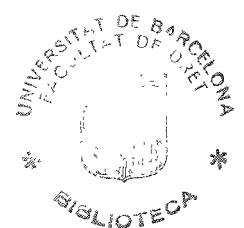


UNIVERSITAT DE BARCELONA,
FACULTAT DE CIÈNCIES ECONÒMIQUES I EMPRESARIALS.

CONTRARREVOLUCION MONARQUICA
Y MILITARISMO EN LA ESPAÑA
DE LOS AÑOS TREINTA

VOLUMEN II



TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR
JOAQUIM LLEIXÀ Y DIRIGIDA POR EL
DR. JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ CASA
NOVA, CATEDRÁTICO DE TEORÍA DEL
ESTADO Y DERECHO CONSTITUCIONAL.

ENERO DE 1985

SEGUNDA PARTE :

LA RESTAURACIÓN Y SU "ESTADO NUEVO"

CAPITULO 8.

PROGRAMA CONTRARREVOLUCIONARIO Y
CULTURA NEOTRADICIONALISTA

La monarquía proyectada encerraba un vasto contenido social. Considerado desde uno u otro ángulo, tal contenido era puesto de relieve una y otra vez por los monárquicos. Y se comprende, porque éste constituía el programa positivo de la contrarrevolución, o por lo menos un bosquejo del mismo. La idea de monarquía iba cobrando mayor densidad contrarrevolucionaria. Así, y con voluntad de otorgar una pluralidad de significaciones sociales a la monarquía proyectada, decía Sáinz:

"(...) la república no es una palabra, la república es un contenido o no es nada, porque la diferencia sustancial entre un régimen u otro es que nosotros sabemos que cuando decimos Monarquía no decimos la presencia de una determinada persona en el Palacio de Oriente, decimos un conjunto de valores morales y de categorías históricas, y por eso cuando ellos dicen república no dicen sólo un sistema político, sino un sistema político puesto al servicio de unas fuerzas desnacionalizadoras, dicen laicismo, dicen anti-España, dicen separatismo, dicen disgregación' (1).

Tal concepción tendencialmente omnicomprendiva, totalizante, de la monarquía era reafirmada unos meses más tarde por el propio Sáinz en el banquete-homenaje rendido por la revista Acción Española a Calvo Sotelo y Yanguas Messía con motivo del regreso de éstos a España. En ese acto político, aquel dirigente de Renovación Española lanzó por primera vez la idea de "bloque nacional" (2). Como fundamento negativo de la misma, puso su rechazo del sufragio universal, los partidos políticos y el parlamentarismo. Pero como fundamento positivo de la política de "bloque nacional" propuso el Estado nuevo monárquico, un Estado para la restauración que debía organizarse en autocracia a fin de restablecer las jerarquías de todo orden y proyectarse con propósito contrarrevolucionario en los más diversos planos de la realidad. O dicho sea con mayor exactitud. Precisamente para restablecer con solidez las jerarquías, el Estado nuevo debía proyectar su influencia contrarrevolucionaria en todos los planos de la realidad. En los planos "doctrinal, social, histórico y político", precisaba Sáinz. En concordancia con ello, se ins

tauraría una monarquía. Y ésta no sería sino "una consecuencia lógica y fatal" del "sistema político" que, junto a "una estructura jerárquica social" y la correspondiente cultura, implicaría también un "remate" preciso, a saber, "la corona con cruz" (3).

Examinemos en los dos capítulos que siguen algunos de esos ámbitos en los que la acción del Estado contrarrevolucionario debía desplegarse con particular energía. El primero de ellos será el cultural.

8.1. No bastaba en absoluto con "una buena organización de divisiones de caballería".

Precisamente porque la contrarrevolución debía ser tan profunda como se ha podido advertir en las páginas precedentes, era necesario elaborar o reelaborar -escribía Vegas Latapié haciendo suyas unas palabras de Berdiáiev- "un nuevo principio espiritual de organización del poder y la cultura" (4).

Es claro que la "Revolución" tenía su mayor exponente político-institucional en la trama de instituciones políticas liberales y democráticas variamente ensambladas en los regímenes liberal-democráticos contemporáneos (5). Y, sin discusión, "la democracia y el sufragio universal son las causas de ruina de los pueblos", según aseguraba Vegas Latapié (6). Pero la "raíz" de la "Revolución", y en particular el origen de esas instituciones, estaba según los neotradicionalistas en la cultura que la sociedad "moderna" aportó (7).

De modo que no bastaba la "negación del presente Estado constitucional" (8), la liquidación de las instituciones políticas de la liberal-democracia y las organizaciones republicanas que la habían traído, para extraer por completo tal "raíz". Era preciso hacer algo más definitivo, y ello sólo podía aportarlo un vasto programa de contrarrevolución cultural. En particular, para combatir con eficacia a los partida

rios todos de la revolución social, para erradicar la amenaza de ésta, tenía su importancia la cultura contrarrevolucionaria. También para este combate era preciso encontrar aquel "nuevo principio espiritual de organización del poder y la cultura". Y es que no bastaba "una buena organización de divisiones de caballería" para liquidar al bolchevismo, agrega Berdiáiev en aquella obra suya, Una nueva edad media (1924), destinada por cierto a oponer la civilización medieval al espíritu del Renacimiento y la sociedad moderna (9). Desde luego, estas unidades militares eran imprescindibles. Pero para aplacar a un proletariado presto a la rebelión "por el influjo de predicaciones disolventes, y no por ninguna otra causa", la cultura contrarrevolucionaria debía hacer posible la educación de las masas obreras "en doctrinas opuestas a las que los han maleado y corrompido" (10). Para el logro de todo ello era preciso crear -y ésta era la idea conclusiva de Doctrina y acción, un editorial de Acción Española redactado por Vegas-

"(...) un nuevo orden de ideas, (...) un ambiente intelectual que permita resolver de un modo definitivo nuestra trágica situación, cuando las circunstancias, en las que procuraremos influir, nos vuelvan a ser propias" (11).

Y este fue el cometido específico de Acción Española y de la sociedad homónima en los años de la II República. Un cometido con un alcance limitado, pero decisivo. Decisivo porque los destinatarios de esa cultura contrarrevolucionaria eran "las clases directoras", o al menos una parte de ellas, a quienes era necesaria un nuevo ideario y una renovada ética para seguir siendo tales. Pero de un alcance limitado. Y es que el monarquismo apuntaba a algo bastante más radical (12). En efecto, la nota hecha pública el 3 de mayo de 1934 por el grupo director de la sociedad Acción Española, con motivo de la reinauguración de sus locales -cerrados desde la "sanjurjada", en agosto de 1932-, reiteraba sus propósitos con estas palabras reveladoras de un ambicioso proyecto:

"Nuestra labor será, como ya fué, al margen de todo partido político, pura y estrictamente cultural. Por ese rodeo que va de la Logia y la Institución Libre a la tribuna, a la prensa y a la calle, llegó el enemigo a la Revolución. Por un parecido rodeo queremos llegar a la Contrarrevolución nosotros' (13).

Su propósito cultural específico, pues, contrarrestar la cultura favorable a la libertad y a la democracia. Pero contrarrestarla no sólo mediante la elaboración ideológica pertinente, sino también a través de un cambio fundamental en la sociedad civil, en sentido gramsciano (14). En efecto, en su momento hemos podido advertir el interés de los monárquicos por el sistema escolar; ahora, las palabras arriba citadas nos revelan, o confirman, su interés por todo lo relativo a la producción y reproducción cultural y sus instrumentos. Y se comprende. En esa esfera de la realidad pensaban impulsar los monárquicos una vasta transformación anti-socialista y anti-comunista, a la par que anti-liberal y anti-democrática.

Tal amplitud de propósitos desembocaba inexorablemente en una doble conclusión. De un lado, una parte relevante, acaso decisiva, de la "dogmática" del Estado de la contrarrevolución debía ser aportada por una nueva o renovada cultura. Y, por otro lado, ese Estado nuevo debía constituirse en agente fundamental y directo de aquella vasta transformación cultural.

En fin, la contención de las fuerzas revolucionarias era sólo el inicio. Tras ella debía adoptarse -y eso era lo específico de una contrarrevolución- una política susceptible de reunir las condiciones históricas para que su amenaza ni siquiera pudiese rebrotar. Entre estas condiciones, las de orden cultural y ético tenían una singular importancia.

8.2. Desterrar las trazas culturales del igualitarismo moderno y del espíritu de emancipación.

Con respecto al programa contrarrevolucionario en el ámbito de la cultura, lo esencial era desterrar el "mito" de "la igualdad absoluta de los hombres" (15). Aquel mito concretamente asociado al "programa de 1789" (16) y que, con particular referencia a la esfera de la cultura política, no había hecho sino progresar desde aquel entonces. En este punto Sáinz distinguía netamente entre democracia y liberalismo:

"La democracia, como resultado de las ideas liberales y consecuencia de las ideas de la revolución francesa era un fenómeno que durante todo el siglo XIX se iba viendo venir. Llamamos democracia, no a las varias nociones generalmente admitidas, sino, técnicamente, al hecho del gobierno del pueblo por el pueblo. Esto que parece que es algo muy antiguo es algo muy reciente, porque el sufragio universal en toda su totalidad, en toda su integridad son muy pocos los pueblos en que ha regido, y algunos, de los que aquí en España se citan a ciegas como ejemplos de democracia lo han implantado hace muy pocos años. En Inglaterra el sufragio universal inorgánico absoluto se implantó el año 18 (...)" (17).

La democracia constituía el contenido extremo de la revolución, cuyas "banderas (...) son antiautoritarias, antijerárquicas, sea quien sea el que represente la autoridad y la jerarquía" (19). Por consiguiente, la cultura política de la contrarrevolución debía ser aquella capaz de fundamentar sólidamente tales vectores constitutivos del orden: la autoridad y la jerarquía. En particular era preciso acabar con la vigencia del mito del "proletariado-mesías" (19). Un mito que venía arraigando desde mucho antes en el proletariado y que constituía el núcleo ideológico que le impulsaba a la revuelta antijerárquica.

Ahora bien. Para restablecer, y restablecer con firmeza, las jerarquías sociales, el autoritarismo de los monárquicos exigía, como es sabido, el rechazo de la democracia. Pero exigía también la renuncia a todo liberalismo por parte

de los dirigentes de la sociedad. Porque, según la vieja tesis tradicionalista, el liberalismo y la revolución social estaban unidas por un lazo, no siempre visible, pero cierto. Del liberalismo al "bolchevismo". Hasta el punto de que

"(...) el liberalismo y las revoluciones liberales no han tenido otra misión histórica que la de hacer posibles las revoluciones bolcheviques" (20).

