

LA PATRIA EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL ESPAÑOL (1874-1923) Y EL «PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL»

Por JOSÉ FERMÍN GARRALDA ARIZCUN (*)

1. RECUPERACIÓN DE LA HISTORIA Y DEL DERECHO

Parece que este tema es muy actual en España. Lo es porque, para el autor de estas líneas, la función principal de la ciencia histórica es conocer el pasado tal y como puede ser conocido por las fuentes históricas, lo que conlleva descubrir su virtualidad en el acontecer histórico. Ello salvaría a la ciencia histórica de cualquier intento de manipulación. Pero también porque, una de las funciones secundarias de dicha ciencia, es salvaguardar el saber acumulado por las comunidades humanas, y dar materiales para entender el presente. Pues bien; en las tres partes de este trabajo se sistematiza, sintetiza y analiza desde la Historia —a veces también con las técnicas actuales del Derecho—, la *historia del pensamiento tradicional español, expuesto por significativos autores durante la Restauración alfonsina entre 1874 y 1923*, respecto a los aspectos siguientes: la *Patria* y la *virtud del patriotismo*, la *Patria* como *patrimonio familiar y social*, la *raíz configuradora de España*, y la relación entre la *Patria*, los *Fueros* y las *Constituciones liberales*. Este último aspecto es especialmente interesante, y exige estudiar la secular oposición entre los Fueros y la Constitución liberal, y analizar la raíz del «problema» foral según el pensamiento tradicional. Luego explicaremos el método utilizado.

La *actualidad* del planteamiento de este trabajo es evidente. Agotada la historia cuantitativa y económica, hoy se retoma con fuerza el estudio de textos históricos sobre las formas de pensamiento y sus valoraciones, sobre el Derecho, y sobre la psicología individual y colectiva, de suerte que las publicaciones de las editoriales son una muestra de ello.

(*) Historiador.

Desde una perspectiva histórica, se expone el *pensamiento* de significativos *autores tradicionales* (1) entre 1874 y 1923, fechas que corresponden con una nueva etapa llamada Restauración liberal alfonsina, en la que el pensamiento tradicional estaba plenamente formado. La concepción de dichos autores es homogénea a pesar de sus divergencias políticas, pues pertenecían al carlismo, integrismo, eran católico-independientes, e incluso algunos eran hombres de la Unión Católica de Pidal —los llamados *pidalianos*—. En aras de la brevedad, omitiremos *otras aportaciones* (2), además de las realizadas en periódicos y revistas (salvo el caso de *La Avalancha* de Pamplona), en los Congresos católicos y Asambleas de la Buena Prensa, en los diversos programas políticos dirigidos a la opinión pública, en importantes pastorales episcopales, etc.

Estas páginas *no son un ensayo de teoría política*, pues ello conllevaría juicios y valoraciones. Por ser un trabajo sobre el pasado, se omite identificar el *actual* pensamiento tradicional español, analizado por Miguel Ayuso entre otros

(1) Por ejemplo, Aparisi y Guijarro, A., *En defensa de la libertad*, Madrid, Ed. Rialp, 1957, 407 págs.; Vázquez de Mella, J., *Obras completas*, Barcelona, Ed. Junta del Homenaje, 1931; Ídem, *Regionalismo y monarquía*. Selección y estudio preliminar de Santiago Galindo Herrero, Madrid, Ed. Rialp, 1957, 502 págs.; Ídem, *El tradicionalismo español. Ideario social y político*. Estudio preliminar, selección y notas de Rafael Gamba, Buenos Aires, Ed. Dicio, 1980, 213 págs.; Rodríguez Carajo, M., *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid, Rev. Estudios, 1974, 207 págs.; Gil Robles, E., *Tratado de Derecho Político*, Madrid, Afrodiseo Aguado, 3.ª ed., 1963, 2 vols., v. I: 434 págs.

El estilo literario y la oratoria grandilocuente de estos autores, expresa contenidos profundos y académicos, que contrastan con el emotivo lirismo de —por ejemplo— el canto a la Patria de Aparisi Guijarro (*La Avalancha* —Pamplona—, n.º 89, 24-XI-1898, pág. 170).

El pensamiento tradicional del pueblo carlista sobre la Patria hacia 1868, lo recoge Garmendia, V., *La ideología carlista (1868-1876)*, Zarautz, Diputación de Guipúzcoa, 1984, 709 págs. Asimismo, la doctora de la Universidad de Dallas (EE.UU.) Alejandra Wilhelmsen, ha investigado la formación del pensamiento tradicional de los carlistas desde sus orígenes y en un prolongado período de tiempo, en *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*, Madrid, Actas, 2.ª ed. 1998, 630 págs. Con un carácter divulgativo, vid., Alférez Callejón, G., *Historia del Carlismo*, Madrid, Actas, 1995, 395 págs.

Cito, sin ánimo de ser exhaustivo, sucesivos pensadores tradicionalistas de ayer que sobrepasan el período de 1874-1923, y que aportan su concepción sobre la Patria: Roquer, Pou, Magín Ferrer, Balmes, Donoso Cortés, De la Hoz, Aparisi y Guijarro, Julio Nombela, Juan Cancio Mena e Irurzun, Navarro Villoslada, Cándido y Ramón Nocedal, Canga Argüelles, Manterola, Gabino Tejado, Valentín Gómez, Vildósola, Llauder, Menéndez Pelayo, Ortí y Lara, Roma, Polo y Peyrolón, Sardá y Salvany, Rodríguez de Cepeda, Vázquez de Mella, Graciano Martínez, E. Gil Robles, Torras y Bages, Ramery, Olazábal, Minguijón, Severino Aznar, Andrés Manjón, Graciano Martínez, Senante, Mons. Vizcarra, Pemartín, Pemán, Macztu, Pradera, García Morente, E. d'Ors, Galindo Herrero, Marcial Solana, Marrero, Vegas Latapie, Elías de Tejada, Alférez, De Miguel, R. Gamba, A. d'Ors... Omito nombres, y los de otros que viven hoy día. A los diferentes perfiles de estos autores, pueden añadirse, en un sentido amplio, otras personalidades como Mañé y Flaquer, Costa, Ganivet, Macías Picavea, Unamuno, Herrera Oria, Menéndez Pidal, López Ibor, Fernández de la Mora, y un larguísimo etcétera.

(2) Por ejemplo, Ruiz Amado, R., S. J., «El patriotismo», Rev. *Razón y Fe*, 1910, 129 págs. Este autor desarrolla aspectos como la patria, las patrias *chica* y *grande*, la psicología, la relación entre los españoles y el catolicismo, el chauvinismo etc.

autores (3). Y por salirse del marco histórico, soslayamos analizar el actual *patriotismo constitucional* propuesto hoy por autores como Uriarte, Juaristi, etc., que lo presentan como solución al nacionalismo secesionista periférico (4). No obstante, los materiales aportados por Uriarte y Juaristi, permiten comprender adecuadamente que el *patriotismo constitucional* es un *fenómeno recurrente desde los albores de la revolución liberal*. Esto mismo recogieron los autores tradicionales analizados en estas páginas, a la luz de sus tesis sobre el *patriotismo* propiamente dicho y la *constitución natural e histórica* de España.

Investigamos ideas y mentalidades, e incluso el Derecho, desde el *punto de vista histórico*, simplificando, por motivos obvios, las referencias de autores. Sin embargo, aunque en éste trabajo predomine el elemento histórico, la *interdisciplinariedad* nos exige conocer el *criterio de los juristas actuales* sobre los temas tratados. Y ello por varias razones. En primer lugar, para analizar en profundidad las aportaciones y el significado del pensamiento tradicional durante la restauración alfoncina. A continuación, para conocer las ulteriores posibilidades de sus planteamientos, y, sobre todo, contrastarlos con el desarrollo actual de las técnicas jurídicas de la corriente ideológica liberal. Por último, para analizar cuál es la raíz del «problema» foral. En efecto, también los juristas del presente pueden iluminar el análisis del pasado. Las aportaciones de los *juristas actuales* se recogen en las partes II y –algo– en la III. Aclaro esto porque me parecen inadecuadas ciertas catalogaciones historiográficas de autores como Jordi Canal (*El Carlismo*, Alianza Editorial, 2000) y José Luis Martínez Sanz (*Aportes*, n.º 49, 2002), sobre lo que llaman escuela histórica *neotradicionalista*, en la que me catalogan. Siempre he creído que la Historia sólo se debe a sí misma, y que el historiador se debe a la ciencia histórica, como aprendí de profesores como Federico Suárez, Valentín Vázquez de Prada e Ignacio Olabarri. Por otra parte, al margen de ello y en un segundo orden de cosas, ¿no debe el historiador profundizar con creatividad en la realidad que estudia, y mostrar el rostro vivo del acontecer histórico, lejos de convertirlo –permítanme la expresión– en *arqueología*?

(3) Ayuso Torres, M. *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994, 387 págs., págs. 235-249; VV.AA. *Francisco Elías de Tejada y Spínola. Figura y pensamiento*, Madrid, 1995, 243 págs., por ejemplo págs. 157-162. Prolongación del pensamiento tradicional en la actualidad, y sobre el sentido dinámico de la tradición, puede mencionarse: Ayuso Torres, M., *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Madrid, Speiro, 1998, 239 págs., págs. 184-191.

(4) Juaristi, J., *La Tribu Atribulada. El Nacionalismo Vasco explicado a mi padre*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, 193 págs.; Uriarte, E., *España, Patriotismo y Nación*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, 295 págs., págs. 220. Otros autores proponen un federalismo de izquierdas no secesionista, vid. García Rovira, A. M., ed., *España, ¿nación de naciones?*, Madrid, Marcial Pons, 2002, 206 págs. Véase una recensión de mi autoría, sobre cada una de estas obras, en *Aportes. Revista de Historia contemporánea*, n.º 53 (13/2003), pág. 128-135.

PARTE I: PATRIA Y FUEROS EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Creo necesario reiterar que estas páginas *sistematizan las tesis* de los pensadores tradicionales sobre la Patria en tiempos de la restauración alfonsina de 1876 a 1923/1931. También muestran las radicales diferencias existentes entre la *Patria* y el *patriotismo constitucional* (liberal), formulado desde los albores de la revolución liberal en 1812 y 1820. En efecto, en estos años iniciales, mientras los liberales se identificaban como «patriotas», reservando el término de «serviles» para sus oponentes políticos o tradicionales, estos últimos englobaron el término «Patria» en una complejidad de realidades y principios sociopolíticos ajenos al racionalismo (5).

Los pensadores tradicionales *recogieron* el derecho natural objetivo –incluido el concepto de la tradición–, y la doctrina social de la Iglesia, desde una doble perspectiva. Primero, como bien en sí mismo, pero también en cuanto principio constitutivo de la realidad histórica de la Patria española. De esta manera, afirmaron que la revolución liberal, moderada o progresista, más o menos centralista respectivamente, había desvirtuado la Patria, dejándola casi irreconocible. Al citado derecho y doctrina se les sumaban, formando una armónica y orgánica unidad, otros elementos constitutivos de la Patria española, como es la religión católica, la unidad orgánica de las instituciones sociales, los Fueros, y el legitimismo dinástico. Es conocido que, en la práctica, todo ello se opuso al centralismo enquistado en el Estado liberal, a la descentralización administrativa basada en la delegación del Estado, así como a las nuevas ideologías secesionistas nacidas de finales del siglo XIX. ¿El fundamento de dicha oposición?: realidades que se oponían a la secularización y al racionalismo, al individualismo y al positivismo, todo esto fruto de aquella *soberanía nacional* expresada en el llamado *patriotismo constitucional*.

