un efecto del denominado principio de solidaridad. Éste, para serlo realmente, sin autoconsumirse, ha de producir una armonía que mantenga la unidad sin destruir la multiplicidad. Aquella debe producirse en cuanto lo reclame el bien común, que ha de respetar los fines y bienes individuales. He aquí el fundamento del principio de subsidiariedad⁷⁰⁸.

Dimana de éste que la sociabilidad humana no se desarrolla en un solo grado, sino escalonadamente, de un modo natural, sin que esté justificado que

⁷⁰⁷ Cfr. el estudio, “**La participación como interacción entre lo múltiple y lo uno**”, en **Algo sobre temas de hoy**. Madrid, Speiro, 1972, págs. 217 y sigs. y “**Libertad y principio de subsidiariedad**”, en **Cuerpos intermedios-Representación política-Principio de subsidiariedad**, Madrid, Speiro, 1981, págs. 127 y sigs.

⁷⁰⁸ Cfr. **El principio de subsidiariedad**, Actas de la XIX Reunión de amigos de la Ciudad Católica, Madrid, Speiro, 1982.

las formas más elevadas absorban a las inferiores, sino que las complementen a fin de alcanzar los fines que aquellas no cubran⁷⁰⁹, conforme ya advirtieron Aristóteles⁷¹⁰ y Santo Tomás de Aquino⁷¹¹.

El ejercicio de la participación conforme al principio de solidaridad por parte de los integrantes de las comunidades y sociedades humanas, y el respeto al principio de subsidiariedad por quienes ostenten el poder, son las condiciones necesarias y suficientes para que no tenga campo favorable para desarrollarse las dos tendencias advertidas por Bertrand de Jouvenel del acrecentamiento del poder del Estado, hasta hacerse absorbente y totalitario, y de su parasitación por quienes lo detentan.

La sociabilidad natural impulsa la participación conforme al principio de solidaridad, de desarrollo de modo natural, por grados, ordenadamente, conforme al principio de subsidiariedad e implica un régimen de cuerpos básicos, comunidades y sociedades intermedias entre los individuos y el Estado.

No existe inconveniente en calificar a este régimen de orgánico, siempre y cuando esta palabra se emplee en sentido analógico. Es decir, guardando las debidas diferencias de significado con los organismos propiamente dichos que forman un todo sustancial. En éstos, el principio de totalidad se aplica a las partes de un modo sustantivo y de manera omnímoda y total, como ocurre con los miembros del cuerpo humano que son enteramente para el organismo y no tienen más finalidad que la de servir a la vida de éste, son otra exigencia fuera de este destino. En cambio, en las sociedades humanas, las personas sólo por analogía son partes del conjunto, que mantiene su unidad sin perder su pluralidad sustancial. Lo son tan sólo por la comunicación de fin, hacia un bien común superior, entre sus componentes, sin que pierda ninguno de éstos sus finalidades personales ni sus correspondientes libertades frente al todo social⁷¹².

De esa distinción dimana, como consecuencia importantísima, que el recto cumplimiento de la función subsidiaria de los cuerpos sociales superiores y, en

⁷⁰⁹ Cfr. “**Ideología o participación**”, Revista *Verbo* n° 215-216, mayo-junio de 1983, pág. 579 y sigs.

⁷¹⁰ ARISTÓTELES, **Política**, II, 2, 1261b, y 5, 1263; cfr. ed. Madrid, I.E.P., 1970, págs. 29 y 35 y sigs.

⁷¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, **De regimine Principum**, I, I, y **Comentarios a la política de Aristóteles**, pr. 6 4º; cfr. los comentarios del P. TEÓFILO URDÁNOZ, **El bien común según Santo Tomás de Aquino**, en el vol. VIII de la **Suma Teológica**, Madrid, B.A.C., 1956, pág. 778.

⁷¹² Cfr. URDÁNOZ, T. O.P., **El bien común según Santo Tomás de Aquino**, en el vol. VIII de la **Suma Teológica**, Madrid, B.A.C., 1956, pág. 777 y sigs.

especial del Estado, desaconseja y descalifica la drástica supresión de aquellos cuerpos naturales que en un momento dado no funcionen, y su sustitución por organismos administrativos –es decir, que en lugar de tratar de sanarlos con una adecuada terapéutica, opten por la mutilación quirúrgica del miembro enfermo y la sustitución de las partes extraídas o seccionadas por prótesis o aparatos ortopédicos, reemplazando piernas por muletas, según expresión de Jean Ousset⁷¹³–; o bien violentando la flexible adecuación espontánea de las comunidades en la geografía social por un planismo de agrupaciones artificiales, provocadas de uno u otro modo, aunque sólo sea con estímulos de prestaciones sociales o exenciones sociales, no justificadas por la realidad observada en sí misma y relación con sus consecuencias prudentemente previstas.”⁷¹⁴.

Gil de Sagredo⁷¹⁵ se propone reproducir el **pensamiento de Aristóteles sobre el Estado** y lo confronta con el pensamiento católico para comprobar como la razón y la fe coinciden en la misma verdad política y social, y la primera guiada por su luz natural puede llegar en el estudio de la política a los mismos principios y a las mismas conclusiones que la razón iluminada por la luz de la fe. Testimonio elocuente de la coherencia entre la razón y la fe es el tratado que el filósofo Aristóteles dedicó a la política. La concepción del Estado, según la proyecta el Derecho natural, fue delineada hace veintitrés siglos por Aristóteles.

“Siguiendo ese camino –el de la sociabilidad natural del hombre–, afirma Aristóteles en su obra *La Política*, observamos que la familia es una asociación natural y permanente. La asociación de muchas familias es el pueblo. La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo. Vemos cómo el Estado procede o emana de la naturaleza”. Por la vía de la sociabilidad natural el individuo se asocia a la mujer y funda la familia, las familias se asocian entre sí y forman el pueblo o sociedad civil, y la sociedad, al necesitar para su propia conservación un principio de autoridad y de gobierno, emana de su propia naturaleza como propiedad inherente de la misma al Estado. Y como la fuerza de esa sociabilidad que genera a la familia, a la sociedad y al Estado, radica en

⁷¹³ OUSSET, J., “Discurso inaugural de la VIII Reunión de amigos de la Ciudad Católica”, Madrid, Colegio de San Agustín, 6 de diciembre de 1969; cfr., en *Verbo*, núm. 80, pág. 950.

⁷¹⁴ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Constitución orgánica de la nación”, *Revista Verbo*, nº 233-234 (marzo-abril 1985), págs. 317-319.

⁷¹⁵ Cfr. GIL DE SAGREDO, J., “El Estado en “la política” de Aristóteles”, *Revista Verbo*, nº 259-260 (octubre-noviembre-diciembre 1987), págs. 1027-1039.

la naturaleza humana y ésta es creada, habremos de admitir, superando el pensamiento aristotélico, que existe fuera de ella el autor que le ha dado el ser, a saber, Dios. Por tanto, esa sociabilidad natural del hombre es el origen del Estado.

Para el jurista iluminado por la luz de la Revelación el fin del hombre trasciende lo material y lo temporal y por lo tanto lo social o político con todos los intereses que comporta tiene el carácter de medio o instrumento en orden a aquel fin. Aristóteles, guiado sólo por la luz de su razón, no se desvía demasiado de ese orden natural, por cuanto afirma que el hombre, tanto en su acción individual como social, tiene siempre el mismo fin, que es el ejercicio de la virtud, en la cual consiste la felicidad. Dicha afirmación, debidamente ponderada, significa la legítima prevalencia de la persona sobre el Estado, o, en otros términos, el carácter instrumental del Estado al servicio de la sociedad y a través de la sociedad, de los miembros que la integran.

Constatando de la manera expuesta el fin personal del hombre, examina Aristóteles el fin de la asociación estatal. *“El Estado tiene como fin el bien común de la sociedad, puesto que de ella emana para su propia subsistencia. Así como el ser individual tiene por fin un bien individual, el ser colectivo que representa el Estado tendrá por fin un bien colectivo, es decir, el bien común”*.

Ahora bien: Dado que ese bien común de la sociedad queda integrado por dos elementos, *uno de índole moral*, que es la unión y armonía dentro del cuerpo social, fruto de la virtud de sus miembros, *y otro de índole material*, que es la prosperidad económica, el desarrollo y el progreso, el fin del Estado consistirá en lograr dentro de lo posible la armonía y la unión de los ciudadanos en primer lugar, y su bienestar material en segundo lugar. De ese bien moral y del equilibrio social que comporta se derivarán por añadidura los bienes materiales y la prosperidad económica.

Y confirmando lo dicho, continúa Aristóteles: *“Si se hace consistir la felicidad del individuo en la riqueza, se afirmará que el Estado es dichoso cuando es rico. Si para el hombre la felicidad consiste en la virtud, el Estado más virtuoso será igualmente el más afortunado. El Estado más perfecto es aquel en que cada ciudadano puede practicar mejor la virtud. Ahora bien: el Estado sólo es virtuoso cuando lo son también sus miembros”*.

Es de notar la coincidencia del pensamiento de Aristóteles con el de Santo Tomás. La virtud, por consiguiente, es el fin primordial que debe perseguir el

Estado en la realización del bien común, virtud que descansa en la unión, la paz y la armonía del cuerpo social.

Con los términos precedentes se significan los elementos necesarios sobre los cuales se asienta el Estado. Tienen carácter de causa material, porque, se hallan, de suyo, indiferenciados y precisan, por tanto, la determinación de su forma específica, que es la autoridad, para constituir lo que se llama Estado.

Aristóteles afirma que sólo es Estado aquel en que la sociedad puede por sí misma satisfacer las necesidades de los ciudadanos. A tenor de estas palabras, se requieren dos factores básicos e imprescindibles: los hombres, como objeto de la acción estatal y la tierra, como fuente que proporciona los recursos para satisfacer sus necesidades.

Después de explicar –siguiendo a Aristóteles– cual es el origen (causa eficiente), el fin (causa final), y los cimientos materiales del Estado (causa material), Gil de Sagredo⁷¹⁶ pasa a desarrollar, basado en las ideas y doctrina encontradas en *La Política* de Aristóteles, los tres principios que especifican el ser estatal (causa formal).

a) El principio de pluralidad en la unidad:

“Afirma Aristóteles que la ciudad, el Estado, aun siendo uno, debe poseer pluralidad, y ofrece la razón: “Si se aspira a la unidad, la ciudad se transformaría en familia y la familia en individuo, ya que la familia tiene más unidad que la ciudad y el individuo mucho más que la familia. Así, pues, aun cuando fuera posible realizar aquella unidad, sería preciso abandonarla, so pena de destruir la ciudad”. Habrá, pues, unidad, como elemento generador de libertad, presupuesto previo de toda acción subsidiaria. Vemos, pues, cómo de la unidad deriva el principio de totalidad y cómo de la pluralidad deriva el principio de subsidiariedad, ya que su fase primera y fundamental responde, al respecto, a la libertad de las instituciones inferiores.

El arquetipo de la armoniosa conjunción de la pluralidad en la unidad es la familia. Como de ella deriva la sociedad y de la sociedad el Estado, hallaremos en la familia, como causa y origen de la sociedad, los principios rectores que deben regir la política del Estado. La familia forma un todo al cual deben estar subordinadas las partes: se requiere, por tanto, un principio de autoridad que sirva como instrumento de integración o

⁷¹⁶ *Ibidem.*, págs. 1033-1037.

totalización de padres e hijos en la unidad familiar. Asimismo, en la familia sus miembros poseen personalidad y libertad en el cumplimiento y desarrollo de sus fines propios, libertad que solo queda limitada por el bien superior de la comunidad familiar. Ahí se halla implícitamente contenido lo que se llama principio de subsidiariedad. Ambos principios, el de totalidad o integración de las partes en el todo y el de subsidiariedad o libertad de las partes dentro del todo, son los dos pilares de la familia, que han de inspirar la acción de la sociedad como conjunto de familias y la acción del Estado como órgano rector de la sociedad. En relación con ambos principios hace Aristóteles dos observaciones curiosas: una, “La autoridad del padre de familia es republicana respecto a su esposa y regia respecto a los hijos”, y otra: “En la familia, las funciones del hombre y de la mujer son complementarias”, consistiendo el deber de aquél en adquirir y el de ésta en conservar”.

b) Principio de totalidad:

“ [...] Tomando como punto de partida que “la parte no debe sobreponerse al todo” y que ese todo exige una autoridad que mande y unos súbditos que obedezcan, expone el Estagirita, en relación con el poder como centro de unificación social, los siguientes puntos principales:

- 1. Que cuando un conjunto de personas aspira a un resultado común, la naturaleza impone la necesidad de una autoridad que mande. Un fin común requiere la ordenación de medios suficientes para alcanzarlo y esa ordenación requiere, a su vez, una cabeza rectora, un poder, una autoridad.*
- 2. Que el instrumento mediante el cual el poder ordena los medios hacia el fin común social, es la ley, fundada en las costumbres. “Ley es la determinación de cierto orden para obtener el bien social. En política, el bien es la justicia. La concreción de lo justo constituye el derecho. Para evitar el funesto hábito de cambiar con demasía facilidad las leyes, conviene tolerar algún extravío de la legislación y del gobierno. Tengamos presente que la ley, para hacerse obedecer, no tiene otro poder que el hábito y el hábito sólo se forma con el tiempo y los años, de tal manera que sustituir ligeramente las leyes subsistentes por otras nuevas, es debilitar la fuerza misma de la ley. Las leyes fundadas en la costumbre son mucho más poderosas e importantes que las leyes*

escritas. Las leyes son lo que son los gobiernos: buenas o malas, justas o inicuas, según ellos sean lo uno o lo otro”.

3. *La triple división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial, no es invención de Montesquieu, como generalmente se cree, sino de Aristóteles. Aquél lo tomó de éste, y además lo adulteró, porque Aristóteles concibe los tres poderes como facultades o funciones de un solo poder soberano, mientras que Montesquieu crea tres poderes iguales e independientes entre sí, con lo cual llega al absurdo de establecer tres sociedades soberanas dentro de una misma y única nación, como atinada y certeramente subraya Víctor Pradera en el Estado Nuevo [...].*

Reproduzco como síntesis de este principio de caracteres integrador, propio de la autoridad, las siguientes bellas palabras de Aristóteles: “Así como la autoridad del padre es una especie de reinado en la familia, así el reinado debe ser una especie de autoridad en la familia”.

- c) Principio de subsidiariedad:

“Aristóteles no trata de manera directa este principio, pero indirectamente, al circunscribir la acción estatal dentro de sus propios límites y al resaltar la importancia de las actividades sociales libres de la clase media, defiende implícitamente la estructuración de la sociedad, de acuerdo con las orientaciones de dicho principio.

La doctrina de la subsidiariedad tiene como finalidad restringir la acción del Estado dentro de sus propias fronteras con el fin de evitar los abusos que fácilmente puede perpetrar sobre los ciudadanos y sus asociaciones. El presupuesto de la subsidiariedad es el derecho a la libertad que poseen los súbditos, tanto en la esfera individual como social.

Consecuentemente nuestro filósofo con esa doctrina, nos dice que “hay que procurar que no surja en el Estado ninguna superioridad desproporcionada, por lo cual hay que ir condicionando el poder poco a poco”.

Sobre la base de la limitación del poder estatal, Aristóteles excluye de la competencia del Estado la intervención sobre los bienes propiedad de la familia, ya que “lo relativo a dichos bienes familiares compete al jefe de la familia, tanto en su adquisición como en su conservación”.

Asimismo, aleja de la competencia estatal todas las materias concernientes a la sanidad y a la medicina. “El cuidado de la salud y la medicina no corresponde al Estado, sino al médico”. Condena, asimismo, el intervencionismo estatal en el campo de las relaciones mercantiles. “El Estado no debe entregarse al tráfico mercantil, cuyo origen es la codicia”. “El Estado ha de evitar lastimar a las masas en sus intereses materiales”. Somete al impuesto sólo una parte de la propiedad y excluye del mismo al ciudadano con cuatro hijos. Y contemplando la subsidiariedad desde un punto de vista positivo, Aristóteles defiende el derecho de los ciudadanos a la participación en las funciones públicas.

Y como garantía de las libertades sociales que patrocina el principio de subsidiariedad, presenta Aristóteles a la clase media, auténtico soporte de la estabilidad civil”.

“Lo que principalmente necesita la ciudad para su conservación son seres semejantes, cualidad que se encuentra sobre todo en las situaciones medias. El Estado está mejor gobernado cuando se compone de estos elementos, que forman su base natural. Los Estados bien administrados son aquéllos en que la clase media es más numerosa y más poderosa que las otras dos reunidas o por lo menos que cada una por separado, ya que constituye el equilibrio entre ambas, impidiendo la prepotencia de una o de otra”.

“Conviene que los ciudadanos, en general, posean una propiedad moderada, pero suficiente para atender a todas sus necesidades. Otra ventaja no menos evidente de la propiedad mediana es que sus poseedores no se sublevan contra la autoridad. La propiedad mediana hace que las democracias sean más tranquilas y más durables que las oligarquías. Los buenos legisladores han salido de la clase media, como Solón y Licurgo. Una Constitución sólo se consolida si la clase media es más numerosa que las otras dos extremas. El poder que representa el interés general sólo puede hallarse en la clase media. La república en que domina la clase media es el más estable de los gobiernos”.

“Resumiendo lo dicho sobre la causa formal, podemos comprobar cómo los tres principios expuestos, el de pluralidad en la unidad, el de totalidad y el de subsidiariedad, determinan la existencia del Estado en su perfección moral, ya que el primero asume a la sociedad, una y plural, como un todo; el segundo

integra a las partes en el todo, y el tercero reconoce la libertad de las partes dentro del todo”.

Termina Gil de Sagredo⁷¹⁷ su artículo resaltando el sentido espiritualista que impregna *La Política* de Aristóteles.

Para el Estado la virtud constituye su fin por ser elemento esencial del bien común, ya que éste sólo se puede lograr en la unión y armonía de los miembros sociales. El Estado más perfecto será no el más rico, sino el más virtuoso, es decir, aquel en que los ciudadanos sean más virtuosos. La economía debe suministrar lo necesario para la vida, conservando siempre su carácter de medio o instrumento para que los ciudadanos vivan libres y puedan entregarse a los valores más altos del espíritu. “La preocupación exclusiva de lo útil no conviene a las almas nobles”.

Finalmente, el ejercicio de la virtud a nivel individual y a nivel político y social produce como efecto *la felicidad*, “que está siempre en proporción a la virtud, no depende de la abundancia de bienes materiales, no es compañera del vicio, sino que por el contrario es patrimonio de los corazones puros”.

La ***justificación y las funciones del Estado*** son desarrolladas por Marchante Gil⁷¹⁸ conforme al Magisterio de la Iglesia.

Acudiendo como fuente a la encíclica *Rerum novarum* del Papa León XIII resulta que “*El Estado debe velar por el bien común como misión propia suya*”. Pío XI reitera en *Divini illius Magistri* que “*promover el bien común temporal es, precisamente, el fin específico del Estado*”, y para concluir, el Concilio Vaticano II afirma en la declaración *Dignitatis humanae* que “*el fin propio del poder civil es cuidar del bien común temporal*”.

En relación al bien común los documentos pontificios dan una respuesta clara y reiterada. Pío XI en su encíclica anteriormente citada afirma que “*el bien común de orden temporal consiste en una paz y seguridad de las cuales las familias y cada uno de los individuos pueden disfrutar en el ejercicio de sus derechos, y, al mismo tiempo, de la mayor abundancia de bienes espirituales y temporales que sea posible en esta vida mortal mediante la concorde colaboración activa de todos los ciudadanos*”. Por su parte el documento conciliar *Gaudium et spes* dice que “*el bien común abarca el conjunto de aquellas*

⁷¹⁷ *Ibidem.*, págs. 1037-1038.

⁷¹⁸ Cfr. MARCHANTE GIL, A., “**Praxis democrática e instituciones del Estado**”, *Revista Verbo*, nº 291-292 (enero-febrero 1991), págs. 140-142.

condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”.

El Papa Pío XII dejó sentado muy claramente en la *Benignitas et humanitas* que *“cuando se merma o perece en la comunidad el sentido verdadero del bien común, el Estado tiende a caer en manos de las oligarquías”.*

Para la consecución de ese bien común en determinadas esferas de la vida ciudadana, el Estado cuenta con instituciones cuya posición en la escala de ordenación jerárquica de tales entidades debe venir marcada por la importancia relativa de los fines particulares que tratan de obtener. De tal modo, las grandes instituciones del Estado derivan su importancia y esa nota de grandeza –siempre en términos variables y relativos-, de la calidad de los fines particulares a que va encaminada su actividad como tales instituciones. Claro está que esa jerarquización no inmutable y puede variar en función de las circunstancias históricas de cada época.

Las funciones del Estado más antiguas en el tiempo han sido la seguridad de los ciudadanos, tanto interior como exterior, así como la justicia y la administración de los recursos comunes. Más tarde en el tiempo apareció la enseñanza como nuevo objeto de la actividad del Estado, a lo que se ha venido añadiendo su intervención en la vida económica y social que, a lo largo del siglo XX, ha adquirido una amplitud muchas veces desmesurada. Existen otras facetas de la actividad estatal derivadas del creciente intervencionismo en la vida social: salud, vida económica y sindical, deportes, comunicaciones, ocio y turismo, medios de comunicación social, etc.

En relación al papel a desempeñar por las instituciones del Estado Marchante Gil afirma:

“Un recto y debido funcionamiento del Estado como gestor del bien común exige una adecuación de cada una de sus grandes instituciones al fin particular que deben alcanzar dentro de su parcela de responsabilidad. En este aspecto, la acción del Estado debiera reducirse a dos cosas: dotarlas de la organización y medios adecuados para hacerlas eficaces, y coordinarlas entre sí para que cada una se mantenga en la esfera de acción que le es propia, evitando que invada competencias ajenas y, a la vez, haciendo imposible que cada una sea invadida por otras instancias, bien del propio Estado o ajenas a él.

Esta armonía entre las instituciones y la debida autonomía de cada una de ellas, dentro de su esfera de responsabilidad, que les permita cumplir

fielmente sus funciones, sería la fórmula más eficaz para la consecución del bien común al cual, no lo olvidemos, debe quedar supeditado el Estado.

Esta concepción entiendo que es una trasposición al propio cuerpo del Estado del principio de subsidiariedad, base y fundamento de todo orden social según la doctrina y el pensamiento católico. Llama la atención que en unos tiempos en que tanto se habla de la conveniencia, e incluso de la necesidad apremiante de arrebatarle competencias a un Estado excesivamente centralizado y uniformado por aplicación de los principios de la Revolución francesa, se base esa descentralización o redistribución territorial como es el caso del actual Estado español, llamado de las autonomías, y a nadie se le ocurra la búsqueda de esa descentralización en el seno de la propia organización del Estado, implantando una autonomía funcional de sus grandes o pequeñas instituciones.

Muy al contrario, asistimos de hecho –y aquí entramos en el meollo de la cuestión- a un vaciamiento de las potestades propias de las grandes instituciones estatales que se ven sometidas, cada vez más, a un control, con ciertos ribetes totalitarios, ejercido férreamente por los órganos puramente políticos que politizan de forma indebida sus actividades y estructuras. Este control ahoga la vida de tales instituciones que terminan por perder de vista el fin propio de su actividad que no es otro que el proporcionar al conjunto de los ciudadanos defensa, justicia, enseñanza, administración adecuada de los recursos, etc. Si, como ocurre en algunos sistemas titulados democráticos, el órgano político por excelencia que es el Parlamento, se convierte en mera correa de transmisión de los partidos políticos quienes, a su vez, suelen estar en manos de reducidas oligarquías detentadoras de los poderes públicos, resulta que al final de este proceso, que bien a la vista está, lleva a aquellas sociedades que lo padecen a una nueva y peor dictadura que las anteriormente conocidas. Aquella dictadura de unos pocos que fue pronosticada y temida por quienes se han venido oponiendo desde el siglo XVIII a los doctrinarios de la Revolución.

Por tanto, podemos establecer ya, como una primera conclusión, que las grandes instituciones del Estado, situadas en el seno de un sistema democrático parlamentario en el que toda la representación política esté encomendada a los partidos, corren el riesgo de sufrir una pérdida más o menos completa de su propia y necesaria autonomía. En tales condiciones es dudoso que conserven su capacidad para lograr sus fines, con lo cual es el propio Estado el que pierde su efectividad, dirigida siempre, repito, a la obtención del bien común de sus ciudadanos.

Este fenómeno de pérdida de efectividad del Estado es tanto más grave cuanto que están cada vez más en tela de juicio las antiguas y ya tradicionales justificaciones de los modernos sistemas de elección de los gobernantes. Así, Colomer⁷¹⁹, después de hacer un profundo y detenido estudio de los sistemas electorales democráticos a la luz de la teoría matemática de los juegos, cuya fundamentación científica es incontrovertible, al preguntarse si los métodos de decisión en la democracia representativa son éticamente vacíos y si la democracia en sí misma no es mejor que cualquier otro sistema de elección colectiva, llega a la siguiente conclusión:

“Lo que sí parece mostrar con claridad la teoría de la elección pública es que entidades como la voluntad general, la soberanía popular, o el autogobierno, con las que quiso legitimar la democracia llamémosle roussoniana, pertenecen al reino de la fantasía y no al de la realidad. Si esto es así, la justificación de la democracia requiere que se le dé otro contenido”.

El mismo Colomer apunta entre las posibles ventajas de la democracia en la participación de los ciudadanos, aunque sólo sea para imponer límites a las decisiones siempre aleatorias de los políticos.

Pero si, según hemos visto más arriba y vamos a seguir comprobando, los métodos de funcionamiento de la llamada democracia representativa pueden llevar a una verdadera manipulación y desvío de sus fines de las grandes instituciones del Estado con pérdida de su funcionalidad y de su capacidad para la realización del bien común, la situación es grave y habrá que plantearse en serio, ya en los albores del siglo XXI, si toda la construcción política que viene del siglo XVIII ha pasado ya, como lo ha hecho el marxismo, a engrosar el desván de la historia como un trasto inútil más”⁷²⁰.

Concluye su artículo MARCHANTE GIL afirmando que:

“[...] las grandes instituciones del Estado no gozan, precisamente, de la autonomía necesaria para el cumplimiento de sus fines en algunos de los sistemas que ponen en su frontispicio la palabra “democracia”. Esto da lugar a una pérdida de eficacia del conjunto del Estado y alimenta una creciente desconfianza de los ciudadanos hacia el propio sistema político cuya ineficacia va en aumento.

⁷¹⁹ COLOMER, J., **El arte de la manipulación política**. Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.

⁷²⁰ *Ibidem.*, págs. 142-145.

El fenómeno señalado se da especialmente en aquellos regímenes donde los partidos políticos han invadido zonas de la vida social que no les corresponden, anulando o mediatizando las competencias de otras organizaciones sociales o del propio Estado que, como tales, deben estar exclusivamente al servicio del bien común y no de las apetencias o intereses sectoriales o ideológicos.

En casos muy extremos estos vicios repetidos y con tendencia a aumentar, podrían incluso poner en tela de juicio la justificación moral de un sistema que dice fundamentarse en valores cuya realización práctica no se ve por ninguna parte. Si la praxis desmiente los principios democráticos aducidos se corre el serio riesgo de que se produzca o un rechazo larvado del sistema político que, según el ya citado Colomer, puede plasmarse en un sentimiento de decepción y fraude ante la política que aboca en el desinterés de los ciudadanos por la cosa pública. Ello es muy grave.

Todo esto quiere decir que estamos todavía lejos de una verdadera democracia cuyos caracteres esenciales fueron fijados por Pablo VI en la carta que envió en 1963 a las Semanas Sociales de Francia. Según el Pontífice, en una democracia debe haber un equilibrio entre la representación nacional y los poderes de los gobernantes; implica cuerpos intermedios libremente formados que sean consultados en cuestiones de su competencia; un cuerpo electoral informado letalmente y capaz de juzgar la política de sus mandatarios; derechos y deberes netamente formulados cuyo ejercicio esté debidamente protegido; jueces de independencia bien garantizada para que cumplan con imparcialidad su deber, a la luz y bajo la responsabilidad de su conciencia y, por último, leyes fundamentales respetadas por todos que aseguren la continuidad de la vida nacional.

Desgraciadamente, según hemos podido apreciar en nuestro recorrido, estamos en presencia de una praxis que no siempre realiza las condiciones señaladas para que podamos hablar de una verdadera democracia. El camino para obtenerla es largo y en él encontraremos muchas resistencias y dificultades; lo mejor que podemos hacer es comenzar a recorrerlo cuanto antes”⁷²¹.

Ayuso⁷²² nos introduce de lleno en el tema de **la crisis de la nación**.

⁷²¹ MARCHANTE GIL, A., *Idem.*, págs. 158-159.

⁷²² Cfr. AYUSO, M., “**Acerca de la crisis de la nación**”, *Revista Verbo*, nº 309-310 (noviembre-diciembre 1992), págs. 1045-1055.

Empieza trayendo a colación –basándose en el profesor Álvaro d’Ors, insigne pensador del tradicionalismo español- la confusión entre el concepto natural y moral de patria con el político y polémico de nación, considerando que es uno de los más graves lastres de la filosofía social de nuestros días:

*“Ha servido para oscurecer la teoría política, pero también para envenenar ciertos sentimientos naturales de los hombres y levantar mitos de gran virulencia política. Ha servido para reforzar el poder del Estado con un sentimiento tan arraigado en las almas nobles como es el amor a esa gran familia que constituye la patria, con todo lo que lleva de añejo –la tierra, la historia, la tradición- y para ello se ha procurado ahogar ese sentimiento cuando no coincidía exactamente con el ámbito político de las naciones, como si ese amor, que es natural y espontáneo, hubiera de acomodarse a la férula despótica de la razón de Estado”*⁷²³.

Esa confusión –quizás fuera mejor llamarla mistificación-, que pertenece al patrimonio intelectual y político de la revolución liberal, se presenta indisolublemente unida a la consolidación del Estado como estructura nacional a través de la teoría y la práctica de la llamado soberanía nacional. En virtud de ese principio, el poder del Estado es un poder absoluto, aun cuando el régimen político interno sea democrático y de entera legalidad.

Absoluto frente al orden divino, ya sea natural, ya sea positivo, pues la misma idea de divinidad resulta descartada o puesta al servicio del poder estatal. Absoluto frente a la tradición de los mayores, que resulta alterable en todo momento por ese plebiscito de cada día que es la nación. La voluntad del momento –denominada voluntad general- hace la ley en función de esa soberanía, mudándola acompasadamente a su propio cambio. Y absoluto, finalmente, frente a los otros Estados, potencialmente enemigos, con los cuales no puede haber más vínculos que los diplomáticos.⁷²⁴

En un planteamiento como el anterior, sin embargo, no priman los factores nominales sino los conceptuales. De ahí que, dejando de lado las palabras usadas, aferrándonos a los conceptos que expresan, veamos que lo que se presenta como perturbador es el complejo ideológico que sustenta a las naciones como instancias últimas, de acuerdo con el principio de las

⁷²³ D’ORS, A., **Los pequeños países en el nuevo orden mundial**, en el vol. *Una introducción al estudio del derecho*, 2ª ed., Madrid, 1963, págs. 161 y sigs.

⁷²⁴ Cfr. *Ibidem.*, pág. 162.

nacionalidades, constituidas en Estados a los que se atribuye la nota de la soberanía en términos bodinianos y en el concepto rousseauiano de la “volunté générale”⁷²⁵.

En España, la idea de Estado no ha sido asimilada sino desde la revolución liberal, y no sin dificultades, ya que en la accidentada historia de nuestro siglo XIX uno de los factores constantes es la tendencia a un pluralismo regional de corte tradicional, no revolucionario y con importantes secuelas de autonomía jurídica y política⁷²⁶. La razón reside en la peculiar contextura de lo que fueron “las Españas” como verdadera confederación monárquica bajo una realeza común y en la que cada miembro conservaba su personalidad histórica encarnada en sus derechos y franquicias⁷²⁷.

Que la estructura estatal –como concepto histórico, no en cuanto comunidad política- se halla en crisis se evidencia, por un lado, con la profusión de organismos internacionales y supranacionales que gozan de poder efectivo, y, por otro, a través de la relajación de la unidad interna de los Estados, con la tendencia a tensiones interregionales que incluso pueden conducir a la fragmentación. Consiguientemente a lo explicado, parecería que la salida a este hecho innegable reside en un orden internacional basado en el principio de subsidiariedad sin necesidad del “Estado soberano”⁷²⁸. Sin embargo, a pesar de las apariencias, no es tan sencilla la cuestión.

El mismo profesor D’ORS, anteriormente citado, lo observa sagazmente en una de las que llama “aporías capitales” del presente. Este es el revelador texto:

“La crisis del “Estado nacional”, en todo el mundo, permite conjeturar un futuro de lo que he llamado “regionalismo funcional”, es decir, una superación de la actual estructura estatal: ad extra, por organismo supranacionales, y a la vez, ad intra, por autonomías regionales infranacionales. Pero, por un lado, aquellos

⁷²⁵ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, “**Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios**”, Revista *Verbo*, nº 193-194 (1981), págs. 341-344.

⁷²⁶ Cfr. D’ORS, A., **La violencia y el orden**, Madrid, 1987, págs. 101 y sigs.; AYUSO, M., “**La evolución histórica en torno al centralismo**”, Revista *Verbo*, nº 215-216 (1983), págs. 617-638.

⁷²⁷ La obra del profesor Elías de Tejada, resulta en su conjunto una exposición y desarrollo formidables de esta peculiar forma política.

⁷²⁸ Cfr. AYUSO, M., “**El principio de subsidiariedad y las agrupaciones supranacionales**”, Revista *Verbo*, nº 197-198 (1981), págs. 991-1002.; “**Orden supranacional y doctrina católica**”, Revista *Verbo*, nº 303-304 (1992), págs. 305-312.

*organismos se han evidenciado absolutamente vacíos de toda idea moral, como no lo sea la muy vaga y hasta aniquilante del pacifismo a ultranza, que sólo sirve para favorecer la guerra mal hecha; por otro lado, el autonomismo se está abriendo paso a través de cauces revolucionarios, a veces anarquistas, pero siempre desintegrantes, que no sirven para hacer patria, sino sólo para deshacerla. Así, resulta todavía hoy que ese “Estado nacional” llamado a desaparecer, subsiste realmente como una débil reserva de integridad moral, pero sin futuro”*⁷²⁹.

Vemos, pues, que no sólo la realidad venerable de las *patrias*, sino incluso la bastardeada de las *naciones* –en el sentido revolucionario anteriormente visto–, guardan cierto tipo de bienes que deben ser preservados de los ataques destructores que, por arriba y por abajo, amenazan su existencia. Finaliza un artículo Ayuso con unas palabras esclarecedoras: “*Es el tiempo de las naciones*”⁷³⁰.

Vallet de Goytisolo analiza en otro artículo la ***anatomía y fisiología del Estado moderno en comparación con el Estado tradicional***⁷³¹.

Empieza efectuando dos observaciones a su planteamiento de comparar al Estado tradicional con el Estado moderno.