En primer lugar porque las instituciones políticas liberales habían tolerado el desarrollo de las fuerzas opuestas al orden existente. Pero además de no ofrecer, el liberalismo, un sistema de instituciones políticas suficientes para la preservación de las jerarquías, no aportaba tampoco -todo lo contrario- algo más general y que ya Donoso había denunciado enérgicamente, a saber: una cultura que fundamentara del modo más sólido la autoridad de las jerarquías. Más aun, incluso podía establecerse un paralelismo entre la rebelión de los liberales contra el poder establecido en su tiempo, y la rebelión de las izquierdas obreras contra los liberales burgueses del presente. Por tanto, y en las condiciones del siglo XX, ¿cabía considerar el liberalismo político como una ideología compatible con los módulos de jerarquía y autoridad necesarios? En absoluto. Y los liberales no hacían sino abrir las puertas al socialismo, sentenciaban por activa y por pasiva los monárquicos. El liberalismo no era ideario apto para la fundamentación del orden jerárquico. De modo que

"Es natural que los revolucionarios hayan secuestrado a don Manuel Pedregal y saqueado la casa de don Melquíades Alvarez. Si ayer se levantaron los burgueses contra los aristócratas y anteayer los aristócratas y la monarquía de Carlos III contra los representantes en la tierra de la autoridad divina, ¿qué tiene de extraño que los obreros se levanten ahora contra los burgueses?" (21).

Maeztu veía todo eso ilustrado en el más inmediato presente. Ilustrado, por ejemplo, por la actitud y la posición fijada en el Congreso por Melquíades Alvarez tras la insurrección asturiana de octubre de 1934. Había distinguido

ese político liberal-demócrata conservador entre revoluciones "buenas" y revoluciones malas. La de 1917 en España había sido una revolución buena, por los métodos que empleó y dada la imposibilidad de acometer una reforma constitucional desde la legalidad. La de 1934, deleznable. Pero tal distinción entre unas y otras revoluciones replicaba Maeztu, no sólo era peligrosa sino que, en los tiempos que corrían, era preciso rechazarla con la mayor energía. Razón por la cual

"(...) las gentes cultas se hallan actualmente convencidas de que las malas revoluciones nacen de las "buenas", no por caprichos de la historia, sino por necesidad indeclinable. Don Melquiades se alzó en armas, según sus palabras, contra el poder constituido. Ahora se han alzado en armas los mineros contra don Melquiades. Don Melquiades hubiera peleado por permitir su propaganda a socialistas y comunistas. Socialistas y comunistas han aprovechado la libertad que les dió don Melquiades para predicar el exterminio de la burguesía. Don Melquiades se 'emancipó' de la religión hereditaria, por creerla compuesta de prejuicios, pero conservó la moral creada a su sombra, en el sentido de que condena los robos, los saqueos, los asesinatos, los incendios y las violaciones. Los discípulos de don Melquiades no se contentan con odiar la religión sino que incluyen en su odio la moral cristiana. ¿Cabe nada más lógico?

Don Melquiades abrió la puerta al socialismo. Por esa puerta han entrado los socialistas y le han saqueado la vivienda" (22).

Del liberalismo a la revolución social del proletariado. Ciertamente, debían destruirse las organizaciones revolucionarias e impedir toda manifestación pública, externa, de sus idearios y exigencias. Pero procediendo con más hondo sentido, era necesario además erradicar la "aspiración en sí" a la revolución. Debían ponerse en cuestión los propios fundamentos culturales sobre los que la subversión había crecido y cobrado expresión. De este modo era la entera cultura "moderna" la que se ponía en cuestión, incluido el liberalismo. Recapitulando la trayectoria de Acción Española, escribía Pemartín a este respecto en los inicios de 1937:

"(...) diagnosticamos la causa del mal hasta sus más hondas raíces. Por encima de miopías de todas clases,

advertíamos desde el primer momento, que el mal español no era un mal político, era un mal más hondo; era un mal de pensamiento, de ideología fundamental" (23).

Y es que no bastaba "que los brazos se desarmen si continúa la guerra espiritual" (24). Por lo pronto, observaba Maeztu, era necesario que los Gobiernos interviniesen en (...) lo que llaman los filósofos el 'espíritu objetivado', el espíritu que se manifiesta en los periódicos, en los libros, en los discursos, en las organizaciones políticas (...). Intervenir prohibiendo, a fin de impedir la difusión de las ideas que suscitaban el desorden. Pero tampoco ello bastaba para un punto de vista contrarrevolucionario como el de los monárquicos. Puesto que era necesario, además de prohibir, llenar el espacio así creado con una nueva cultura alternativa, e influir así decisivamente en "la región del pensamiento y las intenciones" (25).

8.3. El redescubrimiento de "la tradición" y de la cultura de la Restauración europea

A una ideología fundamental sólo podía oponérsele con probabilidad de éxito otra ideología del mismo tenor. Era preciso, pues, encontrar el "nuevo principio" político y cultural susceptible de constituir una sociedad ordenada con criterio jerárquico, y de hacerlo establemente. Hallaron ese principio, antiliberal y sobre todo antidemocrático, en el venero ideológico-político del tradicionalismo, y particularmente en la religión católica concebida al modo de Donoso, esto es, como "ciencia del orden" (26). Por eso su "mot-clé" inicial, Jerarquía, quedó pronto subsumido -con la mediación de sus concepciones organicistas acerca de las relaciones sociales-, en esta otra palabra-símbolo: Tradición (27).

Así, el reajuste entre conservadurismo y contrarrevolución que, en beneficio de esta última, venía produciéndose en el primer tercio del siglo XX en España, se resolvía en un sorprendente ascenso del tradicionalismo (28). El cual,

tras la actualización que le imprimieron los herederos de Cánovas en los años treinta se transformó en un neotradicionalismo; escasamente novedoso en el plano cultural, pero en verdad innovador en la plano político-estatal.

Los neotradicionalistas más representativos consideraron desde el primer momento ese ideario como una alternativa al magma ideológico imperante entre "los españoles educados"; y, en particular, como una alternativa al liberalismo oligárquico de la Restauración canovista. Para realizar una contrarrevolución era preciso depurar la cultura y la ética social de las clases directoras. Y para ello era imprescindible, sino una verdadera concepción del mundo con una elevada homogeneidad interna, al menos algo que se aproximara a ella. Sáinz Rodríguez, siempre tan diligente con las verdaderas exigencias del proceso contrarrevolucionario, se mostraba hasta didáctico en este punto. En efecto, tras criticar el conservadurismo liberal decimonónico en la persona de un Cavour o un Cánovas, decía así de los sistemas políticos por él inspirados:

"El sistema liberal consiste en esto, en ir viendo como el mal y el bien se imponían alternativamente, pero en una forma de espiral, como en un tobogán en que siempre el mal cada paso que daba dejaba siempre algo malo como cosa firme y estable, porque la función del partido conservador era oponerse teóricamente a los avances del partido liberal; pero luego, en el poder, dedicarse a consolidarlos de la manera más suave posible.

Esta mentalidad liberal del siglo XIX recuerda la anécdota que refiere Ganivet en sus cartas finlandesas, de aquel padre que va huyendo en un trineo a través de la estepa con sus hijos, perseguidos por los lobos. Llega un momento en que le alcanzan y que no ve más manera de salvarse que ir entregando ahora un hijo, después otro hijo, luego otro, hasta que, por fin, los lobos se los comen a todos. La sociedad liberal del siglo XIX ha vivido entregando sus hijos a la revolución, y cuando se encuentra ante el precipicio final donde no puede retroceder, tiene que dar la cara a la revolución y no le queda más recurso que volver otra vez hacia las vejeces de la teología doctrinal, para encontrar como única arma posible la

verdad que mana de la Religión y de la ley moral"
(29).

A difundir la buena nueva contrarrevolucionaria, el redescubrimiento político-cultural del tradicionalismo (30), estuvo ya dedicado el primer artículo-editorial (31), obra de Maeztu, de la revista Acción Española. Los primeros compases de este artículo-manifiesto que constituiría luego el primero de los capítulos de Defensa de la Hispanidad (32), rezaban así:

"España es una encina medio sofocada por la yedra. La yedra es tan frondosa, y se ve la encina tan arrugada y encogida, que a ratos parece que el ser de España está en la trepadora, y no en el árbol. Pero la yedra no se puede sostener sobre sí misma. Desde que España dejó de creer en sí y en su misión histórica, no ha dado al mundo de las ideas generales más pensamientos valederos que los que han tendido a recuperar su propio ser. Ni su Salmerón, ni su Pi y Margall, ni su Giner, ni su Pablo Iglesias, han aportado a la filosofía política del mundo un solo pensamiento nuevo que el mundo estime válido. La tradición española puede mostrar modestamente, pero como valores positivos y universales, un Balmes, un Donoso, un Menéndez Pelayo, un González Arintero. No hay un liberal español que haya enriquecido la literatura del liberalismo con una idea cuyo valor reconozcan los liberales extranjeros, ni un socialista la del socialismo, ni un anarquista la del anarquismo, ni un revolucionario la de la revolución.

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" (33).

Así que resurgía, inopinadamente, el ideario tradicionalista. Y resurgía teñido de nacionalismo. De ahí, del veneno tradicionalista, cabía extraer y actualizar el "principio" cultural moral, en particular- y político capaz de hacer posible lo necesario: "atacar de frente" el democratismo, liberal o socialista, que venía arraigando en la cultura política moderna y contemporánea. Jerarquía contra democracia. O tradición contra democracia (34), según ese punto de vista monárquico.

El anhelo estaba claro: restaurar una cultura -y una cultura política, en particular- susceptible de restablecer las jerarquías de todo orden. Lo expresaba también el ya citado editorial-manifiesto del primer número de Acción Española:

"¿Concibe nadie que Sancho Panza quiera sublevarse contra Don Quijote? El hombre inferior admira y sigue al superior, cuando no está maleado, para que le dirija y le proteja. El hidalgo de nuestros siglos XVI y XVII recibía en su niñez, adolescencia y juventud, una educación tan dura, disciplinada y espinosa, que el pueblo reconocía de buena gana su superioridad. Todavía en tiempos de Felipe IV y Carlos II sabía manejar con igual elegancia las armas y el latín. Hubo un tiempo en que parecía que todos los hidalgos de España eran al mismo tiempo poetas y soldados. Pero cuando la crianza de los ricos se hizo cómoda y suave, y al espíritu de servicio sucedió el de privilegio, que convirtió la Monarquía Católica en territorial y los caballeros cristianos en señores, primero, y en señoritos, luego, no es extraño que el pueblo perdiera a sus patricios el debido respeto. ¿Qué ácido corroyó las virtudes antiguas? En el cambio de ideales había ya una abdicación del espíritu a la sensualidad y a la naturaleza, pero lo más grave era la extranjerización, la voluntad de ser lo que no éramos, porque querer ser otros es ya querer no ser, lo que explica, en medio de los anhelos económicos, el íntimo abandono moral, que se expresa en ese nihilismo de tangos rijosos y resignación animal, que es ahora la música popular española" (35).