Receptáculo de las tesis de los pensadores y prensa de tendencia tradicional (carlista, integrista y otros), aportó como novedad la revista ilustrada *La Avalancha* de Pamplona (1895-1950), que tenía un carácter religioso y cultural, y una periodicidad quincenal. Podía citar importantes periódicos de ámbito nacional o regional, pero no siempre fáciles de localizar (6). La prensa tra-

(5) Garralda Arizcun, J. F., «Confrontación ideológica en los albores de la revolución liberal...», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, Año IV/1998, 251 págs., págs. 189-251.

(6) *La Avalancha* (Pamplona, 19-III-1895 al 24-II-1950), publicada por la «Biblioteca Católica-Propagandista». He consultado los primeros 22 años de su existencia hasta el n.º 505 (8-V-1916), y he ojeado con cierto detenimiento los restantes números.

Además de los periódicos integristas *El Siglo Futuro* de Madrid y *La Constancia* de San Sebastián (cuya colección la poseen los parientes de Olazábal que viven junto a Pamplona), así como de otros periódicos antiliberales, el periodismo tradicionalista-carlista es muy fértil entre 1876 y 1931. Por ejemplo, en 1908 figuran los diarios *El Correo Español* (Madrid), *El Correo Catalán* (Barcelona), *El Correo de Guipúzcoa* (San Sebastián), *El Pensamiento Navarro*

dicionalista corrobora las tesis de los discursos y libros de diversos pensadores tradicionalistas. Asimismo, he tenido la ocasión de consultar, en un mismo fondo de archivo privado, diferentes periódicos y semanarios carlistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, procedentes tanto de España como de América, aunque en aras de una mayor sencillez omito referirme a ellos (6 b).

En alguna ocasión, en estas páginas se menciona la *evolución perfecta* del pensamiento tradicional de ayer, realizada por diversos autores actuales que

(Pamplona), *El Correo de Zamora*, *Las Libertades* (Oviedo). Ahí están los semanarios: *Ausetania* (Vich), *El Combate* (Jaén), *La Verdad* (Granada), *El Norte* (Vitoria), *El Porvenir* (Toledo), *La Bandera Regional* (Barcelona), *El Tesón Aragonés* (Zaragoza), *La Defensa* (Mondofiedo), *La Tradición Vasca* (Bilbao), *La Reconquista* (Tarragona), *Ressó de L'Avior* (Mataró), *El Castell Bergada* (Berga), *L'Amich del Poble* (Manresa), *Regeneración* (Alicante), *El Guerrillero* (Valencia), *El Tradicionalista. Periódico católico-monárquico* (Valencia).

(6 b) Los más importantes periódicos carlistas entre los consultados, pertenecen a comienzos del siglo XX, y abarcan los ámbitos de España e Hispanoamérica. Todos ellos se conservan en un mismo fondo de archivo privado familiar en Pamplona. *No ponemos sus referencias porque reafirman lo dicho por los pensadores recogidos en este trabajo.* Los periódicos del ámbito de España son estos: *El Correo Español* (Madrid) siete números entre 1900 y 1910; *El Tradicionalista. Semanario Jaimista del Reino de Valencia* (2.ª época), n.º 1 (6-I-1923) a 432 (25-IV-1931); *El Cruzado Español* (Barcelona, semanario) n.º 1 (25-VII-1929) a 125 (11-XII-1931); *La Protesta* (Barcelona, semanario), n.º 136 (1-I-1926) y 145 (5-III-1926); *La Borrasca* (Madrid, semanario), n.º 1 (22-I-1927) y 2 (29-I-1927); *El Radical* (Orense), n.º 1 (16-V-1927). Otros números sueltos son: *El Combate* (Jaén) n.º 137 (9-VIII-1902) y del 10-III-1905; *La Guerrilla* (Bilbao, semanario) n.º 31 (10-III-1904); *El Guerrillero* (Valencia, semanario), n.º 119 (7-VIII-1909); *La Bandera Regional* (Barcelona) n.º 63 (12-III-1910); *El Radical* (Sevilla) del 10-III-1910; *¡Aurrera!* (Bilbao, semanario) n.º 13 (22-VII-1911); *El Porvenir* (Toledo) n.º 859 (30-VI-1921); *Radica* (Pamplona, semanario) n.º 54 (26-II-1921); *Tradición Vasca* (Guipúzcoa y Vizcaya) n.º 1 (10-IX-1922) a 18 (20-I-1923).

En Buenos Aires se publicó: *El Legitimista Español. Periódico carlista*, n.º 1 (5-XII-1898) a 174 (30-III-1912) (director Luis de Mas, seguido por Fco. de Paula Oller); *España. Revista patriótica española*, n.º 1 (1-I-1915) a 177 (1-VII-1929); y *El Pensamiento Español* n.º 24 (10-III-1918). En Cuba: *La Regeneración española. Eco de la opinión carlista en la isla de Cuba*, prospecto (26-II-1899) y n.º 11 (14-V-1899) a 28 (10-IX-1899). En Santiago de Chile: *El Tradicionalista* n.º 1 (10-III-1908) a 5 (25-VII-1908);

Menos importancia tiene, entre la prensa carlista consultada, la publicada en España a finales del siglo XIX, que pertenece exclusivamente a la lucha política. También, como la anterior, reafirma lo expuesto en estas páginas. Sus títulos son estos: *El Centro* (Valencia, diario) n.º 204 (1-III-1890) a 741 (19-X-1900); *Diario de Lérida* n.º 281 (3-XII-1886); *Rigoletto. Periódico progresista* (Madrid, semanario, 4.ª época), n.º 188 (3-I-1885) a 447 (28-XII-1889); *El Papelito* (Madrid) n.º 47 (17-II-1883) a 59 (12-V-1883); *Lo Rossinyol. Periódich satíric Tradicionalista* (Gerona) n.º 92 (1-I-1887); *El Basco. Periódico católico* (Bilbao), n.º 1.598 (2-IV-1889), 1.623 (2-V-1889) y n.º 2.414 (31-XII-1891); *La Monarquía federal* (Valencia), n.º 102 (5-XII-1896) a 104 (19-XII-1896); *La Juventud Carlista* (Madrid), n.º 17 (3-III-1887); *El Intrínquilis* (Barcelona, semanario), n.º 9 (2-III-1887); *El Cabecilla* (Madrid) n.º 191 (5-I-1887); *El Norte Catalán* (Vich, semanario) n.º 31 (6-VIII-1887); *El Tradicionalista* (Valencia, prensa integrista) n.º 385 (26-IV-1889); *El manchego* (Ciudad Real) n.º 159 (30-III-1889) y 160 (6-IV-1889); *La Lealtad Navarra* (Pamplona) n.º 891 (30-XII-1891) y 892 (31-XII-1891).

Esta prensa, tanto los periódicos del siglo XIX como del XX, tienen 4 páginas, salvo las 8 de *El Cruzado Español*, *España. Revista patriótica española* (Buenos Aires) —4 u 8 págs.—, *La Regeneración española* (Cuba), y *El Guerrillero* (Valencia). Seis páginas tiene *La Borrasca* (Madrid), y dos páginas tienen *La Monarquía Federal* (Valencia) y *El Vasco* (Bilbao).

prolongan el pensamiento de sus predecesores. Esta mención no pertenece estrictamente a la ciencia histórica, aunque es cierto que la completa, la continúa, se debe a ella, y, sobre todo, ayuda a comprender el pasado. Hoy día, Jean Ousset, Rafael Gambra y Álvaro d'Ors, entre otros, han subrayado diferentes aspectos como son los contenidos heredados de los padres, la naturaleza psicológica y comunitaria de los actos de transmitir, heredar y aceptar la herencia, etc. (7). Desarrollemos nuestro objetivo principal, que es estrictamente histórico, y desvelemos con detalle lo que pensaban los hombres del pasado del ámbito tradicionalista.

2. ¿QUÉ ES LA PATRIA?

2. 1. El amor a la Patria como virtud natural y cristiana.

Para los autores tradicionales, el consentimiento universal de los hombres muestra que el patriotismo forma parte del derecho natural objetivo. El respeto a los padres —la Patria—, procede de Dios como expresión de la virtud de la justicia, y como mandamiento del Amor. De esta manera, la virtud del patriotismo como *piEDAD* hacia los padres —que son la Patria— queda incluida en el cuarto Mandamiento de la Revelación del Sinaí, que culmina en la tradición cristiana, de modo que la virtud de la *pietas* resulta ser —según San Agustín— una virtud humana y sobrenatural. De esta manera, el pensamiento y concepción tradicional tiene en España una inequívoca raíz cristiana.

La vinculación de los hijos hacia los padres es una *realidad basada* en el amor, y no sólo un amor en potencia. Fruto de ello, la Patria es una realidad *configurada* y expresa el desarrollo de la piedad familiar en el relevo de las estirpes y generaciones. Ello lo vulnera el mayor o menor grado de *voluntarismo* de la llamada «modernidad».

Dicho *voluntarismo* expresa un amor nominal, desarraigado y principalmente autónomo que, alegando libertad, reduce la Patria a mero nombre, a los colores de una bandera, a la Marcha Real de la Monarquía, y a poco más, convirtiéndola en una palabra vacía que, si se mantiene, es por el tributo que el error rinde a la verdad, y, si se hace revivir, es *para que vuelva a morir* en el

(7) Las actuales tendencias del pensamiento tradicional son significativas. Por citar algunos autores —y disculpen las omisiones—, menciono a Alsina, Ayuso, Canals, Cantero, Dalmacio Negro, Forment, Gambra (Andrés y José Miguel), Manuel de Santa Cruz (seud.), Martínez-Sicluna, Nagore, Palomar, Puy, Vallet de Goytisolo, Segura Ferns, Soria, Sardina Páramo, Zafra Valverde... Miguel Ayuso se refiere ampliamente a varios de estos y otros autores, en *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994, 387 págs., así como en otras importantes publicaciones y foros públicos. Véase también D'Ors, A., *Cambio y tradición*, en VV.AA., *El cambio*, Madrid, Speiro, Actas XXIII Amigos de la Ciudad Católica, 1986, 316 págs., págs. 81-84.

presente inmediato. Lo más llamativo es que algunos han pretendido fundar dicha libertad cuasi absoluta en la libertad de los hijos de Dios, comprometiéndose así en un *nuevo clericalismo*, y haciendo prevalecer cada generación sobre los padres. El sujeto individual sería dueño y señor de su propio presente. Ante esto, la respuesta que ofrecen los autores tradicionales parece unánime: mientras Dios deja las cuestiones temporales al arbitrio de los hombres, la sociedad, desde su propia configuración y desarrollo, y desde la psicología individual y social, supone –y por ello exige– unas afirmaciones insoslayables en el ámbito temporal. Ello es así por lo mismo que un maestro debe enseñar la verdad a sus alumnos, y los alumnos tienen el deber de aceptarla desde la confianza, el gozo y el propio descubrimiento, actuaciones estas inseparables y fundadas naturalmente en el amor.

Un tipo de *voluntarismo* más *radical* reduciría la Patria a un futuro absolutamente abierto, sin otro compromiso que el basado en la estricta voluntad de los individuos. Así, la Patria sería una realidad cambiante, y modificable en mayor grado que en el caso anterior.