La primera se refiere al propio modo de ser de los tipos de Estados que contraponen. En la época que se luchó por la revolución liberal, se contraponían: Estado liberal, hoy decimos democrático, y Estado absoluto; y, por ende, a liberales y absolutistas o “serviles”, como aquéllos motejaban a éstos. Sin embargo, no había tal bidivisión sino una tridivisión: liberales, absolutistas y tradicionales. Para mostrarlo, respecto de España basta releer el denominado *Manifiesto de los Persas* (llamado así por una de las primeras palabras de su texto, en una alegoría semejante a la del título *Cartas Persas* puesto por Montesquieu a una de sus obras). Este manifiesto –contrapuesto al texto constitucional de las Cortes de Cádiz–, que fue entregado al rey por Bernardo Mozo de Rosales. Quien después sería Marqués de Mataflorida, no es

⁷²⁹ D’ORS, A., “**Tres aporías capitales**”, Revista *Razón Española* (Madrid), núm. 2 (1984), pág. 213.

⁷³⁰ AYUSO, M., “**Acerca de la crisis de la nación**”, Revista *Verbo*, nº 309-310 (noviembre-diciembre 1992), pág. 1055.

⁷³¹ Cfr. *Idem*, “**Anatomía y Fisiología del Estado moderno en comparación con el Estado tradicional**”, Revista *Verbo*, nº 407-408, (agosto-septiembre-octubre 2002), págs. 559-574.

absolutista sino tradicional orgánico⁷³². También basta releer la obra del mercedario catalán Fray Magin Ferrer⁷³³ que muestra cual debe ser el respeto debido a las autoridades del padre de familia, de los ayuntamientos y de las diputaciones, en sus respectivas esferas, limitativas del poder real.

La autonomía del Estado tradicional se hallaba integrada por un escalonamiento de cuerpos sociales desde la familia, los gremios, el municipio, las regiones, y unas cortes representativas de estos cuerpos sociales, que pactaban con el rey como representante del Estado. Y su fisiología, se hallaba dinamizada por la *autonomía funcional y autárquica* de esos cuerpos; por la *jerarquía social*, contrapuesta a la masificación; por su naturaleza *participativa*; por la *tradición acumulativa* de su cultura⁷³⁴, y se mostraba operante en el *pactismo*⁷³⁵.

La segunda aclaración se refiere a la confusión que suele existir entre el orden político medieval –versión adecuada a una época feudal y guerrera- y el que, en cada momento histórico, debe ser un régimen orgánico tradicional, que se adecue siempre el estado histórico de una sociedad cambiante al compás de las nuevas circunstancias de toda clase que le envuelven.

Tradicionalmente las sociedades políticas se concebían en una relacionalidad social, operativa, no en único grado movido por el todo, sino escalonadamente en una estructuración de comunidades y sociedades, que desde las más originarias y simples asciende hasta las más complejas, desde la familia al Estado, a las comunidades supraestatales, hoy, y paulatinamente, a la comunidad global de todos los pueblos de esta tierra.

Glosando a Santo Tomás, entiende Urdanoz⁷³⁶ que la sociedad política:

⁷³² Cfr. también FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F.J., “El manifiesto de los “Persas”, Revista *Verbo* 141-142. Cfr. del mismo autor “Liberales absolutistas y tradicionales”, Revista *Verbo*, nº 157, págs. 965-984.

⁷³³ FRAY MAGIN FERRER, **Las Leyes fundamentales de la monarquía española según fueron antiguamente, y según conviene que sean en la época actual**. Barcelona, Impr. y Libr. de Pablo Riera, 1843, especialmente, II parte, cap. III, núms. 57, 66, y 72, vol II, págs. 77 y sigs., 91 y 94.

⁷³⁴ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Constitución orgánica de la nación”, Revista *Verbo* 233-234, págs. 372-381.

⁷³⁵ Cfr. **El pactismo en la historia de España**, Madrid, Instituto de España.

⁷³⁶ URDANOZ, T., **El bien común según Santo Tomás de Aquino**, 2, Apéndice II al vol. VIII de la *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1955, pág. 788.

“es la sociedad perfecta”, “se superestructura sobre otras sociedades inferiores y naturales, al menos genéricamente, como familias, municipios, sindicatos, etc., a las que la sociedad civil viene a completar. Por lo mismo, debe respetar las ordenaciones de los individuos a esos bienes comunes inferiores, con los derechos naturales inherentes a los mismos, a la vida familiar, de asociación, etc. La ordenación, pues, de los individuos al bien común social no significa la absorción de todas las actividades, sino el respeto para esas primeras sociedades –las cuales ya limitan así el poder del Estado- y la función supletoria y perfecta de las mismas. Es el llamado principio de subsidiariedad”.

En esa concepción, la cúspide del poder estaba constituida clásicamente por la *summa potestas*, la *potestas suprema*. No la *soberanía*, tal como en 1576 fue definida por Bodino⁷³⁷: “el poder absoluto de una república”, calificándolo de “no limitado en poder, ni en responsabilidad, ni en el tiempo”; -advirtiendo que ésta “en nada se altera ni disminuye por la presencia de los Estados”-; ni tampoco tiene límites por arriba con carácter jurídicamente efectivo, ya que, si bien el príncipe se halla obligado a las leyes de Dios y de la naturaleza, “no es lícito que el súbdito contravenga las leyes de su príncipe so pretexto de honestidad y justicia”.

En cambio, en la concepción tradicional del poder, sí que existían esos límites hacia arriba y hacia abajo.

Hobbes dotaría al Estado *Leviathan* de poder absoluto hasta extremos tan imponentes que pronto causaría pavor y se trató de limitarlo. Rousseau lo sustituyó por *Demos*, y éste asustó a Prohudon, y, en 1830, le hizo profetizar a Tocqueville el peligro que acechando a los pueblos democráticos, presentía:

“veo una muchedumbre innumerable de hombres parecidos e iguales que giran sin reposo sobre ellos mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan el alma. Cada uno de ellos, visto por separado, es como un extraño al destino de todos los demás” [...]. “Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga él sólo de asegurar sus goces y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Se parecería a la potestad paterna si, como ésta, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero no procura, por el contrario, más que fijarles irrevocablemente en la infancia; quiere que los ciudadanos disfruten con tal de

⁷³⁷ BODINO, *Los seis libros de la República*, lib. I, cap. VIII; cfr. ed. Madrid, Aguilar, 1973, págs. 46 y sigs.

que no piensen sino en disfrutar. Trabaja de buen grado para su bienestar; pero quisiera ser el único agente y el solo árbitro, provee a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias. ¡Porqué no podría quitarles por completo el trastorno de pensar y el esfuerzo de vivir!”⁷³⁸.

El profesor de origen húngaro, de cultura francesa y nacionalizado en U.S.A., Thomas Molnar escribía un sugestivo libro *Le modele defiguré. L’Amerique de Tocqueville a Carter*⁷³⁹, años después, *L’hegemonie liberal*⁷⁴⁰, e insistiría en la perspectiva de esta última en otros estudios y observaciones⁷⁴¹. Su tesis, es en suma, que hoy el Estado se halla dominado por los intereses de la sociedad industrializada y parasitado por grupos de presión, que él denomina sociedad civil, mientras el Estado “se convierte en una burocracia inmensa que elabora reglamentos meticulosos desde el *bussiness* a la gramática”.

Con otro punto de vista, el profesor de filosofía de la Universidad de Lieja, Marcel de Corte⁷⁴², observa que la democracia moderna es un Estado sin sociedad, en el sentido de contener una “*disociedad*” de individuos. Así dice: la democracia moderna sólo es “decorado democrático, detrás del cual actúan las minorías dirigentes que han conquistado el gobierno” y “ocupan el puesto de mando, sea directamente o bien por testaferreros”; que “actúan fingiendo que la democracia existe”, y, de ese modo, gobiernan “convenciendo a los ciudadanos de que tiene el poder, cuando realmente la facultad de decidir es sólo de una minoría”. Así la “sociología de este sistema” combina “el poder real de una minoría y el poder irreal de una mayoría”. En la democracia moderna “el Estado reina sin ser el resultado de ninguna fuerza social natural” –“familia, comunidad profesional, comunidades locales y regionales, patria pequeña o

⁷³⁸ DE TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amerique*, ed. Paris, Gallimard, 1967, vol. II, libr. III, cap. VI, págs. 324 y sig.

⁷³⁹ MOLNAR, T., *Le modele defiguré. L’Amerique de Tocqueville a Carter*, París, Presses Universitaires de France, 1978. Cfr. síntesis en VALLET DE GOYTISOLO, J., Revista *Verbo*, 178-180, noviembre-diciembre 1979, págs. 1323-1346.

⁷⁴⁰ *L’hégémonie libéral*, Lausana 1992, cfr. reseña por MIGUEL AYUSO, Revista *Verbo*, 307-308, 1992, págs. 841-855.

⁷⁴¹ “**The liberal hegmony: the rise of civil society**”, en *Intercollegiate Rewiew* en el volumen colectivo *Augusto del Noce. El problema de la modernitá*, Roma, 1995, págs. 185 y sigs. y “**Observaciones sobre un comentario**”, Revista *Verbo*, núm. 341-342, enero-febrero 1996, págs. 91-95.

⁷⁴² DE CORTE, M., “**La información deformante**”, Revista *Verbo*, núm. 41, págs. 9-27, especialmente págs. 11 y sigs. y 26 y sigs.

grande”-, está constituida “por el Estado y una colectividad compuesta únicamente por individuos iguales y sustituibles”. El lugar de la “sociedad orgánica” es ocupado por una “sociedad mecánica” de individuos aislados, la “sociedad individualista”; que “se compone de masas”, donde “el individuo ve reducidas su experiencias al corto radio de sus propias sensaciones”, y es manipulado por una “información deformante”, que “tiende a sustituir por doquier la realidad, por imágenes, por representaciones, en vez de cosas o personas”.

En resumen: mientras Molnar dice que no hay Estado porque está parasitado por grupos de presión, a los cuales les corresponde la denominación de sociedad civil, De Corte dice que no existe sociedad sino “disociedad”, en la que se combina “el poder real de una minoría y el poder irreal de una mayoría”, de modo que detrás del “decorado democrático” “actúan las minorías que han conquistado el gobierno” y “ocupan el puesto de mando, sea directamente o bien por testaferros”. Por ello, siguiendo este razonamiento no puede decirse que exista una sociedad civil; pues, individuos, desarraigados, iguales y sustituibles, nada componen y su suma es una disociedad. Tampoco puede darse correctamente el nombre de sociedad civil a las minorías que por “testaferros” ejercen el gobierno –estados mayores de los partidos, de los sindicatos, de las finanzas, etc.-, dirigiendo grupos de presión. La verdadera sociedad civil se halla en proceso de disolución y, por eso, es por lo que se debe restaurar.

Trae a colación Vallet de Goytisoló⁷⁴³ la perspectiva netamente jurídica de la cuestión del profesor francés de derecho público, el decano que fue de la Facultad de Derecho de la Universidad de Toulouse, Maurice Hauriou. Observa éste críticamente los dos sistemas entonces enfrentados: el *subjetivista* –basado en los derechos subjetivos, que veía pecar de individualismo- y el *objetivista* –reducido a la reglamentación impuesta por el Estado, que acusaba de estatalismo- y, frente a ellos situó su *teoría de la institución*⁷⁴⁴. La institución es –dice⁷⁴⁵– “todo elemento de la sociedad cuya voluntad no depende de la voluntad

⁷⁴³ DE GOYTISOLO, J., “Anatomía y Fisiología del Estado moderno en comparación con el Estado tradicional”, Revista *Verbo*, nº 407-408, (agosto-septiembre-octubre 2002), págs. 566-570.

⁷⁴⁴ HAURIOU, M., *La teoría de la institución y de la fundación (Ensayo de vitalismo social)*; cfr. versión en castellano, Buenos Aires, Abelardo Perrot, 1968, págs. 39 y sigs.

⁷⁴⁵ *Idem.*, *Principios de derecho público y constitucional*; cfr. versión en castellano, Madrid, Ed. Reus, 1927, págs. 83 y sigs.

subjetiva de individuos determinados”: ni tampoco de la voluntad del Estado, pues ante aquélla su “propósito destructor resultaría impotente”. Son “cuerpos espontáneos, que no sólo nacen espontáneamente, sino que renacen; son cabezas cortadas que vuelven a brotar como las de la hidra mitológica del lago Lerno”.

Esta tesis fue desarrollada años después por el profesor de derecho público de la Universidad de Nancy, Georges Renard, en su obra *La theorie de l'institution*.

Evidencia Vallet⁷⁴⁶ la existencia de una correlación entre la estructura social y el ser del derecho.

El Estado, cuando no reconoce nada que le trascienda ni se considera limitado por los cuerpos sociales, segrega e impone como justo lo que él mismo dispone en las leyes. Ésta es su fisonomía legisladora.

Por el contrario, el Estado reconoce la trascendencia del derecho por dimanar de un orden superior al suyo, observa la realidad de una pluralidad de fuentes formales que alumbran el derecho sustantivo resultante del orden insito en la naturaleza de las cosas.

En el primer caso se tiende a un *panjuridismo normativo* y al *monopolio estatal del derecho*. En el segundo, se reconocen las esferas propias de la *libertad civil* y de la *producción jurídica espontánea y vivificada del pueblo*, guiado por los juristas en contacto directo con él.

Marcel de Corte lo advierte: “*Todo Estado sin sociedad es axiomáticamente un Estado coercitivo, policiaco, armado de un arsenal de leyes y reglamentos encargados de dar sentido a las conductas imprevisibles y aberrantes de los individuos. Su tendencia al totalitarismo es directamente proporcional a la desaparición de las comunidades naturales, a la ruina de las costumbres, al desastre de la educación. Al límite el “grueso animal” político del que habló Platón, el terrorífico Leviatán social que conocemos, sustituye a las autoridades sociales moderadoras que una constitución o una legislación insensatas han tenido la imprudencia de eliminar...*”.

⁷⁴⁶ DE GOYTISOLO, J., “Anatomía y Fisiología del Estado moderno en comparación con el Estado tradicional”, Revista *Verbo*, nº 407-408, (agosto-septiembre-octubre 2002), págs. 570-573.

*“Sin la protección viva de los usos y costumbres de las sociedades naturales, el individuo no tiene ningún derecho que le sea inmediata y espontáneamente reconocido”*⁷⁴⁷.

Frente a las concepciones que conceden al Estado el monopolio del derecho, la concepción tradicional, mantenida en los territorios hispánicos de derecho especial o foral, en todo aquello que no es derecho imperativo por naturaleza, reconoce la existencia de una pluralidad de fuentes de alumbramiento y determinación del derecho, fundamentadas en la libertad civil de las personas y de las familias, y la del pueblo para establecer costumbres racionales conformes a la moral social.

Zuleta Puceiro⁷⁴⁸ trata de reflexionar sobre los ***fundamentos de orden espiritual del Estado Moderno***. Trae a colación un conocido texto, el cual define como trascendente para la teoría política occidental, de Donoso Cortés:

*“Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios que oye lo que El afirma de sí, y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a la sociedad o al gobierno, supone una afirmación relativa a Dios; o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica”*⁷⁴⁹.

Afirma –apoyándose en Carl Schmitt– que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.

Define por “ética protestante” la ética inspirada en por el pensamiento teológico de los reformadores, el de Lutero y el de Calvino.

Y define por “Estado Moderno” la forma de organización del poder político que nace de la fragmentación de la Cristiandad medieval, sobre la base de la secularización del concepto de lo político iniciada con el nominalismo y

⁷⁴⁷ DE CORTE, M., “**La información deformante**”, Revista *Verbo*, núm. 41, págs. 9-27, especialmente págs. 652.

⁷⁴⁸ Cfr. ZULETA PUCEIRO, E., “**Ética protestante y Estado Moderno**”, Revista *Verbo*, nº 159-160, (noviembre-diciembre 1977), págs. 1411-1443.

⁷⁴⁹ DONOSO CORTÉS, J., **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**, Madrid, ed. Ribadeneyra, 1851, pág. 7.

sistematizada por Maquiavelo y Moro. Las teorías de la Razón de Estado y –en un plano estrictamente político- de la soberanía, son su principal ingrediente teórico, complementados con el plano de las fuerzas históricas por la afirmación de la realidad del Estado-Nación.

Notas características de esta nueva realidad en el orden de la convivencia política pueden ser las siguientes: 1) La secularización creciente de las estructuras, hábitos y comportamientos políticos; 2) La consideración del Estado como “una obra de arte” (Burckhart), o sea como fruto de una “poíesis” o técnica productiva; 3) La consecuente afirmación de la primacía de los aspectos técnicos-funcionales del ejercicio del poder sobre los aspectos ético-prácticos, con la lógica afirmación del mando como proceso de dominación y de la institución como artefacto; 4) La delimitación de un ámbito espacial de validez de poder político, presente sobre todo en el nuevo principio de legitimidad del poder político que viene a representar la *ley*, concebida como declaración abstracta, general e impersonal de la voluntad social, que resume en sí toda posible experiencia jurídica; 5) el nacimiento y consolidación de una burocracia estatal, con la presencia de un cuerpo de funcionarios estables y unas normas técnicas de gestión administrativa, que van definiendo paulatinamente una zona de la vida del Estado marginada de los vaivenes de la lucha política; 6) en el orden del pensamiento, primacía nominalista en el orden metafísico, y contractualista e individualista en el orden ético-político, expresada sobre todo en la doctrina demoliberal acerca de la naturaleza del Estado y la sociedad y proyectada sobre todo en la democracia moderna –tanto en sus variantes pluralistas como en sus variantes totalitarias-; 7) una concepción voluntarista y autoritaria del Derecho; 8) la consolidación del modelo económico del capitalismo, entendido en el sentido específico de forma de organización económica erigida sobre la base del cálculo económico y de la “ordenación racional del trabajo formalmente libre”⁷⁵⁰. Unificados, modelados y desarrollados por la moderna razón de Estado, estos caracteres generales acompañan a la institución estatal desde los albores de la Modernidad hasta nuestros días. Para que ello fuera así habría de acontecer una quiebra profunda de los supuestos de la política clásica desde el nacimiento de la especulación filosófico-política en Grecia, hasta los siglos de la Cristiandad. La Reforma es tal vez el episodio central de dicha quiebra.

⁷⁵⁰ WEBER M., **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Barcelona, 1969, pág. 12.

Es Vallet de Goytisolo⁷⁵¹ quien nos introduce en el tema del moderno **Estado de derecho**⁷⁵².

El concepto puramente formal de Estado de derecho es el dimanante de la *teoría pura del derecho* formulada por Kelsen⁷⁵³. En la teoría pura del derecho, que es la teoría del positivismo jurídico, “el Estado es un orden coactivo de la conducta humana” y “este orden coactivo no puede ser un orden diferente del jurídico”, “todo acto estatal tiene que ser –según Kelsen expuso– un acto jurídico” y, por ende, “el Estado, como persona, no es otra cosa que la personificación del orden jurídico” y “como poder no es sino la eficiencia de ese orden”. Siendo así: “todo Estado es, por naturaleza, un Estado de derecho”.

Estado y orden jurídico quedan, pues, identificados. Pero este Estado, de cuya propia voluntad brota, de por sí, el derecho vigente, tiene sujeta su autojustificación en el vértice de su pirámide jurídica, en el que Kelsen sitúa la norma fundamental, constitucional, que no es sino el resultado de “la última revolución que ha triunfado” –advertía Paul Roubier–, transformada ésta, ya, en un nuevo Estado con el que se identifica.

El moderno Estado de derecho, fabricado cotidianamente por la voluntad que domina como soberana, sin reconocer nada que la trascienda, y tendente a moldear toda una sociedad conforme el programa del partido que haya alcanzado el poder, resulta consecuente con la característica más distintiva del panorama constitucional moderno, imperante desde la Revolución francesa hasta nuestros días.

Tenemos pues, un poder que, dentro de sus cánones ideológicos, segrega el contenido de su propio Estado de derecho, dirigido a moldear “la misma entraña del orden social”. Sin admitir que nada le trascienda, nada le limite, salvo la autolimitación que conforme a su misma ideología él mismo establece, y engloba en su ámbito toda la vida social en una sociedad que, conforme la teoría moderna del contrato social, no es sino una suma de individuos.

Nos hallamos, pues, ante el Estado totalitario, puesto que:

⁷⁵¹ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “**El Estado de Derecho**”, Revista *Verbo*, nº 168 (septiembre-octubre 1978), págs. 1035-1059.

⁷⁵² Cfr. Bibliografía sobre el Estado de Derecho, publicada en la Revista *Verbo*, en CANTERO, E., “**Un gobierno de principios**”, Revista *Verbo*, nº 395-396 (mayo-junio-julio 2001), pág. 507.

⁷⁵³ KELSEN H., **La teoría pura del derecho**, versión en castellano, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1933. cap. III, 17, pág. 33.

- ha transformado su poder en *absoluto*, al haberse emancipado de todas las normas religiosas y naturales y al convertir al derecho en emanación suya;
- y se ha hecho *totalitario*, propiamente hablando, al abarcar todos los ámbitos de la vida y absorber todas las funciones sociales, tanto más cuanto más le guían afanes de transformar la propia sociedad y al hombre mismo.

Aparece, por tanto, el Estado totalitario tal como José Pedro Galvão de Sousa⁷⁵⁴ lo describe, al decirnos que “abarca toda la vida humana y social”: “modelando al hombre en función de una concepción totalmente materialista”; asumiendo la dirección de “todas las actividades sociales”, “sustituyendo por completo las iniciativas particulares y desconociendo la autonomía de las sociedades menores”.

A juicio de Galvão de Sousa la realización del Estado de derecho precisa las siguientes condiciones:

- El reconocimiento de un concepto justicia, superior al Estado, por encima de la voluntad del legislador, que tanto excluye al principio *quod principit placuit legis habet vigorem*, como su versión democrática que entiende la ley como expresión de la *volunté générale*.
- La aceptación de que el Estado está sometido al orden jurídico, que impone sus reglas generales tanto a gobernantes como a gobernados y excluye el absolutismo con su máxima *princeps legibus solutus*.
- Suficientes garantías para todos contra la arbitrariedad del poder, y procedimientos adecuados para hacer efectiva la responsabilidad de los gobernantes por sus transgresiones del orden jurídico jugadas por una magistratura independiente.
- La no confusión de la sociedad y del Estado, que, al elaborar sus leyes, debe respetar las ordenaciones jurídicas de los cuerpos intermedios existentes, sin suprimir su justa autonomía y las del derecho históricamente constituido en la sociedad política.

Este fue el sistema clásico en la cristiandad medieval, que culminó en los siglos XII a XIV, y tuvo en Santo Tomás de Aquino el teorizador que la enlazó

⁷⁵⁴ GALVÃO DE SOUSA, J.P., **Indiçao á Teoria do Estado**, Sao Paulo, José Beshatsky, Ed., 1967, cap. XII, 12, págs.106 y sigs.

con el análisis realista de Aristóteles, fundiéndolo en su concepción cristiana, adaptada a las circunstancias de la sociedad en que vivía⁷⁵⁵.

Asimismo, Zuleta Puceiro⁷⁵⁶ realiza una **crítica del Estado moderno**, pues considera que es el máximo instrumento de dominación y manipulación social. Aquel es concebido desde el Renacimiento como una *obra de arte* (Burkhardt), como expresión de un *facere*, de una técnica amoral de configuración técnica del hombre y de la sociedad. También inmerso en una dinámica totalitaria debida a su estructura, formalmente omnicomprendiva y omnipotente, tendente a perder contenidos reales.

Además la estructura del Estado aparece con una personalidad salvífica, participada por una minoría elegida que constituyen quienes son capaces de anunciar e interpretar los signos del tiempo nuevo. Es portavoz de un anuncio secularizado de salvación y promete la recuperación de un Reino, perdido por el pecado de las estructuras y recuperable a través del sufrimiento y el sacrificio sin límites. Posee sus escrituras, sus sacerdotes, sus fieles, sus réprobos, sus elegidos.

Considera que el Estado y la política moderna de la Modernidad son solidarios con la imagen moderna del hombre y de la vida, cerrada a la trascendencia, en la que el alma es sustituida por la *razón*, la vida por la materia.

El Estado moderno es la solución que el pensamiento de la modernidad da al problema de la concreción del poder político, en función de las premisas ideológicas de fondo. El lenguaje político de la modernidad se estructura en torno a esa realidad política que es el Estado.

En un sentido riguroso, afirma Zuleta Puceiro:

“El Estado moderno se diferencia de otras formas de organización institucional del Poder político presentes en la historia por la concurrencia de ciertas características generales, presentes prácticamente desde el Renacimiento hasta nuestros días. Hay Estado una vez que el Poder queda espacialmente determinado bajo la forma de un territorio; cuando la autoridad reivindica para

⁷⁵⁵ Cfr. *Idem.*, **O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado**, Sao Paulo, Ind. Graf. Saraiva, 1972, cap. II, 5, págs.69 y sigs.. cap III, 3, págs. 108 y sigs. cap. IV, 4, págs. 146 y sigs.

⁷⁵⁶ Cfr. ZULETA PUCEIRO, E., “**El Estado y la Política**”, Revista *Verbo*, nº 171-172 (enero-febrero 1979), págs. 109-123.

sí una esfera intangible e ilimitada de soberanía; cuando, una vez resquebrajada la unidad espiritual de la cristiandad medieval, se estructura un verdadero pluriverso político en el que luchan entre sí Estados autónomos e independientes que pronto reconocerán en el concepto de nacionalidad su nexo unitivo fundamental. Hay Estado una vez que, superados los particularismos jurídicos, se estructura un ordenamiento jurídico unitario soberano y sin lagunas de ningún tipo; una vez que el Poder, uno en esencia y plural en sus funciones, acapara el monopolio de la coacción, la salvaguardia de las leyes, la preservación de los derechos, la defensa colectiva, la definición de la línea de demarcación entre lo público y lo privado, la administración de la justicia y de los negocios públicos. En torno a este proceso de centralización –que para la mentalidad moderna es al mismo tiempo de “racionalización” y de “modernización” se estructura el fenómeno intransferible moderno de la burocracia: la existencia de un cuerpo de funcionarios permanentes, profesionales, que subsisten en sus funciones al margen de los avatares de la lucha por el poder”⁷⁵⁷.

Termina el artículo Zuleta Puceiro con la conclusión de que por vigorosa que pueda aparecer la realidad del Estado moderno, por definitivos que puedan parecer sus logros en todos los terrenos del dominio social, asistimos a una crisis de sus fundamentos más íntimos. La crisis nace precisamente del agotamiento de los supuestos intelectuales de la Modernidad, de la decadencia de la idea de progreso indefinido, de las insuficiencias del cientificismo, de la incapacidad de las ideologías para dar cuenta de las nueva y a la vez permanente imagen del hombre y del mundo. Con la fabulosa inercia propia de los fenómenos políticos, el Estado moderno se sobrevive a sí mismo. Como una cáscara inmensa, vacía de contenido, el Estado cede el Poder a los poderes, renuncia a la autoridad y a la misión salvífica que le atribuyeran los profetas modernos del Leviatán.

El Estado moderno es para Cerda Bañuls el resultado histórico de un largo proceso de descomposición de la vieja cristiandad que sólo en este nuestro siglo –siglo XX- se acerca a sus últimos objetivos, y configurado con los siguientes caracteres:

“El Estado moderno es ateo o agnóstico o antiteísta; sustituye la fe en Dios por una fe supuestamente científica y racional que impone frente a otra cualquier otra creencia; el Estado moderno se funda en abstracciones racionalistas, vacías

⁷⁵⁷ *Ibidem.*, pág. 120.

de toda esencia, tanto en las palabras como en las instituciones, que son meros moldes de contenido variable, en subversión constante de valores; el Estado moderno es formalista.

El Estado moderno acepta la física y rechaza la metafísica; se proclama supuestamente neutral ante el pluralismo religioso, pero procura desprenderse y arrinconar todo aquello que le suene a espiritualismo; no sabe, ni quiere saber, lo que es el hombre, pero se empeña en mantenerlo sujeto en todo aquello que le interesa, justificándose en una supuesta necesidad social; el Estado moderno es inhumano.

El Estado moderno deshumanizado, se mueve entre abstracciones; gusta de los números de la estadística y de la matemática; los hombres son meros trozos del todo, números de la cuenta, estando sujetos a un proceso de homogenización en aras de la igualdad que se quiere perfecta; el Estado moderno es masificador.

El Estado moderno, sin fundamento religioso para sus instituciones, es el supremo poder, ante cuya voluntad soberana no hay bien ni mal, ni alegación posible; es una totalidad sin religión, o, si bien se mira una nueva religión, en la que el Estado ocupa el lugar de Dios; nada escapa a su acción; el Estado moderno es totalitario.”⁷⁵⁸.

El **cambio del Estado** es analizado por Galvao de Souza⁷⁵⁹ :

“En la frase atribuida a Luis XIV se ha querido ver la expresión más acabada del absolutismo y del poder centralizador: el Estado soy yo. Sin embargo, esa misma frase, según la forma de entenderla, puede significar exactamente lo contrario del absolutismo, es decir, un régimen en el que el Estado se concentra en la persona del rey, con un mínimo de funciones y con el poder limitado por diversas autoridades sociales, entre las que se distribuyen las obligaciones que fueron asumidas por el Estado tras la Revolución Francesa.

Hoy el Estado dirige la economía y se hace empresario; supervisa la educación y administra la enseñanza en todos sus grados; interviene en la vida de la familia e incluso promueve planes de control de la natalidad. En plena

⁷⁵⁸ Cfr. CERDA BAÑULS, J., “**La moral permisiva como falsa armonía**”. Revista *Verbo*, nº 175-176 (mayo-junio 1979), págs. 579-583.

⁷⁵⁹ Cfr. GALVAO DE SOUSA, J.P., “**El cambio del Estado**”, Revista *Verbo*, nº 235-236 (mayo-junio 1985), págs. 595-609.

monarquía absoluta –cuyo apogeo en Francia coincidió con el reinado de Luis XIV- el Estado no hacía nada de eso, aunque diera los primeros pasos en la política de una economía dirigida, pálida imagen de la que actualmente tenemos ante nuestros ojos. Las autoridades sociales de aquella época, aunque ya sin el poder y el prestigio que habían tenido en siglos anteriores, desempeñaban en su ámbito de actuación, un papel de gran importancia, del que resultaba una amplia descentralización en la sociedad política.

Si nos remontáramos a épocas más distantes, veríamos el vigor con que esas autoridades sociales, en las monarquías cristianas de la Edad Media, limitadas y representativas, cumplían tareas que ni por asomo se pensaba que pudieran ser ejercidas por el soberano, al que correspondía salvaguardar el interés de toda la colectividad, mantener la paz y hacer cumplir las justicia sin inmiscuirse ni en la organización del trabajo que corría a cargo de las corporaciones de oficios, ni en la enseñanza, ni en la asistencia social proporcionada por la Iglesia, ni en las Universidades que disfrutaban de la autonomía que se ha perdido con la intromisión estatal. Pero no era sólo eso. Incluso hasta el poder de policía, la facultad de tributación y la fuerza armada escapaban a las manos del monarca, pues los señores feudales mantenían el orden público en sus dominios, cobraban impuestos y movilizaban tropas cuando aún no había ejércitos permanentes. Entonces, ¿qué hacía el rey? Muy poco. ¿Y dónde estaba el Estado? En verdad se eclipsó en la sociedad feudal; la Edad Media, como ya se dice, fue la Edad de oro de las comunidades, al dispersarse en aquel entonces las funciones del Estado en el conjunto orgánico de la sociedad. La fragmentación de la soberanía y la descentralización son los dos rasgos característicos señalados por los juristas y los historiadores al caracterizar al feudalismo.

El rey sustituía al Estado, y ante su soberanía política florecían los grupos que, en el desempeño de sus funciones, ejercía una auténtica soberanía social⁷⁶⁰: municipio y región, corporación profesional, universidad. En un plano superior se encontraba el poder espiritual de la Iglesia, extendiéndose por toda la sociedad. Por eso mismo, antes de la aparición de las monarquías nacionales absolutas – jurídicamente estructuradas por la paz de Westfalia (1648)-, un rey como San Luis, en el siglo XVIII, pero en sentido totalmente distinto. En efecto, él era el

⁷⁶⁰ La distinción entre soberanía social y soberanía política fue realizada por Juan Vázquez de Mella, el “*verbo de la tradición*”, genuina expresión del pensamiento carlista.

Estado, o mejor dicho, hacía las veces del Estado que había existido en los imperios orientales de la antigüedad, en las ciudades sumerias y fenicias, en la Polis griega, en la Civitas romana y en el Imperio de Roma, en cuyo lugar, en los reinos medievales, aparecieron aquellas comunidades que se gobernaban por sí mismas y cuyo conjunto, en cada país, se mantenía con cohesión, gracias al vínculo de la monarquía. El poder del rey era mínimo respecto a las funciones que le correspondían, pero era el máximo poder asegurando la unidad del cuerpo social.

El Estado vuelve a configurarse en el alba de los tiempos modernos. Entonces, esta palabra, que en Roma tenía otro significado –status o condición jurídica de la persona⁷⁶¹- y que en la Edad Media pasó a indicar los estamentos u órdenes sociales⁷⁶², se extendió a toda la sociedad políticamente organizada⁷⁶³. Surgía una realidad nueva. El poder se institucionalizaba, al decir de George Bourdeau, ya no se reducía a la persona del Príncipe⁷⁶⁴. Se volvía a algo abstracto e iba a dar origen a esa gran abstracción, que a pesar de ser una abstracción, tanto pesa –y de un modo muy concreto- sobre la vida de cada uno de nosotros: “eso que llaman Estado”, usando la expresión de Gamba⁷⁶⁵. Abstracción que permite la evasión de las responsabilidades en el anonimato de la soberanía del pueblo, a la que se tiene por fundamento del orden estatal; sin embargo, que se concreta en la minoría dominante, que constituye un poder oligárquico [...].

En fin, el Estado moderno, el Estado como institución, superestructura jurídica, aparato administrativo, tecnoburocracia, poder coercitivo e incoercible, que impone a la sociedad un orden legal emanado de la soberanía total que en él se encarna, ese Estado se dibuja con el absolutismo monárquico, adquiere

⁷⁶¹ *Status libertatis* (libre o esclavo), *status familiae* (*sui iuris* o *alieni iuris*), *status civitatis* (ciudadano o peregrino).

⁷⁶² Clero, Nobleza y Pueblo o Tercer Estado.

⁷⁶³ Con la idea moderna de Estado –observa Jellinek- nace la expresión correspondiente, empleada por primera vez, con tal sentido, en la época del Renacimiento por Maquiavelo (*stato*), en el inicio de *Il Principe* (G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, cap. V)

⁷⁶⁴ BOURDEAU, G., **Tfaité de science politique**, París, Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, tomo I, 1ª parte, título II, capítulo II, secc. II. Podemos decir que el reino era *uno* en la persona del soberano, múltiple por las instituciones; con la Revolución se impuso la unidad institucional encarnada en el Estado.

⁷⁶⁵ GAMBRA R., **Eso que llaman Estado**, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958.

forma definitiva con el liberalismo y se consolida, en plenitud de realización, en los regímenes totalitarios.

“Conocemos mediante qué proceso el Estado creció a costa de los otros poderes”, ha escrito Bertrand de Jouvenel, en uno de los más lúcidos y penetrantes estudios que se han escrito sobre el crecimiento del poder del Estado: “No sólo los oprimió bajo su autoridad, sino que más aún, aprovechando el desgarramiento de la Iglesia, el monarca temporal pretendió comunicar directamente con el soberano celeste, justificando de ese modo, el asumir un cierto poder legislativo hacia el cual tendía desde hacía tiempo. Por insignificante que nos parezca esto, entonces era para los contemporáneos una innovación de lo más audaz.