¿Restaurar la cultura de los "caballeros cristianos" y de la hidalguía aún no disgregada del todo en España? Al

menos el sector más acendradamente tradicionalista o neotradicionalista de Acción Española así lo proyectaba. En los años siguientes, sobre todo a partir de 1936, un auténtico torrente cultural vendría en apoyo de ese proyecto. Así por ejemplo, ya en curso la guerra civil, García Morente vería en el "estilo" del "caballero cristiano" la concreción más depurada de la nación española (36). Sin embargo, en tales elaboraciones ideológicas ya no era tan visible el propósito básico -aunque no único- del viraje cultural neotradicionalista, a saber: que ni siquiera fuese concebible la rebelión de Sancho contra el Caballero de la Triste Figura.

Por lo demás, la cultura tradicionalista que pretendían actualizar los monárquicos de la II República había gozado en el pasado de una salud evidente. De modo que las palabras pronunciadas en 1934 por el fundador y primer director de Acción Española, aludiendo a ese pasado y a su pervivencia en el presente, contenían una buena dosis de verdad:

"(...) nosotros, -aducía el marqués de Quintaner- no hemos, naturalmente, inventado la doctrina que servimos. De ningún modo. España es ya vieja y tiene una experiencia acumulada, una tradición, que recogida antaño por maestros excelsos, estaba en 1931 como arrinconada ante el insolente festín revolucionario. Nosotros, ACCION ESPAÑOLA, ha ido volviendo a poner en pie esa tradición, desempolvándola, sacándola a la luz... Esto ha sido todo. Y cuando la política de reacción fué mostrando el pecho y ofreciéndolo a la lucha por sus ideales, fueron las páginas de ACCION ESPAÑOLA un terreno amigo y propicio, donde se encontraron los escritores de la 'Comunión Tradicionalista', de gloriosa historia intelectual y moral; aquellos otros de 'Renovación Española', de reciente constitución, y muchos independientes, de credos tan diversos dentro de su unidad españolista, que van desde el filósofo católico, hasta el doctrinario del nacionalismo general. Que nuestra fórmula de reclutamiento y de convivencia es, por oposición a la de la democracia parlamentaria que no quiere enemigos a su izquierda, la de no tener a la derecha sino amigos, y entendiendo por derecha, esa zona abnegada donde se funden todas las esencias nacionales" (37).

Había, ciertamente, una vigorosa tradición cultural -la constituida por la Restauración europea y la de su aclimatación en España- que estaba disponible y en la que los monárquicos españoles podían reconocerse. Porque no en vano tal Restauración dió lugar, Pemán lo recordaba a sus lectores, a una

"(...) última llamarada de la vieja Cristiandad medieval que se llamó la Santa Alianza y que quiso ser -y no fué por impuras ambiciones- una ofensiva de conjunto contra la Revolución en defensa de la civilización cristiana y europea. Los que luchamos todavía en Europa por la Monarquía frente a las Repúblicas liberales y masónicas, somos los últimos soldados dispersos de la Santa Alianza: brazo armado de tantos anatemas pontificios" (38).

Si tal cultura bastaría o no a colmar las exigencias autoritarias del proyecto de restauración de los monárquicos, era una cuestión que sólo el porvenir podía dilucidar definitivamente. Pero lo cierto es que tal cultura tenía, entre otras, tres notas características que por lo pronto no desdecían los rasgos profundos del proyecto del monarquismo español. En efecto, era ésta una cultura para la fundación del autoritarismo, fue también una cultura contrarrevolucionaria, y además llegaría a adoptar como referente social de tal orientación contrarrevolucionaria al moderno proletariado.

Glosemos brevemente estas tres notas características de aquel pensamiento de la Restauración europea. Un pensamiento éste, articulado y diverso, que decenios más tarde podrían aun ofrecer un auténtico veneno ideológico para quienes -españoles o no, piénsese por ejemplo en Schmitt (39), tuviesen la pretensión de reeditar un proceso contrarrevolucionario.

8.3.1. Fundamentación del autoritarismo y cultura de la Restauración europea

La elaboración ideológica y el sesgo nacionalista acaso desdibujaron en alguna medida el núcleo del proyecto cultural monárquico. Pero si bien se mira, la principal exigencia contrarrevolucionaria a este respecto era, a nuestro juicio, la relativa a la fundamentación de la autoridad. De ahí brotaba el principal impulso en favor de la actualización del pensamiento tradicionalista. Que de este modo era entendido primariamente, como un ideario del autoritarismo. Tal impulso actualizador con vistas a la fundamentación de la autoridad de las jerarquías recibía a veces una formulación descarnada e incluso reductiva. Por ejemplo en el Maeztu que escribía estas expresivas palabras:

"El fondo del antiguo régimen era la autoridad. El fondo, no meramente la forma. Pero ese fondo se había ido adelgazando continuamente, hasta venir a ser tan superficial que no podía sostenerse por sí mismo y tuvo que ampararse en el aparato ortopédico de la Dictadura, y cuando se deshizo de la Dictadura, se suició, porque entonces no era sino una forma, una forma sin fondo, un espectro.

¿Forma de gobierno? Pues bien, no es eso. No es la forma lo que se discute, sino el fondo. O gobierno o desgobierno. O instituciones o impulsos naturales. Esta es la cuestión, la única. Se puede partir de que el hombre es bueno y de que hay que dejarle seguir sus impulsos. O se puede pensar, por el contrario, que sólo por la experiencia del dolor mejora el hombre y que esa experiencia cristaliza en instituciones, que le estimulan a ser bueno, con toda clase de premios, y que le disuaden de ser malo, con toda suerte de castigos. Si el hombre fuera bueno, ¿habría de pagarle para que trabajara? Por eso tienen razón aquellos comunistas que, partiendo de la bondad del hombre, quieren que se organice en una sociedad en donde no trabaje sino según sus fuerzas, pero reciba de ella lo que le pidan sus necesidades.

Esta sociedad no se ha dado nunca en país alguno. Todas las organizaciones conocidas son sistemas disciplinarios, en que se dominan las propensiones naturales con promesas de premios y castigos" (40).

Por su parte, el tradicionalismo decimonónico -la filosofía política de la Restauración europea, en particular- era una filosofía del autoritarismo. Luigi Marino, en su introducción a la antología de textos político-filosóficos de la Restauración europea por él mismo elaborada, ha destacado que el "problema fondamentale della filosofia della Restaurazione" fue "il problema dell' 'autorità'" (41). Y también Werner Naef. Ha notado este autor alemán, por ejemplo en relación con De Maistre, que en su pensamiento "se hallan la duración y la autoridad como posiciones capitales (...)". Y es que no en vano "la tendencia general en la nueva doctrina" de la Restauración europea, y del romanticismo en particular, era clara:

"Se busca la autoridad, una autoridad a la vez natural y sobrenatural, divina; se tiende a lo que crece en la historia, experiencia, fidelidad, amor, a la libertad en la obediencia, a la armonía de las tan distintas y múltiples asociaciones y relaciones humanas" (42).

La Restauración europea no hacía en este punto sino seguir y actualizar trazas anteriores a ella. Entre otras, aquella que un religioso jerónimo, Fray Fernando de Zevallos había perfilado frente al ideario de la Ilustración en su obra significativamente titulada La falsa filosofía, crimen de Estado (1774). Para éste, la revolución no era sino una actitud rebelde ante la autoridad legítima, un crimen de Estado (43). El "crimen por excelencia", reiteraba Donoso Cortés unos decenios más tarde (44).

En fin, el pensamiento de la Restauración europea podía constituir una fuente nutricia para quienes, como los monárquicos españoles de la II República, proyectaban reavivar con la mayor energía una cultura de signo autoritario.

8.3.2. Cultura de signo contrarrevolucionario y Restauración europea

Otra característica del pensamiento de la Restauración ofrecía un evidente interés para el monarquismo español, a saber: su carácter contrarrevolucionario. Lo cual no podía sino atraer y ofrecer recursos a quienes, como los monárquicos españoles de la II República, se planteaban precisamente una contrarrevolución en profundidad en diversos planos, entre ellos el cultural.

En efecto, los archirreañcionarios franceses que combatieron la Revolución realizada en su país y, en general, los pensadores de la Restauración europea subsiguiente a ella no limitaron sus pretensiones restauracionistas al solo plano de las instituciones políticas. Luigi Marino ha introducido esta cuestión relativa a la amplitud del programa contrarrevolucionario con esas palabras:

"L'irrazionalismo politico di Burke, il provvidenzialismo di Barruel e di Maistre, il legittimismo di Duvoisin e di Bonald, l'empirismo politico di Mallet-Du Pan sono alla base dello sviluppo del pensiero della Restaurazione. Le principali opere di questi autori circolano in tutta Europa, sono discusse e criticate, trovano comunque un terreno di meditazione che segna un approfondimento ulteriore del pensiero della controrivoluzione, in quanto nasce dalla consapevolezza che compito del vero politico e del vero filosofo non è tanto di combattere questa o quella rivoluzione, quanto piuttosto di eliminare, di sradicare ciò che è causa e sostegno di ogni rivoluzione. Il pensiero della Restaurazione è quindi un approfondimento e un allargamento significativo della tematica contro-rivoluzionaria, qualcosa che nasce da un'urgenza meno immediata, una riflessione che, partendo da certe contingenze storiche, intende elevarsi al regno delle verità universali" (45).

Era la hora histórica de la creación de una "ciencia legítima", como postulaba Haller, quien se refería explícitamente a una "contra-revolución de la ciencia" (46). Y la hora también de la creación de una "ciencia militante" en

defensa de las "verdades universales", como auspiciaba Adam Müller (47). Restaurados los monarcas legítimos en sus trenos, debía restaurarse también esa "ciencia legítima" y militante a fin de afrontar, entre otras cosas, una necesidad práctica e inmediata, que era aquella que De Maistre ya había notado en 1817: la revolución, la de 1789, había terminado, pero el "espíritu que la ha generado sobrevive a ella" (48). El "verdadero" filósofo, el "científico social" no sólo debía ser contrarrevolucionario, sino que, vencida la revolución debería orientarse hacia la erradicación del espíritu anti-autoritario y de insubordinación (49). Por consiguiente era necesario que a la contrarrevolución siguiera una restauración política, religiosa y moral, susceptible, como deseaba Bonald, de asentar la sociedad, de re-constituirla. Si esa restauración no podía consumarse, la inestabilidad política proseguiría.