En ambas situaciones, este *voluntarismo fundamental* lo recoge y expresa la *soberanía nacional* del liberalismo de esta manera: en la *voluntad nacional* –mayoritaria moral o numéricamente– como único garante del Derecho y de la ley, en la desvalorización de los *cuerpos intermedios*, en la relativización absoluta de la realidad constituida y vivida, y en la *pérdida del patrimonio moral y social*. Pues bien, este voluntarismo no sólo fue rechazado por los pensadores, sino también –y es lógico– por los políticos tradicionales. Por mencionar algún manifiesto político, citemos la *Carta de la princesa de Beira a los españoles* del 25-IX-1864, y el *Manifiesto integrista tradicionalista* del 27-VI-1889. Por ejemplo, este último, al afirmar los fundamentos de España, critica el *voluntarismo* que expresa «la locura de vivir discutiendo perpetuamente los primeros principios, y constituyéndose perpetuamente, sin acabar de constituirse jamás».

Otra cosa es que, en el ámbito de las aplicaciones, pocas veces el voluntarismo político-jurídico haya sido llevado hasta sus últimas consecuencias. Por lo que respecta a decisiones puntuales y a la configuración del país, pocas veces se han seguido en España el voluntarismo que impregnó las decisiones, tan emblemáticas como reales, siguientes: el liberalismo de las Cortes de Cádiz como revolución frente a la tradición anterior, la Pragmática Sanción (29-III-1830) y su derogación (18-IX-1832) por Fernando VII, el advenimiento de Amadeo de Saboya (1870), la etapa denominada *interinidad* del general Serrano (1874) y la restauración de Alfonso XII (1874), la proclamación de las dos Repúblicas, etc. Para los pensadores tradicionales, es comprensible que una sociedad no derive en un voluntarismo hasta sus últimas consecuencias, y ello por varias razones. La primera, porque tanto la paternidad como la naturaleza social del hombre reclaman sus derechos. En segundo lugar, porque la voluntad suele actuar sobre un *humus* previo y una realidad configurada que condi-

ciona y facilita su desarrollo. Por último, porque hay circunstancias heredadas que limitan y condicionan las actuaciones de los hombres y los grupos. La tradición sería como un gran río, en el que cauce y agua forman una misma realidad; sin afluentes y sin cauce, no hay agua, y sin cauce suficiente sobrevienen las avenidas y la inundación. De esta manera, es muy difícil que una comunidad histórica —en cuanto tal configurada más que por configurar— se niegue a sí misma, y/o *condicione* su existencia de una forma constante, radical y absoluta.

La Patria, como amor filial a los padres, y, por ello, a los hermanos, conlleva una patente grandeza humana, así como la vinculación de todos los planos del ser humano (biológico, psicológico, moral y espiritual), el anhelo de configurar realidades naturales con proyección de futuro, y un gozo natural elevado al plano sobrenatural. No en vano, el actual *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge la virtud del patriotismo en el cuarto Mandamiento (8). En este último, la virtud prolonga los deberes de la persona hacia los padres y el grupo familiar, y supone el «honor, afecto y reconocimiento a los abuelos y antepasados», a los maestros y patronos, a los jefes, a la patria y sus gobernantes. En efecto, Santo Tomás de Aquino afirmaba: «corresponde a la piedad rendir culto a los padres y a la patria» (9), y «(...) la piedad (...) rinde culto y deberes a los padres y a la patria y a los que les están unidos» (10).

2.2. Diferencia entre Patria y Nación.

Para los pensadores tradicionales, los términos *Nación* y *Patria* son dos caras de la misma medalla (11).

La *Patria* es la continuidad de los padres en el tiempo, las obras paternas, la tierra humanizada, la herencia recibida, la realidad naturalmente configurada, el patrimonio material y espiritual familiar como expresión viva de la transmisión de los hombres en la tierra. La Patria es «la Tierra y los Muertos» de Maurice Barrès, como punto fijo que supera el racionalismo filosófico, y como doctrina de alguna manera carnal y material. La Patria es la tierra y la *gente*, modeladas mutuamente, y, entre ambas, la *gente* más que la tierra, viendo, en

(8) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núms. 2.199, 2.212, 2.239 a 2.243 y 2.310

(9) *Summa theologica*, II, IIae, q. 101, a.1.

(10) *Summa theologica*, II, IIae, q. 101, a.1, ad. 1m, 2m, 3m.

(11) Ousset, J., *Patria, Nación y Estado*, Madrid, Speiro, 1970, 144 págs., y sus artículos publicados en *Verbo*, n.º 34-35 y ss.; Canals Vidal, F. «Países, naciones y Estados en nuestro proceso histórico», Madrid, *Verbo*, n.º 155-156, págs. 733-738; Gamba, R., *Tradicón o mimetismo. La encrucijada política del presente*, Madrid, 1976, 322 págs., págs. 19-31; Idem, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, Ed. Sala, 2.ª ed., 1973, 139 págs., págs. 53-61.

cada persona que conforma una sociedad, una tradición acumulada, unos derechos y deberes hacia dicha tradición, y unas obligaciones hacia los padres mucho más que unos compromisos hacia hijos y hermanos sin patria.

Por su parte, la *Nación supone* la Patria, e implica «la comunidad viviente de los herederos», y la conciencia de un «nosotros». Dicho de otra manera, la Nación «es la sucesión de los hombres de la patria en el pasado y en el porvenir, así como en el presente. No es el simple total de los que viven. La nación existía antes que ellos, y cuando ellos hubieren muerto los sobrevivirá» (12). Así, la Nación, bien entendida y no como mero *lugar de nacimiento* pues también nacen las criaturas irracionales, guarda una íntima relación con la Patria. La Nación es una *realidad objetiva*, mientras que la Patria tiene un contenido *más subjetivo* en cuanto una herencia paterna que se recibe, una conciencia personal, y un sentimiento de nación.

A diferencia del citado concepto tradicional de Nación, el concepto liberal supone la *suma de individuos*, al menos nominalmente *soberanos*, que discuten y deciden todo lo que deseen sin límite alguno en cada legislatura (13). Lógicamente, según los autores tradicionales estudiados, esto implica la negación de la Patria y la Nación, que conllevan deberes, derechos y realidades insoslayables —como tales innegociables—, necesarias en la configuración de la realidad social, y en la recepción y desarrollo de la vida material, psicológica, espiritual y moral.

2.3. La necesidad del patriotismo.

Ni la Patria ni el amor a la Patria son fruto del voluntarismo, ya como realidad ya como virtud. Para los pensadores tradicionales, el hombre necesita amar. El amor a la Patria es un verdadero amor, uno de los amores más limpios y desinteresados, si entendemos por interés el provecho utilitario individual. Por eso, un autor contemporáneo dice: «Le es muy difícil al hombre el desprenderse realmente de su patria, y si él la abandona, será en todas partes un extranjero» (14).

Es frecuente asociar la Patria con la fertilidad de la mujer y los hijos, con todo elemento vital y la continuidad familiar de una estirpe. La Patria *posibilita el ejercicio* limitado y condicionado *de la libertad* como primer presupuesto de la libertad humana, y expresa una realidad que siempre es contenido y cauce. Sin Patria, la comunidad no puede *ejercer sus libertades y potencialidades*

(12) Ousset, *art. cit.*, pág. 240.

(13) Sieyès, E., *¿Qué es el Tercer Estado? y Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 185 págs.

(14) Ousset, *art. cit.*, pág. 230.

más específicas, y se le impide su *mejora perfecta*, sobre todo psíquica, espiritual y moral. La Patria expresa el *arraigo* de la persona y el grupo humano. Sin Patria, se origina el desarraigo, cuyos frutos son el desequilibrio, la incapacidad, y la rotura de los vínculos que cohesionan y mantienen al hombre, la familia, la sociedad y el medio humano.

La Patria, como continuidad, entrega y deseo de mejora, impide el atraso y el estancamiento de la comunidad. Supone un cauce, una herencia mantenida y continuada, y un deseo de mejora; es decir, la Patria es exigencia de un verdadero *progreso*. Permite y colabora en el mantenimiento, el buen desarrollo, y la profundización de la *cultura* y la *civilización*, incluso en sus aspectos materiales, tan influidos, a la larga, por los espirituales y morales.

No hay dos Patrias de idéntica configuración y desarrollo. Cada comunidad tiene una concreta especificidad, fruto de sus diferentes coordenadas espacio-temporales, de las cualidades personales y sociales, de sus peculiares circunstancias, y, sobre todo, del ejercicio de la libertad humana. En este punto, muchos han cantado la grandeza de la Patria, que es España, y sus gestas maravillosas que siguieron el sabio consejo de *fazañas que no palabras*.

3. LA TRADICIÓN HISTÓRICA COMO PRINCIPIO SUCESIVO

3. 1. Sin padres no hay Patria.

Para autores tan significativos como Aparisi y Guijarro y Juan Vázquez de Mella, la Patria supone una *mutua donación* paterno-filial, siendo el hijo, inicial y principalmente, un *deudor* que alcanzará la madurez. No es que la *tradición*—transmisión— sea para temperamentos dóciles o débiles, reservando para los temperamentos rebeldes una mayor «libertad», sino que es inherente a la configuración del ser humano, a todos los hombres. Por otra parte, la tradición va más allá del hecho y del principio de no valorar el propio juicio individual (el propio saber, cualidades y voluntad) más que la herencia, buen hacer y experiencia ajena, sea individual o comunitaria.

En primer lugar, los padres se deben al hijo, pues el hijo goza de una *herencia*, compleja y peculiar, de naturaleza genética, material, cultural, espiritual y religiosa, que procede, en buena medida, de los padres. Además, el hijo educa y desarrolla su personalidad en el seno materno y paterno. Al *hacerse*, de alguna manera el hijo se introduce en sus padres, y a la inversa, aunque la iniciativa corresponda a los padres. Así, no sólo la configuración personal, sino también el paulatino ejercicio de la libertad filial—que supone cierto grado de creatividad, mayor a medida que se llega a la madurez— están vinculadas a los padres. Ello permite al hijo superar una vinculación voluntarista y de conveniencia hacia sus padres, o bien ser un mero receptor en vez de un verdadero

actor. A medida que alcanza la madurez, el hijo asume y remodela creativamente la herencia, mejorándola, y quizás adaptándola en momentos de cambio.

En segundo lugar, y fruto de lo anterior, el hijo, que además se sabe limitado, se debe a los padres, manteniendo siempre una íntima relación de *dependencia conformadora y liberadora* hacia sus padres en la cadena de estirpes familiares. Sin familia no hay Patria, ni tradición, de manera que —según Zimmern hoy día— cada niño que nace es un niño de la Edad de Piedra. No se elige a los padres, ni tampoco a la Patria: porque el hijo se debe a ellos, ¡les ama! En conclusión, padres e hijos se reconocen mutuamente, se congregan y no se dispersan. Ambos mantienen un vínculo duradero y ponen en común su presente, que a la vez es futuro. Por eso, la tradición supone los deberes y derechos de los padres respecto a sus hijos, y a la inversa. Es muy realista, además de bella, la imagen utilizada por Vázquez de Mella: «La tradición es la familia agrupada en derredor del mismo hogar, en donde se sustituyen los hombres y las llamas, *que duran más que los hombres*» (discurso 17-V-1903, el subrayado es nuestro). En esta metáfora, la familia son los padres e hijos, unidos en un mismo acto transmisor. Las llamas y la mayor duración de las llamas, parece expresar varias cosas: la fuerza de atracción de la sociabilidad humana, el amor paterno-filial, lo transmitido que congrega, y la continuidad en el tiempo, todo lo cual justificaría el agrupamiento de la familia en torno al hogar. Aunque la familia se distingue de las llamas del hogar, ambas realidades están en una estrecha unión, y mutuamente se configuran. Así, la tradición expresaría lo que ambas realidades tienen en común y lo que justifica su unión —comunión—, es decir, aquello que sobrevive a los hombres concretos, une las generaciones, forma la unidad y continuidad de las estirpes, y constituye comunidades y pueblos.