Así, el poder que había convivido junto a los otros poderes y en el Derecho, tendía a absorber en sí los poderes sociales y al mismo Derecho. De tal modo que, a no ser mediante su investidura, ningún poder será ejercido y solamente mediante un decreto suyo podría establecer lo Justo”⁷⁶⁶.⁷⁶⁷

Más adelante continúa Galvao de Sousa definiendo al **Estado moderno**:

“He aquí el Estado moderno, nacido en el Renacimiento, prefigurado ideológicamente en el siglo XIV por Marsilio de Padua, exaltado su poder soberano por Maquiavelo, Bodino, Hobbes o Rousseau, que encontró en Hegel su máximo teórico. He aquí al Estado que la Revolución Francesa (1789) y la Revolución rusa (1917), estructuraron según los moldes del liberalismo y del totalitarismo, por no hablar del periodo nazi-fascista. He aquí al Estado que niega el orden trascendente en el que se fundamenta el derecho natural y que se erige en fuente de todos los derechos. He aquí el Estado que, de ese modo, es expresión del inmanentismo, de tipo gnóstico, en el que Eric Voegelin ve el substrato del pensamiento moderno.”⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ DE JOUVENEL, B., **Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance**, Les Editions du Cheval Aïle, C. Bourquin, Genève, 1947, pág. 347.

⁷⁶⁷ GALVAO DE SOUSA, J.P., “**El cambio del Estado**”, Revista *Verbo*, nº 235-236 (mayo-junio 1985), págs. 595-598.

⁷⁶⁸ VOEGELIN, E., **The New Science of Politics**, The University of Chicago, 1952.

*El Estado secularizado*⁷⁶⁹, portador de su destino y del destino de los hombres, erguiéndose sobre una sociedad atomizada⁷⁷⁰, titular de la soberanía unívocamente concebida –es decir, de la soberanía política que absorbe la soberanía social⁷⁷¹–; he aquí lo que subyace a todas las transformaciones por las que ha pasado el Estado desde el año 1789, que marcó el triunfo de la Revolución, triunfo que significó el repudio del orden sobrenatural, del orden natural y del orden histórico⁷⁷².

Lo demás son cambios accesorios, aunque muchas veces la oposición de formas radicales extremas puedan parecer como antagonismo irreductible. Así debe entenderse la sucesión de formas del Estado moderno en las mutaciones por las que ha pasado, del Estado liberal al Estado totalitario: Estado policía y Estado providencia, Estado individualista y Estado socialista, Estado de derecho liberal-burgués y Estado social de Derecho, Estado comunista, Estado de masas, Estado sindicalista, Estado corporativo, Estado de cultura, Estado administrativo, Estado tecnocrático, Estado industrial, Estado empresarial, Estado militarista [...]

Bajo esas y otras modalidades hay siempre un grupo dominante ejerciendo el poder y controlando el Estado. Puede proceder de los partidos que

⁷⁶⁹ Louis Veuillot muestra que la Revolución es, esencialmente un rechazo de lo trascendente y una revuelta contra Dios; por eso mismo, la secularización es el principio revolucionario por excelencia (*L'illusion libérale*, núm. XXXIV). Éste opúsculo se encuentra reunido en la edición, en 40 volúmenes, de las Obras Completas de Veuillot, de P. Lethielleux et Fils, París.

⁷⁷⁰ En su obra clásica, **Der moderne Kapitalismus**, Werner Sombart caracteriza así al Estado moderno: a) es el Estado naturalista-secularizado; b) es el Estado individualista-atómico-nominalista (sic), indicando, con tal expresión, la atomización de la sociedad política por la disolución de los cuerpos intermedios, al dejar a los individuos (ciudadanos) aislados frente al Estado y desligados de los vínculos que los insertaban en los grupos naturales e históricos (respecto a la primera característica, además de la observación de Veuillot citada en la nota anterior, es preciso recordar el análisis del naturalismo y de sus consecuencias, hecho por León XIII en la encíclica **Humanum genus**).

⁷⁷¹ Vázquez de Mella se refiere al Estado secularizado al escribir: “*El Estado no tiene sobre su soberanía, ni frente a su soberanía, un poder que afirme un orden religioso, moral y jurídico inmutables, que sea norma y frontera de su albedrío*” (en *El Pensamiento Español*, 1º de octubre de 1910). Más adelante se refiere a la soberanía social. “*El Estado no tendrá límites arriba ni muralla abajo, y, cuando se quiera fijarlos, habrá que apelar a la irrisoria autolimitación de los partidarios de la soberanía única; es decir, que el Estado, que no es abstracción, sino poder que se concreta en órganos que son personas, debe limitarse a sí mismo, aunque nadie pueda exigirle el cumplimiento de ese deber que no está fuera de su potestad. Así todas las sociedades y clases no tendrán más garantías de sus derechos que la que se digne trazar la voluntad generosa del tirano, que deja atrás todos los conocidos, puesto que se declara impersonal y hace de los tiranizados parte de su soberanía para que no puedan protestar contra ella y se quejen de sí mismos*” (locución citada).

⁷⁷² Respecto al repudio del orden sobrenatural y de la Revelación, de nuevo Veuillot: “*En el mundo moderno viven y luchan entre sí dos potencias: la Revelación y la Revolución. Estos dos poderes se niegan recíprocamente, he ahí el fondo de las cosas*” (*L'illusion libérale* núm. XXIII).

se disputan el poder o de los militares que lo ocupan, puede constituir una oligarquía, una casta o una estratocracia. Y casi siempre, esos grupos están sujetos a un poder más alto que los controla: la alta finanza internacional, las multinacionales, las Internacionales socialistas.

En los tiempos de la monarquía absoluta un rey podía decir: “el Estado soy yo”. El era el Estado. Pero frente al Estado, las comunidades, celosas de sus autonomías, con la soberanía social limitaban la soberanía política.

Hoy reina el absolutismo democrático. Y el Estado, supuesto representante del pueblo, del que emana todo poder, es el titular de la soberanía política, la cual suprime la soberanía social, reduce o hace desaparecer las autonomías de los grupos y deja sin defensa eficaz a las libertades concretas de los hombres.

El Estado no es simplemente una abstracción. El Estado son los grupos que lo dominan, “son los dueños del poder”⁷⁷³. Estos pueden decir: “El Estado somos nosotros”.

Ya se trate del Estado monárquico o republicano, ya del Estado unitario o federal, la situación es la misma. Por otra parte, monarquía y república son formas de gobierno y, ocurre que, al adoptar los principios de la democracia moderna, las monarquías se republicanizan y el rey asiste impasible al gobierno de la sociedad política efectuado por los partidos, por las camarillas, por los presupuestos de un superpoder; la monarquía en la que el rey sólo posee la corona, pierde toda significación, mientras que el poder del Jefe del Estado en las monocracias republicanas supera con mucho al de los reyes absolutos de antaño.

Estado unitario y Estado federal son, propiamente, formas de Estado. En la actualidad, sin embargo, se esfuman las diferencias entre ambas. La centralización es la misma, predominio del poder central se hace sentir con fuerza creciente y con daño para las libertades, la tecnocracia se convierte en denominador común de los Estados federales y de los Estados unitarios, así como de las democracias de herencia liberal y de las democracias totalitarias.

No se debe confundir Estado federal y federalismo. Este es un principio enunciativo de la formación orgánica de las sociedades políticas, que ya fue entrevisto por Aristóteles en el primer capítulo de la Política, al describir las familias reuniéndose para formar la aldea y a éstas constituyendo una comunidad mayor, que era la Ciudad-Estado de los griegos, la Polis. ¿Qué ejemplo

⁷⁷³ Título del libro de Raymundo Faoro: **Os domos do poder**. Edición Globo-Universidade de São Paulo.

más expresivo que el formado por la formación de la monarquía federativa de las Españas, en la que coexistían entidades regionales tan diversas, conservando sus peculiaridades y sus autonomías? Así vimos a los pueblos peninsulares, al término de las gestas de la Reconquista, llegar a aquella unidad superior alcanzada con el matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla [...].

De ahí resulta, en la historia del derecho político a partir de la Revolución francesa, “una tendencia cada vez mayor hacia el totalitarismo estatal, no sólo en los países calificados peyorativamente de totalitarios, sino también de los democráticos”⁷⁷⁴. Son palabras de Juan Vallet de Goytisolo en las páginas sumamente esclarecedoras de su obra: “Fundamento y soluciones de la organización de los cuerpos intermedios”.

Sobre este tema, sobre el principio de subsidiariedad –fijando con precisión el significado de la acción supletoria del Estado con relación a los grupos intermedios y la autonomía de éstos-, sobre la autonomía municipal, sobre el federalismo tradicional y revolucionario, a parte de otros asuntos conexos, las reuniones de “amigos de la Ciudad Católica” ya celebradas y esa magnífica enciclopedia de sana doctrina católica y de verdad política, constituida por la colección de la revista *Verbo*, nos suministran las más valiosas contribuciones que solamente podrán esperarse de España, dadas la riqueza de su experiencia histórica y la excelencia de su pensamiento político.

Esas enseñanzas corroboran la conclusión que hay que extraer de esta exposición.

Bajo los efectos de una transformación substancial realizado por la Revolución, las sociedades políticas, desde fines del siglo XVIII a nuestros días, perdieron el sentido de su constitución natural. Cambios de régimen, nuevas experiencias y experiencias malogradas que se repiten, constituyen nuevas tentativas ilusorias para solucionar una crisis congénita. Camino del totalitarismo, deshecho de tanto errores acumulados, el Estado tan sólo podrán librarse de él si el orden de la sociedad se instaura mediante a previa e indispensable reordenación del pensamiento político. Una vez desembarazado por completo de mentiras liberales y de utopías socialistas.”⁷⁷⁵.

⁷⁷⁴ VALLET DE GOYTISOLO, J., **Datos y notas sobre el cambio de estructuras**, Speiro, Madrid, 1972, pág. 227.

⁷⁷⁵ GALVAO DE SOUSA, J.P., **El cambio del Estado**, Revista *Verbo*, nº 235-236 (mayo-junio 1985), págs. 603-609. (Traducción Estanislao Cantero).

Para Ayuso⁷⁷⁶ el Estado, nacido como artefacto en la modernidad, y que vino a sustituir a la venerable comunidad política natural, porta al tiempo que una tendencia al particularismo otra a la universalización. Respecto de la primera, ha quedado nota en lo dicho, en cuanto que el **Estado moderno** nace de resultas de la fragmentación del *corpus politicum* que fue la Cristiandad, dando lugar a un conjunto de entidades encerradas sobre sí mismas y construidas sobre el concepto de soberanía.

Es de observar que aunque el Estado no sea inicialmente sino una forma política, pronto, por causa de sus presupuestos doctrinales y de las circunstancias históricas, va a exceder de las mismas para incidir de lleno en una transformación sustancial de la convivencia política, por mor de lo que podemos llamar propiamente ideología, esto es, la gravitación de un racionalismo fundado, como lo explica el profesor Dalmacio Negro.

La clave residen en el abandono de la lógica del gobierno y su sustitución por la estatal, producto del contrato y de sus consecuencia, la soberanía. La primera se base en la sociabilidad natural del hombre y divisa el hecho del gobierno como algo natural inherente a la sociedad con la pluralidad de leyes fundamentales propias de un organismo político. La segunda con la vista puesta en el problema de origen del poder político, se orienta por el contrario a explicarlo desde e punto de vista de la soberanía, e ingresa en los predios del constructivismo. De ahí que se arrije a la conclusión radical de que o puede haber otra forma de orden humano o extrahumano, sea natural o creado que no sea la del Estado mismo, el modo político moderno, al igual que los griegos no concebían la vida fuera de la *polis*, aunque por razones bien diferentes en cuanto al origen de ésta era natural, producto de una ordenación, mientras que en aquél la organización es mecánica. Y es que, al presuponer una situación de desorden en que los hombres viven de un modo, más que prepolítico, antipolítico, sea de lucha o de indiferencia, hasta que por razones de utilidad instituyen el gobierno (el Estado), son aquéllos los que en definitiva generan el orden a través de la institución artificial de lo político por medio del pacto.

Y eso gracias al concepto de soberanía, que legitima la forma estatal haciéndola absolutamente soberana, a la vez política y jurídica. En efecto, la

⁷⁷⁶ AYUSO, M., “Más allá de la globalización del Estado moderno”, Revista *Verbo*, nº 409-410 (noviembre-diciembre 2002), págs. 781-801.

soberanía bodiana, aplicada al Estado, unificó el concepto organicista de superioridad relativa del gobierno, incluso de supremacía política, monopolizadora de la actividad política, con la capacidad de legislar, al atribuir también el monopolio de la ley al soberano político estatal. Pues el orden estatal se organiza mediante leyes, que constituyen el derecho que crea el espacio público en el que impera. Se mezcló y confundió así lo político con lo jurídico. De momento, prevaleció lo político, mas –con el tiempo- llegaron a prevalecer lo jurídico y la juridicidad, en realidad la legislación, en detrimento de lo político y la política, la forma de actividad correspondiente a lo político.

“Este cambio, preparado por Bodino y la doctrina contractualista, tuvo lugar tras la Revolución francesa, bajo la influencia de Rousseau y su doctrina de la soberanía popular. La soberanía había empezado a oponer, desde el primer momento, el predominio de la costumbre como medio de conocimiento del derecho, el de la ley, autojustificándose así el Estado como soberano, cuando legitimidad y legalidad significaban todavía lo mismo, por pertenecerle el derecho, en tanto derecho legislado en su esfera de soberanía, cuya fuerza y vigencia depende del aparato estatal para hacerlo valer. Por eso constituye la coacción un requisito esencial del derecho estatal, en contra de la idea tradicional propia del derecho. En fin, la soberanía moderna hizo concebir la forma política, no como una forma histórica de ordenación de lo político, que es una esencia de la que participan todos los hombres, sino, según se ha indicado, como la organización mediante el derecho, en realidad las leyes, de un modo de vida que determina su propio orden y el de la sociedad. Su resultado es lo político estatal como el único orden posible y el único modo de vivir humanamente, con seguridad. Mientras la ordenación presupone libertad política, la organización crea seguridad en detrimento de esa libertad. El gobierno no es aquí una institución política de lo político, o sea, con capacidad de decidir, sino una institución estatal que se limita a desarrollar las consecuencias de la decisión originaria, los contratos de sociedad y sumisión al Estado: es mero ejecutor, poder ejecutivo”⁷⁷⁷.

Las consecuencias implícitas en el contractualismo se desarrollaron, pues, progresivamente, en el plano histórico, gracias a la doctrina político-jurídica de la soberanía. Y se pueden resumir –siguiendo a Dalmacio Negro- en que, a medida que aumenta el grado de monopolio de la actividad política, y social, por parte del Estado soberano, crece la identidad entre el Estado y el

⁷⁷⁷ NEGRO, D., **Gobierno o Estado**, Madrid, 2002.

Gobierno, perdiendo este último su carácter político a cambio de adquirir un buen tono burocrático, administrativo. El extendido uso indistinto de ambos términos así viene a indicarlo a las claras.⁷⁷⁸

He ahí, pues, las dos caras del Estado bifronte: al tiempo que rompía el antiguo universo de la Cristiandad originando un “pluriverso”, impulsaba igualmente una tendencia a la universalización del modelo estatal, al oponer a esta unida política unidades gemelas de estructura.

Continúa Ayuso su artículo poniendo de manifiesto la influencia de la globalización en el Estado moderno.

La evolución política contemporánea ha venido signada por la coincidencia de la hipertrofia de las funciones estatales con el crecimiento de gran variedad de formas y resistencia y crítica al poder estatal, al tiempo que con el declinar de la confianza popular en la validez de las instituciones y, en especial, los cauces de representación política. La posterior disolución a que estamos asistiendo, tras el espejismo del “fin de la historia”, producto del derrumbamiento del “socialismo real”, ha venido a confirmar sin la menor sombra de duda la apreciación de que la noción falsa de totalidad habría ido apurando todos los desenvolvimientos de su lógica interna, orillando incluso al Estado, al confinarle a la situación de forma anacrónica y superada de organización del poder político en cuanto ha dejado de ser útil o ha ofrecido resistencias impensables a la masificación dirigida y uniformada de la sociedad.

La verdadera faz del “Estado mínimo” es, pues, el “Estado débil”. Pues no es el poder subsidiario, respetuoso de la recta constitución social y supletivo allí donde ésta aparece insuficiente. Ni siquiera el Estado que, aun sin alcanzar lo anterior, retrocede -¿cómo? ¿con qué consecuencias?- de zonas que nunca debió invadir. Es el Estado del neoliberalismo, esto es, el Estado llamado pluralista, el Estado que, habiendo perdido su dimensión moral y ha dejado de ser lugar de concentración estable de las instituciones y los ciudadanos, se ha convertido en el lugar mismo del desorden. En el inteligente diagnóstico del profesor Thomas Molnar, la “cosa pública” ya no es ni una cosa ni una realidad: se encuentra fragmentada, teórica y prácticamente, en tantas opiniones como espíritus, habiendo llegado a convertirse el Estado en lo que de él percibían los ideólogos: violencia institucionalizada para unos, expresión de los intereses

⁷⁷⁸ AYUSO, M., **Gobierno y Estado: las aporías de una relación compleja a la luz de la actual experiencia europea**, en el volumen de Danilo Castellano (ed.), *Quale Governo per l'Europa?*, Nápoles, 2002.

burgueses para otros, distribuidor de larguezas para los más y salteador de caminos para casi todos. Si ha sobrevivido se debe sólo a los grandes feudalismos interesados en disimularse detrás del Estado, al igual que algunos grandes señores se escondían detrás de la corona:

“Los feudalismos modernos aceptan entrar en simbiosis con el Estado y unir su burocracia a la de él, con el fin de constituir ese inmenso Estado tutelar descrito por Tocqueville, entidad monstruosa que no se percibe en ningún lugar porque su presencia se halla en todas partes. Estado frágil y todopoderoso, coloso de pies de barro, presa de no importa qué minoría actuante y prevaleciente que hace suyo –como ya constató Burckhart- el programa de cada uno sin contentar a nadie. Su debilidad para afrontar las situaciones concretas –¿cómo iba a hacerlo, asociando la fuerza y la agresividad con el poder?- multiplica las burocracias, porque es más fácil acallar un problema que resolverlo. Esa es, justamente, la situación del Bajo imperio, que recibe antes al bárbaro que al recaudador de impuestos”⁷⁷⁹.

Con la ayuda de su red de alianza con los grandes feudalismos, el Estado reduce los ciudadanos a clientes, ya directa o indirectamente, encuadrándolos en algunos de los grupos de intereses actuantes y manteniéndolos así dentro de la obediencia, pues o se es funcionario del Estado o de alguna de las Administraciones territoriales o institucionales, o incluso de las burocracias supranacionales, o se es miembro de un sindicato o militante de un partido, o empleado de una gran empresa pública o mixta, o se tiene relación con los medios de comunicación, etc. Pero, al mismo tiempo que sufre el peso del Estado, apenas mitigado por la pertenencia a los grandes grupos de interés, el espacio político existente entre el individuo y el Estado se encoge catastróficamente a causa del debilitamiento de las instituciones y de los cuerpos sociales básicos. Eso es, en el fondo, el liberalismo: la sustitución de las instituciones, llamadas tiránicas en el siglo XVIII, por los grupos de presión que nadie controla y frena. Como ha escrito Molnar, el liberalismo lo demolió todo en nombre de la libertad y después alentó la reconstrucción de poderes encubiertos. Todo, hasta el propio socialismo, tiene su origen en esta falsificación liberal, habiéndose convertido en un feudalismo, en una demagogia, en un grupo de presión, muchas veces popular porque promete la

⁷⁷⁹ MOLNAR, T., “Ideología y pensamiento de derechas”, en el volumen *Convivencia y respeto social*, vol. III, Madrid, 1980, págs. 419 y sigs. Cfr. también, AYUSO, M., *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, págs. 85 y sigs. y 148 y sigs.

vuelta de una mayor humanidad, de una mayor solidaridad que, desde luego, nunca vienen de su mano.

La mundialización no se agota en la globalización, así como ésta no asegura aquella sino en cuanto contrafigura del verdadero orden. Se trata más bien de un interregno entre la destrucción de los Estados nacionales y la edificación de un nuevo *nomos* del mundo. Y si no ha de llorarse la primera, sí han de aprontarse materiales para contribuir a la segunda.

Es Elías de Tejada⁷⁸⁰ quien aborda las ***relaciones entre el Estado de derecho germánico y el de las Españas***.

Robert Mohl atribuye a Hugo Grocio la fundamentación racionalista del orden jurídico y con ello la forja de un nuevo sistema filosófico, que es precisamente lo que sería luego el llamado Estado de derecho.

El Estado de derecho, tal cual asoma en la temática política del Occidente europeo, y en especial en el Derecho político continental, va ligado a la robustez de la burguesía establecedora del constitucionalismo moderno y cuyo primer teórico con alturas de filosofía fue Manuel Kant. Es un estado ideal que se pretende transmutar en realidad, una bandera ideológica antes que un régimen jurídico vigente. En este tipo del estado ideal de derecho postulado por la burguesía reside la fórmula clásica de todo Estado de derecho para los escritores que van a desarrollar la cuestión a lo largo del siglo XIX.

Las consecuencias del planteamiento kantiano son dobles. De un lado, la identificación del Estado con el derecho, con la situación jurídica. De suerte de que no hay derecho donde no haya estado civil. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el albedrío de uno puede coexistir con el albedrío de los demás según una ley general de libertad; puesto que el derecho es la simple cobertura formal de las libertades individuales, no habrá derecho más allá donde existan tales libertades individuales; serán situaciones jurídicas aquellas en las cuales la libertad individual quede asegurada bajo la cobertura del derecho; y será Estado de derecho dicho régimen que asegure las libertades individuales.

Al identificar al Estado con el derecho y al reducir el derecho a las libertades individuales, Kant admite como único Estado posible al Estado de

⁷⁸⁰ Cfr. ELÍAS DE TEJADA, F., “Estado de derecho Germánico y de las Españas”, Revista *Verbo*, nº 211-212 (enero-febrero 1983), págs. 23-39.

derecho en el sentido en que a partir de él y según lo por él adoctrinado adoptará la doctrina burguesa del siglo XIX.

Ante este planteamiento de Kant caben dos opciones: la de elegir entre la identificación entre régimen liberal y Estado de derecho e una parte, y otra de admitir la universalidad de los regímenes jurídicos como constantes universales de todo Estado. Dilema que, según Elías de Tejada, del que solamente resulta hacedero salir buscando la respuesta desde la doctrina tradicional de las Españas, mediante la distinción: a) entre ley y derecho, entre legalismo y régimen justo; b) entre libertad abstracta y revolucionaria y libertades socialmente concretas; c) entre sociedad orgánica autárquicamente libre, Estado absorbedor de la sociedad de la sociedad y legalismo individualista y, d) afirmación de un orden tradicional según la existencia de una sociedad creadora del derecho a la par del Estado en el encauzamiento de las libertades concretas de los individuos.

Elías de Tejada desarrolla también lo que es el **Estado de derecho según la tradición hispánica**, y empieza separando Estado legalista de Estado de derecho, dos conceptos hartos diferentes, pero confundidos en la línea de pensamiento liberal que arranca de Manuel Kant, como hemos referido anteriormente:

“Estado de leyes o Estado legalista es aquél en el cual existe un ordenamiento normativo asegurador del orden en la vida de convivencia; o sea, un conjunto de leyes políticas en la acepción helénica del vocablo, donde el orden de seguridad en la convivencia queda garantizado por entero. Estado propiamente jurídico, que no estrechamente legalista, es aquél en el cual el orden de la convivencia esté expresado por normas auténticamente jurídicas, en las cuales, además de quedar establecido el orden en la convivencia, estatuya un ordenamiento que sea justo.

En el fondo, la separación entre Estado legalista y Estado jurídico, propiamente implica la revisión del concepto moderno de la norma mecanicísticamente entendida, cual de consuno piensan kantianos y positivistas. Para Kant la norma jurídica es orden formal amparador de libertades formales, libertad reducida a evitar los choques entre los individuos dentro de la comunidad social. En la temática kantiana queda el derecho escindido de la justicia, ya que todo lo más la justicia consiste en la equivalencia de la igual protección de las libertades individuales, es tratar por igual manera todos los sujetos,

proporcionándoles parejo ejercicio de la libertad individual para evitar que el uso de la libertad de nadie pueda menoscabar o entorpecer el uso de la libertad por parte de los demás individuos con quienes dentro de la sociedad estatal convive. De donde resulta lógico que para el pensamiento kantiano sea el derecho simple forma mecánica de la coexistencia de libertades individuales. Kant aparta a la forma de la ley del contenido de la ley. No será la justicia la expresión del orden jerárquico de los seres, sino la circunstancia de tratar midiendo por el mismo rasero a los hombres libres en el seno del Estado. Con lo cual la norma jurídica da en regla de equiparada de la libertades individuales, sin que para ella cuente nada el contenido de lo justo. Formalismo que redundando en legalismo, legalismo formalista al cual se reduce, en definitiva el llamado Estado burgués de derecho”.

“El Estado de derecho concebido por Kant y teorizado por los escritores liberales es un estado poseedor de normas legales en las que nada cuenta la moral, válidas simplemente porque aseguran el ejercicio mecanicista de las libertades individuales, sin entrar ni salir en la consideración de que estas libertades sean buenas o malas. Mas el derecho consta de dos factores: la seguridad en la convivencia y la justicia en el contenido. A fuerza de reflejo de la condición humana, el derecho asume, sí, la seguridad en la raíz animalesca de sus instintos; más la seguridad no basta, como no bastan los instintos; la complejidad perfecta del derecho requiere añadir a la seguridad la justicia, fundada en la racionalidad humana, del mismo modo que en el ser humano es la razón la que disciplina a los instintos animalescos. Seguridad a secas, sin justicia, no es derecho, igual que el hombre reducido a puro instinto es animal, que no hombre; solamente cuando la racionalidad impera lo justo sobre la ciega tendencia institutiva de la seguridad aparece el derecho, ni más ni menos que el hombre es tal cuando la razón doma a los impulsos instintivos. Es la justicia, dictado de la razón, aquello que transforma en propiedad estable el apetito de la perduración en momentos de vejez; es la justicia, dictado de la razón, lo que regula en términos jurídicos por justos al apetito jerarquizador de dominio que encadena a los individuos en los grupos animales. Sin la justicia, dictado de la razón, no cabe el derecho. La sola seguridad conduciría a un equilibrio mecánico de fuerzas, jamás subiría a la valoración cualitativa de las conductas. Sin la justicia no es dable concebir al derecho.

Por lo cual, cuando las sistemáticas del derecho liberal burgués hablan de un Estado de derecho mecánicamente armonizador de libertades, cuando recortan lo jurídico al equilibrio de las libertades en la convivencia, reconducen el

orden social a la seguridad con deliberada exclusión de la justicia. En un mecanicismo que contempla al hombre recortado a la animalesca dimensión de la fuerza de sus instintos; excluyendo a la justicia, eliminan el elemento racional del derecho; ciñen lo jurídico a lo legal imperado por la fuerza del Estado, o sea, a lo seguro y al olvidar al factor jurídico de la justicia pendiente de la racionalidad humana, hablan de un Estado de derecho en manera de un Estado de leyes, Estado de leyes que es la negación misma del derecho”.

“La doctrina clásica de las Españas, sólidamente apoyada sobre pilares tomistas, anuda indisolublemente a lo justo con lo jurídico, con arreglo al clásico tema escolástico de ver en el derecho el “objectum iustiae”. Para la tradición hispánica no hay derecho sin justicia; el derecho es la síntesis entre la ordenada convivencia, factor de seguridad, y la justicia o acomodo del hombre a la tabla de mandatos imperada por Dios”.

“[...] el Estado de derecho liberal burgués de las teorías liberales da en sistema radicalmente injusto desde que desconoce a la justicia al prescindir de ella. No es, por tanto, un sistema que puede ser calificado de jurídico. Será sistema de leyes, legalista, nunca sistema de normas jurídicas, de derecho. La tradición de las Españas contrapone a esta temática antropocéntrica que contempla en el ser humano estrecho punto de referencia de fuerzas y de libertades, aquél otro régimen jurídico en el cual el hombre pueda cumplir sus anhelos de justicia, un orden de conceptos apoyado teocéntricamente en el Dios de quien toda justicia mana, el auténtico Estado de derecho que es exactamente lo contrario de lo que los liberales apellidan por “Estado de derecho”.

“[...] el denominado por los liberales Estado de derecho, a su manera, no pasa de secuela de la separación protestante entre naturaleza y gracia, de la dimensión antropocéntrica en que acaban las trágicas exageraciones de la predestinación luterana. Huyendo de la cárcel de los rigores teológicos calvinistas, Hugo Grocio conduce el derecho a la sociabilidad, expulsando a Dios –hontanar exclusivo de la justicia- de los terrenos jurídicos. Huyendo, asimismo, de la barbarie predestinacionista luterana, Manuel Kant estrecha el derecho a norma de convivencia mecánicamente armonizadora de las libertades de unos hombres teológicamente independientes de Dios. El Estado liberal de derecho, negación y antítesis del verdadero Estado tradicional de derecho es, en la doctrina política, el heredero de la Reforma luterana frente a la Contrarreforma, eco de Lutero contra Trento, colofón de las demasías teológicas de un agustino sajón de tanto soberbia como audacia talentosa.

La tradición jurídica de las Españas ve en el Estado de derecho, más que escurridizo Estado de leyes, Estado escueto de plena justicia. En palabras de José Pedro Galvão de Sausa, en “Primado do directo e limitação do poder”, aquel en el cual “a Idoia de legalidade debe ser completada pela de legitimidade”⁷⁸¹. La tradición católica de las Españas pone por delante la dimensión geocéntrica del mundo, con las consecuencias de referir la justicia de Dios y de no olvidar que la transitoriedad de la existencia terrenal del ser humano exige tener siempre delante de los ojos la noción clara de lo justo, para ver en el derecho, no el fin terrenal que en sí mismo se agota, sino el medio para la consecución del destino ultraterrenal del hombre. No podemos creer que quede reducido del derecho a formal armonía mecanicista de libertades que se agotan en sí mismas, antes pensamos que el derecho es la transcripción de las ordenadas jerárquicas del universo en el plano ético, merced al cual el derecho es el “objectum iustitiae”, el objeto de la justicia.

Al Estado neutro del liberalismo burgués oponemos el Estado misionero de la Contrarreforma. Al Estado liberal de derecho que ignora la justicia preferimos el Estado de derecho que encarna a la justicia, a una justicia cuyo extremo punto de apoyo es el sostén de Dios. A la identificación del derecho con la norma legal dictada por el Estado omnipotente enfrentamos la rica variedad de los círculos sociales autárquicos, cada uno de los cuales es independiente en su esfera y legislador dentro de ella con arreglo al derecho natural, por Dios inscrito en el orden de las cosas creadas. A la legalidad formalista argüimos la legitimidad de lo justo, verdadera garantía de la libertad, ya que, cual escribió José Pedro Galvão de Sousa en su “Iniciação á teoria do Estado”, todo poder legítimo es limitado “pelo fim que constitui a sua razão de ser”⁷⁸². A la falsa libertad abstracta de la revolución burguesa, correspondiente al vacío formalismo del llamado Estado de derecho por los liberales, erguimos los sistemas de libertades concretas de la tradición. A la omnipotencia legisladora del Estado alternada mecanísticamente con la anarquía suma de omnipotencias individuales, alzamos la realidad de una sociedad cuya fórmula efectiva son los Fueros, entendidos como sistemas de libertades concretas.

En suma, desde la tradición de las Españas denunciaremos el abuso que el Estado legalista y huero de los liberales puede ser dicho Estado de derecho, al

⁷⁸¹ Braga, Livraria Cruz, 1963, pág.7.

⁷⁸² São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 1976, pág. 96.

par que recabamos para nuestras banderas ideológicas enarbolar ese título de Estado de derecho del que ellos son arbitrarios y falsísimos portadores".⁷⁸³

Pietro Giuseppe Grasso⁷⁸⁴, profesor italiano, ordinario de Derecho constitucional en la Universidad de Pavía, decano de los iuspublicistas italianos y presidente del *Institut International d'Études Européennes* "Antonio Rosmini", de Bolzano, nos introduce en el **problema del constitucionalismo después del Estado moderno**.

Confirma la conexión histórica del derecho constitucional con las estructuras institucionales características del Estado moderno. Además aquel se ha manifestado como estrechamente conexo con un movimiento político caracterizado por afirmaciones esencialmente ideológicas: el constitucionalismo, realizado en correlación estrecha con el liberalismo.

El derecho constitucional siempre ha sido considerado como un conjunto de medios idóneos para alcanzar fines de carácter eminentemente político como sustituir el derecho natural, conferir apariencia de vitalidad a un determinado ordenamiento del Estado (*In fieri* o bien en decadencia), proporcionar justificación o ser incluso factor de cohesión civil o espiritual para los intentos de construir ordenamientos más extensos con respecto a los de cada Estado.

La importancia del Estado constitucional se hizo patente en el curso de los conflictos del siglo XX, caracterizados por sus fuertes contraposiciones ideológicas. Fueron también motivo de las contiendas de entonces los intentos de imponer nuevas formas de Estado, autoritario o socialista, casi como única alternativa frente al anterior Estado de derecho liberal-democrático.

Reflexiona Bolufer⁷⁸⁵ sobre los **eslóganes: ¿demasiado Estado? y ¿menos Estado?** Parte de la base que en la primera mitad del siglo XVIII la idea era de que la soberanía correspondía a la Nación y que la Nación, en función de la teoría de la "voluntad general", tal como la describe J. J. Rousseau en *El contrato social*, delega su soberanía en los representantes que, de hecho, según éste, forman una unidad con ella y constituyen el Estado. En este punto

⁷⁸³ ELÍAS DE TEJADA, F., "Estado de derecho Germánico y de las Españas", Revista *Verbo*, nº 211-212 (enero-febrero 1983), págs. 33-39.

⁷⁸⁴ Cfr. GRASSO, P.G., "El problema del constitucionalismo después del Estado moderno". Revista *Verbo*, nº 435-436, (mayo-junio-julio 2005), págs. 467-474.

⁷⁸⁵ Cfr. BOLUFER, J.P., "¿Demasiado Estado? ¿menos Estado?", Revista *Verbo*, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 135-150.

es bien evidente que existe una confusión tremenda entre la Nación y el Estado, puesto que el Estado es, obligatoriamente el representante de la Nación. Por consiguiente, no cabría otra soberanía que la del Estado que representa a la Nación, la del Estado-Nación. Los poderes del conjunto de los cuerpos intermedios son suprimidos y quedan en lo sucesivo cara a cara, el Estado de un lado y el individuo del otro. Pero como el individuo es un individuo aislado que es teóricamente rey, puesto que dispone del sufragio, pero que está prácticamente sujeto y es impotente, ya que está sometido sólo al Estado, el resultado es que el Estado, naturalmente llena el vacío así creado.