Así, la Restauración europea quiso ser, y lo fue, bastante más que un hecho político. De Francia a Italia, de España a centroeuropa, pronto llegaron a ser monedas corrientes, según nota Marino,

"La rievocazione nostalgica dell'unità cristiana del Medioevo, la critica al Protestantismo e alla razionalità astratta dell'Illuminismo, l'esaltazione dell'ordine dei Gesuiti, la riabilitazione dello stato inteso come unità organica, l'idea di una monarchia poggiante sulla fede e sull'amore, il profetico abbinamento di Cristianesimo ed Europa (...)" (50).

En particular, muchos de entre los grandes tradicionalistas de la Restauración se propusieron establecer una relación causal entre la Reforma protestante y la inestabilidad política en la que estaban inmersos. De modo que esa Reforma, la crítica al racionalismo cartesiano, la crítica a Locke, etc. pronto habían de aparecer como caras diversas de una unidad temática. Novalis inició el camino de esa relación causal entre la Reforma protestante y el surgimiento de la época revolucionaria. Y finalmente, Jaime Balmes, en

El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea (1842-44), dió una "sistemazione quasi definitiva" de la misma, según Luigi Marino (51).

8.3.3. Los referentes sociales de la Restauración europea

El pensamiento contrarrevolucionario de la Restauración europea ofrecía aun otra átrayente característica para el monarquismo español de la II República. Tal pensamiento había constituido una respuesta contrarrevolucionaria frente al liberalismo. Pero el curso de las luchas sociales, políticas y culturales en Europa estimuló su desarrollo. Y el resultado fué un pensamiento contrarrevolucionari también con respecto al socialismo de la época. En efecto. Donoso, Stahl o Rosmini, contribuyeron decisivamente a prolongar y proyectar la temática contrarrevolucionaria de la Restauración sobre un peligro que, más allá del liberalismo burgués, se perfilaba ya en el horizonte, el socialismo (52). Un peligro vislumbrado como actual en la coyuntura revolucionaria europea del 48, de nuevo con epicentro en París. "E infatti -constata Marino- per tutto il '48 fu il pensiero della Restaurazione ad alimentare la polemica contro-revoluzionaria" (53). Y así como De Maistre y De Bonals habían sostenido una teoría del poder que se resolvía enteramente en la aristocracia, rechazando cualquier compromiso con la burguesía, en aquellos exponentes de los últimos derroteros de la Restauración -Stahl, en particular- se advierte, a juicio de Marino, un esfuerzo notorio a fin de implicar y comprometer no sólo a la aristocracia sino también a otros estratos sociales en la configuración y gestión del poder político. Stahl preanunciaría, en el plano ideológico, el bloque de poder que Bismarck articularía más tarde en el plano político (54).

Pero ciñámonos a Donoso Cortés, cuya influencia en los neotradicionalistas de la II República fue, a mi juicio notable. El Donoso que pretendía demostrar -al igual que De Maistre- que toda revolución "moderna" es "forzosamente sa-

tánica" y creía que de la revolución del 48 nacieron "con ímpetu en copioso raudal (...), todas las doctrinas socialistas" -su principal referencia al respecto fue Proudhon- estableció un nexo causal directo entre la conservación de las formaciones sociales de Europa y el poder de la Iglesia (55). Y, a la inversa, entre la aguda inestabilidad social del presente y el éxito de la "herejía protestante" desde el siglo XVI (56).

"El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó el día en que la herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte" (57).

Las convulsiones y tribulaciones anteriores al siglo XVI, cuando aún el mundo católico conseguía de un modo u otro erradicar las herejías, no lograban poner en peligro de muerte la sociedad. Pero

"Hoy todo sucede al revés: una batalla perdida por la sociedad en las calles de París, basta por sí sola para derribar por el suelo a la sociedad europea como herida súbitamente de un rayo (...)" (58).

En fin, de la Reforma protestante al socialismo, al comunismo. El nexo causal lo estableció definitivamente Donoso en su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo (59).

Preocupación dominante en la Restauración europea fue la de comprender y, singularmente, prevenir las revoluciones de los tiempos modernos (60). Y Donoso, en particular, sería de los primeros que consideraría el socialismo como un producto del ateísmo y del racionalismo modernos, o, consideradas las cosas desde otro ángulo, como un producto de las contradicciones del liberalismo (61). A su juicio la revolución parisina del 48 fue la consecuencia de tales contra

dicciones y se saldó con una victoria de las clases inferiores, de los de abajo, sobre las propias clases medias (62). En su Ensayo y en otros textos suyos -por ejemplo, en la carta al cardenal Fornari-, presentaba el catolicismo como el único baluarte contra los "errores" del mundo moderno: el liberalismo y su corolario, el socialismo. El catolicismo era la única religión -o mejor dicho, la única Iglesia- capaz de contener dentro de sus justos límites las exigencias populares (63). Hasta el punto, pensaba Donoso, que la doctrina católica era -la expresión es de Marino- "la ciencia del orden" (64). En una sociedad verdaderamente ordenada, esto es, en una sociedad informada por el catolicismo, no podía haber ni revoluciones, ni despotismo. Este último, en cualquiera de sus formas, era consecuencia necesaria del influjo político del pueblo (65).

En suma, en Donoso -como en Stahl y en Rosmini-, el cristianismo era una doctrina del orden y la autoridad, de modo que la inestabilidad de la sociedad moderna, sus males, no eran sino una consecuencia del carácter laico del poder y las instituciones. Sólo el derecho público propio de "las naciones cristianas" podía aportar el remedio del mal, consistente "en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana" (66). Un mal profundo, en cuyo origen no se hallaban sino ciertos errores de índole religiosa, y teológica en particular. No obstante esto, el comercio y la industria, ¿no eran causa de corrupción, como había sostenido De Bonald? Y la "máquina o más en general, la técnica, ¿no contenían un poderoso impulso despótico, como afirmaba Carlyle? O la "aristocracia del dinero", conjugada con el jacobinismo y el revolucionarismo" ¿no utilizaban -como aseguraba Baader- la miseria física y moral del proletariado para socavar, bajo la influencia de los demagogos que desplazaban el envite del terreno puramente político al social, las instituciones sociales consideradas decrépitadas? Quizás. Todo ello (67) acaso contribuía a acrecentar el mal. Pero su raíz, pensaba Donoso, era de orden filosófi

co y teológico. Y ello era lo que a su juicio debía destacarse (68).

En fin, la "revolución" iniciada el 14 de abril de 1931 ofrecería la oportunidad para que el monarquismo imprimiese una viva actualidad al pensamiento contrarrevolucionario de la Restauración europea, y al de Donoso en particular. No en vano este último era explícitamente citado en el manifiesto-editorial del primer número de Acción Española como uno de los principales clásicos a quien apelar ante las necesidades planteadas por la elaboración de un pensamiento contrarrevolucionario a la moderna y acorde con las nuevas realidades (69). Entre estas realidades descollaba la existencia de un proletariado moderno, con organizaciones e idearios propios. Pues también para ésto, como acabamos de referir, había tenido una respuesta la Restauración europea.

8.4. Base filosófica de la cultura revolucionaria

El pensamiento de la Restauración europea hizo posible que los monárquicos españoles alcanzaran a formular un diagnóstico acerca del origen último del mal, acerca del mal considerado "en sus más hondas raíces" (70).

En efecto, las pretensiones contrarrevolucionarias del monarquismo de la II República querían ser radicales. Así, el origen del mal no estaba en las propias instituciones políticas de la liberal-democracia, sino más bien en la cultura de los modernos. Y concretamente, al decir de Pemartín, en "la ideología fundamental" que éstos aportaron. Pues bien, el núcleo de tal ideología era de orden filosófico. Ese núcleo no era otro que la "falsa filosofía", iluminista y racionalista, que ya en su momento había preparado las mentes y allanado así el camino de la Revolución francesa (71).

!Viejo diagnóstico, éste! La formulación que de él dieron las corrientes tradicionalistas se remontaba a la época en que éstas se configuraron como tales, esto es, a los

años de la Revolución francesa y de la subsiguiente Restauración europea. El propio Burke pudo escribir esto:

"Oigo decir por todas partes que a un partido que se llama a sí mismo filosófico le ha correspondido la gloria de muchos de los últimos acontecimientos y que sus opiniones y sus sistemas son el espíritu actuante que les ha dado vida. No he oído decir que haya existido nunca en Inglaterra un partido político o literario con ese nombre" (72).

También otras corrientes y tradiciones de pensamiento en la época participaron, aunque con menos unilateralidad e hipérbole, de tal punto de vista. Tocqueville, por ejemplo, pudo escribir que "con toda razón (se considera) que la filosofía del siglo XVIII fue una de las causas principales de la Revolución (...)" (73).

En fin la tesis, vieja y relevante tesis contrarrevolucionaria (74), de la filosofía como origen del fenómeno revolucionario -que en el caso francés tomaría como referente principal la Ilustración-, estaba viva en las apreciaciones y puntos de vista de Pemartín y Vegas Latapié, Maeztu y el cardenal Gomá. Este era, pues, el tono dominante al respecto en Acción Española.

Una síntesis ilustrativa de dicho diagnóstico acerca del mal revolucionario considerado "en sus más hondas raíces" la ofrecía un editorial de Acción Española, que su autor, Vegas Latapié, tituló Doctrina y acción (75). Vegas reaffirmaba "la doctrina" tradicionalista en los siguientes e inveterados términos: "Durante el reinado de Carlos III hizo irrupción en nuestra patria, bajo la protección de los gobernantes, la falsa filosofía de los enciclopedistas franceses y se incubó inexorablemente la ruina a que hoy ha llegado España" (76). Como consecuencia de ello, proseguía Vegas, el siglo XIX español, fué un cúmulo de guerras civiles, pronunciamientos, desórdenes de todo género (77). Pero,

"No obstante la evidencia de sus frutos de maldición, la falsa filosofía ha continuado incesantemente la destrucción de España, haciendo estériles los esfuerzos que el patriotismo de algunos hijos suyos beneméritos intentara, por no haber comprendido la necesidad de exterminar las instituciones dañinas, y de borrar los funestos principios que las inspiran. A lo último el sufragio universal, en un alarde de inconsciencia suicida, nos deparó la entrega sin resistencia de los últimos baluartes defensivos del Estado español en manos de los enemigos que nuestra religión y de nuestra historia; (...)

En el siglo XVIII Zeballos anunciaba que, de pre valecer la falsa filosofía, los Estados vendrían a caer en la anarquía y al cabo en la destrucción. Las doctrinas democráticas se adueñaron del mundo entero y se verificó la profecía, y los pueblos han llegado a la trágica situación actual. Le Ploy, Donoso Cortés, Menéndez y Pelayo, Vázquez de Mella, todas las inteligencias próceres que conservaban su lucidez, postulaban como único remedio el abandono de los falsos dogmas de la Revolución francesa, concordando su opinión con la de quienes habían vaticinado que la implantación de esos principios había de producir los resultados de muerte que hoy tocamos; la experiencia ha venido a darles la razón" (78).