Para Rafael Gamba, siendo la familia el origen de la Patria y ésta su fruto, la recuperación de la Patria exige recuperar la familia. Sólo así es posible solucionar el «callejón sin salida» al que ha conducido la Revolución antifamiliar y apátrida:

«(...) un verdadero y profundo retorno a la tradición española, aunque necesitara de una amplia restauración política y jurídica, habría de apoyarse sobre todo en una revitalización de los ambientes familiares, devolviéndoles su perdida continuidad institucional y el sentido patrimonial e histórico de su existir» (15).

Este patriotismo exige el amor a los padres, es decir, el amor a sus obras, afanes y anhelos, por lo mismo que no hay creador sin creación. Consecuencia de ello, no es admisible el desarraigo de quienes dicen amar a los padres, mientras se desvinculan de las obras paternas, en clara contradicción con el «obras son amores y no buenas razones» del refrán.

(15) Gamba, *La monarquía social...*, op. cit., pág. 61.

3.2. El origen natural de la sociedad.

El pensamiento tradicional niega que la *soberanía nacional* moderna sea el origen y cualidad de la comunidad y de su proyección política. La comunidad sería superior y anterior al pacto social voluntarista (contrato interpretado según el liberalismo), carece de soberanía, sólo parte de sus contenidos estarían bajo la jurisdicción de la autoridad política, y se trata de un límite *intrínseco* y *extrínseco* a la supuesta soberanía nacional, cuya existencia se niega. Así discurría *La Avalancha* (1897), revista ilustrada y quincenal de Pamplona (1895-1950):

«La sociedad no es un pacto: es una creación divina. Ni el idioma, ni los sentimientos de paternidad, de religión, de amistad, de moralidad, son convencionales. ¿Amáis á vuestros hijos, porque así lo habeis convenido? ¿Amáis á vuestro hogar, vuestras propiedades, vuestro país, porque así lo habeis pactado? ¿Os acordais si os habeis impuesto la obligación de no matar, de no robar, de no dañar al prójimo, de respetar a los ancianos, en casa de algún notario? Las grandes instituciones, como la familia, la patria, la autoridad pública, la religión, así como las más altas ideas, en que aquellas se inspiran, existen independientemente y á despecho de nuestra voluntad» (16) (graffa según el original).

De esta manera, la Patria era considerada como *principio resultante de otros elementos anteriores*, y la manifestación de unos contenidos patrimoniales intangibles. En realidad, y según otro autor moderno, «(...) el núcleo duro de la unidad de un país es su patrimonio, que es su verdadero anclaje en el tiempo y en el espacio. Preservándolo, al mismo tiempo que se ensancha, es como se llegará quizá a unas patrias mayores» (17).

Según los autores que estudiamos, quien goza de una Patria sabe que no es libre por efecto de su propio poder, sino en la medida que dicha Patria se lo permite y hace posible en orden a la seguridad, la comodidad y la independencia (18).

3.3. Tradición y Patria, dos caras de la misma medalla.

No hay Patria sin Tradición. Incluso el voluntarista más radical se enorgullece de sus antecesores ideológicos, y pretende hundir su prestigio en escuelas de pensamiento. Como sobre la tradición se ha escrito mucho, me remito a

(16) *La Avalancha* (Pamplona), n.º 67, 24-XII-1897, pág. 328.

(17) Caruzzo, F., «Cómo se forma una Patria», en VV.AA. *Patrias-naciones-Estados*. Actas del Congreso de Lausanne 1970, Madrid, Speiro, 1970, 108 págs., pág. 28.

(18) Ousset, art. cit., pág. 226.

los actuales trabajos de Sandoval y Palomar (19), que siguen las huellas de los autores estudiados posteriores a 1874.

En momentos de intensa propaganda tradicionalista posterior a la revolución de 1868, esto es, en 1871, poco antes de la tercera guerra carlista, el vizconde de la Esperanza afirmaba que «sin tradición no hay patria», y que era imposible renunciar a una tradición expresada en los mil detalles de la vida personal, familiar y social. Los epítetos que dicho autor dispensó a quien renunciaba a su patria, o lo que es lo mismo, a la tradición, tienen un preciso sentido: se trata de un mal hijo, pues carece de la virtud de la piedad, y es un pródigo errante que se limita a satisfacer sus pequeños goces del presente (20).

Que la tradición genere Patria lo observaba Vázquez de Mella, cuando reconocía que «sin la comunidad de tradición no hay Patria» (discurso en Santander, septiembre de 1916). Para él, la Patria es, ante todo, un patrimonio espiritual, formado por la religión, las vivencias y los compromisos estables con proyección de futuro, las formas particulares de ser y estar en el mundo, los usos y costumbres, las instituciones y normas de naturaleza jurídica (derecho civil privado y público), las creencias, ideas y aspiraciones, y el derecho público. Por eso, una parte esencial de la Patria eran los cuerpos intermedios y los Fueros, expresados en los ámbitos privado y público del Derecho. Que la tradición genere Patria era un imposible y una ficción, si se desliga de la *continuidad histórica* de un pueblo, que es aquello que le permite tener «un alma, una actividad vital y, en cierta manera, informante, pero no subsistente como la de los individuos, sino resultante de las creencias, sentimientos, aspiraciones, intereses, recuerdos y esperanzas» (discurso en el Congreso del 6-V-1898).

La Patria reclama un amor encarnado y arraigado, un amor natural paterno-filial. No en vano, los pueblos son —como dirá después García Morente— *cuasi-personas* en cuanto «unidad espiritual de voluntad libre», lo que justifica concebir la historia nacional como la biografía de la nación.

Los pensadores tradicionales entre 1874 y 1923 explicaron que los españoles en general, con las peculiaridades y diferencias de cada uno de los pueblos que integran España, tienen, a grandes rasgos, una forma de ser colectiva, que les identifica y diferencia de otros pueblos. Ello no impide que sus oponentes, influidos de una u otra manera por las ideologías empirista y voluntarista, por el racionalismo y cosmopolitismo, afirmasen que no existían identidades comunes o bien diferencias colectivas. Aquí no valen las declaraciones, sino analizar qué postura se ceñía más a los hechos, aspecto que omitimos en este trabajo.

(19) Sandoval, L. M.^a, «El criterio de la Tradición», Madrid, Rev. *Verbo*, n.º 367-368 (agosto-octubre, 1998) págs. 635-658; Palomar, E., *Sobre la Tradición. Naturaleza, significado y concepto*, Barcelona, Ed. Scire, 2001, 209 págs.

(20) Vizconde de la Esperanza, *La Margarita*, n.º 32, 5-XI-1871.

Sin embargo, sí interesa resaltar que, para los autores tradicionales, el pensamiento político y la expresión popular de los valores se encontraban unidos. Citemos a dos autores, esta vez de tendencia carlista: al pamplonés Mena, que era más pensador que político, y a Fal Conde, que, siendo posterior a él, era más político que pensador. En el folleto publicado con el sugerente título *Principios fundamentales de política* (1877), el por entonces activo publicista y escritor carlista pamplonés, Juan Cancio Mena e Irurzun (21), identificó con singular agudeza el carácter nacional de los españoles, así como los principios básicos que según él configuraban a España y a los españoles. Medio siglo después, Manuel Fal Conde definía con un estilo popular —y lo hizo con éxito— los mismos principios doctrinales y talante que Mena. Para ello, Fal Conde, destacando con sencillas palabras la importancia del patriotismo para los españoles, vinculó la Patria al amor a Dios como fruto del cuarto mandamiento del Sinaí, y afirmó que, sin la religión católica, España dejaría de ser ella misma. Lo expresó con sencillez y contundencia en su *Ordenanza del requeté* —también lo hizo el *Boletín de Orientación Tradicionalista* de 1934-1936—, acomodándose al hondón del alma popular de aquellos a quienes se dirigía:

«Tu Patria, es tu Nación; tu Nación, España. España: Única e indivisible, en su rica variedad autárquica regional es: Sublime arcano de tradiciones, Relicario de grandezas, Madre de Nuevos Mundos, Luz de la Historia, Albergue de Santidad, Defensora de la Iglesia Católica, España sin la Cruz, dejaría de ser España. Estúdiala, para conocerla. Conócela, para amarla. Ámala, para honrarla. Ten presente que el más puro de los amores, después de Dios, es el de la Patria».

En la misma línea de pensamiento que Mena y Fal Conde, con ropajes de calor humano inherentes a aquel, y como muestra de continuidad en la concepción de la Patria y la Nación, recojo parte de un interesante artículo del *Boletín de Información de las Asociaciones de Estudiantes Tradicionalistas de España* (n.º 13, 1-XI-1942). Para este Boletín, la Patria se configura como una herencia y una comunidad espiritual frente al nacionalismo moderno, que estaba extendido en su momento histórico; y como un suceder histórico frente a la preponderancia del presente. La Patria la conforma la herencia de los padres, y no en el liderazgo de un jefe reconocido por quienes se congregan en base tanto a la mutua igualdad como a un acto de voluntad. Por último, la Patria se estructura en el arraigo de lo propio y en las propias diferencias, frente a la indiferencia hacia los propios y específicos contenidos patrimoniales. El *Boletín* al que me refiero se expresaba así:

(21) Mena, J. C., *Principios fundamentales de política que determinan la actitud en que deben colocarse los que han defendido la bandera carlista*, Pamplona, Imp. de Joaquín Lorda, 1877, 62 págs.

«Un país en que nadie se siente unido al pasado, no es una Patria, es una *inclusa*. Los desventurados expósitos dan testimonio de haber nacido, pero ¿cómo podrán darlo de sus padres?...

Por eso las inclusas políticas modernas hace mucho tiempo que rehuyen sistemáticamente llamarse Patrias; y se llenan la boca a todas horas llamándose naciones. Que no es lo mismo».

«(...) los seres humanos, sí (tienen qué transmitirse). Un lenguaje, y con el lenguaje, la fe de su origen y de su fin, las revelaciones divinas, la sabiduría acumulada por el esfuerzo de las generaciones precedentes, la historia de tanta abnegación, y con ellas la veneración a los padres, y a los padres de sus padres y a sus antepasados, de quienes con la sangre conservan tantos bienes que les conservan en su dignidad superior a los irracionales y les obligan al deber y al honor de merecer, por su propio amor y abnegación, ser dignos de la admiración de las generaciones futuras.

Toda esa Tradición es una corriente espiritual, racional y política que discurre por cauces naturales desde el pasado al porvenir, sobre vínculos de origen familiar, en el común y perdurable interés de la Patria.

Y esa es la vida política natural, por ley inviolable. Cuando parece que se viola, los pueblos padecen o perecen, prueba de que la ley es inviolable o indefectible. Como que es legitimidad de origen divino

Miserables incluseros políticos, que reniegan o desconocen a sus padres. Quieren ignorarlos, imitando a los irracionales (...). No veneran la tradición de la Patria, sino solo de la nación. No veneran la tradición de sus padres, pero se dejan domesticar o atrallar por cualquier amo, o arruinar o envilecer por cualquier padraastro o cualquier chulo aventurero. Como no traen en sí el espíritu de la Patria, querrían haber nacido franceses, o ingleses o alemanes o rusos, o ser híbridos de treinta sangres, según la moda.

Estas inclusas políticas son la ruina de la civilización; con su tendencia animal vuelven de nuevo la humanidad a la fiera de las selvas; retórnala a la barbarie, pero no a la barbarie inocente y primitiva, sino la regresiva por corrupción». (El subrayado es nuestro) (22).