De lo anteriormente expuesto afirma Bolufer que:

“[...] el individualismo absoluto, el culto del individuo a cualquier precio es el mejor auxiliar del estatismo. Por tanto, el retroceso del Estado, no puede apoyarse en los individuos aislados, anulados frente al poder e impotentes no solamente para resistir sus atentados sino, sobre todo, para reivindicar las atribuciones que hoy ejerce el Estado y que sobrepasa con mucho sus posibilidades. Es la desaparición y esclerosis de los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, que han dejado libre a las intervenciones excesivas de la Administración. La vía de una verdadera renovación pasa por la reconstrucción de estos mismos cuerpos sociales. Esto significa que hace falta volver a reflexionar sobre la confusión entre Estado y Nación y que es necesario distinguir absolutamente entre dos órdenes de competencia. Al Estado las funciones políticas: A la Nación –entendida como el conjunto de los cuerpos intermedios-, lo restante. Para ser más preciso y entrar progresivamente en lo concreto hace falta volver a dar a las familias, los municipios, las escuelas, las empresas, las profesiones, verdaderos poderes que les suministren medios de acción y prerrogativas autónomas que les permitan ejercer las atribuciones actualmente reservadas al Estado. Tal es la razón por la cual, en lugar de decir que demasiado Estado, lo cual es evidente, prefiero decir que no hay suficientemente Nación, pues me parece más de acuerdo con la naturaleza para definir las vías de una solución concreta y de un verdadero cambio. No se trata de criticar al Estado, se trata de saber quién va sustituir al Estado en las atribuciones que se estima deben retirársele”.

A continuación Bolufer realiza unas distinciones fundamentales entre Estado y Nación:

“Hablemos primero del Estado. Cuando éste sea repuesto sólo a sus verdaderas funciones, no habrá ya ninguna razón para desear menos Estado, al

contrario, y éste será el segundo propósito iconoclasta que trataré. Al contrario, yo deseo más Estado para las funciones legítimas que ejerce. Hace falta más Estado en el orden político, lo que significa un Estado que tenga para él, en el campo ejecutivo, la autoridad, la fuerza y una cierta dureza. Hace falta más Estado en la policía, pues sin seguridad la sociedad civil no puede marchar bien. Hace falta más Estado en la defensa, y es anormal que hoy en día el Estado no se preocupe de la defensa más que en el plano militar y olvide que la defensa interesa a todos los sectores de la ciudad. Hace falta más Estado en la diplomacia; ésta es hoy mucho más en función de intereses económicos y comerciales. Hace falta también más Estado en los grandes equilibrios económicos y financieros, en lugar de perderse en reglamentaciones puntillosas o en asuntos subalternos. El Estado haría mucho mejor haciendo lo que no hace, es decir, servir a las grandes prioridades nacionales. Hace falta más Estado, en fin, en la conservación de nuestro patrimonio histórico.

Esta soberanía del Estado es permanente motivo de discusión en los asuntos que son importantes y hay que tomar en consideración: son materias económicas, financieras, políticas, en las cuales el poder del Estado debe ser preservado a cualquier precio [...].

En fin, queda también por asegurar la independencia del Estado con respecto a los partidos (sobre todo del partido comunista) y con respecto a ciertos sindicatos [...].

Por supuesto, todo esto debe ser compatible con cuanto suponía anteriormente, es decir, con el aumento de las competencias de la Nación a través de comunidades intermedias, y nada debe traducirse, por otro lado, en una disminución del papel del Estado en lo que corresponda a su domicilio, que es el dominio político.

Hace falta, como decía anteriormente, rehacer las familias, los municipios, los colegios, las empresas y rehacer todas estas comunidades de manera que sean libres y poderosas.”⁷⁸⁶.

Termina su artículo Bolufer describiendo el totalitarismo que amenaza:

“[...] el totalitarismo no es el hecho de poner a disposición de la policía medios de represión considerables. El totalitarismo es una cosa de otra naturaleza, es la situación que existe cuando el Estado, que es ya titular del

⁷⁸⁶ BOLUFER, J.P., “¿Demasiado Estado? ¿menos Estado?”, Revista Verbo, nº 231-232 (enero-febrero 1985), págs. 141-143.

poder político, engloba, además, bajo su dominio, los poderes económicos, sociales, culturales y educativos porque en este estadio no hay espacios de libertades y de iniciativas para las personas y para las comunidades [...]”.

“Llamaré también vuestra atención sobre los peligros relacionados con el tema que nos ocupa, es decir, con el papel del Estado.

El primer peligro es que el día en que la oposición llegue al poder olvidará estos bellos principios desarrollados por un cierto número de de sus responsables de hoy, sustituyendo –lo que es una tentación importante y permanente- un estatismo de izquierdas por un estatismo de derechas [...].

Y, además, un segundo peligro consiste en que es tarea que va a ser a la vez difícil y urgente la que hace falta realizar para disminuir el peso del Estado. Difícil en razón de las atribuciones, de la importancia de las atribuciones que hoy ejerce el Estado. Ello se traducirá, necesariamente en un cierto momento por una disminución del gasto público y por la reducción de impuestos y, también, por la disminución del número de funcionarios, y esto será difícil [...].

Pero esta es la condición esencial para devolver al Estado a lo que debe ser, y restaurar la Nación a su lugar, atribuyéndole nuevamente las tareas que nunca se le debieron quitar.”⁷⁸⁷.

Pone en alerta del **estatismo invasor moderno** el profesor Andrés Gamba⁷⁸⁸, en un artículo titulado: “La región y el cambio”⁷⁸⁹, y que forma parte de las Actas de la XXIII Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, celebrada en octubre de 1984.

Para el citado profesor el crecimiento absorbente del Estado:

“[...] es un proceso que hunde sus raíces en la crisis espiritual que condujo a la ruptura renacentista de la Cristiandad, a invadir el ámbito propio de los cuerpos intermedios, a limitar su existencia, a mediatizar el desempeño de sus funciones. Por ese camino ha podido llegarse a la situación lamentable que denunciaba Pío XI y que hoy padece la sociedad occidental: “abatida y extinguida aquella exuberante vida social que se desarrolló en otros tiempos..., han quedado casi solos, frente a frente, los particulares y el Estado”.

⁷⁸⁷ *Ibidem.*, págs. 148-150.

⁷⁸⁸ GAMBRA, A., **La región y el cambio**, Revista *Verbo*, nº 247-248 (agosto-septiembre-octubre 1988), págs. 959-962.

⁷⁸⁹ *Ibidem.*, págs. 949-985.

Se trata de un proceso que viene de lejos pero cuyos orígenes se sitúan en una época concreta. Al contrario que los cuerpos intermedios, cuya existencia se funda en la propia naturaleza social del hombre, el Estado moderno, uniformador y centralista, dotado de un poder inmenso y siempre creciente, es fruto de un proceso bien delimitado en el tiempo y del concurso de unas circunstancias históricas muy determinadas. Lo observa Álvaro d'Ors: "La idea de que los hombres, para vivir una vida civil, deben integrarse en unidades políticas territoriales, formando una sola masa humana, sometida a un único poder, racionalizada y reglamentada por una misma norma positiva, y de que tales unidades territoriales están encerradas en fronteras que limitan la órbita de aquel poder y de aquella ley, eso, que es lo que propiamente llamamos Estado, eso es una creación relativamente moderna"⁷⁹⁰.

Su formulación teórica es reciente: parte de Maquiavelo y tiene su verdadero fundador en Bodino. El, por vez primera, deseando rescatar a la monarquía de Francia de la crisis en que se hallaba sumida durante las Guerras de Religión, afirmó que una res pública –un Estado-, para ser tal y poder sobrevivir, tiene que estar sometido a un poder absoluto, soberano y perpetuo, cuya función suprema es hacer la ley y cuya sola existencia, fundamento imprescindible del Estado, excluye cualquier otra soberanía, de tal modo que los restantes poderes son meras emanaciones, concesiones o delegaciones suyas. Nueva concepción de la sociedad política, de inmensas consecuencias, que subordina los cuerpos intermedios al Estado y les niega cualquier forma de autonomía que no sea una cesión limitada y revocable por parte del Estado.

Implícita en la nueva concepción y colorarlo suyo es, por otra parte, la noción de razón de Estado, es decir, al axioma de que la soberanía estatal no conoce norma alguna, ninguna instancia racional superior a sí misma: ella es la fuente única, exclusiva, autónoma de todo derecho, anunciaba el positivismo jurídico característico de la modernas democracias.

La idea de la no limitación del poder soberano va a ser el eje de toda la teoría del Estado moderno. Y se trata de una idea evidentemente anticristiana, puesto que hace tabla rasa de la idea fundamental en el pensamiento político cristiano de la existencia de un orden natural en la sociedad que los gobernantes, sea cual fuere su rango, deben acatar, sometiendo sus dictados a los imperativos

⁷⁹⁰ D'ORS, A., **Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional**, en *Papeles de oficio universitario*, Madrid, 1961, pág. 317.

de ese orden. De ahí que la doctrina pontificia haya considerado un “error pernicioso” la idea de que el Estado sea una “entidad absoluta y suprema”⁷⁹¹.

Bien sabido es que la evolución del Estado moderno, y de la noción de soberanía que le es consustancial, conoció dos fases íntimamente ligadas entre sí, siendo la segunda el fruto dialéctico de la primera:

1ª) La afirmación, primero, de la soberanía absoluta de origen divino de los reyes, deformación pagana de la idea cristiana y medieval, de que el rey es un representante o ministro de Dios, de quien procede su poder.

2ª) La afirmación, en una segunda fase, de la soberanía nacional o democrática, eje de la teoría del Estado hoy vigente, fruto de las especulaciones de Rousseau y del abate Siéyès y del impacto de la sociedad europea de la Revolución francesa: la afirmación de la *volunté générale* como fuente exclusiva del derecho, cimiento de la moderna democracia, la Democracia en “estado de pecado mortal”.

La penetración en España de las nuevas concepciones políticas se operó con retraso y tropezó con la resistencia de unos reyes y un pueblo dispuestos a sostener, frente a las tendencias imperantes en Europa, una concepción tradicional y católica de la libertad. Su triunfo completo sólo se opera en la actualidad, cuando a la traición de la “España oficial” parece sumarse la defección popular, que es, sobre todo, una defección religiosa. En cualquier caso, a cada uno de sus progresos, desde el siglo XVIII, ha sucedido, de forma inmediata, un eclipse parcial del principio de subsidiariedad y con él el empobrecimiento de la vida regional y municipal”.

Frente al estatismo moderno Andrés Gamba⁷⁹² propone como solución el tradicionalismo español:

“Un auténtico programa de restauración de la sociedad, que aspire a devolver a las regiones y cuerpos intermedios su vitalidad perdida, requeriría una revisión profunda del concepto de Estado, tal como se ha configurado hasta la actualidad. A la luz de los datos apuntados en el epígrafe anterior se entiende que dicha revisión es posible, puesto que se trata de una noción contingente, resultado de unas circunstancias históricas bien determinadas. Y ello es así, aunque un sector considerable de los especialistas en derecho político actuales

⁷⁹¹ PIO XII, *Summi Pontificatus* y en *Mensaje de 1942*.

⁷⁹² GAMBRA, A., “La región y el cambio”, *Revista Verbo*, nº 247-248 (agosto-septiembre-octubre 1988), págs. 962-964.

opine lo contrario y esté vigente una filosofía de la historia que, con matices variados, reconoce un proceso ineludible en el afianzamiento de las competencias del Estado.

Dicha revisión es insoslayable si se desea devolver a Dios y a sus leyes el puesto eminente que les corresponde en la sociedad; y su inclusión, como proyecto, imprescindible en cualquier programa orientado a la restauración del entramado social, depauperado por la intensa actividad centralizadora del Estado moderno.

La necesidad de esa revisión fundamental constituye precisamente uno de los postulados más vigorosos y originales de la escuela tradicionalista española. Frente a las restantes teorías sobre la articulación política-administrativa del Estado y de la regionalización de su estructura, incapaces de superar el presupuesto falso del carácter necesario del Estado, los tradicionalistas han sostenido con tesón que en una sociedad armoniosa debe existir un variado complejo de cuerpos intermedios, dotados de autonomía propia, y de un poder supremo encargado de armonizarlos y servirles de complemento, pero no un Estado soberano entendido a la moderna usanza. Se trata de una doctrina que hunde, si se quiere, sus raíces en la Edad Media y no se compadece con las coordenadas que rigen de hecho las sociedades contemporáneas, intensamente estatalizadas; pero es la única adecuada para superar, con el restablecimiento de un orden inspirado en el derecho natural, las secuelas nocivas –objeto hoy de universal denuncia– derivadas de la implantación del Estado moderno.

No se trata, ciertamente, de un proyecto fácil, pues supone nada menos que “rehacer la sociedad desde sus cimientos”: de ahí que los restantes reformadores de la España contemporánea, los de ayer y hoy, precisamente porque no han sido capaces de sobreponerse al estatismo ambiental, hayan tildado de irrealista o utópico al tradicionalismo español. Sólo desde sus planteamientos será viable, sin embargo, emprender una acción política de envergadura que no esté abocada, antes o después, a un retorno al punto de partida. O a un incremento del Leviathán estatal a través de algún derrotero insospechado: precisamente lo que está ocurriendo con el “Estado de las Autonomías”.

Andrés Gamba⁷⁹³ por último nos presenta un programa de **revisión de la noción de Estado**, basado en los postulados del tradicionalismo español, que revitalice a aquel, lo restituya en sus verdaderos límites y, al llevarlo a cabo, devolver a la comunidad su perdida dimensión religiosa, y desencadenar los impulsos sociales subyugados bajo la tutela de las instituciones estatales:

- a) *Se impone una revisión del concepto Estado a la luz del principio de subsidiariedad: porque su naturaleza es similar a la de las restantes agrupaciones que configuran la sociedad, el Estado sólo justifica su existencia en la medida en que suple la incapacidad de otros grupos menores para dar por sí solos pleno cumplimiento a sus fines propios. Desempeña una función subsidiaria y no más que eso. No es una “sociedad perfecta” sino sólo un grupo funcional más dentro de una jerarquía compleja de cuerpos intermedios: ni siquiera se halla, bien miradas las cosas, en la cúspide del sistema, puestos que los Estados pueden aliarse o federarse entre sí para satisfacer necesidades de orden supranacional*⁷⁹⁴.

El Estado tiene una misión específica que cumplir, importante pero limitada: debe promover las condiciones necesarias para que los cuerpos sociales puedan asumir sus competencias y satisfacer cuantas necesidades exceden a la capacidad de éstos. Vázquez de Mella habló al respecto de una función de protección o amparo de los cuerpos inferiores –“momento estático de la acción estatal”- y de una función de dirección –“momento dinámico”-. Si traspasa esos límites degenera en tiranía –dice Mella-, tanto mayor cuanto más lejos extiende sus resortes.

- b) *Es imprescindible, asimismo, reconsiderar desde el pensamiento político cristiano el pernicioso concepto de soberanía de Estado: hay que revisar su carácter absoluto, reduciéndolo a una especie de autonomía funcional. Vázquez de Mella aclaró parcialmente la cuestión al referirse a la existencia de una doble soberanía, la soberanía política y la soberanía social, que no son antitéticas sino complementarias. Se impone reconocer que la única concepción de poder conciliable con el principio de subsidiariedad es de carácter teleológico: la atribución a*

⁷⁹³ GAMBRA, A., “La región y el cambio”, Revista *Verbo*, nº 247-248 (agosto-septiembre-octubre 1988), págs. 964-966.

⁷⁹⁴ D’ORS, A., *El principio de subsidiariedad*, pág. 193.

cada entidad social o cuerpo intermedio, en la medida en la que cumple unos fines que le corresponden específicamente, de una serie de competencia autónoma o soberanía funcional.

Concepción ésta de la soberanía política difícil de conciliar con el “bloque de mármol” de que habló Bodino. Es más: desde la perspectiva del derecho público cristiano la noción de soberanía, en su acepción clásica, debe ser arrumbada, puesto que, tal y como surgió de la pluma de su autor, el mero hecho de revisar su carácter absoluto supone aniquilarla. Se trata de una noción ligada tan íntimamente, en su formulación y despliegue histórico, al de Estado moderno, que al cuestionar éste se desmorona aquélla.

Continúa Gamba afirmando al respecto que:

“Conviene recordar, además, que sólo desde una óptica cristiana de la sociedad y de su configuración política pueden concebirse unos replanteamientos de tal alcance, fundamentales para la libertad de los hombres, hoy más amenazada que nunca en unas sociedades masificadas y altamente tecnificadas: “sin un vigoroso retorno a la fe en la trascendencia divina –observa Vellet- no será posible derretir el alud helado del Estado totalitario”⁷⁹⁵. Porque en la mística del Estado y en el dogma de la Voluntad general, que es su apoyatura actual, se reconoce con facilidad, en un estadio avanzado de su despliegue, la voluntad de rebelión del hombre frente al orden dispuesto por Dios.

Sólo por esa vía será posible devolver a Dios el puesto de honor que le son debidos en la sociedad: “la desaparición del mito del Estado –recalca Álvaro D’Ors- produce por sí misma la eliminación de aquel grave e inveterado error de que pueda existir una moral política en contradicción con los postulados elementales de la moral cristiana común”⁷⁹⁶. El ilustre jurista ha puesto de relieve la estrecha relación que media entre “el proyecto de derribar el mito político de la soberanía del Estado” –donde reconoce “el punto de mayor vigencia de nuestro pensamiento tradicionalista”- y la doctrina del “Reinado social de Cristo”, y su ‘conditio sine qua non’ que es la proclamación de la confesionalidad del poder civil, otro de los “fundamentales principios políticos del moderno tradicionalismo”⁷⁹⁷.

⁷⁹⁵ VALLET DE GOYTISOLO, J., **Más sobre temas de hoy**, Madrid, 1978, pág. 376.

⁷⁹⁶ D’ORS, A., **Nacionalismo en crisis...**, pág. 336.

⁷⁹⁷ *Ibidem.*, pág. 324-328.

En relación al **totalitarismo estatal**, escribe Vallet de Goytisolo, que fue definido claramente por Emil Brunner, no siendo una forma de gobierno, sino la asunción por el Estado de monopolio de la creación del derecho y su asunción de todas las funciones sociales que antes desarrollaba la sociedad civil, absorbiéndolo todo en una omniestatalidad y un panlegalismo positivista:

“Esta característica consecuyente de la inmanencia, connatural en el laicismo iluminista, tomó fuerza con el contrato social de Rousseau, que debía ser la pauta para construir una sociedad democrática mediante la aliénation totale a la volonté générale, única fuente de la ley, siempre razonable, de modo tal que no serlo no sería verdadera voluntad general.

En filosofía jurídica esta absorción del derecho por el Estado ha recibido la más radical formulación por el vienés Hans Kelsen –cuya Teoría pura del derecho y su pirámide jurídica no soportan la crítica a que les ha sometido la filosofía del derecho. Pero, en cambio, expresa el modelo de organización jurídica estatal hoy vigente que, por doquier, impera en nuestro mundo occidental, sin duda con ciertos respiraderos que evitan una total asfixia jurídica-; y que se caracteriza, fundamentalmente, por identificar el derecho y el Estado; por reducir aquel a una pirámide de mandatos coactivos, que tiene su vértice en la Constitución, la cual, a su vez, se apoya en una norma fundante, hipotética e indemostrable y, por ello, indiscutible.

El derecho no se legitima por la cualidad justa de su contenido material, sino por emanar del órgano estatal que sea competente por el escalón que ocupe en la pirámide.

Kelsen hace una analogía explicativa entre “el panteísmo”, al que considera “la vía a una ciencia auténtica de la naturaleza” –en una apreciación que, sin duda es metacientífica y metafísica, pues identifica a Dios con el mundo, es decir, con el orden natural- y “la identificación del Estado con el derecho”, que –con evidente petición de principio- considera “presupuesto de una ciencia jurídica auténtica”.

Esta identidad esfuma los conceptos de justicia material y de Estado de derecho. El propio Kelsen dice que resulta imposible “justificar al Estado mediante el derecho”, de igual modo “como es posible justificar el derecho por el derecho mismo”, si a esta palabra no se le da el doble significado, que él rechaza,

de derecho positivo, por una parte, y de otra, de justicia. “Y entonces –sigue razonando– la tentativa de legitimar el Estado, como Estado de derecho, se descubre completamente inadecuada”; ya que “todo Estado, en este sentido, tiene que ser un Estado de derecho, puesto que todo Estado es un orden jurídico”. De este modo, derecho y Estado se identifican en ser “un orden jurídico coactivo de la conducta humana, sobre cuyo valor moral o de justicia nada se dice con ello.””.

“[...]La estructura jurídica positiva en el Estado moderno es la expresada por la pirámide keynesiana; y, desde ella, se trata de someter al pueblo a la voluntad de cada uno de los organismos jurídicos oficiales, con tal de que actúen en su respectivo peldaño de la pirámide, es decir, en el ámbito formal y constitucionalmente señalado a la competencia.

La identificación del derecho con la norma emanada del Estado, y considerada como un mandato imperativo y coercitivo, enlaza con la concepción del derecho que imperó en la Revolución [...]”⁷⁹⁸.

Con ocasión del acto académico *in memoriam* del jurista Cruz Martínez Estruelas, con ocasión de la aparición –casi póstuma– de su libro **La agonía del Estado** –con subtítulo *¿un nuevo orden mundial?*–, celebrado en año 2000, en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, el director de la revista *Verbo*, Vallet de Goytisolo⁷⁹⁹, se pregunta ante el título de dicho libro si ¿esa agonía la sufre el Estado internamente, en su mismo ser?, o bien ¿es efecto de la mundialización que le desborda y lo arrumba? y a continuación hace un análisis de esta obra de Cruz.

El tema responde a una inquietud que se va acrecentando, a la que responden bastantes estudios, como los de A. Weger, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa*, Manuel Fraga Iribarne, *La crisis de Estado*, el capítulo “Agotamiento del Estado” del libro *La tradición liberal y el Estado*, de Dalmacio Negro, o *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, de Miguel Ayuso.

⁷⁹⁸ VALLET DE GOYTISOLO, J., “Que queda de la Revolución Francesa”, Revista *Verbo*, nº 281-282 (enero-febrero 1990), págs. 191-194.

⁷⁹⁹ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “La “agonía del Estado” en el pensamiento de Cruz Martínez Esteruelas”, Revista *Verbo*, nº 389-390, (noviembre-diciembre 2000), págs. 817-825.

Cruz observa al Estado cómo un médico a un enfermo, estudia su ficha médica, le efectúa radiografías, ecografías, electrocardiogramas, escáneres, análisis, le toma el pulso, le ausculta, lo palpa.

Para comprobarlo basta observar la estructura del libro. En sus tres partes contempla: *El retorno de Prometeo*, pero no como persona individual sino convertida en Estado.

Vallet se permite unas glosas en relación al tema:

“El Prometeo-Estado que se forma en la Modernidad lleva en sus genes el voluntarismo de John Duns Scotus y el nominalismo de Guillermo de Ockham. La negación de un orden en la creación reflejado en las cosas requería el recurso a la voluntad para dar forma a una materia considerada informe. Ahí tenemos la res cogitans que Descartes escindiría. Según Ockham, como antes en Escoto, la voluntad primera y superior es la de Dios; pero como éste no inscribió ningún orden en las cosas, sino que sólo la expresó en la revelación, la interpretación de ella queda monopolizada por los teólogos. Son teólogos Lutero y Calvino que rompen con la Iglesia romana. Tras de la voluntad divina y en todo lo no previsto por ella se impone la voluntad de quienes gobiernen a los pueblos. Para Lutero es la de los príncipes, para Calvino la del pueblo de Dios en armas contra el príncipe. Y tras las crueles guerras de religión, que siguen, se buscará la neutralidad de un Estado laico.

Pronto se tratará de construir ese mundo inarticulado por nominalismo. Sir Francis Bacon prescinde del regnum Dei y trata de construir el regnum hominis aplicando el método de las ciencias físicas.

Ahí Bodino acuña el concepto de soberanía, sustituyendo la suprema potestas que admitía límites. Por arriba la de la voluntad de Dios reflejada en el orden creado y en sus mandamientos, y, por abajo, la de los cuerpos sociales. A esta concepción clásica respondía el denominado por Montesquieu gobierno gótico y fue vivida en el pactismo político en los reinos de Aragón, Navarra y Valencia, en el señorío de Vizcaya y, especialmente, en el Principado de Cataluña. Es el pacto que mostraría menoret gerundense, Francesco Eximens, en el que no pactan los individuos sino las casas, las familias, y no entregan el poder político a la señoría sino con ciertos pactos y leyes; además ésta se somete a la voluntad divina y al que denomina dret quaix natural. De estos límites prescinde Bodino.

Y así, sin ellos, Hobbes construye Leviathan, el nuevo Prometeo que trata de robar el fuego divino. La portada original del Leviathan lleva la imagen de este

monstruo bíblico, formado por minúsculos individuos. Es una estructura artificial, porque en realidad –como ha escrito Joaquín Costa- la sociedad “es un organismo compuesto todo el de protocélulas, todas sustantivas, todas dotadas de causalidad propia, de propia personalidad y, en suma, de individualidad”; cada una es “un ser completo, con vida propia”. No son deuterocélulas; y la sociedad no es “a modo de una individualidad gigante: no tiene cerebro para pensar, ni una voluntad pura simple e indivisa para querer, ni una fantasía para dar forma sensible a lo pensado y a lo querido, ni un brazo para encarnar y traducir en formas sensibles lo ideado o informado interiormente; “tiene que valerse de pensamiento, de la voluntad, de la fantasía, del brazo de los individuos”.

Pero se pretende que en la voluntad de Leviathan confluyan la de todos los individuos que imaginariamente lo han construido, y a los que en adelante suplanta. Solo él crea el derecho.

Rousseau trataría de remediarlo sustituyendo Leviathan por Demos, fruto de la aliénation totale a la voluntad general, a la cual todos los individuos enajenan sus voluntades y sus bienes. Pero la constitución de Demos es la misma que la de Leviathan, una pretendida sociedad de individuos, como dice Marcel de Corte, “verdadera disociedad, en lugar de una sociedad de sociedades. Por eso en USA, el profesor Robert Nisbeu denuncia que Rosseau acaba “cayendo en el mito del Estado totalitario que conlleva el concepto de voluntad general con su correspondiente eliminación de todas las formas de comunidad y asociación que no deriven directamente de ella”⁸⁰⁰.

Termina VALLET afirmando que Cruz no podía concluir su libro en esa desesperanzada duda –la de la agonía del Estado-, sino que invita la acción posible:

“El Estado que agoniza debe esforzarse todavía por cumplir ciertas misiones que carecen de la espectacularidad prometeica, pero que tienen indudable contenido humano que resume en tres puntos:

- a) Que la integración supraestatal se haga en términos pacíficos y consensuales, pactando cada paso mesuradamente.*
- b) Trabajar seriamente en el perfil de la identidad nacional propia, obra cultural que enriquecerá el espíritu humano*

⁸⁰⁰ DE GOYTISOLO, J., “La “agonía del Estado” en el pensamiento de Cruz Martínez Esteruelas”, Revista *Verbo*, nº 389-390, (noviembre-diciembre 2000), págs. 820-822.

y permitirá ver con claridad lo que puede aportar cada uno al acervo común.

- c) *Trabajar sin descanso por el perfeccionamiento de los derechos humanos.*⁸⁰¹.

Y reproduce un párrafo final del libro que revela los sentimientos más profundos de su autor:

*“ [...] Gran cosa es poder participar en esa peculiaridad desde la identidad cristiana y la identidad española. No podemos olvidar la excelsa aportación del cristianismo a las ideas de libertad, igualdad y solidaridad entre todos los hombres, ni tampoco aportaciones como aquella de la universidad de Salamanca que aplicó al Nuevo Mundo los principios derivados del Evangelio”*⁸⁰².

La **relación entre el Estado y los Colegios Profesionales** es desarrollada por Camón:

“El Estado, al que en el ámbito del bien común general están subordinados los Colegios Profesionales, debe mantener una conducta tendente a la perfección de los mismos, respetando su idiosincrasia y peculiaridades propias, sus caracteres y funcionamiento interno y coordinado al respecto de las relaciones entre los distintos cuerpos o instituciones sometidas a su soberanía, por el camino de la adecuación de los derechos y deberes al bien común, tratando de sacrificar lo menos posible el derecho y deber particular, habida cuenta de que el bien común es una concreción cualitativa y cuantitativa de legítimos bienes particulares, no una resultante de la anulación de los mismos.

En cualquier caso, al Gobierno, representación del Estado, y por los procedimientos que la legislación prevea, le corresponde arbitrar en su faceta externa, y como árbitro, las condiciones generales de ejercicio profesional apuntados por los Colegios, y sus relaciones con las demás corporaciones y entidades, y tal vez, los títulos oficiales requeridos para la pertenencia a una profesión.

⁸⁰¹ *Ibidem*, pág. 824.

⁸⁰² *Ibidem*, pág. 825.

*Resumiendo, podemos decir que el Estado debe, en todo momento, respetar las notas esenciales de la dinámica vital de las Corporaciones profesionales*⁸⁰³.

La **relación entre el Estado y la institución familiar** es abordada por García Cantero⁸⁰⁴ en un artículo que vio la luz durante el último periodo constituyente en España. Parte de la premisa de que la familia es anterior al Estado y que ésta continuaría existiendo aún desapareciendo el Estado.

Es por ello, por lo que considera el autor que una definición programática acertada de familia sería la formulada en la declaración XII, 3 del Fuero del Trabajo: “*institución moral dotada de derecho inalienable y superior a toda ley positiva*”, y en el artículo 22 del mencionado Fuero: “*institución natural y fundamento de la sociedad con derechos y deberes anteriores a toda ley humana positiva*”, que conlleva una protección efectiva de la familia por parte del Estado en el orden jurídico.

Estanislao Cantero⁸⁰⁵ nos pone en alerta de la reforma que busca y pretende colocar toda la enseñanza, en todos sus ámbitos y niveles, bajo la dependencia exclusiva del Estado.

Entre los caminos que conducen a la estatización de la enseñanza se encuentra:

1º La enseñanza obligatoria, pues en primer lugar, el Estado al carecer de poder docente, carece de título de esta clase par imponer la obligatoriedad de la enseñanza, con independencia de que la enseñanza sea o no estatal. Si el derecho sobre la enseñanza de los hijos corresponde a los padres, este derecho queda eliminado en su raíz con la obligatoriedad de la enseñanza, puesto que ésta es exigible independientemente de la misma.

En segundo lugar, por las consecuencias que se derivan de la obligatoriedad, pues la enseñanza puede convertirse en la más poderosa máquina de corrupción.

⁸⁰³ Cfr. CAMÓN, J.A., “**Estado y colegios profesionales**”, Revista *Verbo*, nº 124-125 (abril-mayo 1972), págs. 453-461.

⁸⁰⁴ Cfr. GARCÍA CANTERO, G., “**El Estado y la familia**”, Revista *Verbo*, nº 165-166 (mayo-junio 1978), págs. 613-629.

⁸⁰⁵ Cfr. CANTERO, E., “**La estatización de la enseñanza**”, Revista *Verbo*, nº 165-166 (mayo-junio 1978), págs. 673-712.

2º La gratuidad de la enseñanza, que conlleva la prohibición a las familias de usar de sus medios económicos para la enseñanza de sus hijos; la supresión de la libertad de elección de los padres respecto a la enseñanza de sus hijos; la dependencia absoluta de los centros de enseñanza respecto del Estado; y la desaparición de la libertad de enseñanza.

3º Las concentraciones escolares, llevadas a cabo mediante la creación de centros enseñanza en los que se concentren los alumnos de diversos pueblos y ciudades, pues acaban con la vida familiar y ambiental.

4º La revolución y la subversión, consecuencias de la estatización, porque al considerar que la enseñanza es un servicio que tiene que suministrar el Estado, al estatizarla, adopta ya principios revolucionarios. Además, porque da pie a fomento de la subversión con tal actuación, permitiendo que sea utilizada como base de protesta.

La relación entre el Estado moderno y la familia también es analizada de manera crítica por Cerda Bañuls⁸⁰⁶.

Parte de las siguientes premisas, de que la familia tiene ciertos fines, al igual que la persona, que por sí misma puede alcanzar y otros que no. Además ésta es la célula básica y primaria, a través de la cual la persona entra a formar parte de la sociedad general y otros cuerpos intermedios, definidos por el territorio, las personales vocaciones, aptitudes y preferencias y por una riquísima variedad de circunstancias materiales, espirituales y de vida histórica, y en ello cada comunidad más amplia –entre ellas el Estado- ha de respetar la manera de ser, los fines y los medios de las más restringidas.

La sociedad general y el Estado que la configura jurídicamente, ha de dar el bien común general, pero no puede dar el bien común particular de cada familia o comunidad menor, que sólo éstas pueden alcanzar. El Estado ha de permitir a la familia el logro de sus propios fines, respetar sus medios y ayudar a su consecución por medio de la protección, y complemento que brota de su dedicación al logro del bien común general.

El Estado no ha creado la familia; ésta es una institución natural y primaria anterior, de hecho y de derecho, a otras formas superiores de sociedad; de hecho, porque la familia nace del acercamiento espontáneo de un varón y una mujer y de la espontánea relación permanente de ambos con los hijos que

⁸⁰⁶ Cfr. CERDA BAÑULS, J., “**El Estado Moderno contra la familia**”, Revista *Verbo*, nº 169-170 (noviembre-diciembre 1978), págs. 1293-1312.

engendran, en los que se perpetúan muchas de sus características físicas y psicológicas, todo lo cual son realidades naturales. También la familia es anterior en el derecho, porque está inserta en el orden natural que fundamenta al propio Estado y que éste ha de respetar y cumplir en su ordenamiento positivo: pero este ordenamiento y este Estado mismo, no pueden surgir, sin que antes surjan las familias; en cambio, sí que puede pensarse en la existencia de una sola familia en el mundo, sin que exista el Estado.

La familia no sólo la fuente generadora de los miembros de cualquier otra sociedad, y por tanto de la sociedad general, sino que la familia forma de los hábitos sociales del nuevo ser.

Generación y educación, consorcio de toda la vida en todos sus aspectos, son funciones de la familia en las que no puede ser sustituida y es vana pretensión del Estado tecnócrata, última manifestación del racionalismo, el querer desplazar a familia por la empresa, como célula base de la sociedad moderna. La empresa es una unidad económica y, en el mejor de los casos, puede también cultivar otros valores sociales, como puede generarlos cualquier comunidad humana, pero la empresa actúa en función de la producción de bienes y de servicios y su existencia presupone la del hombre, de la familia que la engendra y forma y de la sociedad general y el Estado, en cuyo marco y orden se desenvuelven; por mucha importancia que se le quiera dar a lo económico, no todo es economía, ni la economía tiene sentido sin la persona.

Verbo publica en sus páginas un artículo de Almoguera Carreres⁸⁰⁷, correspondiente a la intervención de éste en el Seminario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación donde muestra cual debe ser la **relación entre orden estatal, orden político y orden ético en el marco del ordenamiento del derecho**.

La **relación entre Estado moderno y libertad de conciencia y religión** es abordada por Alvear Téllez y del que destacamos los siguientes párrafos:

“En este proceso de desarrollo del Estado, la libertad religiosa, como hija de la libertad de conciencia moderna, es esencial. En rigor, no hay Estado si éste

⁸⁰⁷ Cfr. ALMOGUERA CARRERES, J., “El ordenamiento del derecho: el orden ético, orden político y orden estatal”, Revista *Verbo*, núm. 487-488 (2010), págs. 601-612.

no es laico, porque no hay rigurosa soberanía estatal donde se reconoce una legalidad trascendente y una autoridad religiosa que la recuerde con una validez que se imponga a la legalidad del derecho positivo. Por ello los defensores del Estado liberal pugnaron durante todo el siglo XIX y XX para que los países católicos adoptaran el régimen de libertad religiosa. No como un sistema equivalente a la antigua tolerancia de derecho común de las comunidades disidentes en los países de religión tradicional y mayoritaria, sino como un principio de derecho constitucional acompañado siempre, inmediata o consecutivamente, de la pérdida de la unidad religiosa y de la “licuefacción” de la fe y moral cristiana ambiental. De tal modo que las variables “Estado en construcción” y “libertad de conciencia” sumadas a la “libertad religiosa” han tenido como resultado necesario el Estado moderno esencialmente laico”⁸⁰⁸.