Así de necesaria y fundamental para la contrarrevolución en España era la erradicación de la "falsa filosofía". Según los doctrinarios de Acción Española más acendradamente tradicionalistas era incluso la causa de todo lo demás. Y, desde luego, si se quería -como se debía- "atacar de frente la teoría democrática" (79) era necesario partir de algo enteramente opuesto a tal filosofía. Solo así sería posible la eliminación del racionalismo, el liberalismo, el progresismo y el republicanismo-democrático, esto es, de las raíces del fermento revolucionario (80). Incluyendo en éste al marxismo y al comunismo.

Tal apreciación acerca de los fundamentos filosóficos de la cultura revolucionaria y su valor con respecto al fenómeno de las revoluciones modernas se completaba con otra tesis, que también hemos podido notar ya en el pensamiento de la Restauración europea. Una tesis complementaria resultante de un desplazamiento del campo filosófico al teológico-

co. En efecto, los orígenes de las revoluciones modernas, incluidas las del siglo XX, "remontaban -aseguraba Pemartín- nada menos que hasta la escisión del pensamiento europeo con la Reforma" (81).

En sus escritos de 1937, Pemartín acentuaba el tono catastrofista tan característico del neotradicionalismo. Pero con independencia de ello, su argumentación descansaba en la tesis que venimos glosando, a saber, la relación de causalidad entre Reforma protestante y "bolchevismo". Sus palabras, destinadas a ser publicadas a tambor batiente, sonaban así:

"El bolchevismo, que no amenaza entrar en Europa, sino que 'ha entrado ya por todas partes' -como dice certerísimamente Oswald Spengler (en Años decisivos)-, no es sino la última consecuencia de la Reforma y del Racionalismo cortesiano, del cual se deduce, a través de la Enciclopedia, del liberalismo y de la Democracia, tan exactamente como el Relativismo einsteiniano -ese bolchevismo agotador y destructor de la Ciencia Física- se deduce, punto por punto, de los Principios de Descartes. Por eso, cuando la Alemania de hoy se alza, guerrera admirable, al frente de una heroica cruzada frente al bolchevismo, parecería resultar -en apariencia- algo contradictoria e inconsecuente con ella misma. Porque el bolchevismo nació en Eisleben con Lutero. Así que, en realidad, cuando en la gloriosa guerra redentora que la valiente Alemania ha de verse constreñida a sostener contra Rusia, las invencibles legiones de Hitler arrollen a las hordas mongólicas bolcheviques, lo que harán esos bravos soldados de Alemania es terminar aquella batalla de Muhlberg, comenzada, hace justamente cuatro siglos, por España" (82)

De la batalla de Mühlberg -en la que Carlos V afianzó su poder en Alemania- en las orillas del Elba, ... a las orillas del Neva en 1917. Pero las piezas políticas y culturales que eslabonaban una cosa con otra no siempre eran apreciadas rectamente. Sobre todo porque solían presentarse embozadas en la capa de la moderación. Precisamente por ello, aducía Pemartín, "(...) son más peligrosas. Porque llevan

un germen, pero muy oculto, el veneno revolucionario, el veneno comunista; tan oculto, que hasta una parte de la política de los católicos se dejó infiltrar, desgraciadamente, por él" (83). Estos católicos -hubiera podido acudir Pema^rtín- desconocían las enseñanzas de un Nocedal, -por ejemplo, cuando recriminaba a algunos de sus coetáneos que hiciesen oídos sordos a Pío IX y su Syllabus. Ya entonces, así lo estimaba Nocedal, los peores enemigos eran los moderados como Cánovas, y precisamente por ser tales (84). Decenios más tarde -en 1931-, el Vaticano, una parte de la jerarquía eclesiástica española y Angel Herrera serían víctimas, al parecer, de la política liberal de "infiltración". Claro que el "ralliement" a la española tuvo escasa duración. La gran mayoría de las jerarquías partidarias del mismo, pronto cambiaron de opinión y advirtieron el "veneno revolucionario", comunista, escondido en las bambalinas del escenario dispuesto por el liberalismo el 14 de abril.

En fin, de la reforma protestante al bolchevismo, en un arco que sin solución de continuidad unía una cosa con otra. A decir verdad, también el derechismo subsiguiente a la Gran Guerra, con Spengler señaladamente -¡qué sintomático y singular éxito, también en España (85), tuvo este autor!-, ponía en circulación tal tesis acuñada en los años de la Restauración europea. Acuñada, pues, ... un siglo antes.

8.5. La religión católica como "ciencia del orden"

El género de cultura que debía restaurarse guardaba una relación directa con el punto de vista que los monárquicos tenían de la "Revolución", en mayúscula (86). Esta última noción no aludía concretamente al fenómeno que se desarrollaba en la España de aquellos años, sino a la vasta transformación aportada en el mundo por la cultura de los modernos. A la Revolución así entendida, el Estado nuevo monárquico y tradicional debía oponer la cultura de la Restauración europea. Tesis ésta que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no sufrió modificaciones substanciales con el

correr de los años treinta. Aunque sí modulaciones apreciables, acentuaciones nacionalistas y cambios estilísticos con cordantes con el curso efectivo de las cosas.

En fin, en estas coordenadas políticas y culturales cabe entender lo que Morodo ha descrito con estas palabras:

"La primera y fundamental nota que caracteriza al grupo -Acción Española- es el catolicismo tradicional y militante. Junto con la Monarquía -entendida como monarquía no liberal, no parlamentaria ni democrática- el tradicionalismo católico constituirá un dato clave ideológico de este grupo político-intelectual. Dentro de lo que, genéricamente, se puede llamar fascismos españoles o movimientos de extrema derecha, Acción Española es el que inequívocamente, expresa con mayor radicalidad el supuesto católico integrista: no hay aquí ni una actitud estratégica, como en ciertos dirigentes del jonsismo, que veían, como en el caso de Ramiro Ledesma -aunque colaborase en la revista- un soporte histórico-imperial, ni una displicente ac titud católica, pero anti-clerical, como en ciertos sectores falangistas. Por el contrario, para Acción Española, la 'tradición católica', identificada con la 'tradición nacional', en el contexto de estos años treinta, como catolicismo reaccionario, tanto cultural, como político-social, será un punto de referencia constante en todos los colaboradores, amigos y simpatizantes de Acción Española, y su ortodoxia, a diferencia de sus ami gos franceses, estará fuera de toda duda" (87).

La religión católica, así lo había querido Donoso, en tendida como ciencia del orden y como concepción del mundo alternativa a la "Revolución" (88). Pero ello elevaba la de por sí necesaria alianza con la Iglesia a prerrequisito esen cial del Estado "nuevo". Este no sólo no debía ser laico si no que, en su cometido contrarrevolucionario, debía ensamblarse con la Iglesia (89). Y con razón, sostenía Sáinz des de una óptica nacionalista, porque él Estado español ni había podido existir sino fundido con "la concepción católica de la civilización y del mundo", ni podría fundamentarse de nuevo sin ella. "Un Estado laico -observaba- es un Estado antinacional, y un Estado antinacional fatalmente tiene que ser un Estado laico" (90).

Completando esa óptica nacionalista en las líneas precedentes ejemplificada en Sáinz, sostenía Maeztu una posición político-cultural que desembocaba, también, en una ensambladura de la Iglesia católica con el Estado nuevo. En efecto, para restablecer el género de subordinación aquí anhelado de los proletarios a los burgueses, y en general de las masas a las aristocracias,

"El remedio es restablecer todas las jerarquías, empezando por la jerarquía de la religión en la sociedad y en el Estado. Pero a ello vamos. Todos los sistemas intermedios ven cada día mermarse su vigor. O la cruz o la hoz y el martillo. Y por de pronto, darse cuenta de que no se trata de una cuestión económica, sino espiritual, de una fe que da sus ánimos a los rebeldes y de una falta de fe que da a los burgueses su desánimo" (91).

En suma, primacía "de la religión en la sociedad y en el Estado" para restablecer una cultura de signo autoritario. En ella, las jerarquías de todo orden aún subsistentes y las jerarquías por restaurar podrían asentar sólidamente sus prerrogativas naturales.

En particular, y ya en el curso de la fase restauradora de la contrarrevolución, el catolicismo debía contribuir decisivamente a erradicar el "resentimiento" de las masas. Era el instrumento insustituible para ello. El nexo entre "fe religiosa" y superación de ese "resentimiento" en una sociedad organizada con módulos de jerarquía orgánica, lo establecía Pemartín en los siguientes términos:

"El Resentimiento consiste en la 'negación de la realidad social'. Cuando el pensamiento, central íntimo, unitario -en general, la fe religiosa- que constituye la solidaridad de una sociedad o de una cultura se relaja o se distiende, la estructura de aquella sociedad, de aquel vasto conjunto cultural, diferenciado y orgánico, se deforma y se desmorona. Aquel pensamiento central es, en efecto, el que produce, a la vez, la unión y la diferenciación de las clases sociales en una organización intersolidaria, en la que cada una

de las 'partes' se sienten verdaderamente 'parte-es decir, a la vez unidas y separadas de las demás-, condición esencial para la perfección orgánica del 'todo'. Mientras existe el pensamiento central, que a la vez une y separa, diferencia y organiza, la estructura diferencial de la sociedad se conserva, produciendo esas diferencias de potencial, condiciones necesarias para su vitalidad total.

Al iniciarse la decadencia, al debilitarse el pensamiento central organizador, las partes ya no se sienten partes con plena satisfacción interior, como en las épocas de vitalidad de las culturas. Las partes aspiran ahora a ser 'todos': es la 'rebelión de las masas, el resentimiento. La tendencia a la igualización de clases se manifiesta cada vez más potente, y como esta igualización no puede realizarse hacia arriba por falta de vitalidad, se produce la nivelación por abajo, la vulgarización y modocratización de la sociedad... Los políticos demagógicos aceleran estas tendencias con sus concepciones utópicas, abstractas (...); los revolucionarios ucrónicos prometen realizar aquellas instantáneamente (...), porque no tienen en cuenta la necesidad de adaptación al ritmo temporal biológico-social, (exigible) tanto para las realizaciones político-sociales, como para la madurez de los frutos, o el ritmo de la agricultura" (92).