El desarrollo de los puntos anteriores permite extraer tres consecuencias sobre el concepto de *tradición*: 1.^a) La superación del utilitarismo. 2.^a) La tradición como condición necesaria del progreso. 3.^a) La tradición como principio socio-político que conforma otros principios. Expliquémoslo brevemente.

3.4. La tradición rechaza el utilitarismo.

Para los autores tradicionales, la tradición supera la consideración de lo útil como valor —aunque éste acompañe a aquella—, mientras que, para la ideolo-

(22) Manuel de Santa Cruz (seud.), *Apuntes y documentos para la Historia del Tradicionalismo español. 1939-1966*, tomo 4, año 1942, Madrid, ECESA, 1979, 217 págs., págs. 139-140.

gía utilitarista (los positivistas Bentham, Stuart Mill, etc.), la Patria es inútil en el supuesto que la tradición no sea necesaria para la supervivencia, o bien para el progreso social y económico. Las razones que aportan los tradicionalistas son las siguientes:

En primer lugar, el reduccionismo que supone el *homo oeconomicus* convierte al sujeto humano en objeto económico, y desliga las actividades económicas del hombre de los deberes que este tiene en los ámbitos religioso, ético y social.

A continuación, ¿qué decir de los derechos de los padres? Para los autores tradicionales, la tradición se origina en el respeto, la admiración y el amor de los hijos hacia sus padres, hacia sus obras y la herencia que estos ha forjado. Los padres tienen derecho a este respeto (23), y a iniciar, en este mundo, la inmortalidad a la que están destinados, superando así la pretendida autonomía radical tanto de los padres como de los hijos. El fallecimiento de los padres, y el fruto inmediato de éste —el dolor, olvido, y abandono—, serían una consecuencia del pecado original y no precisamente de la gracia divina.

Según Vázquez de Mella, esto último, y el citado dinamismo de la tradición —*tradere*—, hacen que una generación *amotinada* no tenga derecho a quebrar la transmisión paterna, que deja huérfanos de herencia a los propios hijos. Dicho de otra manera: «Si se ha edificado algo, destruyendo lo anterior, no tiene derecho a que la generación siguiente, desheredada del patrimonio deshecho, acepte el suyo» (discurso en el Parque de la Salud de Barcelona del 17-V-1903). A ningún hombre debe satisfacerle que la Patria, que supera el ámbito de un momento presente, sea silenciada, olvidada o vulnerada en nombre de la propia autonomía del *yo* individual o nacional; hacerlo, ha sido identificado por algunos pensadores con el parricidio, el asesinato, o bien la demencia.

Los hijos llevan a sus padres dentro de sí. En efecto, los hijos no tienen más remedio que manifestar, en muchos aspectos, la vida de sus padres y, con ello, continuar sus obras en vida de estos. Ahí está el temperamento de transmisión genética, la tendencia a seguir modelos de vida, la configuración del propio carácter fruto de la educación de la voluntad, y, por último, la educación en su sentido más amplio. De esta manera, la riqueza de la Patria *sobrepasa* la limitación inherente a la actitud «moderna» que afirma: *sólo la voluntad soberana*.

Por último, y como rotundo mentís al utilitarismo, la tradición y la Patria son *indispensables* para el progreso humano. Sin Patria no hay civilización. Sin tradición no hay Patria, ni ciencia, ni progreso, y, sobre todo, no hay persona ni comunidad. La tradición se opone al utilitarismo, y es condición necesaria

(23) Sobre ello vid., Juan Vázquez de Mella, discurso en el Parque de la Salud de Barcelona, 17-V-1903; VVAA. *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, Escelicer, 1971, 206 págs., págs. 91-92.

para el progreso; es una acumulación selectiva, soporte, nervio, y corona de la civilización. La Patria es el gran principio social y político resultante que incluye el patrimonio fundamental de la comunidad. Por citar un ejemplo de naturaleza política, así lo entendió —al finalizar la restauración alfoncina— la Compañía Tradicionalista en 1932, que sintetizó su programa en *Religión, Patria y Monarquía*.

3.5. El sentido dinámico de la tradición como condición del progreso.

Los autores tradicionales consideraron que la tradición y el progreso social eran dos caras de la misma medalla. Ante las críticas vertidas al respecto contra los tradicionalistas, interesa analizar el sentido dinámico que estos otorgaban a la tradición y, por ello, a la Patria.

Para Vázquez de Mella, si el progreso social origina tradición, esta última genera progreso social: «El progreso individual no llega a ser social si la tradición no lo recoge en sus brazos» (discurso en el Parque de la Salud de Barcelona del 17-V-1903). La tradición (*trado*) es el progreso hereditario; y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social. Por eso, fiel a la tradición (*tradio*), el tradicionalista conserva, corrige y acrecienta con creatividad perfecta la herencia en el cauce espiritual, ahondado, perfeccionado y transmitido por los padres. Así, la Patria es contemplación y acción, y no quietismo y antigüalla. Asimismo, para Víctor Pradera: «Tradición no es todo lo pasado (...) (es) el pasado que sobrevive y tiene virtud para hacerse futuro» (24). Por eso, el tradicionalista sabe que, cuando pierde algo, lo pierde —en principio— para sus sucesores, de manera que, si en algo valora lo transmitido, se resistirá a perderlo tanto para sí como para estos.

3.6. Patria *chica* como soporte de la Patria *grande*.

Los autores tradicionales afirman que la llamada Patria *chica* es el cimiento, concausa y receptáculo de la Patria *grande*. En efecto, la comunidad de pertenencia —personas físicas, morales y jurídicas— tiene su cumplimiento y se enriquece en la unión con otras comunidades. Los ámbitos de ambas Patrias se *fermentan mutuamente*, y son dos caras de la misma medalla. Así lo refleja la conocida imagen de Vázquez de Mella, cuando habla del río principal que recibe las aguas de diferentes afluentes.

La *patria chica* tiene un núcleo de *raíz familiar y personal*, y es el ámbito inmediato donde se asientan y desarrollan numerosas manifestaciones básicas de la persona hasta el fin de sus días. La unión de familias en comunidades

(24) Pradera, V., *El Estado nuevo*, Burgos, Editora Española, 1937, pág. 33.

menores, y la paulatina vinculación –vital y complementaria– de *patrias chicas* (más o menos perfectas o autosuficientes, y que pueden tener una diferente naturaleza social, jurídica, y política), ensanchan las raíces del cuerpo social, hasta formar un frondoso árbol, vigorizado en la complejidad de comunidades e instituciones sociales. Así, las *patrias chicas* serían el sustrato, la antesala y vehículo de una Patria mayor de dilatados límites y horizontes, toda vez que las *patrias chicas se desarrollan, complementan y abren en flor* en contacto con realidades más dilatadas y con amores más universales, que ayer fermentaron y mañana podrán custodiar.

3.7. La Patria culmina en la suprema autoridad política.

Durante la denominada restauración liberal-alfonsina, los pensadores tradicionales destacaron la necesidad de la autoridad política, y entendieron, más concretamente, que la monarquía era una cualidad esencial de la patria española. Según ellos, los reyes eran los jefes de la familia real, y quienes coronaban una sociedad organizada basada en la familia. Por ejemplo, citemos la carta de la Princesa de Beira del 25-IX-1864 –diez años antes que dicha restauración–, que defendía los derechos dinásticos de Carlos VII frente a los de don Juan, padre de éste. Para dicha Princesa, la negación de la Patria se vinculaba a la *soberanía nacional* y a la autonomía de la razón, que precisamente –dice– «anula de hecho toda autoridad legítima». Hoy, Herbert Gillessen subraya estas afirmaciones, cree que es un error creer que el poder «viene de abajo» y la «soberanía del pueblo», y dice:

«(...) la noción de Patria se disuelve en el aire (cuando, en base a la soberanía popular) (...) todas las raíces quedan cortadas a partir del momento en que se renuncia a un fin objetivo y a un orden jurídico estable. Sin autoridad verdadera, el hombre está expatriado. En todas partes se siente extranjero» (25).

4. LA UNIDAD ESPIRITUAL Y RELIGIOSA, LOS CUERPOS INTERMEDIOS Y LOS FUEROS, COMO PRINCIPIOS SIMULTÁNEOS DE LA PATRIA

4.1. La unidad espiritual.

Para los pensadores tradicionales, ignorar el verdadero ser de la Patria era un error que tarde o temprano iba a pasar una factura impagable. Por ejemplo, para Vázquez de Mella: «No se vuelve a la barbarie inocente y primitiva,

(25) Gillessen, H., «En busca de la Patria perdida», en VV.AA. *Patrias-naciones-Estados*, op. cit., pág. 16.

sino a la regresiva por corrupción». España como Patria era un principio básico social y político, fruto de otros principios como el religioso católico, el monárquico de unidad, el social de cuerpos intermedios —con sus principios de totalidad y subsidiariedad—, la variedad municipal y foral, y el principio representativo de las Cortes. De esta manera, cuando dichos pensadores se refieren a la Patria, analizan los derechos de la religión católica, las sociedades infrasoberanas, la Región, los Fueros, el municipio, la familia y las diferentes asociaciones profesionales y sociales (26). Así, para Jaime Balmes, que según algunos es un pensador equidistante entre los sectores más tradicionales del moderantismo y el carlismo más templado, el papel de la Corona y el de la Iglesia católica se reforzarían mutuamente. Pues bien, la integración de dichos aspectos —objetivos y vigentes porque vividos— expresaba la *constitución histórica y tradicional* de España, de la que los liberales moderados tomaban una parte, que pretendían compatibilizar con el liberalismo político. Esto último exigía desfigurar dicha *constitución histórica y tradicional*, al subordinarla al planteamiento *fundamental* del liberalismo.

Así lo expresan, por extenso, diversos textos políticos, recogidos por el profesor Artola (27). Del lado integrista, citemos el manifiesto integrista tradicionalista del 27-VI-1889, y el bosquejo de programa del 8-IX-1909. Del lado carlista, basta recordar el acta de la conferencia de Loredán del 20-I-1897, la declaración de los Jefes regionales y forales de la Comunión Tradicionalista del 20-V-1930 (28), y el posterior programa de dicha Comunión en abril de 1932. El acta de Loredán dice así:

«Las tradiciones venerandas, que constituyen la Patria, porque son la expresión de la vida nacional organizada por los siglos, se resumen en estas tres grandiosas afirmaciones: La *Unidad Católica*, que es la tradición en el orden religioso y social; la *Monarquía tradicional* fundamental en el orden político, y la *libertad fuerista y regional*, que es la tradición democrática de nuestro pueblo. Esta es la constitución interna de España (...).

(26) Gamba, R., *Tradición o mimetismo...*, op. cit., págs., 30, 59, 95. Al explicar en qué consiste la Patria española, Marcial Solana comienza por la unidad religiosa, para continuar por la monarquía y, después, siguiendo a Vázquez de Mella, por el sustrato étnico, la herencia romana, la unidad política goda, la historia paralela de la reconquista, la lengua común, la comunidad de acción e ideales, los rasgos fundamentales de la literatura, arte y espíritu religioso etc. Vid., Solana, M., *El tradicionalismo político español y la ciencia hispana*, Madrid, Ed. Tradicionalista, 1951, 682 págs., lib. I cap. I págs. 79-163; lib. II, cap. I págs. 215-262 y cap. III pág. 315-368. Como elenco de citas de autores, véase Saiz Barberá, J., *El espiritualismo español y destino providencial de España en la Historia universal*, Sevilla, 1977, 570 págs.

(27) Artola, M., *Partidos y programas políticos, 1808-1936*. vol. II. *Manifiestos y programas políticos*, Madrid, Ed. Aguilar, 1975.