Ayuso⁸⁰⁹ hablando del término hoy difundido de la **ética pública**, hace una crítica a la distinción que hace el pensamiento moderno entre las categorías de lo privado y de lo público que:

“en el contexto de la ‘geometría legal’, aparecen fruto de una reflexión conducida en modo hipotético-deductivo y aplicada con finalidad operativa. Con el término privado se designa, así, la disposición de cada individuo a considerarse desvinculado de cualquier regla, en cuanto sometido exclusivamente a su propia voluntad y único juez de sus acciones. Residiendo lo público inicialmente en la zona en que –merced los múltiples condicionamientos recíprocos- ningún individuo puede pretender ser considerado solo, único e independiente, “tierra de nadie” que circunscribe los distintos predios privados, como expresa con nitidez el artículo 4 de la Declaración del hombre y ciudadano de 1789; para más adelante, y dada la inviabilidad de una tal definición por el carácter subjetivo del criterio según el cual cada individuo juzga dañosas para sí las acciones ajenas y nocivas en relación con los otros las propias, se abre paso a una concepción de lo público como sujeto distinto de los individuos, equidistante entre ellos y por eso en condiciones de dirimir sus controversias: es el hombre

⁸⁰⁸ Cfr. TÉLLEZ ALVEAR, J., “La libertad moderna de conciencia y religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico”, Revista *Verbo*, núm. 489-490 (2010), págs. 805-809.

⁸⁰⁹ AYUSO, M., “Sobre la ética pública: una visión problemática”, Revista *Verbo*, nº 491-492-460 (2011), págs. 61 y 62.

‘artificial’ hobbesiano, esto es, la persona civitatis, la persona del Estado⁸¹⁰, que reproduce en su nivel la unicidad de lo privado por medio de la soberanía estatal. De ahí la conclusión: ‘Entre lo privado y lo público así entendidos, no se puede establecer una relación dialéctica. Es decir, no se les puede considerar distintos realmente, ya que tienen una estructura idéntica, la de la pretendida unicidad, y sin embargo no tienen nada en común porque, siendo per se únicos, se excluyen recíprocamente.

Pero a la anterior aproximación, típica de la ‘razón de Estado’ moderna, ha de oponerse la ‘inteligencia política’ clásica”⁸¹¹.

D’ORS⁸¹² propone como mejor solución universal al problema del secesionismo, la convergencia de la doctrina de la subsidiariedad, del magisterio pontificio, y de experiencia foral de “las Españas”. La **foralidad** es la solución del tradicionalismo hispánico, claramente pre-estatal, pero que tiene una nueva actualidad en el actual momento histórico de agotamiento de la idea moderna de “Estados”.

La foralidad parte de un pluralismo jurídico, arraigado en los principios universales del derecho natural a la vez que en una concreta realidad histórica particular. Al revés de derivar lo privado de lo público, como hace el estatismo, para el que todo el derecho se reduce a la potestad de la legislación estatal, el foralismo parte de la autoridad del derecho privado de las personas, y los grupos humanos, para sobre construir un orden público. La libertad civil es entonces la de la autonomía privada, y de ella deriva la libertad estructural de cada comunidad, y de la comunidad de comunidades a nivel universal.

Aunque este orden foral pueda ser espontáneo, es, por lo mismo que es natural, profundamente racional, pues en él se van estratificando las instancias de decisión conforme a la naturaleza de ellas, dejando para los grupos inferiores las decisiones comunitarias para las que aquellos grupos resultan de suficiente idoneidad.

Con el planteamiento natural de la foralidad, como principio de ordenación universal, el concepto de “nación”, lejos de identificarse con el

⁸¹⁰ HOBBS, T., *Leviathan*, Londres, 1651, cap. XVI.

⁸¹¹ GENTILE F., *Intelligenza politica e ragion di Stato*, 2ª ed., Milán, 1984, pág. 14.

⁸¹² *Ibidem.*, págs. 32-33.

artificial de “Estado”, como inconveniente “nacionalismo”, se viene a identificar con el natural de “Patria”. Es decir, puede fundarse, no en la polemicidad del poder político, sino en el amor pacífico de la convivencia racionalmente libre: partiendo del amor familiar, pasando por el de la aldea o ciudad, luego, la comarca, la región, el territorio ex-estatal, hasta los “grandes espacios”, sirve como principio de ordenación universal. Un orden que procura la paz, aunque prevé excepcionalmente la guerra, en tanto el actual orden estatal del mundo niega la guerra pero no consigue la paz.

Destacar el artículo publicado por Danilo Castellano⁸¹³, la intervención de éste en la lectura y defensa de la tesis doctoral “Libertad y Estado en el pensamiento de Álvaro d’Ors”, de María Alejandra Vanney, y el artículo “El Estado como problema de conciencia”⁸¹⁴ en el que como conclusión afirma lo siguiente:

“La cuestión de conciencia puesta por el Estado no concierne a la forma (la forma de Estado), ni tampoco a las opciones relativas al régimen. Toca más bien a la humanidad, puesto que como escribió un filósofo italiano contemporáneo ‘el Estado está constituido por los hombres y sólo por los hombres, y sólo en los hombres puede encontrar esos principios de valor por los que no es algo accidental y arbitrario, sino condición misma de la vida humana’⁸¹⁵.

[...]La conciencia moral, esto es, la conciencia como ‘capacidad de abrirse a la llamada verdad objetiva’,⁸¹⁶ está obligada por tanto a la fidelidad y a la obediencia al Estado ‘justo’, no tan sólo de derecho. El Estado ‘justo’, puede en algunas circunstancias por razones de política de derecho tolerar la objeción de conciencia, que –al contrario de la objeción de la conciencia- se apoya sobre un (pseudo) fundamento naturalista y se caracteriza por su formalismo.

El Estado, así, interpela a la conciencia. La interpela en cuanto Estado ‘moderno’ y la interpela en cuanto Estado ‘justo’.

El Estado ‘moderno, sea fuerte o ‘débil’, es siempre (al menos virtualmente) tiránico. Es tiránico cuando se convierte en totalitario y es tiránico

⁸¹³ Cfr. CASTELLANO, D., “**Libertad y Estado en el pensamiento político de Álvaro d’Ors**”, Revista *Verbo*, núm. 473-474 (2009), págs. 275-280.

⁸¹⁴ *Idem.*, “**El Estado como problema de conciencia**”, Revista *Verbo*, núm. 479-480 (2009), págs. 757-771.

⁸¹⁵ M. GENTILE, **Il filosofo do fronte allo Stato moderno**, Nápoles, Scalabrini editore, 1964, pág. 16.

⁸¹⁶ RATZINGER, J., **L’elogio della coscienza**, Siena, Cantagalli, 2009, págs. 41-42.

cuando, buscando el consentimiento como mera adhesión (sin argumentos) a cualquier proyecto, o legitimando todas opciones individuales para asegurar la “libertad negativa”, dispone a su gusto o permite que se disponga ad natum del derecho y de los derechos. Frente a la tiranía con rostros diversos la conciencia es llamada a la ‘objeción’, pues aquélla debe rechazar siempre la ejecución exigida, a veces incluso impuesta, de un acto moral injusto: de ejecutar, por ejemplo, el aborto procurado, negar alimentos a los incapaces y a los menesterosos, practicar la eutanasia, colaborar al homicidio de quien consiente, matar al inocente, etc.

El Estado ‘justo’ interpela a la conciencia en sentido positivo: le pide y a veces le impone que obedezca no a “su” norma sino a la ley que es instrumento para la instauración del orden (metafísico y ético) del que el Estado es administrador y que es norma para el propio Estado.

Por tanto, en la época en que el Estado ‘moderno’ se encuentra en una crisis radical e irreversible, lo que facilita el volver a pensar todo el asunto, se hace necesario descubrir de nuevo el Estado como comunidad política, esto es, el Estado en el que la justicia es el elemento ordenador intrínseco de la comunidad humana. Solamente así aquella se salva de las derivas del relativismo, puede ejercitar su función natural y conseguir el fin que le es propio.

Esta es la exigencia que pone la naturaleza del hombre contemporáneo y esta es la primera cuestión que se pone a la (y por la) conciencia a todos, pero sobre todo a los que por vocación o por deber asumen la carga (moral) no liviana del regimiento de los hombres. Estos deben ser conscientes de que el Estado no existe para garantizar la “libertad negativa” luciferina, ni para satisfacer los placeres y hacer crecer el deseo de los goces materiales, sino para ayudar a los hombres con el ordenamiento jurídico a conseguir el bien verdadero, el bien auténticamente humano, esto es, lo que es el bien para la naturaleza humana, bien –diría Antonio Rosmini- ‘conveniente a todas las exigencias de esta naturaleza, de manera que [ésta] enteramente lo apruebe y apetezca’⁸¹⁷.”

El tema del **principio de subsidiariedad y las agrupaciones supranacionales** –entre las que se encuentran la federación de Estados- es planteado por Ayuso⁸¹⁸ desde la premisa de que dicho principio puede ser

⁸¹⁷ ROSMINI, A., *Filosofía della política*, a cura di Mario D’Addio, Milán, Marzorati, 1972, pág. 188.

⁸¹⁸ Cfr. AYUSO, M., “El principio de subsidiariedad y las agrupaciones supranacionales”. *Revista Verbo*, nº 197-198 (julio-agosto-septiembre 1981), págs. 991-1002.

aplicado, de acuerdo con su acción de integrar sin asfixiar, como ya lo viera Dante al escribir:

“Así como la naturaleza produce el pulgar para un fin, y la mano entera para otro, y para otro distinto el hombre entero, así también son diferentes fines los del individuo, la familia, la vecindad y el reino, existiendo un último fin para el cual Dios eterno, con su arte, que es la naturaleza, produce en esencia el género humano”⁸¹⁹.

Además Ayuso desarrolla en su artículo el llamado “boom” del internacionalismo:

“Tras la ruptura del comunitarismo de la Cristiandad a consecuencia de las cinco fracturas de que hablara el profesor Elías de Tejada⁸²⁰, se impone el racionalismo individualista que en el orden político se caracteriza por la aparición de las nacionalidades. Aunque la voz “nación” no fue desconocida en el Medievo la aparición del Estado moderno aporta una novedad decisiva. A partir de ese momento, las naciones serán entes enquistados, encerrados en sí mismos. Sin embargo, como el ideal plenamente autárquico no es viable, es en este periodo cuando comienzan propiamente las relaciones “inter naciones”, mucho más restringidas que las “inter gentes” que conocieron los siglos de Cristiandad.

También, y para regular esas relaciones, surge el derecho internacional “strictu sensu”, regulación caracterizada por su mecanicismo derivado de la concepción racionalista.

El fin de ese derecho va a ser el mantenimiento y salvaguarda del equilibrio europeo, que por separarse de la armonía concluirá en equilibrio inestimable cuando no en franca lucha dialéctica.

Si la aspiración a la convivencia internacional que acompaña al hombre fue fundamentada sólo en el dominio durante los siglos precristianos, y los tiempos medievales aportaron el concepto federativo, la Modernidad –que comienza con la ruptura del “ordo medieval” con la paz de Westfalia- la sustituye por el principio de equilibrio entre las distintas potencias, a base de tratados internacionales de tan poca consistencia como eficacia. Es el eterno final de los pesos y contrapesos

⁸¹⁹ PALACIO ATTARD, V., **Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII**, Rialp, Madrid, 1949, pág. 16.

⁸²⁰ ELÍAS DE TEJADA, F., **¿Qué es el Carlismo?**, Escelicer, Madrid, 1971, págs. 51 y sigs.

De ahí que la comunidad internacional no llegue a alcanzar sustantividad propia, a consecuencia del individualismo y del mecanicismo. Todo se reducirá finalmente a proyectos expansionistas e imperialistas, ajenos al concepto federativo que aportaron los siglos de la civilización cristiana. Importante retroceso, pues.

Sin embargo, el mismo proceso dialéctico de la Revolución, y una profundización en la coherencia racionalista, han llevado finalmente aun resurgir de la comunidad internacional. Así los profundos cambios sociales como consecuencia de la Revolución Industrial, los adelantos técnicos que han creado un “mundo sin fronteras”, y la aparición del movimiento comunista, internacionalista y negador de las patrias, modificarán el panorama creado por el liberalismo individualista”⁸²¹.

También Ayuso trae a colación en relación al orden entre naciones los principios católicos aplicables a éste:

“[...] Si la Iglesia ha tomado a su cargo la amorosa defensa de las comunidades menores, ¿cómo pensar que pudiera dejar abandonadas a colectividades tan privilegiadas como las naciones, aun insertas en otra categoría superior?

La Iglesia, pues, no ha dejado de proclamar la igualdad esencial de los hombres, consecuencia de la común filiación divina, favoreciendo no sólo la continua comunicación fraternal en los hombres, sino arrastrando hacia una organización temporal del mundo –según señaló Ducatillón–; mas tampoco ha dejado de señalar la importancia de las naciones de las comunidades inferiores.

En el respeto que el orden internacional preste a las naciones y los entes menores –es decir con el respeto al principio de subsidiariedad– está, uno de los requisitos que un súper-gobierno mundial debe reunir para ser lícito.

Pero del análisis de lo que fueron las Españas, como cristiandad menor, podemos extraer también importantes consecuencias en lo que aquí nos atañe. Rafael Gambra lo ha explicado con la teoría de la superposición y evolución de los vínculos nacionales, implícita en la obra de Mella, y que entraña una verdadera filosofía de la historia. Teoría según la cual, “en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo se da un progreso en el

⁸²¹ AYUSO, M., “**El principio de subsidiariedad y las agrupaciones supranacionales**”. Revista *Verbo*, nº 197-198 (julio-agosto-septiembre 1981), págs. 992-993.

sentido de una mayor espiritualización o alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico”⁸²².

“De las nacionalidades primitivas, determinadas generalmente por una stirpe familiar prolongada en sentido racial, se va pasando –por una depuración progresiva de los vínculos- a nacionalidades que ligan a pueblos de raza, medio o vida diferentes. Así –señala Gamba- se explica que en el seno de una gran nacionalidad actual, como la española, pervivan y coexistan en superposición y mutua penetración, regionalidades de carácter étnico, como la euskera; geográfica como la riojana; de antigua nacionalidad política como la aragonesa, la navarra. Y de ahí que en nuestra patria –“que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España”⁸²³- no esté constituido el vínculo nacional ni por la geografía, la raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior y directiva, de carácter predominantemente religioso.

Y continúa Gamba: “Pero este vínculo superior que nos une [...], no debe proyectarse al futuro como algo sustantivo e inalterable, porque entonces diseca la tradición que nos ha dado vida. El principio de las nacionalidades sin instancia ulterior procede cabalmente de esa confusión moderna entre el Estado y la Nación y su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infrasoberanas. El proceso federativo de nuestra Edad Media cristiana y la progresiva espiritualización de los vínculos unitivos no tiene por qué truncarse, máxime cuando el principio y el punto de vista nacional conducen siempre a la guerra permanente [...]. Pero, según la doctrina de la espiritualización y superposición de vínculos nacionales –que responde a la práctica federativa de los siglos cristianos-, el proceso de integración habría de permanecer siempre abierto: al final de este proceso estaría, como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre de toda modalidad humana. Y el proceso que a ello condujere habría sido, no la imposición de una parte, sino una libre integración –o federación- vista por todos los pueblos como cosa propia y que para nada mataría las anteriores estructuras nacionales”⁸²⁴. Es decir, concluimos nosotros, daría lugar a la convivencia de las

⁸²² GAMBRA, R., **Estudio preliminar al libro “Vázquez de Mella”**, Publicaciones Españolas, Madrid, 1961, pág. 31.

⁸²³ VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, tomo X, Junta Homenaje, Madrid 1932, pág. 320.

⁸²⁴ GAMBRA, R., **Estudio preliminar al...**, pág. 32-33.

estructuras nacionales con la superior supranacional; o, en otras palabras: se respetaría el principio de subsidiariedad”.

Thomas Molnar⁸²⁵ parte del postulado básico de que el Estado (no importa la forma que revista: tribu, polis, principado, nación, imperio, federación, etc.) es el espacio político natural entre el individuo, por una parte y la humanidad (también llamada el mundo, *the World*, la colectividad humana, **la familia internacional**) por otra. Es cierto que el individuo decide, o al menos aprueba, el régimen bajo el que prefiere vivir; pero no le es posible vivir sin el Estado, fuera del Estado.

Es un tema de naturaleza política las relaciones que mantienen los Estados que forman el marco de la nación, las cuales están fundadas en un contrato a diferencia de los Estados –dado que el hombre no es libre de vivir o no vivir en un Estado constituido, es decir, de no ser *ciudadano*-. Al ser los Estados las únicas organizaciones en sentido político, las relaciones que mantienen con los demás Estados no derivan de ninguna autoridad supranacional sino únicamente de contratos en los que consienten.

Pero hay más. Al ser el Estado el único concepto político válido, los ciudadanos que han elegido el régimen son los únicos autorizados a cambiarlo. Sí, *cambiar el régimen* pero no *abolir el Estado* pues, como antes se ha referido, no son libres de votar la abolición del Estado en cuyo marco viven, con vistas a dejarlo que se disuelva en la “humanidad”. Por lo mismo, ningún gobierno estaría autorizado para abdicar de su soberanía, o, dicho de otra forma, de su carácter estatal, pues debe a los ciudadanos su función de guardián del Estado. “Salir” del estado de Estado, por así decirlo, conduce forzosamente a la anarquía o bien al totalitarismo –de un partido o de la humanidad-, dos consecuencias igualmente no políticas, contrapolíticas.

La “inter-nación” no es un concepto políticamente formulable, y no puede tener autoridad soberana y legítima sobre los hombres. Precisamente, se aprecia que cada vez que una nueva fórmula internacional ve la luz y que recibe una fuerza ejecutiva –por ejemplo las Naciones Unidas- la existencia de la entidad así surgida es inmediatamente incorporada por los Estados en su ejercicio de política nacional y soberana. Dicho de otro modo, cuando suscriben

⁸²⁵ Cfr. MOLNAR, T., “**Relaciones internacionales y superestado mundial**”. Revista *Verbo*, nº 201-202 (enero-febrero 1982), págs. 103-111.

algo semejante a un contrato con la autoridad ficticia que detenta la inter-nación, continúan comportándose como si la inter-nación fuese *otro Estado*, uno más en las múltiples relaciones interestatales. Se pretende concederle un estatuto supranacional, pero, en realidad no se tiene en cuenta su existencia más que para utilizarla, en la medida de lo posible, para sus propios intereses estatales y nacionales. Más en concreto todavía: la creación de este tipo de organización supraestatal equivale, desde el punto de vista de un Estado “normal”, a la aparición en sus fronteras de un Estado poderoso, cualquiera que éste sea, cuya existencia haya de ser tenido en consideración en lo sucesivo.

La aparición de la inter-nación provoca, por parte de los demás Estados, la necesidad de adaptarse a esa situación en la medida de su propia importancia, poder, situación geográfica, condiciones internas. Cuanto más poderoso es un Estado, menos se adapta a la inter-nación; por el contrario, hace de ella instrumento de su propia política nacional. Pero de una manera general, ningún Estado lleva la adaptación demasiado lejos y ningún Estado se deja absorber por las organizaciones pretendidamente representativas de la “humanidad” y sus pretendidos “valores”.

Ayuso⁸²⁶ hace referencia a la **Cristiandad** “*como apoyatura institucional y encarnación intelectual y social del Evangelio*”. Que encierra una paradoja sólo en apariencia. Pues el mensaje de Nuestro Señor Jesucristo es una invitación a estar en el mundo sin ser del mundo. Pero que en modo alguno autoriza a denigrar la estabilidad del orden cristiano y a encarecer los desvaríos de la revolución.

Afirmada sin ambages la existencia del orden cristiano, aun hoy, entre ruinas, hay que –“no se trata más que”- restaurarlo en lo que ha sido herido e instaurarlo en lo muerto y en lo que exigen las nuevas circunstancias. Conveniencia –cuando no necesidad- de la encarnación de la fe en una civilización para el bien de las almas.

En puridad, la restauración e instauración es una tarea siempre inacabada, de ahí el adagio clásico según el cual *Ecclesia est semper reformanda*. Los enemigos perennes del orden –aunque sus ataques siempre sean nuevos- también están identificados en el texto del único papa santo de

⁸²⁶AYUSO, M., “**Transmisión, inculturación y tradición**”. Revista *Verbo*, nº 453-454 (marzo-abril 2007), págs. 270-275.

este siglo: la utopía malsana, la revolución y la impiedad. El mundo moderno – que tiene una acepción cronológica, pero sobre todo porta un significado axiológico- marca la victoria del desorden. Por provisional que se quiera a los ojos de la indefectibilidad final de la Iglesia, no deja de ser definitiva en este mundo para las generaciones que han sufrido su peso, y también sabemos que el buen pastor conoce por su nombre a sus ovejas y no deja que ninguna se pierda. Y la Iglesia, defensora del orden, alza su contestación. Esto es cabalmente el magisterio social y político de la Iglesia. Y la escuela contrarrevolucionaria- siempre que no demos, por mor de las palabras, prioridad al no-ser respecto del ser, de manera que a la reacción defensiva del mismo no conviene una visión en exceso “negativa”-, al servicio de la misión de la Iglesia, combatió las mismas batallas. Con mayor o menor fortuna.

La fórmula tomasiana, la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. Principio fundamental para cualquier planteamiento que aborde las relaciones entre fe y razón, naturaleza y gracia, afirmado no solo con palabras sino sobre todo con las obras en la civilización cristiana, y en cambio, negado sistemáticamente por la civilización moderna, prolongada en la postmodernidad emergente de su disolución al tiempo que de su exasperación.

También, traemos a colación un fragmento de un artículo publicado en la revista *Verbo* por Ayuso⁸²⁷, en el que al hablar sobre la *Cristiandad* –como impregnación evangélica de los Estados- , y basándose en lo ilustrado por Rafael Gambra en la polémica con la famosa obra de Maritain sobre la “nueva cristiandad”, afirma:

“Parte –Gambra- de reconocer que, en cierto sentido, podría haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad, y que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de variadas configuraciones, hasta el punto de que sería más correcto hablar de aquella como una civilización cristiana, en vez de la civilización cristiana. Pero añade una segunda batería de argumentos que apuntan en dirección opuesta. En primer lugar, la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, y a salvo lo que pueda suceder en el curso futuro de la historia, hemos de reservar el determinante la para la única civilización que real y

⁸²⁷ AYUSO, M., “**Conservación, reacción y tradición**”, Revista *Verbo*, nº 459-460 (2007), pág. 803.

*verdaderamente existió con signo cristiano. Pero incluso, en tercer lugar, puede afirmarse más, ya que “una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos comunitarios (referentes al prójimo) es el de “honrar padre y madre”. Una “nueva Cristiandad” al estilo de Maritain, Mounier u otros, habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad y sus miembros, y nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la pietas debida a la patria y a la tradición”*⁸²⁸.

Explica finalmente Barreiro Carámbula⁸²⁹ desde la perspectiva del derecho natural que el hombre por naturaleza pertenece a una **comunidad política** que esta basada en una serie fundamental de tradiciones que sido vividas por los antepasados y que se proyectan hacia el futuro. Y precisa que utiliza el término comunidad política y no la palabra “Estado”, pues –siguiendo a Álvaro d’Ors- la idea de “Estado” es una abstracción política que se importó en España con la dinastía borbónica en el siglo XVIII y nunca se llegó a asimilar plenamente⁸³⁰. Ésta es una comunidad en la cual el derecho natural se ha encarnado en una forma particular y en la cual sus miembros se sienten enraizados con un proyecto común proyectados hacia el futuro. Y señala que una comunidad política no es una nación en el sentido étnico, pues como demuestra la historia no hay ninguna comunidad política formada exclusivamente por una sola raíz étnica.

VIII.4. Unidad Católica y Confesionalidad del Estado

⁸²⁸ GAMBRA R., **Tradición o mimetismo**, Madrid, 1976, pág. 45 y sigs.

⁸²⁹ BARREIRO CARÁMBULA, I., “**El derecho natural y el Reino Social de Dios**”, Revista *Verbo*, núm. 491-492 (2011), pág. 89.

⁸³⁰ D’ORS, A., “**Claves conceptuales**”, Revista *Verbo*, n° 345-346 (mayo-junio-julio 1996), pág. 514.

Es en el número dos de la revista *Verbo*⁸³¹ cuando ya puede comprobarse claramente la toma de posición de ésta con respecto al tema de la Unidad Católica, pues aparece un artículo reproducido, con el título. “El Catolicismo y España”, el Epílogo de la “Historia de los Heterodoxos españoles”, de Menéndez Pelayo de 1882, del cual podemos resaltar algunos párrafos en los que se afirma como pilar fundamental que la esencia de la unidad de España se encuentra en el Cristianismo:

“España debe su primer elemento de unidad en la lengua, en el arte, en el derecho, al latinismo, al romanismo.

Pero faltaba otra unidad más profunda: la unidad de la creencia. Sólo por ella adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime; sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones; sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios; sin juzgarse todos hijos del mismo Padre y regenerados por un sacramento común; sin ver visible sobre sus cabezas la protección de lo alto; sin sentirla cada día en sus hijos, en su casa, en el circuito de su heredad, en la plaza del municipio nativo; sin creer que este mismo favor del cielo, que vierte el tesoro de la lluvia sobre sus campos, bendice también el lazo jurídico, que él establece con sus hermanos; y consagra con el óleo de la justicia, la potestad que él delega para el bien de la comunidad; y rodea con el cingulo de la fortaleza, al guerrero que lidia contra el enemigo de la fe o el invasor extraño (...).

Esta unidad se la dio a España el Cristianismo. La Iglesia nos educó a sus pechos, con mártires y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable de sus Concilios. Por ella fuimos nación, y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicioso (...).

¿Quién contará todos los beneficios de vida social que a esa unidad debimos, si no hay en España piedra ni monte que no nos hable de ella con la elocuente voz de algún santuario en ruinas?. Si en la Edad Media nunca dejamos de considerarnos unos, fue por el sentimiento cristiano (...).

El sentimiento de patria es moderno; no hay patria en aquellos siglos, no la hay en rigor hasta el Renacimiento; pero hay una fe, un bautismo, una grey, un Pastor, una Iglesia, una liturgia, una cruzada eterna y una legión de Santos

⁸³¹ MENÉNDEZ PELAYO, M., “El catolicismo y España” -Epílogo a la “Historia de los Heterodoxos españoles”-, Revista *Verbo*, nº 2 (1962), págs. 1-6.

que combaten con nosotros, desde Causegadia hasta Almería, desde el Muradal hasta la Higuera.

Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo (...).

España era o se creía el pueblo de Dios, y cada español, cual otro Josué, sentía en sí fe y aliento bastante para derrocar los muros al son de las trompetas, o para atajar al sol en su carrera (...). Por eso en los arcanos de Dios les estaba guardado el hacer sonar la palabra de Cristo en las más bárbaras gentilidades (...).

España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los Arévacos y de los Vectones, o de los reyes de Taifas (...).

No suelen venir dos siglos de oro sobre una misma nación; pero mientras sus elementos esenciales permanezcan los mismos, por lo menos en las últimas esferas sociales; mientras sea capaz de creer, amar y esperar; mientras su espíritu no se aridezca de tal modo que rechace el rocío de los cielos; mientras guarde alguna memoria de lo antiguo y se contemple solidaria con las generaciones que la precedieron, aún puede esperarse que, juntas las almas por la caridad, torne a brillar para España la gloria del Señor y acudan las gentes a su lumbre y los pueblos al resplandor de su Oriente (...).

¡Edita doctrina sapientum templa serena!"

Además, sobre este asunto debemos reseñar las palabras de Menéndez Pelayo en su famoso "Brindis del Retiro"⁸³², de 30 de mayo de 1881, en un banquete en el Retiro de Madrid con motivo del Centenario de Calderón de la Barca, que Cantero publica en *Verbo*, a colación sobre un artículo sobre la influencia que existió, en relación al pensamiento, de Menéndez Pelayo sobre Eugenio Vegas y Elías de Tejada:

"Brindo por lo que nadie ha brindado hasta ahora: por las grandes ideas que fueron alma e inspiración de los poemas calderonianos. En primer lugar, por la fe católica, apostólica, romana, que en siete siglos de lucha nos hizo

⁸³² MENÉNDEZ PELAYO, M., "Brindis del Retiro", en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, III, *Obras Completas*, CSIC, Madrid 1941, VIII, págs. 385-386.

reconquistar el patrio suelo, y que en los albores del Renacimiento abrió a los castellanos las vírgenes selvas de América y a los portugueses los famosos santuarios de la India. Por la fe católica, que es el 'sustratum', la esencia y lo más grande y lo más hermoso de nuestra teología, de nuestra filosofía, de nuestra literatura y de nuestro arte".

"Brindo, en segundo lugar, por la antigua y tradicional monarquía española, cristiana en la esencia y democrática en la forma, que durante todo el siglo XVI vivió de un modo cenobítico y austero; y brindo por la casa de Austria, que con ser de origen extranjero y tener intereses y tendencias contrarios a los nuestros, se convirtió en porta-estandarte de la Iglesia, en gonfaloniera de la Santa Sede durante toda aquella centuria".

"Brindo por la nación española, amazona de la raza latina, de la cual fue escudo y valladar firmísimo contra la barbarie germánica y el espíritu de disgregación y de herejía que separó de nosotros a la razas septentrionales".

"Brindo por el municipio español, hijo glorioso del municipio romano y expresión de la verdadera y sacrosanta libertad española, que Calderón sublimó hasta las alturas del arte en 'El Alcalde de Zalamea', y que Alejandro Herculano ha inmortalizado en la historia" (...)”⁸³³.

Reseña también Cantero, en el referido artículo, lo expresado por Maeztu:

"Los españoles no nos hemos creído nunca un pueblo superior. Nuestro ideal ha sido siempre trascendente a nosotros. Lo que hemos creído superior es nuestro credo en la igualdad esencial de los hombres (...) La posición ecuménica de los pueblos hispánicos, que dice a la humanidad entera que todos los hombres pueden ser buenos, y que no necesitan para ello sino creer en el bien y realizarlo. Esta fue la idea española del siglo XVI (...). La posición española es la católica, pero templada al yunque de ocho siglos de lucha contra el moro. El Islam fue para España lección inolvidable de universalidad”⁸³⁴.

Resaltar también sobre el asunto de la Unidad Católica de España, las palabras de García Morente⁸³⁵ que trae a colación Ayuso en uno de sus artículos de la revista *Verbo*:

⁸³³ CANTERO NUÑEZ, M., **"Pensamientos coincidentes a la sombra de Menéndez Pelayo"**, Revista *Verbo* n° 337-338 (agosto-septiembre-octubre 1995), págs. 744 y 745.

⁸³⁴ DE MAEZTU, R., **Nuestro humanismo en la historia**, *Ensayos*, Buenos Aires, 1948, págs. 277 y sigs.

⁸³⁵ GARCÍA MORENTE, M., **Idea de la Hispanidad**, 3ª ed., Madrid, 1947, págs. 214, 216, y 217. Las citas corresponden al texto **Ideas para una filosofía de la historia de España**, publicado separadamente en 1942, e integrado con el texto anterior de 1937, **Idea de la Hispanidad**.

*“La unidad católica de España no es, empero, un hecho en la historia de España, sino la definición misma, la idea de la hispanidad, la esencia de la historia de Española (...). Otras naciones se han hecho de otros materiales. España está hecha de fe cristiana y de sangre ibérica (...). En España la religión católica constituye la razón de ser de una nacionalidad que se ha ido realizando y manifestando en el tiempo, a la vez, como nación y como católica, no por superposición, sino por identidad radical de ambas condiciones”.*⁸³⁶

Además, AYUSO añade:

*“España en su concepción, no viene a ser sino una cristiandad menor y de reserva, retaguardia fronteriza, arisca e indomable, que perpetuó en el tiempo el antiguo espíritu que agonizaba víctima de la Europa laicista en casi todas las latitudes”*⁸³⁷.

En un artículo que Ayuso⁸³⁸ dedica a Rubén Calderón Bouchet y al tradicionalismo hispánico afirma:

“Los tradicionalistas hispánicos, los carlistas, por el contrario, siempre sostuvieron, y sostienen hasta el presente, como tesis “la unidad católica”, que excede del llamado Estado confesional, de progenie protestante, pues éste se afirma como proyección de una fe en cuanto producida o adoptada por el Estado, mientras aquella reconoce los derechos del Dios verdadero en la sociedad bien construida. Hasta el punto de que puede decirse que si el pensamiento tradicionalista hispánico abandonara sus propios principios y abundara en la interpretación absolutizante de la libertad religiosa incurriría en una grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario –Dios-Patria-Fueros- Reyes precisamente el de la unidad católica de las Españas, de la que depende todo lo demás⁸³⁹”.

Entre los colaboradores de la revista *Verbo*, Gabriel de Armas⁸⁴⁰ en el discurso de clausura de la VII Reunión de la Ciudad Católica, sostiene la tesis

⁸³⁶ AYUSO, M., “**España y Europa**”, Revista *Verbo* nº 381-382 (enero-febrero 2000), pág. 19.

⁸³⁷ *Ibidem.*, págs. 24 y 25.

⁸³⁸ *Idem.*, “**Don Rubén Calderón, tradicionalista hispánico**”, Revista *Verbo* nº 461-462 (enero-febrero 2000), pág. 47.

⁸³⁹ Cfr. GAMBRA, R., **La unidad religiosa y el derrotismo católico**, Sevilla, 1965.

⁸⁴⁰ Cfr. DE ARMAS, G., “**Sentido religioso en la Historia de España**”, Revista *Verbo* nº 70 (1968), págs. 767 a 805.

de que el ideal religioso es la base o fundamento de su unidad nacional, lo fundamenta haciendo un repaso de la historia de España, comprendida desde la predicación de San Pablo en España hasta el afrancesamiento en el siglo XVIII; recordando lo afirmado por los Papas al respecto, desde Alejandro VI (1492-1503) el Papa reinante en esos momentos Pablo VI. Además hace suyas las palabras de autores de la talla de Menéndez Pelayo, Donoso Cortés, Balmes, Vázquez de Mella, García Morente, Ramiro de Maeztu...etc.

Jean Ousset⁸⁴¹ en las Actas del Congreso de Lausanne de 1970, publicadas en la revista en ese año, en el marco del tema a tratar: “Patrias-Naciones-Estados”, expone la necesidad que tiene toda Sociedad de estar basada en una “unidad espiritual y moral”.

Victorino Rodríguez, O.P.,⁸⁴² en su magistral artículo sobre la “concepción cristiana de los estados”, muestra la razón intrínseca del deber-derecho de confesionalidad del Estado se encuentra en que el primero en calidad de los elementos integrantes del bien común es el bien religioso, y la perfección espiritual y sobrenatural de los ciudadanos. Es el derecho-deber por parte de los fieles católicos de profesar colectivamente su fe (Rom. 10, 10) y derecho-deber por parte del poder estatal de atender al bien común integral de los ciudadanos, del que es parte principalísima la vida religiosa, a la que están también obligados los gobernantes.