El léxico orteguiano que aquí, como en otras partes, adoptaba Pemartín no conseguía presentar con estilo moderno lo que es inmodernizable. Y, además, por cierto, se trataba de nuevo de una verdadera apropiación indebida. Ya hemos notado en su momento que las ideas de aristocracia y masas en Ortega eran distintas a las de los monárquicos, y, en particular, distintas a las que implícitamente contiene ese pasaje de Pemartín. Ortega no se refería a "la tendencia a la igualación de clases", sino a la tendencia de las "masas" a rechazar la dirección de las "minorías egregias", lo cual no es exactamente lo mismo (93). Por lo demás, el léxico que aquí tomaba Pemartín de España invertebrada no tiene nada que ver con el contenido de este ensayo. El "particularismo" en Ortega era muy otra cosa que el "resentimiento" en Pemartín. "Particularismo" que, además, Ortega refería a los de abajo... y a los de arriba, empezando por la Monarquía y la Iglesia (94). Y es más, Ortega no creía que hubiese habido

nunca en la historia española "un pensamiento central, íntimo, unitario" (95), como venía a afirmar Pemartín, desde su nacionalismo de corte tradicionalista. Ni siquiera hubo tal pensamiento en los siglos XVI y XVII, aunque sí cupiese reconocer en ellos cierta unidad política y, a su vez, una política exterior. La de España había sido una "embriogenia de fectuosa". Y, en fin, el nacionalismo de Ortega empujaba hacia adelante, no hacia la tradición.

Si apartamos de la vista esos cubileteros que Pemartín efectuaba con el léxico, lo que nos queda, en toda su desnudez, es la idea de que la laicización parcial de la sociedad española había sido la causa de los males. La idea, por consiguiente, de que era preciso restaurar desde una concepción organicista de la sociedad, la religión católica como ciencia del orden, orden social, político y cultural. Por eso reclamaba ese dirigente de Acción Española la "catolización total de España" (96).

Lo sorprendente es que, si como afirmaba Pemartín, la "fe religiosa" fue antaño capaz de producir "a la vez, la unión y la diferenciación de las clases sociales en una organización intersolidaria" constituyendo "la perfección orgánica del 'todo'", no acariciasen los monárquicos un proyecto político pura y abiertamente teocrático. Pero no propugnarían lo que ellos mismos denominaron una monarquía religioso-militar. En todo caso, para lograr tal objetivo era preciso atraer a los dirigentes de la Iglesia católica. Y, en efecto, "gran parte de la actuación de Acción Española -ha escrito Morodo- será, precisamente, integrar a la jerarquía católica en el movimiento contrarrevolucionario e influir así contra la política colaboracionista vaticana de aquellos años" (97)

8.6. Una alianza entre la Iglesia y el nuevo Poder público con vistas a la realización del nacional-catolicismo

El Estado nuevo como nacional-católico y la religión católica como ciencia del orden no tenía visos de realización histórica si, por su parte, la organización eclesial no hacía suyo tal proyecto. Pero no. La casi totalidad de la jerarquía de la propia institución eclesiástica -al menos a partir de 1936- se ofreció sin reservas para la configuración de ese Estado nuevo.

Ilustremos con la mayor brevedad esa coincidencia histórica de una parte al menos importante y acaso decisiva de la jerarquía eclesiástica con las aspiraciones de la contrarrevolución monárquica. Y hagámoslo con una referencia a Isidro Gomá y Tomás, el cardenal que en mayor medida sintonizó públicamente con esas aspiraciones monárquicas. Desde 1933 cardenal Primado de España, colaboró en Acción Española y hasta recibió honores de capitán general cuando falleció en agosto de 1940 (98). En sus pastorales en la guerra civil -incluida la Carta colectiva del Episcopado Español de 1 de julio de 1937, que fue principalmente obra suya (99)-, y en particular en aquel importante texto político, Catolicismo y Patria, que bajo la forma de carta pastoral vio la luz en febrero de 1939 (100), se encuentran entre otras las siguientes ideas.

Por lo pronto se encuentra en tales textos una apreciación coincidente con la de los monárquicos, así como un mismo diagnóstico de signo tradicionalista, sobre lo que sea la revolución. En efecto, también para el cardenal Gomá las "sucesivas revoluciones" acaecidas en Europa de tres siglos a esta parte "han venido a parar al estado de pulverización actual", que es la consecuencia obligada "del espíritu laicista, de independencia con respecto a Dios". Tal espíritu "tuvo sus comienzos en el Protestantismo" (101). Y "a través de las Enciclopedias y la Revolución francesa, ha llegado a las etapas del liberalismo, del socialismo y

de comunismo nihilista". Los cuales no constituyen sino esto, etapas o "metamorfosis" en un mismo proceso revolucionario, cada una de las cuales viene a representar "una forma de independencia del hombre con respecto a Dios" (102).

Donoso Cortés hubiera podido suscribir punto por punto esa apreciación del curso histórico y de la revolución. En cualquier caso, se comprende que con semejante ideario pensara el cardenal Gomá que la guerra civil no guardaba relación alguna con la lucha de clases, o que no se ventilaban en ella "problemas interregionales" y menos aún de "forma de gobierno" (103). En la contienda se enfrentaban, según el cardenal portavoz de la jerarquía y autor principal de la Carta colectiva del Episcopado Español, de 1 de julio de 1937,

"(...) el espíritu cristiano y español contra este otro espíritu, si espíritu puede llamarse, que quisiera fundir todo lo humano, desde las cumbres del pensamiento a la pequeñez del vivir humano. De una parte, combatientes de toda ideología que representan parcial o integralmente, la vieja tradición e historia de España; de otra, un informe conclomado de combatientes cuyo empeño principal es, más que vencer al enemigo, o, si se quiere, por el triunfo sobre el enemigo, destruir todos los valores de nuestra vieja civilización" (104).

En fin, a juicio del cardenal, la revolución de los años treinta en España había dirigido su empuje principal sobre la religión católica. Y ello había sido así porque no en vano la católica era "la forma de nuestra civilización", singularmente en España donde venía teniendo "un exponente social no superado" por ningún otro pueblo (105).

Ya en un plano positivo, en el plano del programa para la restauración, proponía el cardenal Gomá la reconquista de España por el "Catolicismo tradicional" (106). Y ello en una coyuntura histórica en la que debían remontarse dos obstáculos singulares. El primero de ellos, la "descristianización sistemática, radical", sufrida en los años pre-

cedentes en España (107). Pero ésto, desde la perspectiva de una victoria político-militar en los términos en que ésta se preveía en las postrimerías de la guerra civil, no parecía preocupar grandemente al portavoz del episcopado español. Pues no en vano el Jefe del Estado había declarado que

"Es notorio que en nuestra Patria no hay más que una confesión religiosa, que marcaron los siglos con singular relieve, que es la religión católica, inspiradora de su genio y tradición" (108).

Sí, era necesario felicitarse "de que se quiera hacer de España un pueblo católico desde las alturas del poder" (109). Claro que Donoso Cortés -en su discurso sobre la dictadura- ya había expresado su escepticismo acerca de que un pueblo que hubiese perdido la fe volviese a recuperarla(110). Pero el cardenal Gomá, en las nuevas condiciones políticas y tras la movilización religiosa en la guerra civil, confiaba en la "regeneración" (111).

El segundo de los obstáculos para que el "Catolicismo tradicional" recobrara en su integridad la influencia que había ejercido en otro tiempo, era algo más sutil. Y de más difícil superación. El cardenal Primado aludía a él con las siguientes palabras:

"Nos aturde el pensar que, en estos tiempos de fácil intercambio entre los pueblos, abierto como deberá quedar el nuestro a influencias extrañas, pueda estar sometido a infiltraciones que mixtifiquen este tesoro que hasta ahora hemos guardado casi intacto: la sinceridad y transparencia de nuestra fe, el caudal de venerabilísimas tradiciones que eran su soporte, la severidad de nuestras costumbres, el cristiano respeto a toda jerarquía, esta hidalguía que no han sentido más que los pueblos que durante siglos han respirado una atmósfera saturada del espíritu cristiano" (112).

Desde luego, si la acción del "Estado nuevo" debía preservar, e incluso restaurar, aquel "tesoro" de relaciones y valores sociales tradicionales, era necesario para la Iglesia

para el "Catolicismo tradicional", aliarse con los poderes en él dominantes. Era necesario integrarse con energía e iniciativa en aquel programa monárquico tendente a "la catolización total de España" (113).

A este respecto, el "gran problema" que con carácter previo debía dilucidarse, según el cardenal Gomá, era el relativo al "equilibrio entre el poder político y el pueblo" (114). Por supuesto, era rechazable lo que el país había sufrido en los años precedentes a saber: "El tirano, un "tirano" aupado al poder público por un pueblo "que estalla en ansias de libertad y anula en la revuelta política todo vínculo social". Pero con vistas al futuro abierto con la victoria en la guerra civil, era tan rechazable un poder público surgido de "un pueblo pulverizado por la soberana libertad individual que amenazaría a cada momento la seguridad colectiva" como un "Estado panteísta" (115). Por el contrario, la fórmula ofrecida por el "Catolicismo tradicional", que partía entre otras cosas de una concepción organicista de la sociedad, era la de un Estado limitado por la moral y el derecho, y la de una Iglesia erigida en principalísima institución pública para atender los menesteres culturales del Estado nuevo.

Un Estado limitado. Pero al modo pre-moderno y tradicional, puesto que tal Estado no debía erigirse "él mismo en fuente trascendente de todo derecho" (116), ni emanciparse de la "tutela que la Religión debe ejercer sobre" la política (117). En efecto,

"(...) desde el momento en que la política está íntimamente trabada con la moral, ¿quién podrá negar que el Catolicismo tenga sobre la política una trascendencia inmersa? La Iglesia es la Maestra, instituída por Jesucristo, de la moral, de toda moral, (...)" (118).

Por lo demás, el Estado tiene un evidente "ministerio de moralidad", pero sufre graves carencias en punto a la

eficacia en esta esfera. Puede dar leyes y constreñir a los hombres para que las cumplan, pero

"(...) no puede bajar al fondo de las conciencias para imponerles en el nombre de Dios, el cumplimiento de la ley; ni puede urgirlo con los dos grandes recursos de la ley cristiana, el amor de Dios, gérmen y forma de toda virtud, y el temor de las sanciones eternas, capaz de contener toda desviación de la vida" (119).

La Iglesia se ofrecía pues, como destacadísimo "aparato ideológico de Estado", según la expresión que hace unos años acuñara Althusser (120). O; si se quiere, como centro de gravedad, como principal institución de la sociedad civil, en sentido gramsciano (121).