(28) Este texto, que no cita Artola, lo recoge *El Cruzado Español*, 23-V-1930, n.º 44.

En relación con la constitución interna o el carácter nacional de España, mencionemos, además del ya citado Mena e Irurzun —entre otros—, a Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), que primero fue moderado, luego neocatólico y, después, tras 1868 hasta su fallecimiento, un destacadísimo dirigente carlista. Dicho autor, estudiado por Carlos Mata Induráin en su faceta literaria, concluyó:

«Resultado de este carácter fué la unidad en la variedad; la unidad católica, la unidad monárquica y la unidad del espíritu de independencia.

De esta variedad dentro de la unidad nacieron nuestro provincialismo, nuestros antiguos fueros, nuestras Cortes, nuestras costumbres, y tipos tan originales, tan diferentes, y al propio tiempo todos con el sello nacional» (29).

Según esto, la Patria española expresaba una comunidad configurada e histórica, con proyección de permanencia. Transmitida fielmente en el acontecer de cada uno de sus pueblos o *patrias chicas*, la Patria goza de unos contenidos espirituales bien definidos, para expresar, según diferentes autores como Vázquez de Mella, y diversos manifiestos como el integrista del 27-VI-1889, un destino providencial católico. Este último decía así:

«Queremos, en suma, para nuestra patria, la constitución asombrosa trazada por la providencia de Dios y la cristiana y sumisa libertad de nuestros padres al través de los tiempos, probada y aniquilada por largos y fecundos siglos de glorias y grandezas; comprobada y confirmada con el horrendo estrago y espantosa ruina en que caímos al destruirse y cambiarse por las menguadas invenciones del liberalismo».

Esta herencia y punto de partida *preconstitucional*, así como la naturaleza foral de los pueblos que configuran España, son presentados, por los pensadores que recogemos, como una realidad incompatible con la *soberanía* que las Constituciones liberales atribuyen al *pueblo español* —hoy la Constitución de 1978, Art. 1.2—. Aclaremos. Por citar algunos de sus caracteres, digamos que dicha *soberanía* niega la constitución natural e histórica, es un atributo colectivo —teórico y abstracto— de la nación y no una cualidad de cada uno de sus miembros, ni de las instituciones sociales, tiene un carácter individualista y colectivista, y su ejercicio supone —y hasta exige— el enfrentamiento interno entre los grupos políticos, antes de estar representados en el Parlamento y una vez en él. El *sentimiento de soberanía* que pueda tener el individuo en el ejercicio del derecho electoral o de sufragio, es más una *proyección* que una realidad, pues dicha soberanía teórica es divisible entre la multitud de individuos que

(29) Navarro Villoslada, F., «De nuestro carácter nacional». Este interesante texto lo hemos visto publicado, en seis artículos, en el quincenal ilustrado de Pamplona, *La Avalancha*, del n.º 578 (8-V-1919, págs. 95-96) al n.º 583 (24-VII-1919, págs. 155-156).

acuden a las urnas, y desaparece radicalmente en el mismo acto electoral. A ello se añade que la supremacía de ley positiva civil siga la *ley de mayoritarias*, y que la ley se imponga al grupo parlamentario minoritario, mientras—contradictoriamente— éste mantiene la soberanía *como parte* del todo soberano.

Por ejemplo, el jesuita P. Ramière, fallecido en 1884, mostró diferentes contradicciones en la teoría de Rousseau en su libro *Las esperanzas de la Iglesia* (Barcelona, 1962). Recientemente, desde el punto de vista del derecho político, Miguel Ayuso, en su libro *¿Después del Leviathan?*, desarrolla la incompatibilidad entre el derecho tradicional y el constitucional moderno, y ofrece una solución tradicional a la actual configuración política territorial de España (30).

Diferentes autores posteriores a Juan Vázquez de Mella y a Víctor Pradera, por ejemplo López Ibor, reconocen el principio de la unidad espiritual de España de esta manera:

«La Hispanidad es la fusión de lo religioso y lo patriótico, como dice Morente, y la creencia en la igualdad de los hombres ante la salvación, como dice Maeztu, y otras muchas cosas más. La Hispanidad es un modo, un estilo, una forma de vida, y como tal llena todavía de posibilidades creadoras. ¡Sólo Dios sabe si alguna de ellas se realizará!» (31).

4.2. La unidad religiosa.

Es afirmación unánime de los pensadores tradicionales, así como de los mejores historiadores de la época, que la religión católica fue el principal principio vivificador de España. Sin Dios, no habría piedad filial, ni Patria, sobre todo en España, pues su *paisanaje*, y la unidad de sus pueblos e *instituciones*, se configuraron en torno a la Cruz. Son conocidas las declaraciones sobre esta verdad efectuadas por Menéndez Pelayo en su epílogo a los *Heterodoxos* y en el «Brindis del Retiro» (32).

Para nuestros autores, y en un primer orden de cosas, el caso de Francia era aplicable a España. No nos referimos ahora a la conocida política del *ralliement*, sino a la relación entre Religión y Patria, expuesta por León XIII en respuesta al sectarismo político de la III República francesa. En sus

(30) Ayuso Torres, M., *¿Después del Leviathan? Sobre el estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996, 190 págs.

(31) López Ibor, J. J., *El español y su complejo de inferioridad*, Rialp, 1961, 236 págs., pág. 226.

(32) Sánchez Rodríguez, E. M., «El Brindis del Retiro de Menéndez y Pelayo: un acontecimiento para la posteridad», en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año VII/2001, pág. 107-159. Campomar Fornieles, Marta M., *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1984, 327 págs.

encíclicas (33), León XIII recuerda el culto a Dios propio del Primer Mandamiento, así como la necesidad práctica de la religión para el mantenimiento de la Patria en general, debido a la índole religiosa y moral no sólo de la persona sino también de la comunidad sociopolítica. Lo expresa de esta manera:

«Ahora bien, la historia de un pueblo demuestra de modo irrefutable cuál es el elemento creador, conservador y perfeccionador de su grandeza política. Y si alguna vez llega a faltarle ese elemento, ni la abundancia del oro ni la fuerza de las armas bastan para salvarlo de la decadencia moral e incluso de la muerte» (34).

La importancia metafísica de la religión en la configuración de la Patria francesa quedaba *reafirmada* por *el hecho* de la configuración histórica de Francia en torno a la religión católica. Años después, el magisterio de Pío X mantuvo esta doble valoración respecto a Francia en la encíclica *Vehementer Nos* (1906).

Pues bien, lo que León XIII afirma de Francia podía aplicarse a España, *con más razón incluso*, de advertirse la peculiar configuración histórica de los españoles. La religión católica tuvo un singular peso, al parecer más profundo que en Francia, en la configuración de España como pueblo y monarquía. Por eso, son muy ilustrativas las siguientes palabras del P. Andrés Manjón, para quien la diversidad de la configuración de los pueblos hace que no se pueda medir a todos ellos por el mismo patrón. Dice así:

«Ni la Patria ni el Patriotismo son abstractos, sino muy concretos, y lo que en una nación puede reputarse como accidental, en otra puede ser esencial. Tal sucede con el Catolicismo en España, por haber sido el alma de su alma, la clave de su historia, la base de su moral y el ideal más influyente y poderoso de su patriotismo» (35).

Cuando los autores tradicionales proyectan la religión sobre la política española, no sólo lo hacen por razones históricas y sociológicas. Afirman que la unidad católica en la leyes era el fruto granado del reconocimiento y culto público otorgado a Dios, conforme al primer mandamiento del Decálogo. Añaden que este culto era muy conveniente para la vivencia religiosa comunitaria, y que la fe religiosa era un bien religioso y social de primer orden, a proteger en el ámbito jurídico. Es más, desde una perspectiva histórica y tradi-

(33) León XIII, *Nobilissima Gallorum gens* (1884) n.º 5-7; *Sapientiae Christianae* (1890) n.º 16; y *Au milieu des sollicitudes* (1892), n.º 8.

(34) León XIII, *Au milieu...*, n.º 8.

(35) Alvez, G., *Pedagogía española. El Padre Manjón*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1940, pág. 278.

cional, dichos autores consideran que la unidad católica era necesaria para el mantenimiento y grandeza de España, toda vez que *la unidad política en España se debía a su unidad religiosa*. Según ellos, todo esto se originaba en el hecho religioso, y expresaba una Fe hecha cultura. Así, el planteamiento religioso de la brillante oratoria de autores como Aparisi Guijarro, Vázquez de Mella, Nocedal y una pléyade de nombres, era similar al de León XIII, Pío X, y Pío XI. Por ejemplo, este último pontífice realizará la aplicación de la doctrina general a España en su encíclica *Dilectissima Nobis* de 1933 (n.º 16-21), contraria a la separación entre la Iglesia y el Estado establecida en la Constitución republicana de 1931, siendo los argumentos pontificios explicados por la propia Comunión Tradicionalista en su «Boletín de Orientación Tradicionalista» (1934-1936) (36).

Por ejemplo, Ramón Nocedal, principal dirigente de los *Integros* (del llamado *integrismo*), afirmaba con el estilo propio del brillante polemista que exigía reavivar el patriotismo:

«Patria española es para nosotros la tierra bendita que nos vió nacer y nos sustenta y mantiene bajo el cielo más hermoso del mundo, ganada palmo a palmo por el esfuerzo de nuestros padres, fundada con su trabajo y santificada con su sangre en una y otra generación. Es el ordenado conjunto de municipios, antiguos reinos y principados, con sus fueros, (y) libertades (...) sociedad verdaderamente cristiana que nuestros mayores fundaron y conservaron, al amparo de la Iglesia, para que sus hijos vivieran en verdad y justicia, y en la Patria terrena encontrasen camino libre, seguro, fácil y amable de la Patria celestial y eterna» (37).

En términos similares se expresaba Torras y Bages en su Carta Pastoral *Dios y el César* de 1913:

«Es, por consiguiente, el Catolicismo un elemento intrínseco y esencial en la constitución real y legal de la sociedad española; es el eje sobre el que gira nuestra legislación y toda nuestra vida social».

Fruto del Primer Mandamiento del Decálogo, Vázquez de Mella denunció al liberalismo con un planteamiento propiamente religioso: «El Estado es neutral en el orden religioso y moral, porque ignora cuál es la verdad en esos órdenes, y proclama, como un postulado, la libertad completa de todas las opinio-

(36) Garralda Arizcun, J. F. «Política tradicionalista, *posibilismo* de la C.E.D.A. y II República», de próxima publicación en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*; Idem, «El *Boletín de Orientación Tradicionalista* (1934-1936) ante la II República y la Revolución», en VV. AA., *Revisión de la Guerra Civil española*, Madrid, Actas, 2002, 1.093 págs., págs. 431-453.

(37) Nocedal, R., *Obras completas*, Madrid, 1907, vol. II, págs. 42-44.

nes y de todas las propagandas» (38). Si en ningún lugar debía de ser así, menos debiera de serlo en España, porque las familias, la herencia de generaciones, la comunidad política, el sustrato moral y la propia intrahistoria, se fundaban en la afirmación religiosa, concretamente católica. Así, ante el despojo de la soberanía espiritual y moral de Cristo realizada por los Estados liberales, Vázquez de Mella afirmaba con una amplia visión de futuro:

«No pidáis moralidad y justicia al Estado liberal, asesino de las naciones; porque, como ha expulsado a Dios de sus principios y sus actos, sólo queda en él lugar para el crimen.

Es un ladrón en grande escala, que, después de haber robado a los pueblos su honor, los despoja de su hacienda, y concluye por burlarse de ellos con cínico sarcasmo, llamándolos soberanos cuando pone sobre sus hombros los harapos de la miseria y en sus manos la argolla de la servidumbre» (39).