Para Michel de Penfentenyo⁸⁴³ existe un concepto cristiano del Estado, que conlleva la conquista de éste para Cristo, y que debe ser la suprema ambición temporal de todo ciudadano católico digno de ese nombre y al hacerlo, ese ciudadano cumple con su deber de *caridad política*, según la expresión de Pío XI, quien afirmó que: “*la caridad política constituye el campo de la más vasta*

⁸⁴¹ Cfr. OUSSET, J., “**Unidad espiritual y unidad social**”, Revista *Verbo* n° 89 (Noviembre 1970), págs. 845 a 866.

⁸⁴² Cfr. DE ARMAS, G., “**Sentido religioso en la Historia de España**”, Revista *Verbo* n° 70 (1968), págs. 767 a 805..

⁸⁴³ Cfr. PENFENTENYO, M., “**Concepto cristiano del Estado**”, Revista *Verbo*, n° 97-98 (agosto-octubre 1971), pág. 817-838.

*caridad, por lo que podemos decir que ninguna otra le supera, salvo la de la religión*⁸⁴⁴.

En vísperas de las discusiones trascendentales acerca de la confesionalidad del Estado, antes de la aprobación de la Constitución Española de 1978, aparecieron en prensa, *El País* -03-09-1977- unas declaraciones del secretario de Estado vaticano, Monseñor Casaroli en las que afirmaba que: “la confesionalidad católica del Estado español fue sólo cosa del régimen franquista y no iniciativa vaticana (...) Por ello, ahora Casaroli, no ve mal el reajuste del Concordato y lo declara necesario”. Ante estas declaraciones la revista *Verbo*⁸⁴⁵ publica íntegramente la encíclica *Quas Primas*, del Papa Pío IX, “porque fue en su Pontificado cuando se inició el régimen franquista”, el 1º de octubre de 1936.

Ya en la primera crónica de la Festividad de San Fernando, la cual celebran los Amigos de la Ciudad Católica anualmente, tras la aprobación de la Constitución de 1979, aparece un discurso de Ayuso⁸⁴⁶, en el que se reconoce la existencia de “una dolorosa circunstancia que separa y distingue radicalmente esta conmemoración de la de años anteriores; y es que, tras muchos años, nos hallamos cobijados por una estructura política frontalmente laicista, bajo un estado aconfesional”. Añadiendo que “este abandono de la confesionalidad no es más que el reflejo, eco y reverberación producidos por la pérdida de la unidad católica que era – y ahí está el *quid* de la cuestión – “don de orden y calidad superior para la promoción social, civil y espiritual del país” en palabras de Pablo VI, y principio y fundamento de nuestra nacionalidad”.

Además achaca Ayuso ésta situación a errores producidos de largo, pues, “si bien la estructura política liberal es fácil de construir, la mentalidad democrática no se improvisa precipitadamente. Y esa mentalidad ya existía en el pueblo, pues había sido inculcada por elementos izquierdistas ante la pasividad –cuando no complicidad- de las altas jerarquías el Estado surgido de la Cruzada”.

⁸⁴⁴ **Discurso a la Federación Universitaria Italiana.**

⁸⁴⁵ Cfr. “**En vísperas del debate acerca de la confesionalidad del Estado**”, Revista *Verbo* nº 158 (septiembre-octubre 1977), págs. 1063 a 1079.

⁸⁴⁶ Cfr. AYUSO, M., “**Discurso de Miguel Ayuso**”, Revista *Verbo* nº 175-176 (mayo-junio 1979), págs. 751 a 753.

También el profesor Ayuso con ocasión del noventa cumpleaños de Vallet de Goytisolo afirma que:

*“El Reinado social de Jesucristo no es una simple opción. Cada vez menos. Napoleón III dijo en una ocasión que no había llegado el tiempo de que Jesucristo reinara. Y hubo de escuchar la réplica del Cardenal Pie de que entonces no era aún momento de que los gobiernos duraran. Hoy quizás se perciba en la frase un eco singularmente profético. Por eso, la Ciudad Católica, con distintos tonos y acentos, aunque centrada en la concreción de la sociabilidad natural del hombre en cuerpos intermedios, reglada por el principio de subsidiariedad, no se ha movido un milímetro de la tesis del Estado católico. Por más que le acechen las hipótesis, ayer modernas, hoy postmodernas, de quienes siempre están ágiles en replegarse a la trinchera demócrata-cristiana del propagar e influir”*⁸⁴⁷.

José Orlandis⁸⁴⁸, fundamentado en unas palabras pronunciadas por Juan Pablo II en 1979 en un viaje a su patria, Polonia: “Es imposible entender sin Cristo a esta nación”, muestra la analogía existente entre la “católica Polonia” y la “católica España” en cuanto a las “raíces cristianas” como alma de la personalidad nacional, y a la crisis de identidad colectiva sufridas por la ruptura con sus tradiciones cristianas, y por la separación entre el Estado y la Iglesia. Resaltando el malentendido peligroso que encerraría el designio de presentar la libertad religiosa como la consecuencia del pluralismo espiritual de la sociedad.

Es el Rvdo. P. Prieto Rivera⁸⁴⁹ quien explica en una de las homilias de las misas de la XXI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica que con la adjuración del arrianismo y la profesión de fe católica del rey Recaredo, de los godos y los suevos, en el III Concilio toledano (589), se llegó a la unidad religiosa de España bajo el catolicismo. Desde entonces, España es católica a través de catorce siglos, y los beneficios para ésta han sido infinitamente más abundantes que los inconvenientes. A continuación, refiere unas palabras de León XIII en su

⁸⁴⁷ Cfr. *Idem*, “**Vallet de Goytisolo cumple noventa años**”. Revista *Verbo* núm. 453-454 (2007), pág. 205.

⁸⁴⁸ Cfr. ORLANDIS, J., “**Fidelidad cristiana e identidad nacional**”, Revista *Verbo* n° 201-202 (enero-febrero 1982), págs. 13 a 21.

⁸⁴⁹ PRIETO RIVERA, M., “**Homilía en la Misa del segundo día: “San Leandro y la Unidad Católica de España**”, Revista *Verbo* n° 209-210 (Noviembre-Diciembre 1982), págs. 964 a 966.

encíclica *Inmortale Dei*, sobre la constitución cristiana de los estados, número 9, en la que fundamentar la Unidad Católica de España:

“Hubo un tiempo en el que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época, la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina había penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La Religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde, y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela de los magistrados. El sacerdocio y el imperio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades. Organizados de este modo, el Estado produjo bienes superiores a toda esperanza. Todavía subsiste la memoria de estos beneficios y quedará vigente en innumerables monumentos históricos, que ninguna corruptora habilidad de los adversarios podrá desvirtuar u oscurecer.”.

También, en relación a la importancia que supuso Recaredo y el Concilio III de Toledo para España, destacar una reseña realizada por Alvaro D’Ors al libro de Orlandis *Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda* en la que afirma:

“...el Catolicismo de Recaredo, oficializado poco después en el Concilio III de Toledo, en 589, fue el sello fundacional indeleble de la nación española en la Historia” ⁸⁵⁰.

Vallet de Goytisolo⁸⁵¹ en respuesta al discurso de ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación del profesor Isidoro Martín Martínez sobre las relaciones Iglesia-Estado destaca la idea esgrimida por éste de la fórmula de una *equilibrada colaboración* entre la Iglesia y el Estado, que debe obedecer al doble criterio: *distinción sin separación y colaboración sin confusión*, que puede alcanzarse en el Estado confesional.

Asimismo afirma que el concepto católico de Estado confesional que defendieron los papas, desde León XIII a Pío XII se basa en dos requisitos: Uno, *formal*, de profesión pública de la religión católica por el Estado. Otro,

⁸⁵⁰ D’ORS, A., **Recensión al libro de José Orlandis: Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda**, Revista *Verbo* nº 365-366 (mayo-junio-julio 1998), págs. 550.

⁸⁵¹ VALLET DE GOYTISOLO, J., **“Las relaciones Iglesia-Estado”**, Revista *Verbo* nº 227-228 (julio-agosto-septiembre 1984), pág. 1070.

sustancial, que se refiere a las instituciones políticas, jurídicas y sociales, que no deben hallarse en contradicción con el magisterio auténtico de la Iglesia.

A propósito del centenario en 1985 de la encíclica *Inmortale Dei* del Papa León XIII –anteriormente citada– Galvao de Sousa⁸⁵² nos habla de la importancia de dicha encíclica por trazar las líneas maestras del Derecho Público Cristiano. Ésta se ocupa de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, oponiendo al Estado laico del constitucionalismo moderno el Estado confesional del derecho cristiano, característico de la Cristiandad, la cual es considerada como proyección del Cristianismo en el orden temporal de los pueblos, en sus costumbres públicas y privadas, en sus instituciones, en la misma mentalidad de los hombres, unidos por una común *Weltanschauung*, con plena conciencia de su origen y de su finalidad trascendente, con percepción, en fin, de que se les había dado la vida para servir a Dios. La Ciudad de los hombres, según palabras de Gustave Thibon en el prólogo al libro de Rafael Gamba, *El Silencio de Dios*, estaba “hecha de un conjunto de lazos vivos y vividos que, a través de los diferentes niveles de la creación mantenían al hombre unido a su origen y le orientaban a su fin”.

Sobre los orígenes de la unidad religiosa española José Orlandis⁸⁵³ considera que el III Concilio de Toledo en el año 589 es el momento histórico en que se forjó y fue proclamada la unidad religiosa española, destinada a perdurar durante largos siglos, y resultante de la conversión de los visigodos arrianos al catolicismo, abierta con la conversión personal del rey Recaredo. La unidad religiosa fue buena en el plano político porque constituyó el principal componente de la unidad nacional, además de alumbrar una nueva cultura y civilización.

⁸⁵² GALVAO DE SOUSA, J.P., “**La Constitución Cristiana del Estado y las Constituciones modernas. A propósito del centenario de la encíclica *Inmortale Dei***”. Revista *Verbo* n° 239-240 (octubre-noviembre-diciembre 1985), págs. 996-1004.

⁸⁵³ Cfr. ORLANDIS, J., “**Los orígenes de la unidad religiosa de España**”, Revista *Verbo* n° 253-254 (Marzo-abril 1987), págs. 237 a 248. También **Ante el XIV Centenario del Concilio III de Toledo**, Revista *Verbo* n° 271-272 (Enero-febrero 1988), págs. 15 a 20.

En todas las coyunturas históricas nacionales de trascendencia ha estado presente el catolicismo, afirma Gabriel Alférez⁸⁵⁴, entrañándose el factor religioso en la esencia del pueblo español. Durante los ochocientos años de invasión árabe la religión salvó a España pues sirvió de aglutinante en la lucha contra los invasores. También fue de suma importancia dicho factor en la unidad socio-política alcanzada con Fernando e Isabel y en la empresa evangelizadora y descubridora de América en 1492. Como también hay que resaltar su influjo en la Guerra de la Independencia (1808), en las guerras carlistas y en la Guerra de España (1936-1939).

En el número 275-276 (mayo-junio-julio 1989) de *Verbo*, se transcribe el mensaje de Juan Pablo II con ocasión del XIV centenario del Concilio de Toledo, el 8 de mayo de 1989, publicado en el *L'Osservatore Romano* núm. 20 (1.063), del domingo 14 de mayo de ese mismo año, en el que el Santo Padre afirmaba, entre otras muchas cosas que:

“La historia de España no puede ser, pues, entendida ni asimilada por las generaciones presentes y futuras si no se tiene en cuenta la fe católica, con todo el profundo significado que entraña para la vida y la cultura del pueblo español...”

Lo sucedido el 8 de mayo de 589 fue el mayor acontecimiento de toda la historia de España, expresa Baltasar Pérez Argos, S.J. trayendo a relucir unas palabras del P. G. Villada:

“¿Qué decir de aquel espectáculo, único en la historia de la humanidad, ofrecido por Recaredo y por todo su pueblo el 8 de mayo de 589, en que abjurando la herejía arriana entran en el seno de la Catolicidad un Rey con todos sus súbditos, constituyendo la unidad religiosa de España, que había de ser la base de la unidad civil? ¡Con qué sinceridad y con qué orgullo, dirigiéndose a todos los obispos de España, reunidos en la ciudad regia de Toledo, y ante una inmensa muchedumbre de clérigos, magnates y pueblo, decía Recaredo: “Presente está aquí toda la ínclita raza de los godos; la cual puesta de acuerdo conmigo, entra en la Comunión de la Iglesia Católica, siendo recibida por ella con cariño maternal y entrañas de misericordia...Es mi deseo que así como estos pueblos han abrazado la fe por nuestros cuidados, así permanezcan firmes y

⁸⁵⁴ ALFÉREZ CALLEJÓN, G., “La Unidad Católica en España”, Revista *Verbo* nº 273-274 (marzo-abril 1989), págs. 443 a 463.

constantes en la misma”. Y ofrecía a Dios “como un santo y expiatorio sacrificio, estos nobilísimos pueblos que por nuestra diligencia han sido ganados para el Señor”⁸⁵⁵.

Añade además Pérez Argos que España nace políticamente como nación el año 573 bajo el cetro de Leovigildo, cuando logra vencer a vascones y suevos y arrojar a los bizantinos de la Bética, mientras que espiritualmente nace en el 589 con Recaredo, como hemos visto anteriormente.

La unidad religiosa como base de la unidad política es explicada con una frase conocida de Menéndez Pelayo, y que decía así:

“España, perdida su unidad católica, se volverá al cantonalismo de los arévacos, de los vetones o de los reinos de Taifas”.

La confesionalidad del Estado, es concebida como el reconocimiento por éste de la religión católica como religión del Estado y a ella conforme su legislación, no legislando nada que se oponga a la ley divina, interpretada por la Iglesia Católica.

Luis María Sandoval⁸⁵⁶ en el marco de la efemérides del XIV Centenario del III Concilio de Toledo destaca el monográfico dedicado por la Revista *Iglesia-Mundo*⁸⁵⁷ y coordinado por Miguel Ayuso, al acontecimiento, y en el que participaron varios de los colaboradores habituales de *Verbo*.

La importancia singular del III Concilio de Toledo en la historia de España se debe a que es su partida de nacimiento. Sólo a partir de aquel momento sus diversos elementos constitutivos (poblaciones ibéricas, cultura y civilización romana, reino independiente visigodo) quedaron fundidos en una unidad bajo el sello supremo de la Fe católica ortodoxa, la cual, a partir de entonces, signó todas las empresas de esa unidad.

Destacando unas palabras de Juan Pablo II en su visita a Santiago el 27 de agosto de 1989 en relación a la mencionada conmemoración:

⁸⁵⁵ PÉREZ ARGOS, B., S.J., “**La unidad católica, principio y fundamento de nuestra unidad política. En el IV centenario del III Concilio de Toledo**”, Revista *Verbo* nº 275-276 (mayo-junio-julio 1989), págs. 607 a 613.

⁸⁵⁶ SANDOVAL L.M., “**III Concilio de Toledo, XIV Centenario, Iglesia-Estado: ¿Dónde estamos hoy?**”, Revista *Verbo* nº 277-278 (agosto-septiembre-octubre 1989), págs. 1187 a 1194..

⁸⁵⁷ *Iglesia-Mundo*, III época, núm. 384. Segunda quincena de abril de 1989.

“(…) *Frutos preciados de aquel acontecimiento eclesial fueron la armonización profunda de perspectivas entre la Iglesia y la sociedad, entre fe cristiana y cultura humana, entre inspiración evangélica y servicio al hombre*”⁸⁵⁸.

Los *Amigos de la Ciudad Católica* se reunieron los días 8, 9, y 10 de diciembre de 1979 para conmemorar la efemérides⁸⁵⁹, siendo el tema que los congregó “589-1789”, y en la que participaron colaboradores de la talla de Rafael Gamba, Juan Vallet de Goytisolo, Jean Dumont, Miguel Podarowski, Miguel Ayuso, Fernández de la Cigoña, Evaristo Palomar, Antonio Segura Ferns, y José María Petit, entre otros. Además se editaron dos números monográficos de la Revista conteniendo las actas de dicha reunión, con el título: “589”⁸⁶⁰ y “1798”⁸⁶¹.

La gran importancia del III Concilio de Toledo para Fernández de la Cigoña⁸⁶² no es tanto la conversión de los godos, sino el nacimiento y bautismo de una patria que se entregó a Dios, y que intentó en cada momento –con sus luces y sus sombras- instaurar una sociedad cristiana que implicaba un sistema político cristiano.

La unidad religiosa y la confesionalidad del Estado que los españoles empezaron a preservar desde el año 589, afirma Rafael Gamba⁸⁶³, supone que las leyes se atengan a una moral inmutable cuyo cimiento religioso se hallará, en último término, en los Mandamientos de la Ley de Dios. Y que el Estado profesará y protegerá la religión católica como única verdadera y exteriorizable públicamente. Sin esta última condición, aclara Ayuso⁸⁶⁴, se podrá hablar de

⁸⁵⁸ Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1203 a 1204.

⁸⁵⁹ Cfr. DELA CIGOÑA CANTERO, M^a J., “**Crónica de la XXVIII Reunión de Amigos de la Ciudad Católica**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1205 a 1208.

⁸⁶⁰ Cfr. Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1203 a 1496.

⁸⁶¹ Cfr. *Idem.* nº 281-282 (enero-febrero 1990), págs. 1 a 303.

⁸⁶² Cfr. DE LA CIGOÑA F.J., “**589-1989. Presentación de dos centenarios**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1209 a 1218.

⁸⁶³ Cfr. GAMBRA, R., “**La unidad religiosa, encrucijada de la Teología y la Política**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1239 a 1249.

⁸⁶⁴ Cfr. AYUSO TORRES, M., “**La Unidad Católica y la España de mañana**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1421 a 1439.

confesionalidad del Estado, pero no de auténtica unidad religiosa. El primer Mandamiento, “Amarás a Dios sobre todas las cosas”, obliga en el plano de los individuos, y en el colectivo de las sociedades, lo que supone la fundamentación del hombre y de la sociedad humana bajo el dulce yugo de la ley divina. De ahí surge el deber religioso de culto público a Dios de éstas.

España comienza a serlo por de pronto en el nombre: Hispania comienza a ser España explica Elisa Ramírez⁸⁶⁵.

Los textos legales españoles –desde el año 589 hasta nuestros días- en cuanto proclaman, de forma expresa o implícita, la Unidad Católica y la confesionalidad del Estado son analizados en un artículo de la revista por Evaristo Palomar⁸⁶⁶, teniendo en cuenta que no puede escindirse la consideración de lo hispano de aquello por lo que cobra existencia, de lo que lo mantienen en su ser y de lo que determina sus fines y concreta su misión histórica: la fe católica en la proclamación de Dios Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

También, y en el marco de las Jornadas anuales de la Unión de Seglares Católicos por la reconquista de la Unidad Católica, se celebró en Toledo, los días 24, 24, y 25 de noviembre de 1989, el XIV Centenario del III Concilio de Toledo, en las que participaron como oradores varios de los integrantes de la revista⁸⁶⁷.

La Permanente de la Conferencia Episcopal Española también se hizo eco del mencionado aniversario publicando un documento al respecto. La tibieza de éste al tratarlo es denunciada por Sandoval⁸⁶⁸ en un artículo de la

⁸⁶⁵ Cfr. RAMÍREZ, E., “**Significado y frutos del III Concilio de Toledo**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1223 a 1238.

⁸⁶⁶ Cfr. PALOMAR, E., “**La confesionalidad del Estado y la Unidad Católica en las leyes fundamentales de España**”. Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1251 a 1312.

⁸⁶⁷ GARRALDA ARIZCUN, J.F., “**XIV Centenario del III Concilio de Toledo**”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1462 a 1470 .

⁸⁶⁸ Cfr. SANDOVAL, L.M., “**III Concilio de Toledo, XIV Centenario. Iglesia-Estado: ¿Dónde estamos?**”. Revista *Verbo* nº 277-278 (agosto-septiembre-octubre 1989), págs. 1187 a 1194.

revista por considerar aquel acontecimiento por un lado valioso y perdido, pero sin recomendarlo y sin concretar alternativas. Frente a esto destaca el tratamiento que hizo de la conmemoración la revista *Iglesia-Mundo*⁸⁶⁹ en un monográfico, en el que se encontraba de coordinador Miguel Ayuso, y en el que colaboraron pensadores de *Verbo* como Rafael Gamba, José Orlandis, Manuel de Santa Cruz, Victorino Rodríguez, O.P., entre otros.

Además Sandoval⁸⁷⁰ aporta en dicho artículo unas posibilidades de constitución social posibles, a favor de esa unidad católica como “tesis”, que son de interés de cara al futuro.

Para Sandoval⁸⁷¹ la confesionalidad de las sociedades –el Estado a la cabeza- es la aplicación política del dogma de la Realeza de Cristo, particular aspecto del universal dominio de Cristo Rey, el cual concreta y perfila la tradicional enseñanza católica acerca de la existencia de un deber moral de las sociedades para con la única verdadera religión⁸⁷².

La unidad católica, entendida jurídica y no sociológicamente, constituye un plus añadido, de orden restrictivo para las sectas, a la situación de confesionalidad.

Para Alvaro D’Ors⁸⁷³ la cuestión está en cómo una comunidad tradicionalmente católica, en la que se ha vivido la confesionalidad del Estado, puede aplicar ese principio sin deterioro de su propia entidad histórico-política. Tal es el caso de España, donde el abandono intermitente y accidental de su confesionalidad resulta haber contribuido siempre a la pérdida de su identidad nacional.

Un régimen aconfesional se explica tan sólo en aquellos pueblos que, por haber sufrido la ruptura de la unidad religiosa, como no ocurrió en España, debe aceptar un régimen de neutralidad religiosa, es decir, de agnosticismo,

⁸⁶⁹ *Iglesia-Mundo*, III época, núm. 384. Segunda quincena de abril de 1989.

⁸⁷⁰ SANDOVAL, L.M., “**III Concilio de Toledo...**”, págs. 1190 a 1191.

⁸⁷¹ Cfr. SANDOVAL, L.M.^a, “**Para que Cristo Reine socialmente**”, Revista *Verbo* nº 335-336 (1995), págs. 453 a 482.

⁸⁷² Cfr. **Declaración conciliar *Dignitatis humane***, 1 y **Catecismo de la Iglesia Católica**, 2105.

⁸⁷³ D’ORS, A., “**Libertad política y libertad religiosa**”. Revista *Iglesia-Mundo*, número monográfico dirigido por Miguel Ayuso sobre el XIV aniversario del III Concilio de Toledo (Madrid), reproducido en *Verbo* (Madrid), núm. 473-474 (2009), pág. 287.

para poder vivir en paz; pero no es neutral cuando ese agnosticismo –o el anticatolicismo sin más- se ha convertido en dogma oficial. Decimos entonces que tal Estado es confesional y no pluralista.

El caso de España es ilustrativo: al eliminarse la tradición católica se ha hecho imposible toda ética pública, con grave repercusión en el deterioro de la moral privada. Negar este hecho es negar la evidencia.

José Antonio Ullate⁸⁷⁴ expone que desde que España irrumpe como comunidad política reconocible (III Concilio de Toledo, año 589) hasta que dos cataclismos políticos tuvieron lugar en el siglo XVIII y la dejaron en suspenso (la pérdida de la América y la usurpación de Isabel de Borbón), la política española tuvo como referencia ineludible la filosofía social cristiana.

En cuanto a la unidad católica de España, ULLATE⁸⁷⁵ afirma:

“España ha sido una comunidad política identificable al menos desde la profesión pública de fe del rey Recaredo en el año 589. La unidad católica y las leyes del reino son el constitutivo de esa comunidad. La unidad católica como principio perfecto, inmodificable; las leyes fundamentales del reino, como principio perfectible, dinámico y castizo, forman la expresión ideal de España, Hispania, como continuidad política, vinculada físicamente, pero no encajada en unos límites territoriales. Que España se conformase en el año 589 no quiere decir que se inventase entonces. La unidad política hispánica ya existía, heredera de las pugnas celtíberas, romanas y visigodas. Al menos desde la caída del Imperio romano, con una legitimidad política independiente. Legitimidad transmitida y heredada que llega hasta el arriano Leovigildo –que no por hereje dejaba de ser jefe- y de él a su hijo, que incorpora a esa legitimidad sustancial e indiscutida el accidente sagrado e inadmisibile de la fe católica”⁸⁷⁶.

Para Caturelli⁸⁷⁷ una consecuencia del misterio de la Encarnación es que, sin Cristo, *nada* podemos hacer, y, sin su gracia, nos sería imposible evitar el pecado. Tal consecuencia se sigue en el orden personal privado y en el social.

⁸⁷⁴ ULLATE J.A., “**El tesoro de la tradición hispánica**”. Revista *Verbo* núm. 499-500 (2011), págs. 963.

⁸⁷⁵ Cfr. *Idem.*, “**Españoles que no pudieron serlo**”. Revista *Verbo* núm. 483-484 (2010), págs. 289-304.

⁸⁷⁶ *Ibidem.*, pág. 299

⁸⁷⁷ CATURELLI, A., “**La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre**”, Revista *Verbo* nº 277-278 (agosto-septiembre-octubre 1989), págs. 921 a 926.

En éste, por tanto, el Estado, en cuanto sociedad completa y perfecta ordenada al bien común temporal, debe reconocer y estar unido al Verbo encarnado, cabeza del Cuerpo Místico, debiendo rendir culto público a Dios, en cuanto reconocimiento social de la dependencia de Cristo, obligado por ello a profesar la única religión verdadera y a no actuar como si Dios no existiera, impregnando además a todas las instituciones del influjo de la Redención, la cual vino a los hombres por medio del misterio de la Encarnación.

El mismo instante de las Ascensión es el mandato de Cristo a sus apóstoles a predicar el Evangelio a todo lo creado, lo cual implica una suerte de “encarnación” de la Palabra en los hombres y en las naciones.

Hay por tanto cristiandad⁸⁷⁸ cuando la ley fundamental (la Constitución, sea o no escrita), las leyes, la comunidad concorde (familias, municipios, regiones, el Estado como tal), las costumbres, los estratos sociales, en una palabra, la vida total de la o de las naciones ha sido impregnada por el espíritu de Cristo.

Para Ayuso⁸⁷⁹ la clave para nuestra época consiste en una *restauración-instauración* de la civilización cristiana:

“Tras haberse consumado la separación Iglesia y el Estado, con el esfuerzo en modo alguno inocente de las propias jerarquías eclesiásticas, hoy se halla incoada la separación de la Iglesia y la sociedad⁸⁸⁰. Es por tanto, nuestra época una suerte de contra-cristiandad en la que las ideas, costumbres e instituciones trabajan en contra de lo cristiano. En esta situación, la coyuntura empuja a muchos a salvar lo que se puede de un viejo navío naufragado. Mientras otros se esfuerzan por recordar que los despojos que van a la deriva pertenecieron a un buque cuyas dimensiones, características, etc., es dable conocer. Y todo debe hacerse. Pero lo que no se puede olvidar es que sin el acogimiento de una civilización coherente todos los restos que se salvan, de un lado, están mutilados, desnaturalizados, y –de otro- difícilmente pueden subsistir mucho tiempo en su separación. Así la clave no puede hallarse sin en la incesante restauración-instauración (¿cómo no recordar el memorable texto de San Pío X?) de la

⁸⁷⁸ Cfr. CATURELLI, A., “**La Ciudad de Dios y...**”, págs. 932 a 957.

⁸⁷⁹ AYUSO TORRES, M., “**La perenne tentación liberal**”, Revista *Verbo* n° 489-490 (noviembre-diciembre 2010), págs. 932 a 957.

⁸⁸⁰ MOLNAR, T., **The Church, Pilgrim of Centuries**, Michigan, 1990.

civilización cristiana, que además no podrá ser ajena –exigencias de la pietas- a la Cristiandad histórica. La sustitución del ideal de Cristiandad por el de una laicidad pretendidamente no laicista, según el paradigma del “americanismo”, no solamente quiebra la continuidad (por lo menos en el lenguaje) del magisterio político de la Iglesia, sino que se muestra peligrosamente equívoca y gravemente perturbadora, al poner a los católicos ante la contradicción de una democracia aceptado como cuadro único de la convivencia (en puridad coexistencia) humana, pero inaceptable como fundamento del gobierno. Democracia “real” con la que necesariamente ha de terminar chocando la Iglesia; aunque al retorcer hechos y argumentos buscando el acomodamiento, no llegue a rearticularse el derecho público cristiano⁸⁸¹”.

La relación entre Iglesia, Estado moderno y libertad de conciencia y religión es abordada en un artículo publicado en *Verbo* por Alvear Téllez⁸⁸² del que destacamos los siguientes párrafos:

“El Concilio no reconoció formalmente la libertad religiosa moderna, pues afirma la obligación de todo hombre de buscar la verdad. Pero, sin embargo, ¿cómo es posible que haya saludado como algo venturoso la libertad religiosa consagrada en las constituciones e instrumentos internacionales?⁸⁸³ [...] La interrogante nos dirige a una cuestión de fondo y de mayor utilidad. El problema que hay que atender es que la mentalidad católica ha sido contaminada amplia y profundamente por el significado de la libertad religiosa en su sentido moderno. Y creo no equivocarme si apunto a que desgraciadamente la Declaración Dignitatis Humanae parece no haber distinguido lo suficiente entre la libertad religiosa posible desde el punto de vista de la Revelación y la libertad religiosa moderna, nacida de la libertad de conciencia absoluta. Y precisamente esa ausencia de claridad fue evacuada hacia la mentalidad del pueblo católico, que, coadyuvada por el ambiente liberal o socialista y ahora postmoderno, con los años ha evolucionado psico-socialmente en la línea del indiferentismo práctico, las más de las veces, y en otros casos, del indiferentismo teórico. No estoy

⁸⁸¹ AYUSO TORRES, M., **La constitución cristiana de los Estados**, Barcelona, 2009, págs. 11 y sigs.

⁸⁸² Cfr. TÉLLEZ ALVEAR, J., “**La libertad moderna de conciencia y religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico**”, *Revista Verbo*, núm. 489-490 (2010), págs. 797-804.

⁸⁸³ Cfr. *Dignitatis Humanae*, n° 15.1 y 3.

diciendo que la Declaración sea causa de este resultado, pero sí su ocasión o quizás su condición habilitante dentro del catolicismo.

Hay que observar que ciertas premisas que hoy se dan por ciertas en las religiones entre religión y Estado son falsas. No es verdad que el Estado laico, que oficializa la libertad religiosa como principio para declararse “neutro”, pueda coexistir pacíficamente con la religión cristiana. Desde el punto de vista sociológico eso es imposible, una fantasía. El Estado laico no puede convivir en paz con ninguna religión. El principio laico por definición siempre avanza haciendo retroceder al principio religioso, si éste no reacciona. La estadísticas lo prueban no sólo en los países católicos o lo que queda de los reformados, sino en los países islámicos.

Desde el ángulo católico, la oposición es aún más pungente. Rafael Gambra sostiene al respecto que ligar la fe únicamente a la vida privada significa proscribir del seno de la sociedad a una religión esencialmente comunitaria como la católica. El Estado laico es por definición la negación de esta verdad. Por eso pervive a costa del decrecer de la religión católica y viceversa⁸⁸⁴.

Por otra parte, como afirma Plinio Corrêa de Oliveira, la cultura y la civilización son fortísimos medios para actuar sobre las almas. Para su ruina, o para su edificación. De ahí que la Iglesia, en razón de su misión, no pueda desentenderse de producir una cultura y una civilización cristiana, limitándose a actuar sólo sobre las personas a título meramente individual. “El católico debe aspirar a una civilización católica como el hombre encarcelado en un subterráneo desea el aire libre, y el pájaro aprisionado anhela recuperar los espacios infinitos del cielo”⁸⁸⁵. Ese es su ambiente. Ese es su ideal.

En este sentido, el haber sustituido el ideal de una comunidad política católica por suplentes laicos que no son más que conformismo sin futuro ha sido el otro gran efecto psico-social producido en el pueblo católico por la libertad

⁸⁸⁴ “Las buenas costumbres y la fe religiosa se viven en la sociedad por cada individuo que las practique o posea, pero se conservan y se transmiten por un ambiente comunitario en el que modos de vida, instituciones, usos y leyes determinan un clima propicio y no disolvente. Suponer que la eliminación o el abandono de esa vivencia comunitaria va a purificar o hacerla más íntima a cada individuo es equivalente a dejar la vida moral del hombre a la soledad de la tentación”. GAMBRA R., **La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas y en particular sobre el catolicismo de la nacionalidad española**, 2ª Edición, Nueva Hispanidad, Mendoza-Cantabria, 2002, págs. 163-164.

⁸⁸⁵ CORRÊA DE OLIVEIRA, A **Cruzada do século XX**, *En Catolicismo*, nº 1, (Sao Paulo), enero de 1951, págs. 1-2.

religiosa, aún cuando sus orígenes doctrinarios puedan situarse en el liberalismo católico del siglo XIX.

Sólo resta esperar que la fe que mueve montañas nos de una percepción cada vez más lúcida del mal que significa la libertad de conciencia y de religión moderna, tentáculos del Estado laicista, hoy omnipresente, que aún no se cansa de sostener el mito del hombre dios”.

Sobre la intervención de Dios en la historia de España y luego en la historia de las Españas de ultramar, monseñor Barreiro Carámbula⁸⁸⁶ escribe:

“Menciono solamente algunos jalones básicos que marcan presencia de la mano de Dios. Podemos mencionar el III Concilio de Toledo en el año 589 que consagra la unidad católica de España. La Reconquista que fue llevada adelante luego, con una particular asistencia de Dios. El descubrimiento y la instauración de los diversos reinos de ultramar fueron iniciados por el sentido de inspiración divina que guiaban a Cristóbal Colón y a la Reina Isabel de Castilla. Colón sentía que su nombre que quiere decir portador de Cristo, refiriéndose al gigante generoso que llevó al Niño Dios sobre sus espaldas, estaba profetizado el sentido de su misión de llevar la verdad de la Fe a las tierras que encontrase allende al mar océano. Que en el nombre de una persona esté inscrita su misión es una vieja tradición católica, basada en el nombre de Jesús, pues ese nombre indicaba su misión de salvador como le ordena el Ángel a San José⁸⁸⁷. Finalmente en los tiempos de nuestros padres y abuelos, Dios intervino en la última cruzada para salvarnos de las fuerzas del mal.

Creo que una prueba tangible de la asistencia de Dios, es que la práctica de la Fe ha continuado a subsistir en Hispanoamérica a pesar de los ataques y persecuciones que ha sufrido la Iglesia en estos dos últimos siglos”.

“La religión lleva a una unidad entre los hombres. En primer lugar como consecuencia de la unidad de la naturaleza. Una unidad de naturaleza que como se ve en las Españas se fortalece por una cultura común [...] la verdad de la Fe

⁸⁸⁶ BARREIRO CARÁMBULA, I., **“La Fe, fundamento de la reconstrucción de la unidad hispanoamericana”**, Revista *Verbo*, núm. 487-488 (2010), págs. 635-641.