En particular, la fórmula ofrecida por el "Catolicismo tradicional" podía dar un fundamento suficiente al magno problema relativo al "derecho legítimo de mandar" y "el deber correlativo de obedecer" (122). No era otro el problema, ya lo había sentado Donoso Cortés (123), que informaba el derecho público de "las naciones cristianas". Y el cardenal Gomá ofrecía la ayuda de la institución de la que él era la máxima dignidad en España para resolverlo en los siguientes términos:

"Autoridad fuerte, por parte del poder, dulcificada por el sentido de paternidad que la informe y que tienda, como el padre de familia, a procurar el máximo bien para los ciudadanos; y sumisión, 'como a ministros de Dios', por parte de los súbditos. Una autoridad de servicio al pueblo, y un servicio del pueblo a la autoridad, forma y garantía de la sociedad. Así los sacrificios de arriba y de abajo coinciden en un punto de firmeza sobrehumana, Dios, que da el poder y ordena la obediencia" (124).

La oferta del cardenal no caería, no venía cayendo, en saco roto. Y no sólo porque los poderes dominantes en el Estado nuevo no podían sino coincidir con tan poderoso aliado, sino también porque dichos poderes venían deseando motu proprio la realización de una alianza y un ensamblaje políti

co de este género.

Así que la Iglesia católica -influida por la orientación política ampliamente dominante en ella- se disponía a actualizar la alianza que antaño había establecido con la Restauración, tras "la Gloriosa". Su concepto de la "revolución", su idea de la civilización "cristiana", los mil lazos políticos y sociales que la ataban a "las clases directoras" españolas la llevaban a coincidir con el "programa de catolización de España" que para Pemartín constituía una primerísima exigencia contrarrevolucionaria (125). En suma, la orientación socio-religiosa de la Iglesia rimaba sin estridencia alguna con la pretensión primaria y básica del neotradicionalismo monárquico, a saber: la institucionalización del nacional-catolicismo en el régimen por crear. En fin, unos y otros podían identificarse con aquella pregunta que Donoso formulaba a los diputados en los últimos días de 1850: "¿Soy yo por ventura la causa de que toda cuestión política se resuelva, en último resultado, en este último dilema: la Religión o las revoluciones; el catolicismo o la muerte?" (126).

8.7. En primer lugar, la transformación cultural y ética de las aristocracias

¿Por dónde empezar la puesta en práctica del vasto programa cultural contrarrevolucionario que se desprendía de las consideraciones que hemos desgranado en los epígrafes precedentes? Por supuesto, la realización del mismo exigía un prerrequisito, a saber: la posesión en exclusiva y sin comanditas del poder político-estatal. Pero poseído éste, e incluso antes de poseerlo, ¿por dónde empezar? La respuesta era una obviedad para los monárquicos. La transformación cultural -de orden ético, particularmente- que el Estado nuevo debía propiciar debía iniciarse en primerísimo lugar en "las clases directoras". El "ambiente intelectual" contrarrevolucionario debía suscitarse no tanto entre las masas -cuyo destino no era sino el de ser dirigidas- cuanto

entre "las clases directoras". Como acertó a escribir Le Play, que además de fundador de la sociología ejerció de senador en el II Imperio francés, "(...) lo que precisa desde luego es cambiar las costumbres y la inteligencia de las clases superiores" (127).

Expresaba Le Play una arraigada tradición al respecto. Y casi al azar pueden aducirse referencias de la misma. Así, por ejemplo, ya De Bonals pudo escribir lo que sigue:

"Dans une société où la religion et le gouvernement auront été détruits, il est nécessaire que la religion renaisse chez les grands, avant que le gouvernement renaisse pour le peuple, parce qu'il est dans la nature des êtres que les dispositions de celui qui doit commander précèdent les dispositions de celui qui doit obéir" (128).

En fin, en la historia del autoritarismo tal género de puntos de vista suele ir acompañado, por otra parte, de una apelación implícita o explícita a los resortes estatales a fin de que "las clases directoras" puedan ejercer, posteriormente, su influjo cultural sobre los más.

El ideario de los monárquicos de los treinta mostraba la huella de tan autoritario método de dirección cultural de la sociedad. Y así, desde el editorial del primer número de Acción Española podía proclamar Maeztu: "Nos proponemos mostrar a los españoles educados, que el sentido de la cultura en los pueblos modernos coincide con la corriente histórica de España; (...)" (129).

Años más tarde, en Defensa de la Hispanidad, reafirmaba Maeztu ese punto de vista: "Nuestra rehabilitación histórica -escribía con sesgo nacionalista- no puede influir directamente sino en la gente culta, en la aristocracia, en la "élite'" (130). Y volvía a hacerlo, por ejemplo, en noviembre de 1934, a la par que apremiaba a su público para que obrara en consecuencia:

"El espíritu social, la ética general no puede hacerla el Poder público a capricho. En la formación de la ética social tienen parte muy importante las clases directoras de un país, las de mayor influencia, aunque no sean siempre las de mayor poder político.

Pero lo primero que hace falta es que esas clases directoras se den cuenta de que no pueden seguir viviendo como si no tuvieran otro ideal que el de que se las perdone la existencia. La aureola de admiración y de prestigio de que gozaban en las clases burguesas agitadores como don Indalecio Prieto o don Teodomiro Menéndez, tiene que apagarse, y si no se apague por sí sola, hay que hacer que se apague por medio de una tenaz y constante propaganda" (131).

Esto último -la necesidad de una ética para la dominación de las aristocracias- cobraba una singular importancia en un proceso contrarrevolucionario. Ciertamente, la creación del nuevo "ambiente intelectual" contrarrevolucionario debía iniciarse entre "las clases directoras". Pero, en particular, este nuevo ambiente debía estimular y conllevar en esos medios sociales una ética acorde con la orientación contrarrevolucionaria tendente a la restauración de las jerarquías.

Maeztu tuvo una especial sensibilidad para destacar este lado de la cuestión:

"Lo que hace aquí falta es que las clases medias y altas recobren el sentimiento de su dignidad, para lo cual han de empezar por hacerse cargo de su valor social. Cabezas como la de los ingenieros Oreja Elósegui y Riego valen más para la Cerrajera de Mondragón y para las industrias de Asturias que centenares de obreros ignorantes y de mala voluntad. La buena dirección de las industrias es más valiosa y difícil de procurar que la mano de obra" (132).

Y mutatis mutandis otro tanto podía decirse de los capitalistas. Aun cuando se tratase de "una clase puramente capitalista, (...) esa clase sería necesaria y su función debería honrarse (...)" (133). Gerentes y capitalistas, "clases

medias y altas", debían adquirir o remozar una moral de "señores", una moral acorde precisamente con el tipo de lectura que -las expresiones son de Salvador Giner- "los fascistas de toda laya" y "algunos ideólogos autoritarios" venían realizando de Nietzsche (134). Decía así Maeztu, semanas después de la fallida insurrección asturiana de octubre de 1934:

"Ignoro si tendrá que pasar mucho tiempo antes de que tengamos un Gobierno que se decida a concluir con la lucha de clases. Lo que digo es que, aparte de lo que deban hacer los Gobiernos, la sociedad, en general, y las clases medias y altas, en particular, tienen que volver a aprender a colocar a cada uno en el puesto que le corresponde. Y lo menos que puede hacerse con los que han preparado las listas negras, para degollarlos el día del triunfo, es dejar de concederles el saludo" (135).

Por consiguiente, el "nuevo tradicionalismo" que estaba surgiendo en los años treinta debía distinguirse esencialmente del viejo tradicionalismo español, incluido el de Vázquez de Mella. El viejo tradicionalismo, observaba Maeztu, "se resiente de ser más una evocación del pasado que una orientación del porvenir"; pero sin "brújula que oriente entre "el mundo de las actualidades", una fuerza política se descompone en la esterilidad (136). Más aún. Las nuevas derechas europeas -Mussolini en Italia, Mac Donald en Inglaterra, el partido nacionalsocialista en Alemania, Sardinha en Portugal, ...-

"(...)surgen no meramente como una añoranza del pasado, sino al través de los movimientos revolucionarios de la modernidad. No son una negación a priori de esa modernidad, sino un desengaño. En lugar de desconocerla, la suponen. Recogen lo que había de atractivo y aun de fascinador en los movimientos de la izquierda: el ansia de libertad y de justicia social, pero buscan en la Historia la manera de satisfacerla, ya que esos movimientos no han logrado hacerlo" (137).

NOTAS AL CAPITULO 8.

- (1).- SAINZ RODRIGUEZ, "Discurso" en el banquete de "Acción Española", el 23 de Enero de 1934, in A.E., Tomo VIII, núm. 46, 1 de Febrero de 1934, pp. 1008-9.
- (2).- Idem, "Discurso", pronunciado en el banquete homenaje a CALVO SOTELLO y YANGUAS MESSIA, in A.E., Tomo IX, núm. 54, 1 de Junio de 1934, pp. 582 y ss. Sobre el protagonismo de SAINZ, Vid. GALINDO, "Partidos monárquicos", p. 245.
- (3).- Idem, "Tradición Nacional" (III), p. 529.
- (4).- "Doctrina y acción", in "Antología", p. 56.
- (5).- Mannheim, "El pensamiento conservador", art. cit., pp. 162-3.
- (6).- En eso estaban de acuerdo los contrarrevolucionarios todos, Vid. AQUILA TEJERINA, Rafael del, "Ideología y fascismo", op. cit., pp. 185-6.
- (7).- "Doctrina y acción", in "Antología", pp. 58 y ss.
- (8).- "Manifiesto", in "Bases documentales", p. 169.
- (9).- Tal libro debió influir en los medios monárquicos. MAEZTU, "Frente a la República", p. 186, también lo cita.
- (10).- MAEZTU. "Frente a la República", pp. 273-4.
- (11).- "Doctrina y acción", in "Antología", p. 58.
- (12).- Como corresponde a la noción de contrarrevolución sentada en el capítulo 1.
- (13).- GALINDO, "Partidos monárquicos", pp. 229-30.
- (14).- GRAMSCI, "Quaderni del carcere", pp. 800-1, 859-60, 862-3, 865-8, 1028-9, 1253-4 y 2287-8.
- (15).- ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", p. 106.
- (16).- La expresión es de CANOVAS en "La cuestión obrera y su nuevo carácter", art. cit., pássim.
- (17).- SAINZ, "Tradición Nacional" (I), p. 191.
- (18).- Idem, ibídem (III), p. 526.
- (19).- ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", p. 103.
- (20).- MAEZTU, "Nuevo tradicionalismo", pp. 161-5.