Para Vázquez de Mella, la Religión católica constituía en España «el elemento predominante y directivo de la patria y la Nación española» (40). Y añadía refiriéndose a los siglos XVI-XVII, coincidentes con la Edad de Oro de nuestra literatura:

«Cuando nos levantamos formando aquella unidad poderosa de una fe ardiente que nos puso en movimiento, Europa dobló la cabeza para dejarnos pasar. Entonces las leyes históricas parece que se suspendieron; fue necesario que el gigante se desangrara y sucumbiera en una lucha de más de un siglo para que las leyes históricas volvieran a regir los intereses humanos como en la vida ordinaria.

Señores, una historia de tal magnitud y de tal grandeza no puede ser denigrada, no puede ser escarnecida; y esa historia es aquella que coincidió, a pesar de los vientos adversos que en toda Europa reinaban, que coincidió con la idea regionalista al mismo tiempo que con la idea nacional fundada sobre la idea religiosa» (41).

La unidad católica sería el soporte y sustrato de España, y la evangelización de medio orbe su principal misión. Ello permitía comprender el porqué de los brotes separatistas periféricos en España a finales del siglo XIX, señalando, como principal responsable de ello, al liberalismo secularizador. Por ejemplo, la revista ilustrada o quincenal católico íntegro e independiente *La Avalancha*, publi-

(38) Vázquez de Mella, *Obras completas*, Barcelona, Ed. Junta del Homenaje, 1931, vol. III, pág. 244, art. publicado en *El Pensamiento Español*, 13-I-1920.

(39) Vázquez de Mella, *op. cit.*, vol. III, pág. 251, art. publicado en *El Correo Español*, 1-II-1890

(40) Vázquez de Mella, *op. cit.*, vol. III, pág. 215.

(41) Vázquez de Mella, *op. cit.*, vol. I, págs. 86-90, discurso Congreso de los Diputados, 3-III-1906. En este sentido, vid., vol. I, págs. 77-86, discurso Real Academia de Jurisprudencia el 17-V-1913.

cada en Pamplona (1895-1950), afirmaba en el artículo «Patriotismo de ley» de 1916 lo siguiente: «Como Menéndez y Pelayo, entendió siempre Sardá y Salvany, que no hay España sin catolicismo, ni patriotismo español sin fe», pues mientras en España hay una gran diversidad de razas, lenguas, usos y costumbres, sin embargo los españoles están unidos por la Fe católica (42).

Por lo mismo, en el número del 8-IX-1902 de *La Avalancha*, el articulista Cristóbal Botella y Serra (43) explica las causas que dieron lugar a la aparición del nacionalismo separatista en Cataluña. Según él, el nacionalismo secesionista sería consecuencia de la pérdida de la unidad religiosa de España; un pobre sustituto artificial que pretendería explicar la raíz y fundamento de la Patria, y que producirá la desorientación y confrontación interna entre los españoles. No obstante, de buscar al principal responsable del nacionalismo secesionista, ese sería el liberalismo, al privar a España de su raíz y fundamento católico. Un texto largo, pero muy sugerente, expresa así las siguientes ideas (44):

1.^a) La existencia y unidad de España se vertebra en la religión, y no sobre la neutralidad espiritual, a diferencia de otros pueblos:

«¿Quien extrañará que haya algún separatista en Cataluña, cuando hay más de alguno que no cree en Dios ni en Santa María su Madre? Y si no respetan á Dios ¿qué extraño es que no respeten á la patria? En otros pueblos no formados como el nuestro, que se formó peleando por la causa de la Religión y de la independencia; en otros pueblos que para desgracia suya no conocieron la unidad religiosa (espíritu de nuestras leyes, símbolo de nuestras glorias y bendito lazo de unión entre todos los españoles, como dijo Aparisi Guijarro), se comprende que gentes opuestas en creencias busquen una especie de terreno neutral donde tratarse y unirse, y que ese terreno sea neutral sea el deseo de engrandecimiento patrio».

2.^a) El principal responsable del separatismo es el liberalismo, porque atenta contra la religión de los españoles:

«Pero entre nosotros, los primeros y más temibles separatistas son los que reniegan de Jesucristo y de su Iglesia santa, de las glorias y tradiciones hermosísimas de España. Esos son los más temibles separatistas, que separan hombres entre hombres,

(42) *La Avalancha* (Pamplona), 24-I-1916, n.º 498, págs. 22-23, seud. *Estanislao* (Cristóbal Botella y Serra). Similar a este texto, vid.: 24-IV-1898, n.º 75, págs. 57-58; 24-VI-1898, n.º 79, pág. 90; 24-IX-1898, n.º 85, pág. 138; 24-XI-1898, n.º 89, pág. 170; 8-IX-1899, n.º 108, págs. 141-142; 8-X-1899, n.º 110, págs. 157-158; 8-II-1900, n.º 118, pág. 32; 24-VIII-1901, n.º 155, págs. 181-182; 24-VI-1902, n.º 175, págs. 134-135; y 8-IX-1902, n.º 180, págs. 197-198.

(43) Además de escribir en el quincenal *La Avalancha* con los seudónimos de *Estanislao* y *Pedro Crespo*, Botella y Serra también escribió en el diario integrista *El Siglo Futuro*. De la escuela de Ramón Nocedal, Botella y Serra colaboró en la primera plana de dicho quincenal durante 23 años, del 8-VII-1898 al 20-III-1921, cuando fallece.

(44) *La Avalancha*, 8-IX-1902, n.º 180, págs. 197-198.

familias entre familias, pueblos entre pueblos; esos son los más temibles separatistas que destruyen la argamasa que soldó unas regiones con otras, unos reinos con otros reinos, hasta formar de la gloriosa España de la Reconquista un pueblo grande y glorioso, libre y respetado, temible y el primero del mundo. Esos son los más criminales separatistas que secan la savia de que se nutrió el pueblo español, desde Cataluña á Cadiz y de Galicia á Almería; porque es evidente que sin los torrentes de sangre que nos costó lograr la bendita intolerancia religiosa, la santa unidad católica, no hay patria española posible».

3.^a) Vulnerar la unidad religiosa implica desmembrar la unidad en la diversidad de los pueblos de España, porque dicha unidad ha sido posible gracias a la vivencia de la religión católica, no sólo individual sino también social y políticamente, en unas circunstancias concretas sobre las que dicha vivencia ha actuado:

«Distintas las regiones de España en usos y costumbres, en manera de vivir y hasta en manera de hablar, en una sola convinieron, que fué, en no dejarse dominar por los moros, y en honrar y confesar á Jesucristo; y ese espíritu y esa savia y ese nervio obró el milagro (de) los siglos XV y XVI de nuestra historia. Pero comienzan á tener voz y voto en España los descastados, los enemigos de Cristo y, por tanto, enemigos de España también; y de tumbo en tumbo, de derrota en derrota, de vergüenza y vergüenza no hemos parado hasta nuestros días, hasta la miserable España de Cánovas y Sagasta, de Silveira y Moret, del artículo 11 de la Constitución y del combate naval de Santiago de Cuba, de la pérdida de las Colonias y del tratado de París».

4.^a) El liberalismo es hipócrita cuando quiere evitar la desmembración de España pero manteniendo a la vez todo aquello que atenta contra la unidad religiosa. Ello no significaba disculpar a los separatistas de sus acciones:

«Por eso, cuando ciertos periódicos y periodistas hablan de separatismo, trocando contra él en versos alejandrinos, siento la indignación que me produciría ver á uno de esos grandísimos y excelentísimos ladrones, protestar contra el hurto de un pobre infeliz hambriento y embrutecido. Lo cual no es declarar ángeles y libres de culpa á los embrutecidos que roban por comer, sino poner las cosas en su punto. De la misma manera, abominar del horrible separatismo de los hombres, periódicos, gobiernos é instituciones que nos han perdido, no es justificar el de algunos desgraciados, que quizás no sepan lo que se dicen cuando gritan mueras suicidas».

Resumamos. Para los pensadores tradicionales, que sobre todo eran personas religiosas y bautizadas en la fe católica, sin Dios —como religión natural— no hay piedad filial plena, ni verdadero soporte y amor a la Patria. Sobre todo en España que, más en concreto, se conformó e hizo posible en torno a la luz revelada de la Cruz, como joven amazona iluminada y al servicio del

Crucificado. Si, en cualquier país, amar plenamente a la Patria, con amor y mérito sobrenatural, exigiría previamente el amor a Dios, especialmente ello era así en España, porque su *configuración sociopolítica* se hizo *específica e históricamente* en base a la religión católica. De esta manera, y de mantenerse dicha configuración temporal, el amor a Dios justificaría y haría posible por doble motivo el amor a la Patria concreta que es España, y el amor a la Patria conduciría por lo mismo al amor a Dios, siendo dicho amor una forma –parcial y subordinada– de amor a Dios.

Enfocada la patria terrenal desde el amor a la patria celestial, y advirtiendo que España se configuró en base a la religión, y que ha sido un pueblo de teólogos y no de filósofos o comerciantes, hoy día Gillesen concluye que la patria celestial tiene la virtud de salvaguardar la patria temporal de «los dos extremos, la exaltación nacionalista y la super-patria» (Herbert Gillesen, art. cit. págs. 22-3).

De esta manera –se añade–, el deber de piedad hacia la patria «nos obliga a mantener la unidad católica como sustancia espiritual de lo español. Pues destruir la unidad católica de las Españas traería aparejadas la destrucción de la patria, pecado paralelo a fomentar o simplemente permitir el asesinato de los propios padres carnales».

Como colofón de una concepción teocéntrica y sustentadora (tradicional) de la patria española; como expresión de la necesidad sociopolítica de la religión católica; y como testigo de la esperanza en un futuro mejor, Vázquez de Mella declaraba que los elementos constitutivos temporales de España venían a ser como el tronco del árbol, y que la savia de la fe católica era la que unía y vivificaba los pequeños arbustos con la abrazadera de oro de una misma fe religiosa:

«Pues bien, señores, ese tronco existe, la savia no ha muerto todavía, todavía cabe pedir que no se convierta en uno de esos palos secos y largos que se levantan en la llanura como demandando una centella o el hacha del leñador, sino que con savia nueva (...) se levante otra vez y rejuvenezca el tronco, para que florezca, para que extienda su copa, para que allí el altar del sacerdote, la lira del poeta, la espada del guerrero, la herramienta del obrero, la esteva del labrador, todo se cobije el día que la tormenta sacuda los cimientos de Europa; y cuando las aves del cielo vengan a posarse en esa fronda del gran árbol nacional, pueda salir la tribu peregrina a emprender nuevas cruzadas por la historia, y a llevar caliente sobre su corazón y como en un relicario la semilla que él produce, y a plantarla en nuevas tierras donde otra vez se bendiga este pabellón español que un día cubrió con su sombra el planeta y que no tienen derecho a escarnecer los hijos de la generación presente» (45).

(45) Vázquez de Mella, *op. cit.*, vol. I, págs. 86-90, discurso Congreso de los Diputados, 3-III-1906.

4.3. Los cuerpos intermedios.

Los pensadores tradicionales, durante la restauración liberal alfonsina, consideraban que el Estado centralista vaciaba de contenido a la Patria por negar políticamente la tradición, pero, sobre todo, por dejar inoperantes a los cuerpos intermedios, que eran los que, en realidad, configuraban, constituían y vertebraban la sociedad, siendo así el soporte real de la Patria.