⁸⁸⁷ *“Mientras pensaba en esto, el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, porque lo que ha sido engendrado en ella proviene del Espíritu Santo. Ella dará a luz un hijo a quien pondrás el nombre de Jesús, porque él salvará a su Pueblo de todos sus pecados”*”. Evangelio de San Mateo, I, 20-21.

es la única base posible y duradera para una unión real y permanente de los hombres

En segundo lugar, la religión une a los hombres por una unidad de destino. Si los hombres tenemos un mismo destino final nos sentiremos aunados en la conquista de ese destino que es el Reino de los Cielos y de todo lo que podemos hacer juntos en la tierra para arribar a ese destino. Es la unión hacia lo alto. Esta unidad de destino en lo sobrenatural, lleva a una unidad de destino en la tierra, pues el hombre debe constituir en este mundo sociedades que sirvan de camino para el cielo. Como señala Santo Tomás de Aquino el hombre viviendo virtuosamente con el objetivo de llegar al gozo de Dios⁸⁸⁸. En vez materialismo en sus diversas manifestaciones trata de fomentar una unidad hacia el bajo, que como nos demuestra la realidad de las cosas destruye al hombre.

En tercer lugar, la religión une a los hombres en un culto social de Dios. Esto es evidente de la etimología de esta palabra que viene del latín religare o unir. Es parte de la naturaleza social del hombre que se reúna con sus semejantes para darle culto a Dios. Ahora bien, en la misma forma en la que el hombre se asocia con sus semejantes para darle veneración a Dios, es natural que la sociedad en su conjunto le de culto a Dios, Pero ese culto no se puede limitar a ceremonias o a declaraciones, tiene que tener consecuencias que marquen profundamente la estructura de la sociedad. La experiencia histórica de España demuestra que la unidad política solo es posible cuando los pueblos contemplan la autoridad política como participación de la autoridad divina, y no como un mero reflejo de la voluntad general que por su naturaleza es cambiante. Si separamos a la sociedad políticamente organizada de la Fe Revelada, ¿dónde encontrará el fundamento de su autoridad? Si no existe una verdad última que guíe y oriente la acción política esto trae como consecuencia que la democracia sin valores se convierta fácilmente en totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia⁸⁸⁹.

La Fe se encarnó en una sociedad que fue el fruto de la unión de diversos grupos étnicos y creó una cultura. No es por cierto inútil recordar que culto y cultura tienen las mismas raíces lingüísticas. La España peninsular fue el fruto de la unión de los pueblos hispano romanos con el aporte de los celtas, los godos y de tantos otros grupos que sería largo enumerarlos. La Hispanidad de Ultramar

⁸⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regno (De Regimini Principium) Ad Regem Cipri*, I,c.14.

⁸⁸⁹ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, n. 46.

a su vez se constituye con la unión de la sangre española con diversos otros grupos como el indio y el africano. A estos grupos se le añade andando el siglo XIX y el siglo XX una multiplicidad de otros inmigrantes que se insertan en una realidad ya existente. Lo que les da unidad todos esos diversos grupos es la Religión y la cultura hispánica que se manifiesta en tantos aspectos de la vida y sobre todo en una lengua común. Una Fe viva y fuerte puede corregir y guiar a una cultura contra tantas desviaciones causadas por diversas circunstancias históricas.

[...] la Fe que se encarnó en nuestras regiones cuando eran parte de los Reinos de España y las consecuencias culturales, sociales, económicas y políticas de esa Fe. [...] Por eso en esta Fe operativa colocamos nuestra Esperanza en una verdadera restauración de la Hispanidad que reintegre la unidad perdida.

[...] En la misma forma que Dios se encarna, la Fe se ha encarnado en diversas sociedades que tienen una existencia histórica, por ende la presentación de la Fe se deberá hacer en conformidad con las formas particulares como esa Fe se ha encarnado en las diversas tradiciones particulares de cada región de las Españas”.

Destacar que uno de los puntos más reivindicados en los Congresos Católicos Nacionales⁸⁹⁰ organizados en España entre los años de 1889-1908 es el de lograr la restauración de la Unidad Católica quebrantada por el artículo 11 de la Constitución liberal-moderada de 1876 –Unidad perdida por la tolerancia parcial de cultos no católicos promulgada en ese año y rechazada por la jerarquía española durante décadas sin interrupción. El Congreso que más destacó en defensa de la Unidad Católica fue el de Burgos en 1899.

En el siglo XX, más concretamente el día de Santiago de 1964, resurge de nuevo un movimiento de reconquista de la Unidad Católica de España⁸⁹¹, un grupo de jefes de requetés, preocupados por las amenazas que en el Concilio en curso se cernían sobre dicha unidad se reúnen en el Monasterio de la Oliva, en

⁸⁹⁰ Cfr. GARRALDA ARIZCUN, J.F., “**Proyección Sociopolítica de los Congresos Católicos en España (1889-1908) (I)**”, Revista *Verbo* nº 333-334 (marzo-abril 1995), págs. 343 a 374.

⁸⁹¹ Entendiendo por tal una situación jurídica en la que coinciden la confesionalidad del Estado y una interpretación restrictiva de la libertad para las religiones falsas a tenor de la redacción primitiva del artículo 6º del *Fuero de los Españoles*.

Navarra y prestan solemne juramento de defender la unidad católica ante toda la comunidad cisterciense⁸⁹².

Ya en el Siglo XXI, también en el día de Santiago, del año 2005, y en el monasterio anteriormente citado, se renovó el mencionado juramento, encontrándose entre las personas asistentes algunos de los principales colaboradores de la revista *Verbo*.

Finaliza Elías de Tejada su artículo en el que aborda el tema de la “pietas” según Santo Tomás de Aquino con una pregunta final en la que deja en el aire su respuesta pero en la saca a relucir que la esencia de la patria es la unidad católica y las consecuencias de su ruptura:

“Quien ha habla forma parte de las Españas, comunidad cuyo bien común ha de defender por encima de cualquier otro interés terreno en virtud de mandato del derecho natural; las Españas están tan identificadas con su unidad católica que, siguiendo a Menendez y Pelayo, podríamos concluir que la aniquilaríamos en el caso de que tal unidad católica desapareciera. Siendo ello así, planteada la cuestión de esta manera, ¿tengo yo, español, el deber de defender la unidad católica de las Españas que es la esencia de mi patria, contra quienes intenten destruirla, sean quienes fueren? Porque los que fomenten, aprueben o hagan posible la ruptura de la unidad católica de las Españas son destructores de mi patria.

Pues trátase de mandato de derecho natural, mandato que ha de informar al derecho positivo para que las leyes del derecho positivo sean sencillamente leyes. O en otros términos, ¿puedo yo, español, en conciencia y en derecho, acatar unas normas de derecho positivo que contradicen lo que me impera el derecho natural, tal como lo teorizó nada menos que Santo Tomás de Aquino?.

Quede en pie la pregunta, sin respuesta.

Y nada más” ⁸⁹³.

⁸⁹² Cfr. SANTA CRUZ, M., **Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966**, tomo 26 (1964), págs. 9 sigs.

⁸⁹³ ELÍAS DE TEJADA, F., “**La “pietas” en Santo Tomás de Aquino”**”, Revista *Verbo*, nº 133-134 (marzo-abril 1975), págs. 341-342.

En una información bibliográfica que Juan Fernando Segovia realiza al libro de Ayuso: “La costituzione cristiana degli stati”⁸⁹⁴ en *Verbo*⁸⁹⁵, al inicio y final de ésta se pregunta: ¿Qué sentido tiene preguntarse hoy por la doctrina de la constitución cristiana de los Estados cuando el magisterio pontificio hace medio siglo parece haberla abandonado, cuando los filósofos y juristas católicos consideran anticuada ante los beneficios incontrovertibles de la democracia liberal, de la laicidad políticamente correcta? ¿Es esta cuestión una antigualla, una pieza de museo, inactual, estéril, inoperante? Y la respuesta es, que por esos motivos. Porque ha sido olvidada y, al quitarla de la memoria, se han extraviado las sociedades y la Iglesia misma. Y finalmente, lo que no es poco, porque es un mandato de nuestro Señor, porque está inspirada por el Espíritu Santo. El Antiguo Testamento y el Nuevo afirman la realeza de Cristo, es una verdad de fe a la que no se puede renunciar.

VIII.5. Libertad Religiosa

Es Eustaquio Guerrero, S.J.⁸⁹⁶ quien aborda por primera vez en las páginas de *Verbo* la controvertida Declaración sobre la Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, apostando por una continuidad entre el mencionado documento y la “doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”, tal como afirma el número primero de la Declaración, “y cuyo deber se sintetiza –expresa Guerrero–, como enseñó León XIII y ratificó Pío XII en el famoso discurso al Congreso de Ciencias Arqueológicas e Historia, en la obligación de los gobernantes, en una sociedad católica, de adoptar como regla de su conducta las normas religioso morales-católicas de tributar a Dios culto público, de no hacer nada que obstaculice a la Iglesia Católica el desempeño de su augusta misión y de favorecer positivamente aquella situación legal en que

⁸⁹⁴ Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 2010, 146 págs.

⁸⁹⁵ Cfr. SEGOVIA J.F., “**Información bibliográfica: Miguel Ayuso: “La costituzione cristiana degli stati”**”, Revista *Verbo*, nº 491-492 (2011), págs. 163-174.

⁸⁹⁶ RODRÍGUEZ, V., O.P., “**Concepción cristiana del Estado**”, Revista *Verbo* nº 157 (1977), págs. 900 a 904.

mejor la desempeñe; de forma que todos sus hijos puedan vivir su vida social subordinada al fin eterno sobrenatural: distintas las dos potestades operantes cada una en su esfera, pero con la debida armonía y, llegado el caso, con la debida sumisión del Estado a la Iglesia en los asuntos tocantes a la religión.

El Estado que se acomoda a estas exigencias proclamadas por León XIII con insuperable precisión, será de derecho y de hecho un Estado confesional y católico.

Claro que ese ideal no se podrá realizar sino en una sociedad católica, en su totalidad moral al menos; no en otra pluralista; pero sigue siendo el ideal, como declaró Pío XII en el mencionado discurso.

Ese ideal, como afirma León XIII está necesariamente incluido en el *“orden divino establecido por Dios Redentor, y exigido por su voluntad augusta”*.

Y continúa afirmando Guerrero que *“se exigen pues, por la doctrina evangélica y eclesiástica, estructuras jurídicas y comportamientos adecuados para realizar ese ideal. No se trata de una doctrina moral de puros principios, que cada uno aplique a su talante. Y por eso, el Estado Confesional católico es exigencia de la doctrina católica como ideal, aunque donde la sociedad no es católica no pueda dársele satisfacción”*.

También Guerrero reconoce que *“al margen de ese testimonio de la Declaración, anteriormente citado, que incluye la confesionalidad católica del Estado, no existe en ésta una positiva afirmación de ella, aunque tampoco se niegue.*

Ahora bien, el que el Estado sea católico no se opone a la justa independencia de éste en su esfera propia, ni a la de la Iglesia en la suya; implica solamente la razonable cooperación que exige el orden ideal divino para llevar al cristianismo a su último fin mediante la consecución de los fines intermedios de la existencia temporal”.

Y en relación a las leyes vigentes en España en ese momento -1966-, que prohibían el proselitismo expone que *“el bien común de la sociedad española contiene un elemento de valor supremo, que es la unidad católica, al cual tienen derecho todos los españoles católicos. Por consiguiente, el bien común, a que han de someterse las leyes pide que sigan vigentes las leyes actuales que prohíben a los disidentes el proselitismo y la simple propaganda entre católicos”, “respetando a aquellos su culto propio y sus derechos civiles iguales en todo a los católicos, salvo lo referente a la jefatura del Estado”*.

Ousset respondiendo al debate generado por los comentarios de un ponente del Concilio que puso en duda que el Estado debiera rendir culto a Dios, y por lo tanto la confesionalidad del Estado, hace suya la consigna de Monseñor Felici:

*“No se puede atribuir al Concilio sino lo que está contenido en los diversos decretos conciliares. Los únicos comentarios válidos son los de los dos pontífices del Concilio, en lo concerniente a los documentos propiamente dichos. Todo lo demás (...) no representa en ningún caso el espíritu del Concilio”*⁸⁹⁷.

Victorino Rodríguez, O.P.,⁸⁹⁸ apuesta por la continuidad doctrinal de la Declaración conciliar sobre la Libertad Religiosa y el magisterio tradicional de la Iglesia enseñado por los Papas, como por ejemplo: Pío XI, León XIII, San Pío X, Pío XI y Pío XII.

Para Vallet⁸⁹⁹ la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* supone un cambio de *estrategia* operado por la Iglesia, en virtud de la cual ésta centra la atención, no ya en los Estados ni tampoco en los partidos políticos sino en los seculares cristianos y en las comunidades cristianas.

Además considera que existe la religión democrática –con su Estado confesional- con su Fe positivista y laica, como puede comprobarse en la Constitución de 1978.

Baltasar Pérez Argos, S.J.⁹⁰⁰ considera que el pluralismo religioso tal como fue declarado por el Concilio Vaticano II no se opone a la unidad religiosa, pues no es indiferentismo religioso, sino que exige libertad, que se concreta con respecto a grupos no católicos en una tolerancia que posee un límite, que es el

⁸⁹⁷ OUSSET, J., “¿El Estado, dispensado de conocer a Dios?”, Revista *Verbo* n° 55 (1967), págs. 305 a 308.

⁸⁹⁸ RODRÍGUEZ, V., O.P., “Concepción cristiana del Estado”, Revista *Verbo* n° 157 (1977), págs. 900 a 904.

⁸⁹⁹ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., “Las relaciones Iglesia-Estado”, Revista *Verbo* n° 227-228 (julio-agosto-septiembre 1984), pág. 1071 y 1072.

⁹⁰⁰ PÉREZ ARGOS, B., S.J., “La unidad católica, principio y fundamento de nuestra unidad política. En el IV centenario del III Concilio de Toledo”, Revista *Verbo* n° 275-276 (mayo-junio-julio 1989), págs. 613 a 617.

bien de los demás y, sobre todo, el bien común nacional, cual es la unidad católica del Estado.

La principal novedad de la declaración conciliar, que bien puede calificarse de “ruptura”, está en que, para significar ese derecho, que va declarar en la *Dignitatis humanae*, utiliza un término nuevo, el término específico de “libertad religiosa”, que se utiliza para significar el indiferentismo religioso; en lugar de usar el término genérico de “libertad”, simplemente “libertad”, como siempre la Iglesia y el Derecho en general habían utilizado, y que es el más adecuado para significar esa libertad o inmunidad de coacción. Por tanto, la novedad no es doctrinal, nominal. El Vaticano II no ha cambiado de doctrina, ha cambiado de terminología⁹⁰¹.

Por alusiones, Rafael Gamba⁹⁰², responde al artículo publicado en *Verbo*⁹⁰³ en el que rebate la tesis sobre la ruptura conceptual e *in terminis* de la doctrina sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II y el Magisterio anterior de la Iglesia que sostuvo en una conferencia en la Fundación Francisco Franco⁹⁰⁴, denunciando que el escándalo no es denunciar la incompatibilidad del texto conciliar con la tradición católica, sino que consiste en esa ambigüedad buscada y ampliamente utilizada, y también en el empeño por buscar conciliaciones terminológicas que anestesien la conciencia de los fieles para que no surjan ni reacción ni protesta y pueda proseguir en silencio la *autodemolizione* de la Iglesia.

La Redacción de la revista en una nota⁹⁰⁵ publicadas en ésta tuvo que salir a la palestra para aclarar que la línea editorial había sido siempre la de tratar de interpretar –la declaración conciliar– de conformidad con la Tradición.

⁹⁰¹ Cfr. PÉREZ ARGOS, B., S.J., “**Para que se clarifique plenamente la continuidad del Concilio Vaticano II con la tradición (Juan Pablo II) en lo referente a la libertad religiosa**”, Revista *Verbo* n° 277-278 (agosto-septiembre-octubre 1989), págs. 1095 a 1112.

⁹⁰² Cfr. GAMBRA, R., “**Respuestas a unas alusiones del P. Pérez Argos**”, Revista *Verbo* n° 281-282 (enero-febrero 1990), págs. 301 a 302.

⁹⁰³ PÉREZ ARGOS, B., S.J., “**Para que...**”, págs. 1095 a 1112.

⁹⁰⁴ Cfr. GAMBRA, R., “**La declaración de libertad religiosa y la caída del régimen nacional**”. Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco, núm. 36, año 1985.

⁹⁰⁵ Revista *Verbo* n° 281-282 (enero-febrero 1990), págs. 302 a 303.

Para Caturelli⁹⁰⁶ no existe contradicción alguna entre Estado confesional y libertad religiosa, sino que aquel es fundamento de ésta; pero sí existe contradicción insalvable entre Estado confesional y libertad de cultos o “libertad de conciencia”, equivalente a laicismo o indiferentismo religioso.

Basándose en que el texto de la *Dignitatis humanae* expresamente declara que la doctrina y la sagrada tradición permanece en su integridad el texto ha de ser interpretado conforme a éstas, sin que exista contradicción. Además, apelando al estudio del P. Victorino Rodríguez, O.P.⁹⁰⁷, la declaración de que “*deja íntegra la doctrina tradicional católica...*”, alude, pues, a la obligación de la sociedad de profesar la religión católica y al derecho de ésta a la confesionalidad del Estado (tesis) aunque, por diversas circunstancias, no se dé de hecho (situación de hipótesis). En tal sentido, en todo país de mayoría católica, el Estado *debe* estar unido a la Iglesia como a la única religión verdadera que el Estado como tal tiene la obligación de conocer y reconocer; en todo país dividido y en virtud del bien común simplemente se *tolera* a los demás cultos de religiones no verdaderas. Naturalmente, jamás se podrá obligar por coacción (derecho natural a la inmunidad de coacción) a abrazar la única religión verdadera (lo cual constituye grave pecado) ni se podrá tampoco, impedir al adepto de una religión falsa sinceramente convencido, practicar el culto.

Por tanto, el Estado *puede y debe* ser católico cuando se dan las condiciones objetivas. Esta tesis es universalmente verdadera antes de ahora, ahora y siempre; tal como dice el Concilio, se “*mantiene íntegra la doctrina tradicional*”. Por eso debe condenarse siempre la *libertad a las religiones*. Luego, no solamente no son opuestas la confesionalidad católica del Estado con la libertad de coacción religiosa (libertad religiosa), sino que ésta encuentra en la primera su garantía y su mejor defensa.

Rafael Gamba⁹⁰⁸ replica a la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, que emana de un concilio que se declaró a sí mismo como meramente “pastoral”

⁹⁰⁶ CATURELLI, A., “**La Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre**”, Revista *Verbo* n° 277-278 (agosto-septiembre-octubre 1989), págs. 921 a 926.

⁹⁰⁷ RODRIGUEZ, V., O.P., “**Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II**”, *La Ciencia Tomista*, tomo 93, págs. 193-339, Madrid 1966.

⁹⁰⁸ GAMBRA, R., “**La unidad religiosa, encrucijada de la Teología y la Política**”. Revista *Verbo* n° 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1246 a 1249.

y “no dogmático”. Que su doctrina se opone en esta materia a la de los concilios anteriores –dogmáticos-⁹⁰⁹ y que además es de rango menor entre las disposiciones de que consta un Concilio. Por lo tanto, cabe interpretarla como una mera directiva circunstancial, “táctica” de pastoral, que, como toda táctica de probar, en la práctica su eficacia y validez.

Frente a la postura rupturista de Gamba aparecen en la revistas otras que pretenden mantener una continuidad entre el magisterio conciliar y el preconiliar. Destaca el macro artículo de Segura Ferns⁹¹⁰ en el que considera que la declaración conciliar, en el tema de la libertad civil en materia de religión, no hace sino “relegar al brazo secular” los efectos sociales de la libertad, pero entendido desde la perspectiva que abre dicha declaración, es decir, que la libertad religiosa como “inmunidad de coacción externa” no anula, sino que “deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y *de las sociedades* para con la verdadera religión y única Iglesia de Cristo” (D.H., I,1). Considerando que el tema de la obligación de la sociedad civil de rendir culto a Dios y el debido acatamiento a Su Ley, es decir, el “confesionalismo” del Estado es otro problema, ciertamente conexo, pero distinto del de la libertad civil religiosa.

También en esa línea de explicación de que no hay conflicto alguno entre la recta interpretación de la doctrina conciliar y la tesis de la unidad católica se encuentra Canals⁹¹¹, y el P. Victorino Rodríguez⁹¹².

⁹⁰⁹ Cfr. *Idem.*, “**La declaración de libertad religiosa y la caída del régimen nacional**”. Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco, núm. 36, año 1985; **Tradición o mimetismo**, Madrid (1976).

⁹¹⁰ Cfr. SEGURA FERNS, A., Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1313 a 1420.

⁹¹¹ Cfr. CANAL, F., “**El deber religioso de la sociedad española**”, en el volumen *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, págs. 219-230.

⁹¹² Cfr. RODRÍGUEZ, V., O.P., “**Los dos puntos e discusión sobre la libertad religiosa**”, *Punta Europa* nº 9 (Madrid), (1964), págs. 3-18; “**Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II**”. *La Ciencia Tomista* (Salamanca), num. 93 (1966), págs. 193-339; “**Concepción cristiana de los Estados**”, *Verbo* (Madrid), núm. 157 (1977), págs. 865-904.

Álvaro D´Ors⁹¹³ sostiene, por otra parte, de la mano de la distinción entre “tesis” e “hipótesis”, que en las comunidades tradicionalmente católicas debe relativizarse aquel principio de indiferencia propia de los pueblos de tradición pluralista. Sobre la unidad católica de España con referencia genérica al pensamiento tradicional afirma que:

*“Si abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario Dios, Patria, Rey es precisamente el de la unidad católica de España, de la que depende todo lo demás”*⁹¹⁴.

También considera D´ORS⁹¹⁵ que el principio de libertad religiosa ha sido solemnemente proclamada por el Magisterio de la Iglesia, concretamente en la *Dignitatis Humanae*, de Pablo VI. Y aclara que, aparte de la reserva de que se trata más de “libertad” que de “dignidad”, este principio debe ser respetado como fundamental de la Moral católica, pero debe ser bien entendido en cuanto a sus límites, pues la misma Iglesia lo enuncia como derecho a elegir el camino de la verdad religiosa y no como libertad para el error.

Este principio debe entenderse en el sentido de que no debe coaccionarse a nadie para que rechace un determinado credo o se adhiera a él, es decir, como una libertad de las conciencias para vivir la verdad religiosa, pero la cuestión está en puntualizar lo que se entiende por coacción, ya que, para la Iglesia, no puede haber duda acerca de la verdad y del error en religión.

El problema está en que la Iglesia no puntualiza, en cuanto a la predicación de la verdad, donde empieza la coacción, y ahí está el problema para la aplicación política de ese principio.

Se trata de no castigar el error religioso en la búsqueda, por las conciencias, de la verdad, que no puede imponerse por la fuerza, es decir, por la amenaza de un mal intolerable, sin por ello dejar de denunciar el error. Esta denuncia no es una coacción, a efectos de la libertad religiosa.

⁹¹³ D´ORS, A., “**Teología política: una revisión del problema**”. *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976), págs. 41-79; “**El correcto canonista (a propósito de los escritos de Hans Barion)**”, *Verbo* (Madrid), núm. 241-242 (1986), págs. 223-233; “**Libertad religiosa y libertad política**”.

⁹¹⁴ Cfr. D´ORS, A., *op. últ. cit.*, pág. 50.

⁹¹⁵ Cfr. *Idem.*, “**Libertad política y libertad religiosa**”. *Revista Iglesia-Mundo*, número monográfico dirigido por Miguel Ayuso sobre el XIV aniversario del III Concilio de Toledo (Madrid), reproducido en *Verbo* (Madrid), núm. 473-474 (2009), págs. 281-290.

Afirma D´Ors que la exclusión de la hostilidad contra la Iglesia sólo se puede conseguir en un Estado que sea confesionalmente católico, que no tolere la existencia de una fuerza contraria a la Iglesia y al derecho natural.

Y distingue D´Ors entre la “tesis” y la “hipótesis” para tratar la cuestión de la oficialidad estatal del credo católico. Se parte de la “tesis” de que la religión católica, única verdadera, debía regir oficialmente y de ella dependía la ética pública, para admitir eventualmente la “hipótesis” de Estados pluralistas, en los que debía relativizarse esa verdad, para consentir un pluralismo religioso. Y denuncia D´Ors que ese planteamiento se ha invertido:

“la “tesis” es la del pluralismo y plena indiferencia del Estado en materia religiosa, y la “hipótesis”, la de las comunidades que han sido tradicionalmente católicas, en las que debe relativizarse aquel principio de indiferencia propio de los pueblos de tradición pluralista. Esta relativización de la “hipótesis”, como es el caso de España, consiste en negar el principio, de forma que se suprima la libertad de las conciencias y se fuerce a profesar la religión católica bajo amenaza de un mal intolerable, sino en adaptar prudentemente ese principio a la necesidad política de no perder la identidad histórica de un determinado pueblo, pues no habría más grave coacción que la de obligar a perder esa identidad. Esto quiere decir que tal comunidad podría excluir de ella las manifestaciones públicas de las religiones o creencias (también la atea) que aquella tradición excluía como erróneas y nocivas, sin vulnerar con ello la libertad privada de las conciencias. Porque no es lo mismo tener libertad para creer en una religión errónea que propagar públicamente lo que la propia comunidad considera nocivo, en detrimento de la unidad católica nacional. Porque lo que muchos no acaban de entender es que la unidad católica, aparte de ser conforme a la verdad, puede ser un bien público, que el encargado del orden público debe defender como bien político inexcusable.

De la misma manera que una familia católica o una asociación católica puede excluir de ellas a los que profesen otra religión, y lo mismo hace la Iglesia con los que apostatan de ella, no hay razón para negar que pueda hacerlo igualmente una comunidad política como el Estado. Quiere esto decir que una reducción de la ciudadanía –como algo más estricto acaso que la nacionalidad actual-, que implica plenos derechos a los católicos no alteraría radicalmente el principio de libertad religiosa proclamado por la Iglesia, sino que simplemente la relativizaría en su adaptación nacional, reduciendo la libertad de las conciencias a la esfera privada donde no afectaría al bien público de la unidad católica.

Porque la exclusión de la ciudadanía de los que profesan públicamente ser no-católicos y la prohibición de las manifestaciones públicas de su error no pueden considerarse como coacción injusta de las conciencias, sino como precaución saludable en defensa de la identidad nacional. No hay razón para privar a la comunidad nacional de lo que nos parece justo para cualquier comunidad, que es la libre elección de sus miembros”.

“La conciencia de los no-ciudadanos no queda coaccionada por la negativa de la plena ciudadanía, pues no se cierra la posibilidad de que alcancen aquellos otra en otra nación. Negar la ciudadanía no es un castigo, sino una cautela defensiva de la comunidad nacional [...] Y, si se trata de uno que ya es ciudadano al que se impone la pérdida de su ciudadanía por profesar públicamente el error religioso, el caso no es esencialmente distinto de aquel otro que pierde la ciudadanía (y su nacionalidad) por militar en un ejército extranjero (que no está en guerra contra el propio de su Estado). ¿Acaso es más grave para la identidad nacional de un pueblo católico el militar bajo bandera extranjera contra un tercero que el profesar públicamente un error religioso incompatible con la tradición nacional?

Hay católicos hoy, en España, que piensan de otro modo. Para ellos, la exclusión de los no-católicos de la comunidad nacional sería una coacción contra el principio de libertad religiosa, sin tener en cuenta que este principio se enuncia como “tesis”, pero no debe aplicarse en perjuicio de la identidad política de España.

Un católico español tiene el deber moral de defender la identidad tradicional, tanto más por cuanto la tradición nacional se halla identificada con la “tesis” que la iglesia defendió a lo largo de los siglos.

De hecho, si observamos el efecto que ha tenido la interpretación de la libertad religiosa como principio absoluto, hemos de reconocer que sólo ha servido para debilitar la certeza y seguridad de los mismos católicos que la defienden”.

Explica Ayuso⁹¹⁶aunque existan posturas que defienden que no ha habido ruptura en la doctrina de la Iglesia, bien porque se salven las contradicciones al modo del profesor Gamba, o de acuerdo a con las agudas

⁹¹⁶ AYUSO TORRES, M., “La Unidad Católica y la España de mañana”, Revista *Verbo* nº 279-280 (noviembre-diciembre 1989), pág. 1431.

sugerencias del profesor D'Ors, lo importante es que todos los colaboradores de la revista consideran la unidad católica como "tesis" predicable para España.

Desde la *teología*, la *filosofía*, la *política*, y la *pastoral* encontramos un fundamento para la tesis de la unidad católica⁹¹⁷.

Para Sandoval⁹¹⁸ la declaración conciliar de libertad religiosa no es una cuestión central.

El deber de las sociedades para con Cristo es la materia principal del Primer Mandamiento en este terreno, y la libertad religiosa una condición de ese deber, circunscrita además a unos límites, y a ser entendida de un modo no extensivo, lo cual afecta al modo de realizar dicho deber de confesionalidad.

La compatibilidad de confesionalidad y libertad religiosa está proclamada en el Concilio. Por lo tanto, no se debe partir asumiendo la carga de esa prueba: que sean los adversarios los que argumenten la pretendida incompatibilidad contra la razón y la autoridad.

Sólo en el tema de las novedades del Concilio Vaticano II, se ha podido percibir cierta disidencia, entre, de un lado, la explicación complaciente que busca aclarar las nuevas lagunas por las firmezas de siempre, mayoritaria, y – de otra parte- la de quienes, en minoría de relativa importancia, han preferido aferrarse a éstas ante la vaporosidad y los efectos de aquéllas: con todo, ni siquiera discusión tan grave ha llegado a terminar de romper el grupo intelectual, a diferencia de lo ocurrido en otros lares.

El año 1926 quedará marcado, en virtud de la pugna entre modernistas y tradicionalistas, como un año decisivo. Ese año son condenados por la jerarquía de la Iglesia cuatro libros de Maurras y se desautorizó a la *Action Francaise*.

Afirma Garay⁹¹⁹ que a partir de este momento el modernismo en el seno de la Iglesia, fundamentado principalmente en el "humanismo integral", en la consolidación de la Democracia Cristiana y la renuncia a la confesionalidad,

⁹¹⁷ Cfr. *Idem.*, "La Unidad Católica y la España de mañana", Revista *Verbo* n° 279-280 (noviembre-diciembre 1989), págs. 1431-1439.

⁹¹⁸ SANDOVAL, L.Mª, "Para que Cristo Reine socialmente", Revista *Verbo* n° 335-336 (1995), pág. 480.

⁹¹⁹ GARAY VERA, C., *El Tradicionalismo y los orígenes de la Guerra Civil española*, Edic. Hernández Blanco, Santiago de Chile, 1987, pág.296-299.

fue tomando cuerpo hasta que tras el ascenso de Pablo VI al Solio Pontificio, y más concretamente con el Concilio Vaticano II, alcanzó sólidas posiciones.

Este cambio de rumbo en el interior de la Iglesia fue denominado “aggiornamento” o “puesta al día”, y negaba en cierta medida la última proposición de la encíclica *Quanta Cura*, de Pío IX, que condenaba el Liberalismo, el mundo moderno y el Laicismo. De forma contraria se predicaba la convergencia con la Modernidad, con el fin de constituir una “nueva Cristiandad” laica. Era, la reedición del “sillonismo” y del “Catolicismo Liberal”, nombre que recibió en el siglo XIX, dentro de la Iglesia.

Aunque las más inmediatas consecuencias se dejaron sentir en el plano de la política, las más graves afectaron al aspecto dogmático y litúrgico.

Esta “reconciliación” con el Modernismo explica el cambio de actitud de la Iglesia ante la Tradición.

La declinación del Tradicionalismo español está ligado a los avatares eclesiásticos. Con el modernismo el Magisterio de la Iglesia retrocedió notablemente, en España este retroceso fue relativo, debido en gran parte a la existencia de pequeños núcleos de religiosos adscritos al tradicionalismo, como el Opus Dei en sus primeros años; la Hermandad Sacerdotal Española; o los Dominicos.

Julio Alvear Téllez⁹²⁰ realiza un estudio, publicado en *Verbo*, en el que realiza una síntesis a partir de setecientos cuarenta documentos del Papa Juan Pablo II concernientes a la libertad religiosa y que abarcan el conjunto de su pontificado, y en la que afirma que éste ha legado una hermenéutica completa de la Declaración conciliar “*Dignitatis Humanae*” –en adelante DH-. Sobre la base de lo que ya había comenzado Pablo VI, Juan Pablo II ha desarrollado lo que podríamos llamar el magisterio posconciliar auténtico sobre la libertad religiosa, un *hábeas* doctrinal enorme, que permite zanjar si no todas, al menos una parte ponderable de las controversias que en torno a la interpretación de DH se han producido en los últimos cuarenta años, ampliando el derecho a la libertad religiosa a fundamentos, objetos y finalidades no explícitamente formulados en el documento conciliar.

⁹²⁰ J. CAYÓN, “El debate sobre la Hermenéutica: Juan Pablo II y la interpretación de la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa”, Revista *Verbo*, nº 477-478 (2009), pág. 607-624.

Entre los criterios utilizados por Juan Pablo II para orientar la “*dinámica de las enseñanzas*”⁹²¹ del Vaticano II, y en concreto la lectura de DH hemos de resaltar los afirmados por aquel en estas palabras:

“Este Concilio universal (es) como una piedra miliar o un acontecimiento de máximo peso, en la historia bimilenaria de la Iglesia, y consiguientemente, en la historia religiosa de mundo y del desarrollo humano”.

“El Concilio debe ser comprendido en su continuidad con la gran tradición de la Iglesia; más, al mismo tiempo, nosotros debemos recibir de la doctrina del Concilio una luz para la Iglesia de hoy, de acuerdo a las exigencias establecidas por los “signos de los tiempos”.

Continúa Alvear Téllez explicando que esa lectura de DH realizada por Juan Pablo II está basada en las siguientes tesis:

“a) El derecho a la libertad religiosa tiene un objeto más amplio que el que puede deducirse de una lectura tradicional de DH: no es sólo un derecho de contenido negativo sino sobre todo afirmativo.

b) El derecho a la libertad religiosa encuentra su fundamento último en la dignidad de la persona humana como afirma DH, pero se funda de manera inmediata sobre los valores humanitarios compartidos por todas las religiones y todas las culturas: fraternidad, solidaridad, paz civil y unión pan-ecuménica. Esos son los valores que vuelven hoy en día concretamente exigible el derecho a la libertad religiosa.

c) Hay que renunciar, al menos en la práctica y probablemente también en la doctrina, a la concepción jurídica tradicionalmente adoptada en la enseñanza política y social de la Iglesia, que implica un vínculo necesario entre el sistema de derecho público de los Estados y la ley natural, la cual, en el orden histórico, es inseparable de la ley de Cristo”.

Finalizando su artículo con la siguiente afirmación:

“Juan Pablo II ejerció su acción pastoral con un mensaje muy claro en sus orientaciones fundamentales, comprendiendo una doctrina sobre la libertad religiosa específica, moderna, de contenido netamente afirmativo, en continuidad con los ideales ecuménicos y humanistas de la época”.

Y con las siguientes interrogantes:

“En esta materia, es necesario que nos preguntemos en qué medida y hasta qué punto la doctrina sobre la libertad religiosa, de contenido moderno y

⁹²¹ Juan Pablo II emplea el término en su Discurso de clausura del Congreso internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, *Sono Molto lieto* (27 de febrero de 2000, nº 5).

afirmativo, tal como ha sido profesada por Juan Pablo II en su Magisterio auténtico, puede condicionar la respuesta al llamado lanzado por Benedicto XVI a releer los textos conciliares y también DH, según una “hermenéutica de la continuidad”. Una parte de la respuesta podría estar en el mismo Magisterio de Benedicto XVI: ¿ha seguido o no el mismo camino que su predecesor?”