- (21).- Idem, "Frente a la República", pp. 275-6.
- (22).- Idem, "Nuevo tradicionalismo", pp. 164-5.
- (23).- PEMARTIN, "España como pensamiento", in "Antología", p. 372.
- (24).- MAEZTU, "Nuevo tradicionalismo", p. 186.
- (25).- Idem. ibídem, p. 186.
- (26).- El tema debe relacionarse con la exigencia monárquica de contrarrevolución en el plano político-cultural. Cfrs. ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", pp. 108-10. Y también, CALVO SOTELO, "Pensamiento", p. 182.
- (27).- GALINDO, "Partidos monárquicos", pp. 180-2. Asimismo, MORODO, "Acción Española", p. 234. ROBINSON, "Los orígenes de la España de Franco", op. cit., p. 173. Y también, SAINZ, "Tradición Nacional" (I), p. 193.
- (28).- Para el creciente auge de las concepciones organicistas en materia de representación política, cfrs., GARCIA CANALES, Mariano, "La teoría de la representación en la España del siglo XX. (De la crisis de la Restauración a 1936)", Murcia, Publicaciones del Departamento de Derecho político, 1977, capítulos 1 y 2.
- (29).- SAINZ, "Tradición Nacional" (I), pp. 192-3.
- (30).- Cfrs. MORODO, "Acción Española", pp. 233-292.
- (31).- GALINDO, "Partidos monárquicos", pp. 148 y ss.
- (32).- MAEZTU lo consideró como un "preludio", al modo musical, de la labor de Acción Española, según el mismo declara en "Defensa de la Hispanidad", op. cit., pp. 21.
- (33).- Idem, ibídem, pp. 21-22.
- (34).- "Doctrina y acción", in "Antología", p. 55.
- (35).- MAEZTU, "Defensa de la Hispanidad", op. cit., pp. 26-7.
- (36).- GARATE CORDOBA, José M^a., "Los intelectuales y la milicia", Madrid. Servicio de Publicaciones del EME, Colecc. Adalid, Biblioteca de Pensamiento Militar, 1983, pp. 422-34.

- (37).- MARQUES DE QUINTANAR, "Discurso", en el banquete de Acción Española, el 23 de Enero de 1934, in A.E., Tom
o VIII, núm. 46, 1 de Febrero de 1934, p. 1005.
- (38).- PEMAN, "Cartas", p. 196.
- (39).- En el contexto de esta atención a la Restauración europea, Schmitt redescubriría a DONOSO. Y de ahí su: "Interpretación europea de Donoso Cortés", prólogo de Angel LOPEZ-AMO, Madrid, Eds. Rialp, Biblioteca del Pensamiento actual, núm. 13, 2^a ed., 1963.
- (40).- MAEZTU, "Nuevo tradicionalismo", pp. 308-9.
- (41).- MARINO, "Filosofía", p.. 30.
- (42).- NAEF, Werner, "La idea del Estado en la Edad Moderna", op. cit., pp. 134-6.
- (43).- "Antología", pp. 56-57.
- (44).- Cfrs. el punto de vista al respecto de MARINO, "Filosofía", p. 296.
- (45).- MARINO, "Filosofía", pp. 17-25.
- (46).- Idem, ibídem, pp. 18-19.
- (47).- Idem, ibídem, p. 22.
- (48).- Idem, ibídem, p. 17.
- (49).- ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", pp. 108-10.
- (50).- MARINO, "Filosofía", p. 21.
- (51).- Idem, ibídem, p. 20.
- (52).- Idem, ibídem, pp. 33-4. Y asimismo, SANCHEZ AGESTA, "Historia del constitucionalismo español", op. cit., pp. 397-8.
- (53).- MARINO, "Filosofía", p. 33.
- (54).- Idem, ibídem, p. 34.
- (55).- DONOSO CORTES, "Obras", pp. 191, 482-91, 495 y 499.
- (56).- Idem, ibídem, p. 482.
- (57).- Idem, ibídem, p. 482.
- (58).- Idem, ibídem, p. 483.

- (59).- DONOSO CORTES, "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo", in "Obras", pp. 279-544.
- (60).- DONOSO CORTES establece este nexo en su conocido discurso sobre la dictadura, esto es, en "Discurso" pronunciado en el Congreso el 4 de Enero de 1849, in "Obras", p. 115. Y también, MARINO, "Filosofía", p. 283.
- (61).- DONOSO CORTES, "Obras", pp. 475-6.
- (62).- Cfrs. SANCHEZ AGESTA, "Historia del constitucionalismo español", op. cit., pp. 405-9.
- (63).- DONOSO CORTES, "Carta" al Emmo. Sr. Cardenal FORNARI de 19 de Junio de 1852, in "Obras", pp. 187-193.
- (64).- MARINO, "Filosofía", pp. 283-5. Y también, DONOSO CORTES, "Obras", p. 199.
- (65).- DONOSO CORTES, "Obras", pp. 187-9.
- (66).- En el "Ensayo sobre el catolicismo", DONOSO sostiene esa tesis reiteradamente.
- (67).- MARINO, "Filosofía", pp. 285, 289, 293 y ss.
- (68).- La reducción de la problemática revolucionaria a una cuestión teológica puede advertirse reiteradamente, puesto que es una de las tesis principales de DONOSO, en el "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo".
- (69).- MAEZTU, in "Acción Española", Tomo I, núm. 1, de 15 de Diciembre de 1931, p. 1.
- (70).- PEMARTIN, "España como pensamiento", in "Antología", p. 372.
- (71).- ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", p. 105. Y asimismo, VEGA, "Escritos políticos", pp. 182-3.
- (72).- BURKE, "Reflexiones", pp. 220-5.
- (73).- TOCQUEVILLE, Alexis de, "El Antiguo Régimen y la Revolución", Madrid. Ed. Guadarrama, 1969, p. 31.
- (74).- MARINO, "Filosofía", p. 28.
- (75).- "Doctrina y acción", in "Antología", pp. 52 y ss.
- (76).- Idem, ibídem, p. 55. O también en VEGAS, que es el autor del citado editorial, "Escritos políticos", p. 41.

- (77).- VEGAS, "Escritos políticos", p. 42.
- (78).- Idem, ibídem, p. 42.
- (79).- Era ésta una expresión utilizada por VEGAS LATAPIE.
- (80).- PEMARTIN, "España como pensamiento", in "Antología", p. 380.
- (81).- Idem, ibídem, p. 372.
- (82).- Idem, ibídem, p. 376.
- (83).- Idem, ibídem, p. 380.
- (84).- ARANGUREN, José Luis, "Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX", Madrid, Edicusa, 3^a. ed., 1967, pp. 179-80.
- (85).- Vid. el epígrafe 4.1.3., así como la nota 31 del capítulo 4.
- (86).- FERNANDEZ DE LA MORA, "Maeztu y la teoría de la revolución", op. cit., pp. 82 y ss.
- (87).- MORODO, "Acción Española", p. 233.
- (88).- DONOSO CORTES, "Obras", pp. 153-4, donde se contrapone el "principio electivo" al ... "principio religioso".
- (89).- SAINZ, "Tradición Nacional" (I), pp. 194 y ss.
- (90).- Idem, ibídem, pp. 196-7.
- (91).- MAEZTU, "Frente a la República", p. 276. La idea de la jerarquía de la religión recuerda a DONOSO CORTES, Vid. sus "Obras", p. 198.
- (92).- PEMARTIN, "España como pensamiento", in "Antología", pp. 382-3. Asimismo, ídem, "Qué es "lo nuevo"", p. 109.
- (93).- Cfrs., entre otras, ORTEGA, "España invertibrada", op. cit., pp. 87 y ss.
- (94).- Idem, ibídem, pp. 56-59.
- (95).- Idem, ibídem, pp. 125-148.
- (96).- PEMARTIN, "Qué es "lo nuevo"", p. 433.

- (97).- MORODO, "Acción Española", p. 274. Y también, De OTTO, "La Constitución y el proceso constituyente", pp. 26 y 28.
- (98).- GOMA, "Pastorales", pp. 12-16.
- (99).- Idem, ibídem, p. 23.
- (100).- Idem, ibídem, pp. 191-255.
- (101).- Idem, ibídem, pp. 211-2.
- (102).- Idem, ibídem, p. 212.
- (103).- Idem, ibídem, pp. 26-7;
- (104).- Idem, ibídem, pp. 27-8.
- (105).- Idem, ibídem, p. 29.
- (106).- Idem, ibídem, p. 249.
- (107).- Idem, ibídem, pp. 249 y 251.
- (108).- Idem, ibídem, pp. 251-2.
- (109).- Idem, ibídem, p. 252.
- (110).- DONOSO CORTES, "Obras", pp. 113-7.
- (111).- GOMA, "Pastorales", p. 250.
- (112).- Idem, ibídem, p. 251.
- (113).- PEMARTIN, "Qué es "lo nuevo"", p. 443.
- (114).- GOMA, "Pastorales", p. 242.
- (115).- Idem, ibídem, p. 243.
- (116).- Idem, ibídem, p. 242.
- (117).- Idem, ibídem, p. 239.
- (118).- Idem, ibídem, p. 240.
- (119).- Idem, ibídem, p. 229.
- (120).- ALTHUSSER puso en circulación en los años sesenta, a través de un artículo en La Rensée, el concepto de "aparato ideológico de Estado". Como es sabido, tal concepto tuvo una estimable fortuna en los años siguientes.



- (121).- Sobre la separación entre Estado y sociedad civil desde el punto de vista del clericalismo, vid. GRAMSCI, "Quaderni del carcere", op. cit., p.2057.
- (122).- GOMA, "Pastorales", p. 244.
- (123).- DONOSO CORTES, "Obras", p. 131 donde la desaparición de la idea de autoridad es considerada como la causa del mal; p. 139, donde la Iglesia y el Ejército son consideradas como instituciones santificadoras de la idea de la autoridad y la obediencia; p. 188, donde se afirma que la relación entre la autoridad y la obediencia constituye el núcleo del Derecho público cristiano.
- (124).- GOMA, "Pastorales", p. 244.
- (125).- PEMARTIN, "Qué es "lo nuevo"", p. 433.
- (126).- DONOSO CORTES, "Obras", p. 154.
- (127).- "Doctrina y acción", in "Antología", p. 53.
- (128).- De BONALD, "Theórie du pouvoir politique et religieux", op. cit., p. 104.
- (129).- "Acción Española", Tomo I, núm. 1, de 15 de Diciembre de 1931, pp. 6-7. Una idea semejante en ESCOBAR et alii, "Escritos sobre la instauración", p. 207.
- (130).- MAEZTU, "Defensa de la Hispanidad", op. cit., p.216.
- (131).- MAEZTU, "Nuevo tradicionalismo", p. 173.
- (132).- Idem, "Frente a la República", pp. 274-5.
- (133).- Idem, ibídem, p. 275.
- (134).- GINER, Salvador, "Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador", Barcelona, Ed. Península, 1979, pp. 98-100. Y también, SAVATER, Fernando, "Conocer Nietzsche y su obra", Barcelona, Dopesa, 1979, 3ª. ed., p. 133.
- (135).- MAEZTU, "Frente a la República", pp. 275-6.
- (136).- Idem, "Nuevo tradicionalismo", pp. 59-60.
- (137).- Idem, ibídem, p. 62.