“Para el católico que efectúa una búsqueda sobre el tema, surgen ulteriores interrogantes: ¿hasta qué punto la doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa de contenido afirmativo es diferente de la tradición católica, que jamás reconoció –ni podría hacerlo– el derecho del hombre a caminar por un sendero divergente al de la religión verdadera, establecida por el mismo Dios?

Si tal doctrina es la que sigue el Magisterio después del Concilio ¿significa que una religión falsa posee objetivamente un derecho moral, jurídicamente reconocido, a ser públicamente profesada en igualdad de condiciones que la religión verdadera? La estructura política de una sociedad católica ¿no tiene entonces, por principio, ningún derecho moral y jurídico a profesar la fe en la vida pública, ni de apoyar sobre ella la legislación y los principios de su acción?

Estas preguntas, cuya respuesta parece que debe ser negativa si nos atenemos lógicamente a la integridad de la doctrina de Juan Pablo II sobre el derecho a la libertad religiosa, requerirían en circunstancias normales, una profunda aclaración del Magisterio”.

Aclara Ayuso⁹²², en relación al problema de la *libertad religiosa*, que la revista *Verbo* desde su nacimiento en 1961 se zambulló en dicho problema, sosteniendo la tesis tradicional antiliberal y atacando a los apologetas de la libertad religiosa, como Jacques Maritain y el jesuita gringo John Courtney Murray. Después en una segunda época, aún manteniendo siempre en lo básico esa posición se fueron abriendo camino algunas voces más críticas, dando lugar a discusiones y polémicas internas, que pueden corroborarse, por ejemplo, en los artículos publicados en el número 279-280 (1989) de la Revista, por Antonio Segura Ferns (la exégesis benévola) y Rafael Gamba (la exégesis severa), manteniendo un juicio negativo. También destaca la polémica entre éste último con el padre Baltasar Pérez Argos, S.J., en los números 277-278 (1989) y 281-282 (1990).

⁹²² AYUSO TORRES, M., “¿Un punto de inflexión?”, Revista *Verbo*, nº 485-486 (2010), pág. 418.

Ayuso⁹²³ realiza unas breves consideraciones antes de abordar el problema de la *libertad religiosa*:

“En primer lugar, probablemente la intención de los padres conciliares (salvo la fracción liberal, que desde luego no dejó de tener importancia en el impulso de la cuestión⁹²⁴) no era la de afirmar el indiferentismo, rompiendo con la doctrina católica, lo que en todo caso no resulta claramente del texto (aunque sólo sea por la protesta inicial de “mantenerla íntegra” y la confirmación del “deber de buscar la verdad”⁹²⁵

En segundo término, que en todo caso se halla presente una opción práctica (“prudencial” se diría, si no fuera –como después se ha manifestado– imprudente) favorable al liberalismo político, de matriz estadounidense, en un sentido quizá no esencialmente diferente del que llevó a la política de los concordatos, que de algún modo constituyen un vulnus para la Iglesia⁹²⁶, o a las consignas del ralliement (no sólo en Francia, sino también en Bélgica o España⁹²⁷, pero reforzado por la gravitación de un cambio de lenguaje. De ahí que, aunque se buscara tan sólo un terreno común donde mejorar las relaciones con el mundo moderno descristianizado, a fin de cuentas, el cambio operado por el documento conciliar había de conducir a cancelar en la práctica las condenas del liberalismo y del liberalismo católico⁹²⁸

Obtener libertad de coacción en el orden civil –ha sintetizado Leopoldo Eulogio Palacios⁹²⁹– ha sido un derecho que la Iglesia ha reivindicado siempre desde los tiempos del Imperio Romano, sostenida por la convicción de ser la

⁹²³ Cfr. AYUSO TORRES, M., “¿Un punto de inflexión?”, Revista *Verbo*, n° 485-486 (2010), págs. 417-426.

⁹²⁴ Puede verse el significativo reportaje de Ralph Wiltgen, **The Rhin flows into the Tiber**, Nueva York, 1967.

⁹²⁵ Declaración *Dignitatis Humanae*, n° 1.

⁹²⁶ CASTELLANO D., “El problema del modernismo social”, Revista *Verbo* n° 423-424 (2004), pág. 208.

⁹²⁷ La crítica del *ralliement* forma parte también de los temas de *Verbo*, pues no en vano entre sus fundadores se encontraba Eugenio Vegas Latapie, que dedicó al asunto su primer libro, **Cristianismo y República**, Madrid, 1932. Con intención que no apuntaba a la historia sino a su trasposición política contemporánea en sede hispana.

⁹²⁸ Cfr. AYUSO, M., **La constitución cristiana de los Estados**, Barcelona, 2009.

⁹²⁹ EULOGIO PALACIOS, L., “Nota crítica a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* n° 56, (Madrid) (1979), págs. 3-4.

única religión verdadera, y que necesitaba de esa libertad para cumplir con los deberes religiosos que Dios le había revelado en “exclusiva”. En cambio, generalizar ese derecho por medio de una declaración que lo extendiese a las sectas, a los judíos, y a los paganos, era parte para ella inconcebible. Hay que tolerar a los infieles. Pero el derecho a la libertad del error es inexistente, y por eso la única libertad que puede pedir la Iglesia es la libertad católica.

“La libertad católica –prosigue– es la que compete a la Iglesia como sociedad perfecta de fundación divina, distinta y superior al Estado, y que no comparte ni puede competir a ninguna otra sociedad, aunque se llame religiosa. La declaración conciliar promete dejar intacta la doctrina tradicional católica: pero el texto enseña precisamente lo contrario. El derecho a la libertad religiosa es generalizado y extendido sin discriminación. Pero al igualar el derecho a la libertad católica con otros supuestos derechos que son inexistentes que anulada también la libertad católica. Se la convierte en un ‘derecho humano, lo que es caer en el naturalismo. Las más benévolas interpretaciones no han podido impedir el influjo maléfico de esa Declaración, cuya tesis central, condenada por los papas, ha sembrado el indiferentismo en los fieles, ha demolido la confesionalidad de los Estados católicos, y ha favorecido la rebeldía contra Cristo Rey”⁹³⁰.

Hoy, sin embargo, quizá por el nuevo panorama sucintamente referido más arriba, advertimos no sólo críticas como las que igualmente acabamos de referir, sino que empiezan a escucharse voces no disonantes de la Santa Sede que advierten igualmente de lo agotado del discurso de la libertad religiosa “tal y como se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX”. La expresión pertenece al jurista cercano a la secretaría del Estado del Vaticano Grégor Puppínck, director del *European Centre for Law and Justice*. De este jurista se publicó un texto sobre la “problemática actual de la libertad religiosa” en la revista *Verbo*⁹³¹, en el que hace un diagnóstico sobre ésta:

“En resumen, parece que la concepción moderna de la libertad de religión desarrollada a lo largo de los últimos cincuenta años, viene de facto cuestionada

⁹³⁰ EULOGIO PALACIOS, L., **Nota crítica a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa**, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. (Madrid), nº 56 (1979), pág. 4.

⁹³¹ Cfr. PUPPINCK, G., **“Problemática actual de la libertad religiosa”**, *Revista Verbo* nº 485-486 (2010), pág. 427-437.

por causa de dos debilidades principales que le impiden captar la realidad en toda su complejidad:

- a) Por una parte, viene marcada por una aproximación demasiado estrictamente individualista, de modo que se ignoran la dimensión religiosa de las sociedades y la dimensión social de las religiones.
- b) Por otra parte, al fundarse en la dignidad igual de las personas en consideración a sus conciencias, engendra un indiferentismo religioso que en lo que hace al ejercicio de la libertad religiosa obstaculiza cualquier juicio de fondo. El ejercicio de la conciencia y de la libertad individuales se identifican entre sí, si bien se prohíbe juzgar el uso que se hace de la libertad (en el fuero externo) por el debido respeto a la conciencia”⁹³².

Y como solución propone Puppink:

“Desde un punto de vista jurídico y político me parece que hay que recuperar una aproximación realista de la libertad religiosa, arraigada de nuevo en la realidad cultural. Esto supone comenzar a superar la aproximación puramente individual de la libertad religiosa y de volver a pensar la dimensión social de la religión y el aspecto positivo de esta dimensión social”⁹³³.

A propósito de la sentencia *Lautsi vs Italia* del Tribunal de Estrasburgo, de 03 de noviembre de 2009, desestimando las pretensiones legales de un mujer porque sus hijos, alumnos de una escuela pública, se sentían coaccionados por la presencia de un crucifijo en la pared, Bernard Dumont escribió un interesante artículo publicado en *Verbo* titulado: “*Libertad religiosa, derechos del hombre y normalización*”⁹³⁴

Publica Danilo Castellano⁹³⁵ un interesante artículo titulado: “La Libertad religiosa como libertad negativa en las constituciones y declaraciones de derechos contemporáneas” en el que afirma:

⁹³² PUPPINCK, G., **Problemática actual de la libertad religiosa**, Revista *Verbo*, nº 485-486 (2010), pág. 434-435.

⁹³³ *Ibidem.*, pág. 436.

⁹³⁴ Cfr. DUMONT, B., “**Libertad religiosa, derechos del hombre y normalización**”, Revista *Verbo*, núm. 485-486 (2010), págs. 439-449.

⁹³⁵ Cfr. CASTELLANO, D., **La Libertad religiosa como libertad negativa en las constituciones y declaraciones de derechos contemporáneas**, Revista *Verbo*, núm. 485-486 (2010), págs. 451-459.

“El derecho a la libertad religiosa que “reconocen” las Declaraciones y Constituciones es, por tanto, el derecho a la libertad de religión, lo cual implica, a su vez, el derecho a la libertad de la religión. En otras palabras, las Declaraciones y Constituciones citadas no afirman el derecho a la libertad religiosa como ejercicio de un deber de los individuos y de las sociedades hacia Dios y la verdad. Sostienen, por el contrario, el denominado derecho a la libertad negativa, que implica sobre todo el agnosticismo del Estado [...] ¿Por qué? Porque, si el Estado “profesa” la religión, rechaza el indiferentismo, es decir, el relativismo, y entonces impide el libre ejercicio de cualquier otra “religión”, reconocido (al menos de palabra) como derecho “inviolable” del individuo [...] las cuales reconocen a los ciudadanos (no a los individuos) el derecho de realizar libremente propaganda religiosa y antirreligiosa, una vez reducida coherentemente la Iglesia a “comunidad privada” (pero la privatización implica necesariamente subordinación de la Iglesia al Estado) y separada del Estado.

Además, las Declaraciones y Constituciones sostienen que el Estado, en cuanto agnóstico, no posee ni títulos ni poderes para valorar las “creencias” definidas religiosas: no sería, por tanto, legítima, la “admisión” de los cultos i mucho menos su “reconocimiento”, aunque se afirmase (como se ha hecho) que es necesario para garantizar el orden público”⁹³⁶.

Juan Manuel de Prada en unas notas sobre la “Libertad religiosa” trae a colación unos párrafos de la Encíclica *Inmortale Dei* de León XIII:

“La libertad, como facultad que perfecciona al hombre, debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien. Ahora bien: la esencia de la verdad y el bien no puede cambiar a capricho del hombre, sino que es siempre la misma y no es menos inmutable que la misma naturaleza de las cosas. Si la inteligencia se adhiere a opiniones falsas, si la voluntad elige el mal y se abraza a él, ni la inteligencia ni la voluntad alcanzan su perfección; por el contrario, abdican de su dignidad natural y quedan corrompidas. Por consiguiente, no es lícito publicar y exponer a la vista de los hombres lo que es contrario a la virtud y a la verdad, y

⁹³⁶ *Idem*, “La Libertad religiosa como libertad negativa en las constituciones y declaraciones de derechos contemporáneas”, Revista *Verbo*, núm. 485-486 (2010), págs. 456-457.

es mucho menos lícito favorecer y amparar esas publicaciones y exposiciones con la tutela de las leyes” ⁹³⁷.

Y frente a esto, afirma De Prada la “libertad religiosa” consagra exactamente lo contrario: esto es, concede la tutela de las leyes a todo tipo de creencias, sean buenas, malas o mediopensionistas, de tal modo que todas valgan lo mismo; o sea nada. Y allá donde todas las religiones toleradas valen nada, es natural que el orden temporal quiera erigirse a sí mismo en religión única, usurpando los atributos divinos y exigiendo adoración. Esto es lo que se oculta bajo la afirmación de “libertad religiosa” contenida en todas las declaraciones de derechos humanos: puesto que todas las religiones valen un ardite, la única religión que ose contrariar su designio se convertirá ipso facto en una religión contraria a la “dignidad humana”. Esto es lo que está sucediendo hoy con la religión católica.

Frente a esta visión de los derechos humanos como inatacable religión de conveniencia en constante metamorfosis se alza la vieja religión católica, o sus escombros; y la “libertad religiosa” se revuelve contra ella, por considerarla -¡con razón!- un obstáculo en su hegemonía. Los actos de denigración y hostilidad contra la fe católica no harán sino crecer en el futuro, en volandas de la “libertad religiosa”, como ocurre siempre que la inteligencia se adhiere a opiniones falsas, como ocurre siempre que la voluntad elige el mal y se abraza a él.

⁹³⁷ DE PRADA, J.M., “**Notas: Libertad Religiosa**”, Revista *Verbo*, núm. 493-494 (2011), págs. 336 y 337.

CONCLUSIÓN

Hacemos nuestras las afirmaciones que realiza Cayón⁹³⁸ en relación al papel desempeñado por la revista *Verbo* durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. Resulta inusitado en el pensamiento español. Contra el progresismo religioso que sentenció la muerte de la doctrina social de la Iglesia o frente a los silencios prudentes que no se atrevieron a defenderla, mantuvo y sigue manteniendo la perennidad de tal doctrina. Aunque en su seno haya pervivido una pequeña divergencia disimulada sobre el “curso” conciliar y postconciliar, en cualquiera de ambas interpretaciones –la más dura y la más complaciente- el tiempo parece haber confirmado las razones esgrimidas en la revista. Frente a las veleidades, complicidades o silencios respecto al marxismo y sus derivados, la caída del muro también confirmó sus razones. Lo mismo cabría decir, después de tantos años con cierto revisionismo de la historia reciente de España. Aunque no se dedicó a la “política concreta”, mantuvo y desarrolló un pensamiento político asentado en la realidad y la naturaleza de las cosas y confirmó la continuidad de un pensamiento tradicional español. Mantuvo la fidelidad a la doctrina de la Iglesia, defendida y expuesta, no sólo con argumentos de autoridad, sino, sobre todo, como exposición razonada de esa doctrina.

Por su dilatada vida –más de 50 años- y las características anteriormente expuestas, puede considerarse única en el pensamiento cultural español de la

⁹³⁸ CAYÓN, J., “*Verbo*”, Revista *Verbo*, nº 425-426 (2004), pág. 393-394.

segunda mitad del siglo XX. Como puede leerse bajo la rúbrica de su título, ha sido, plenamente, una “una revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano”.

BIBLIOGRAFÍA

- **REVISTAS VERBO, Nº 1-500 (1962-2012).**
- A. de MUN, **Discurso en la Cámara de Diputados. Noviembre de 1878.**
- A. de MUN, **Discurso en la 3ª Asamblea General de los miembros del Círculo Católico. Mayo 1975.**
- AA.VV., **El otro Balmes**, Sevilla, Jurra, (1974).
- ALCALÁ-GALIANO, A., “**Reconquista de España**”, *Revista Acción Española*, núm. 43, 16 de diciembre de 1933.
- ANÓNIMO, **¿Qué es la Ciudad Católica?**, Editorial Speiro, S.L., 1962.
- ANSÓN, L.M., **Acción Española**, Zaragoza, Círculo, (1960).
- AYUSO, M., **Comentario preliminar a la Colección Virtual de Pensadores Tradicionalistas.**
- AYUSO, M., “**La significación intelectual de Jean Madiran. En el XXX aniversario de Itinéraires**”, en la revista *Roca Viva* núm. 221 (1986).
- AYUSO, M., **La constitución cristiana de los Estados**, Barcelona, 2009.
- AYUSO, M., “**Una visión española de la Acción Francesa**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2010).
- AYUSO, M., **La obra de Vicente Marrero vista por la crítica**, (Las Palmas de Gran Canaria, Fundación Mutua Guanarteme, (1989).
- AYUSO, M., “**In memoriam Federico Suárez Verdeguer**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 12 (2006).
- AYUSO, M., “**In memoriam Vicente Marrero. A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones**”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 6 (2000)
- AYUSO, M., **La constitución cristiana de los Estados**, (Barcelona), Scire, (2008).
- AYUSO, M., “**Menéndez Pelayo y el menéndezpelayismo político**”, *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 5 (2014).
- AYUSO, M., “**Una empresa ‘razionalista’**”, *Verbo*, núm. 301-3012 (1992).
- BARJA DE QUIROGA, J., “**El Mayorazgo de España**”, *Revista Acción Española* nº 60-61, 1º de noviembre de 1934.
- BALMES, J., **Obras Completas**, tomo VII, B.A.C., Madrid 1950.
- CALVO SERER, R., **Las nuevas democracias**. Madrid, 1964.
- CALVO SERER, R., “**La politique intérieure dans l’Espagne de Franco**”, *Écrits de Paris* (París), núm. 107 (1953),

- CALVO SERER, R., **España sin problema**, (Madrid), Rialp, (1949).
- CALVO SERER, R., **La configuración del futuro**, (Madrid), Rialp, (1953).
- CANALS, F., **El deber religioso de la sociedad española**, en el volumen *Política española: pasado y futuro*, (Barcelona), 1977.
- CANALS, F., **Política española: pasado y futuro**, (Barcelona), Acervo, (1977).
- CANTERO, E., “**Sobre Acción Española y la falsificación de la historia**”, Anales de la Fundación Elías de Tejada nº 8, 2002.
- CANTERO, E., “**Francisco Elías de Tejada y la tradición española**”, en AA.VV., *Francisco Elías de Tejada*, Universidad Complutense de Madrid.
- CANTERO, E., “**Sobre Acción Española y la falsificación de la historia**”, Anales de la Fundación Elías de Tejada nº 8, 2002.
- CANTERO, E., “**Gonzalo Fernández de la Mora, la Ciudad Católica y Verbo**”, Revista *Razón Española* nº 114 (Julio-agosto 2002).
- CANTERO, E., “**Razón Española**” *Empresas Políticas* núm. 3 (2003).
- CASTELLANO, D., “**La ideología contrarrevolucionaria**”, en Joaquim VERISSIMO SERRAO y Alfonso BULLÓN DE MENDOZA, **La contrarrevolución legitimista en Europa (1688-1876)**, Madrid, Editorial Complutense, (1995).
- CORRÊA DE OLIVEIRA, “**A Cruzada do século XX**”, *En Catolicismo*, nº 1, (Sao Paulo), enero de 1951.
- CUENCA TORIBIO, J.M. **La obra historiográfica de Florentino Pérez Embid**. Sevilla, 2000.
- DE NEUVILLE, R., **Jean Ousset et la Cité Catholique**, Bouère, DMM, (1998).
- DÍAZ, E., **Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)**, Ed. Tecnos, S.A., Madrid 1983.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, O., **Rafael Calvo Serer y el grupo “Árbor”**, Valencia, Universitat de (Valencia), (2011).
- DÍAZ HERNÁNDEZ, O. y DE MEER, F., **Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1954-1988)**, (Madrid), Rialp, (2010).
- D’ORS, A., **Ensayos de teoría política**, Pamplona 1979.
- D’ORS, A., “**Teología política: una revisión del problema**”. *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976).
- D’ORS, A., “**Libertad política y libertad religiosa**”. *Revista Iglesia-Mundo*, número monográfico dirigido por Miguel Ayuso sobre el XIV aniversario del III Concilio de Toledo (Madrid).
- DÍAZ HERNÁNDEZ, O. y DE MEER, F., **Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1945-1988)**. Madrid, 2010.
- ELÍAS DE TEJADA, F., **La monarquía tradicional**, (Madrid), Rialp, (1954).
- ENTRALGO, P., **España como problema** (1949); tomo II.
- EULOGIO PALACIOS, L., “**Nota crítica a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa**”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. (Madrid), nº 56 (1979).
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Recensión al libro “Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, 1913-1936”** de González Cuevas, ed. Tecnos, Madrid 1998.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Río arriba**, Planeta 1995.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., **Pensamiento español 1963**. Madrid, 1964.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., entrevista en *El Alcázar del 2-X-1983*.
- *Razón Española*, núm. 20 (1986), editorial.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., “**La democracia antiliberal**”, ABC, 30 de abril de 1982.
- FERRARY, A., **El franquismo: Minorías políticas y conflictos ideológicos (1936-1956)**, EUNSA, 1993.
- FERRER, M., **Historia del tradicionalismo español**, 30 vols., (Sevilla-Madrid), (1941-1979).
- FRAGA IRIBARNE, M., **La Monarquía y el país**. Barcelona, 1977.

- FRANCO BAHAMONDE, F., “**Autógrafo**” en *Acción Española* núm. 89, Antología.
- GALINDO HERRERO, S., **Los partidos monárquicos bajo la II República**, 2ª ed., (Madrid), Rialp, (1956).
- GAMBRA CIUDAD, R., **El silencio de Dios**, Librería Huemul, S.A. Buenos Aires.
- GAMBRA CIUDAD, R., **La unidad religiosa y el derrotismo católico**. Ed. Nueva Hispanidad, Mendoza (reedición), 2002.
- GAMBRA CIUDAD, R., **La unidad religiosa y el derrotismo católico**, Sevilla, 1965.
- GAMBRA CIUDAD, R., “**La declaración de libertad religiosa y la caída del régimen nacional**”. Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco, núm. 36, año 1985.
- GAMBRA CIUDAD, R., “**Víctor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento**”, *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 192 (1973), pp. 149-164.
- GAMBRA CIUDAD, R., **Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente**, (Madrid), IEP, (1976).
- GAMBRA CIUDAD, R., **Eso que llaman Estado**, Montejurra, (Madrid), (1958)
- GAMBRA CIUDAD, R., “**Mi amistad**”, en AA.VV., *Florentino Pérez Embid. Homenaje a la amistad*, (Barcelona), Planeta, (1977).
- GARAY VERA, C., **El Tradicionalismo y los orígenes de la Guerra Civil española**, Edic. Hernández Blanco, Santiago de Chile, 1987.
- GARCÍA MORENTE, M., **Idea de la Hispanidad**, 3ª ed., Madrid.
- GARCÍA NUEVA, A., “**Lecturas**”, en *Revista Acción Española*, nº 64-65, 10 de noviembre de 1934.
- GUERRERO, S.J., E., **Un folleto multicopiado sobre la Ciudad Católica**. www.fundacionspeiro.org.
- GOMA Y TOMÁS, I., “**Apología**”, I, *Revista Acción Española* nº 64-65, noviembre de 1934.
- GÓNGORA, M., “**Reflexiones sobre la Tradición y el Tradicionalismo en la Historia de Chile**”, en *Revista Universitaria*, núm. 2 (U.C. de Chile), 1979, Santiago.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX**, Editorial TECNOS, 2005.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., “**Dos respuestas a la crisis del catolicismo tradicional español**” (1956-1972). *Las revistas Punta Europa y Atlántida*”, en *Revista El Catoblepas*, núm. 131 (enero 2013).
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **Acción Española: teología política y nacionalismo autoritario en España (1931-1936)**, Madrid, Tecnos, (1998).
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **La razón conservadora. Gonzalo Fernández de la Mora, una biografía político-intelectual**, Madrid, Biblioteca Nueva, (2015).
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., **Maeztu: biografía de un nacionalista español**, (Madrid), Marcial Pons, (2003).
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C., “**Dos respuestas a la crisis de la teología política (1956-1970)**”. *Historia y Política*, núm., 28, (2012).
- HERNANDO DE LARRAMENDI, I., **Así se hizo Mapfre. Mi tiempo**, (Madrid), Actas, (2000).
- JUAN PABLO II, **Encíclica Centesimus Annus**.
- LAÍN ENTRALGO, P., **España como problema**, (Madrid), Aguilar, (1949).
- LÓPEZ-AMO, A., **Sobre el estudio profundo de las revoluciones**, Pamplona, (1956).
- MAEZTU, R., “**Discurso**”, *Revista Acción Española*, núm. 46 (1934).
- MAEZTU, R., “**¿No hay hombre?**”, Artículo en ABC, 26 de marzo de 1936.
- MAEZTU, R., “**Acción Española**”, en *Revista Acción Española*, núm. 1, 15 de diciembre de 1931.
- MAEZTU, R., **Ensayos (Antología)**, en “**Razones de una conversión**”. Fue publicado originalmente en la *Revista Acción Española* núm. 62-63, 1º de octubre de 1934.
- MAEZTU, R., **Defensa del Espíritu**.
- MAEZTU, R., “**La lucha por el Espíritu**”, *Revista Acción Española* (febrero 1935).

- MAEZTU, R., “**El Espíritu en la Historia**”; Revista *Acción Española*, núm. 72-73 (marzo 1935).
- MAEZTU, R., “**La Busca del Espíritu**”, Revista *Acción Española*, núm. 75 (mayo 1935)
- MAEZTU, R., “**La Nueva Filosofía de la Historia y el problema de la Hispanidad**”; Revista *Acción Española*, núm. 58-59 (agosto 1934).
- MAEZTU, R., “**El Espíritu objetivo**”, Revista *Acción Española*, núm. 80 (octubre 1935). **La Hispanidad y el Espíritu**, Revista *Acción Española*, núm. 83 (enero 1936).
- MAEZTU, R., “**El Espíritu y la decisión**”, Revista *Acción Española*, núm. 85 (marzo 1936).
- MAEZTU, R., “**El Espíritu y el poder**”, Revista *Acción Española*, núm. 86 (abril 1936).
- MAEZTU, R., **Nuestro humanismo en la historia**, *Ensayos*, Buenos Aires, 1948.
- MAINER, J.C., **Historia literaria de una vocación política (1930-1950)**. Barcelona, 1971.
- MARRERO, V., **La consolidación política**, (Madrid), Punta Europa (1964).
- MENÉNDEZ PELAYO, M., **Historia de España, de Heterodoxos**.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., “**Brindis del Retiro**”, en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, III, *Obras Completas*, CSIC, Madrid 1941, VIII.
- MOLNAR, T., **The Church, Pilgrim of Centuries**, Michigan, 1990.
- MORODO, R., **Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española**. Alianza Editorial, S.A., Madrid 1985.
- MORODO, R., “**La formalización de Acción Española**”, Revista de Estudios Políticos (Madrid), nueva época, núm. 1 (1978).
- ORTÍ, J.A., “**Crítica al n.º 1 de la revista Atlántida**”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 129-130 (1963).
- PALACIO ATARD, V., **Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII**, (Madrid), Rialp, (1949).
- PALAU, F., **El Ermitaño**, Año II, N° 21, 25 de marzo de 1896.
- PEMÁN, J.M., **Obras Completas**, Tomo V, de **José Antonio: pero todo José Antonio**. Artículo escrito durante la Guerra de España (1936-1939).
- PEMÁN, J.M., **Obras Completas**, Tomo V, de **De Occidente nos llega una verdad**.
- PEMARTÍN, J., “**Actividad intelectual**”, Revista *Acción Española* n° 60-61, 1 de octubre de 1934.
- PÉREZ EMBID, F., “**Mi 18 de julio**”, Revista *Ateneo*, núm. 13, 19 de julio de 1952.
- PÉREZ EMBID, F., **Ambiciones españolas**. Madrid, 1953.
- PÉREZ EMBID, F., *Revista Punta Europa* n° 57-58, septiembre-octubre de 1960.
- PÍO IX, **Quanta Cura, Doctrina Pontificia, tomo II, Documentos Políticos**, B.A.C., Madrid, 1958.
- PRADERA, V., **El Estado Nuevo**. Edición de 1937.
- PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, Revista *Acción Español*, núm. 55, 16 de junio de 1934.
- PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, Revista *Acción Español*, núm. 56-57, 1º de julio de 1934.
- PRADERA, V., “**El Estado Nuevo**”, en Revista *Acción Español*, núm. 60-61, 1º de octubre de 1934.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, de **Memoria al general Primo de Rivera**.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, de **El Misterio de los Fueros Vascos**, conferencia, Madrid, 1918.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Localización de la autoridad**, pág.91, de **El Estado Nuevo**.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Fernando el Católico y los falsarios de la historia**.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, cap. **Origen de la soberanía**, de **El Estado Nuevo**.

- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo I, cap. **El Misterio de los Fueros Vascos**, tomo II.
- PRADERA, V., **Obras Completas**, Tomo II, cap. **Las Facultades Humanas**, de **El Estado Nuevo**.
- RALPH WILTGEN, **The Rhin flows into the Tiber**, Nueva York, 1967.
- RODRIGUEZ, V., O.P., “**Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II**”, *La Ciencia Tomista*, tomo 93, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ, V., O.P., “**Los dos puntos de discusión sobre la libertad religiosa**”, *Punta Europa* (Madrid), núm. 9 (1964)
- RODRÍGUEZ, V., O.P., “**Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II**”. *La Ciencia Tomista* (Salamanca), núm. 93 (1966).
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P., **Evolución de las ideas de la decadencia española**, de **El concepto de Patria y Región en Menéndez Pelayo**.
- SANTA CRUZ, M., **Apuntes y Documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966**, tomo 26 (1964).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica (Antología)**, Cuestión 1, art. II. Selección del P. Ismael Quiles. Buenos Aires. Espasa-Calpe., 1979.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, **De regno (De Regimini Principium) Ad Regem Cipri**, l.c.14.
- SCIRICA, E. **Ciudad Católica-Verbo: Discurso, redes y relaciones en pos de una apuesta (contra) revolucionaria**. www.historiapolitica.com.
- SUÁREZ VERDEGUER, F., **Evolución política de Donoso Cortés**, (Santiago de Compostela), Imprenta Paredes, (1949).
- SUÁREZ VERDAGUER, F., *La crisis política del antiguo régimen en España (1800-1840)*, (Madrid), Rialp, (1950).
- VALLET DE GOYTISOLO, J., **Eugenio Vegas Latapié**. www.racmyp.es
- VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo XV, del **Discurso en el Círculo Tradicionalista de Oviedo**, 15 de abril de 1916
- VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo VII.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo X.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo XV, del **Discurso en el Círculo Tradicionalista de Oviedo**, 15 de abril de 1916.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J., **Obras Completas**, Tomo XV, **Brindis de los Viveros**, 6 de abril de 1899.
- VEGAS LATAPIE, E., **Editorial “A nuestros amigos”**, *Revista Acción Española*, núm. 62-63, 1º de octubre de 1934.
- VEGAS LATAPIE, E., **Editorial “La causa del mal”**, *Revista Acción Española*, núm. 85, 1º de marzo de 1936.
- VEGAS LATAPIE, E., **Los caminos del desengaño**, Madrid 1987.
- VEGAS LATAPIE, E., “**Vox clamanti in deserto**”, *Revista Acción Española*, Antología (marzo de 1937).
- VEGAS LATAPIE, E., “**Doctrina y acción**”, *Revista Acción Española*, núm. 29, 16 de mayo de 1933.
- VEGAS LATAPIE, E., “**Para una semblanza del Conde de los Andes**”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 55, 1978.
- VEGAS LATAPIE, E., **Escritos Políticos**, Ed. *Cultura Española*, Madrid, 1940.
- VEGAS LATAPIE, E., “**Un Centenario**”, *Revista Acción Española*, núm. 37, 16 de octubre de 1933.
- VEGAS LATAPIE, E., **Memorias políticas. El suicidio de la monarquía y la Segunda República**, Planeta, Barcelona, 1983.
- VEGAS LATAPIE, E., **Memorias políticas**, 3 vols, [Planeta, Barcelona, (1983); Madrid, Tebas, (1987); Madrid, Actas, (1995)]
- VEGAS LATAPIE, E., **El pensamiento político de Calvo Sotelo**, (Madrid), *Cultura Española*, (1941).

- VEGAS LATAPIE, E., **Escritos políticos**, (Madrid), Cultura Española, (1940).
- VEGAS LATAPIE, E., **“Para una semblanza del conde los Andes”**, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), núm. 55 (1978),
- VILLACAÑAS, J.L., **Ramiro de Maeztu: la aventura de un caballero del 98**, (Madrid), Espasa, (2000).
- WIDOW, J.A, **La Democracia en Santo Tomás**, en *Philosophica* núm. 1, Valparaíso, U.C.V. 1978.
- **Editorial “Brumas y Horizontes”**, *Revista Acción Española* núm. 40, 1º de octubre de 1933.
- **Editorial “A los tres años”**, *Revista Acción Española*, núm. 66-67, 1º de diciembre de 1934.
- **“Editorial”**, *Revista Acción Española* nº 1, 15 de diciembre de 1931.
- **Editorial “No es tiempo todavía”**, *Revista Acción Española* nº 39, 16 de octubre de 1933.
- **“A los tres años”**, *Revista Acción Española* nº 66-67, 1 de diciembre de 1934
- **“Sociedad Acción Española”**, *Revista Acción Española* nº 39, 16 de octubre de 1933.
- Hoja informativa de la Comunión Católico-Monárquica-Legitimista, Madrid, septiembre, 1985.
- **“Anglosajones e iberoamericanos”**, *Revista Atlántida* nº 19, enero-febrero 1966.
- **“La libertad religiosa, derecho de la persona humana”**, *Revista Atlántida* nº 24, noviembre-diciembre 1966.
- **“Ideología y cristianismo”**, *Revista Atlántida* nº 25, enero-febrero 1967.
- **“El fenómeno contemporáneo de la secularización”**, *Revista Atlántida* nº 43, enero-febrero 1970.
- **“La dignidad de la persona humana”**, *Revista Atlántida* nº 24, noviembre-diciembre 1966.
- **“El mito de Atlántida”**, *Revista Atlántida* nº 1, enero-febrero de 1963.
- **“Acción Española”**, *Razón Española*, nº 14, 1985.
- **“Las contradicciones de la partitocracia”**, *Razón Española*, nº 49, 1991.
- **“Razonalismo y racionalismo”**, en *Razón Española*, nº 20, 1986.
- **“La salida a la crisis económica”**, en *Razón Española* nº 10, 1985.
- **“Una nueva política económica”**, en *Razón Española*, nº 35, 1989.
- **“Editorial”**, en *Razón Española*, nº 20, 1986.
- **Contestación al cuestionario de Conchita García Moyano**, en Archivo Fernández de la Mora, 7-XI-1988.
- **“La erosión del sistema”**, *ABC*, 14-III-1975.
- **Leyes Fundamentales del Reino**, Madrid, 1971.
- **Síntesis del Ideario Nacional**. 29 de junio de 1934.
- **Declaración conciliar Dignitatis humane**
- **Catecismo de la Iglesia Católica.**
- **Looking Again at the Question of the Liturgy With Cardinal Ratzinger: Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference**, Saint Michael’s Abbey Press, 2003.
- *Iglesia-Mundo*, III época, núm. 384. Segunda quincena de abril de 1989.
- Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 2010.
- *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), vol. XVI (2010).
- **Escritos políticos de Jaime Balmes**, (Madrid), Imprenta de la Sociedad de operarios del mismo arte, (1847).
- *Revista Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 5, (2013).