Generada la primera tradición en la familia, los pensadores tradicionales afirmaban que los cuerpos intermedios sociales tenían la función de mantener y expandir dicha tradición, de desarrollarla, y de originar una tradición más compleja y plenamente comunitaria, hasta culminar –por la propia exigencia organizativa de naturaleza orgánica– en la autoridad política, esto es, en la más elevada magistratura política. Este planteamiento parte del reconocimiento y la aplicación del *principio de subsidiariedad*, tan divulgado por el pensamiento tradicional y cristiano.

Los cuerpos intermedios hacen referencia al hombre concreto. Los origina la capacidad creativa del hombre en orden a sus necesidades reales de naturaleza individual y social. Reflejan la naturaleza humana en el transcurso de la vida, conforme a las circunstancias, en unas concretas coordenadas espacio-temporales. Son el soporte y la proyección de la actividad humana, a la que a su vez expanden. Sobrepasan y prolongan al hombre en el tiempo. Una vez originados, perviven en el transcurso de las generaciones, de manera que el sucesor los recibe y desarrolla, haciéndolos fructificar. En ellos, el hombre se comporta con naturalidad y como heredero que asimila la herencia, como transmisor que la actualiza, y como creador atento a las circunstancias. El reconocimiento jurídico convierte a los cuerpos intermedios en instituciones sociales, generadoras de aquel Derecho privado que después se proyecta en Derecho público.

En la actualidad, Vallet de Goytisolo explica cómo las sociedades tradicionales se fundaban en los cuerpos intermedios, contrapuestos a la soberanía del Estado moderno. Aquellos reflejaban «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», siendo un elemento fundamental de la Patria. De esta manera, la sociedad organizada rechazaba el monopolio estatal del Derecho, tanto del Derecho necesario como del Derecho voluntario (46).

4.4. Los Fueros.

Según los pensadores tradicionales, los Fueros de todo tipo –personales y familiares, sociales, y los estrictamente políticos o de gobierno–, fueron una

(46) Vallet de Goytisolo, J. B. «Anatomía y fisiología del estado moderno», en *Rev. Verbo*, n.º 407-408 (agosto-octubre 202), págs. 559-574.

realidad variada y compleja, histórica y jurídica, que concretaba el contenido de la Patria.

Tal como se conformaron en la historia, los Fueros no políticos reflejaban una sociedad cristiana y amante de las libertades. Como el Derecho privado conformaba el Derecho público y, éste, el Derecho político, los Fueros no estrictamente políticos, que se mantuvieron respetados y protegidos por las instituciones políticas, impregnaban las instituciones políticas o de gobierno en los diferentes ámbitos municipal (incluyendo los diferentes barrios de cada municipio como bisagra entre lo social y lo político), comarcal (cendeas, valles...), supracomarcal (merindades en Navarra, y otras múltiples denominaciones en otros Reinos), y, al fin, el ámbito superior del condado, Principado o Reino. Conforme a la configuración de la sociedad en base a las familias, y a la jerarquización y organización social, se admitió un rey para el gobierno político o de la *res publica*.

Unos Fueros recogían las realidades sociales que por su importancia se regulaban en el ámbito jurídico-político. Otros eran estrictamente políticos. Expresaban una comunidad cuajada de instituciones autárquicas (desde la familia), y los derechos originarios de cada una de ellas, anteriores a la jurisdicción política suprema. Por eso los Fueros no podían reducirse a una mera descentralización. Se basaban en el *principio de subsidiariedad*, desarrollado como una aplicación concreta en un marco histórico particular. Expresaban a dicho principio pero sin confundirse con él. La vivencia del *principio de subsidiariedad* en la comunidad cívica, y su reconocimiento implícito realizado por el hombre político que vivía en ella, modeló, si no conformó, las instituciones políticas, incluido el alcance del poder o jurisdicción propia del monarca. En suma, los Fueros históricos expresaron la vida real y las libertades sociales, en el sucederse de la tradición, conformando la dimensión social de la *constitución histórica*.

Para los autores tradicionales, los Fueros eran derechos personales, grupales, sociales y políticos originarios, reconocían el derecho natural, expresaban la realidad social e institucional transmitida por tradición, recogían los derechos históricos políticos particulares, admitían su adaptación a las nuevas circunstancias, y eran la expresión jurídico-política de una sociedad tradicional, histórica y cristiana. Se justificaban en el derecho positivo originado y transmitido en el acontecer histórico, y, en lo que corresponde al principio de subsidiariedad, en el derecho natural. Como expresaban una realidad social basada en el respeto a la jurisdicción propia de cada cuerpo intermedio autárquico, y en la tradición preestatalista, fueron desmantelados por el liberalismo, ya conservador ya progresista. No en vano, los autores liberales conservadores acuciados por los nacionalismos periféricos —por ejemplo Maura...—, plantearon sustituir el Fuero por la descentralización del Estado, obviando así los derechos preestatales y transmitidos por el desarrollo de una realidad con gran peso histórico.

Historiadores como Alejandra Wilhelmsen y Vicente Garmendia, entre otros, han mostrado que los Fueros eran nucleares en los pensadores de tendencia carlista, aunque también puede decirse lo mismo de los autores llamados *íntegros* así como los *fueristas tradicionales*. Transbordada como sector político al partido conservador, la Unión Católica de Alejandro Pidal hizo abstracción del por entonces conflictivo tema de los Fueros (1876), suprimidos, dígase lo que se diga, por Cánovas del Castillo, a pesar de sus coyunturales afirmaciones fueristas de éste. Más tarde, Primo de Rivera, influido por su rechazo al separatismo y por indebidas confusiones que no vamos a explicar, se alejará de los regionalistas catalanes opuestos al nacionalismo en Cataluña, aunque no obstante —y por otra parte— Primo de Rivera favoreciese el desarrollo de los Fueros de Navarra (47).

En las conclusiones de mi ponencia «El Fuero municipal de Pamplona. Siglo XVIII», (1994) (48), afirmé que el Fuero municipal de dicha ciudad expresaba, de alguna manera, el principio clásico de subsidiariedad, aplicado a la situación concreta de una ciudad que expresaba una civilización tradicional que incluía los progresos propios del siglo XVIII. Dicha afirmación, ajena a cualquier presentismo, mostraba el interés social que podía despertar dicha ponencia, toda vez que la organización del citado Congreso de Historia de Navarra nos instaba a preguntarnos «por lo propio y característico de la civilización europeo-occidental», sin duda con el objeto de iluminar, en lo posible, la actual relación entre «Navarra y Europa».

Ciertamente, el Fuero y el *principio de subsidiariedad* son realidades diferentes, pero, en cierto sentido, complementarias e interdependientes. En efecto, el Fuero tiene una naturaleza histórica, mientras que el *principio de subsidiariedad* es una doctrina vivida y arraigada en el pasado histórico que pertenece al derecho natural. Pero también es verdad que, el Fuero, es una concreción histórica que supone dicho *principio*, y que expresa aquella sociedad que lo respetaba naturalmente porque lo vivía. Además, parece que, si el Fuero municipal de Pamplona se constituyó y se mantuvo secularmente, es por respetar y expresar una concepción del hombre y de la vida social que admitía las realidades siguientes: unos derechos originarios anteriores a las instituciones políticas y al Estado (el estatismo liberal será posterior), la continuidad sociopolítica de las instituciones, los derechos de las instituciones inferiores mantenidos y no absorbidos por la superior, la existencia y la naturaleza jurídica de las diversas jurisdicciones sociales, los Fueros o derechos —originarios y adquiridos— personales, estamentales, grupales, etc.

(47) En relación con Navarra, vid., Miranda Rubio, F., *La dictadura de Primo de Rivera en Navarra. Claves políticas*, Pamplona, Ed. Eunate, 1995, 192 págs.

(48) Garralda Arizcun, J. F., *El Fuero municipal de Pamplona. Siglo XVIII*, Gobierno de Navarra, 1998, CD-Rom, Tercer Congreso General de Historia de Navarra (20-23 de septiembre de 1994).

En la sociedad y Ayuntamiento de Pamplona, un aspecto básico fue el respeto y desarrollo de las competencias y jurisdicción privativas de cada uno de los sujetos jurídicos, tanto sociales como institucionales (sean estos religiosos o bien políticos). La defensa de la jurisdicción municipal quedaba patente en el Privilegio de la Unión del 8-IX-1423 (fundacional de la ciudad), y durante los siglos XVI (Lasaosa Villanua, Arazuri) y XVIII (Garralda Arizcun, tesis doctoral). Por ejemplo, aparece con insistencia en la totalidad de las Actas municipales, en la gran complejidad del gobierno municipal, frente a los contrafueros cometidos por las instituciones regias, en los pleitos mantenidos, y en la relación que el Ayuntamiento mantiene con instituciones como los pueblos de Navarra, el Reino (Diputación y Cortes), y el Consejo Real que dependía directamente del monarca y que tenía atribuciones de gobierno y de tribunal supremo de justicia. En la práctica política, el siglo XVIII permite advertir que el poder político ministerial absolutista respetó o rechazó el Fuero histórico de forma correlativa al respeto que mantuvo hacia las diferentes instituciones sociales así como al principio de subsidiariedad. Actualmente, la Ley 4 del Fuero Nuevo de Navarra define los principios generales del Derecho navarro como «los de derecho natural o histórico...».

Por ejemplo, en la época de la restauración liberal alfonsina que estudiamos, el periódico carlista —y luego integrista— titulado *El tradicionalista. Diario de Pamplona*, vinculaba la causa de los cuerpos sociales y la de los Fueros entre sí, mientras afirmaba que «las libertades sociales (estaban) representadas en nuestro antiguo régimen foral». Su línea programática decía:

«Solo con esta política, por otra parte, es posible volver á nuestra integridad foral. El liberalismo demoleedor, cuyo sistema de gobierno es la fuerza y absolutismo del Estado, al destruir, los organismos naturales de toda sociedad, tiene que negar y niega las verdaderas libertades sociales que nacen de la vida de aquellos» (n.º 1, 16-X-1886).

PARTE II: LA SOBERANÍA NACIONAL COMO OPOSICIÓN A LA TRADICIÓN Y AL DERECHO

Según los pensadores tradicionales del período de la restauración liberal alfonsina, es importante analizar este punto para identificar el origen, la naturaleza, y los límites de la Ley positiva civil. Según ellos, la Patria, los cuerpos intermedios, y los Fueros, ¿eran compatibles con la *soberanía nacional* moderna y con su corolario, esto es, la *unidad constitucional* en sentido liberal?

Aunque no cabe duda de la importancia de este análisis, nuestro propósito tiene un alcance mayor, pues deseamos conocer tanto el rigor de los planteamientos de dichos pensadores tradicionales contrastados con los criterios de la

técnica jurídica actual, como la virtualidad de sus afirmaciones ante la actual escuela constitucionalista liberal.

Adelantamos nuestra doble conclusión, sin por ello prejuzgarla. En primer lugar, la tradición española y la soberanía nacional serían incompatibles según los pensadores tradicionales y liberales decimonónicos, así como a decir de diversos juristas actuales de tendencias divergentes. En segundo lugar, entre estos últimos juristas los hay que no participan del pensamiento tradicional, pero justifican las realidades *preconstitucionales*, *preestatales*, los *dogmas* públicos e institucionales, y la *limitación del Estado*, dando así argumentos, desde la actual ciencia jurídica, a las tesis del pensamiento tradicional español.

5. LA SOBERANÍA SEGÚN LOS AUTORES TRADICIONALES

Por lo que respecta a la consideración de la *polis*, los pensadores tradicionales creen con Aristóteles que ésta es una sustancia moral organizada en común, mientras que la *soberanía* se relaciona con la idea de que el Estado moderno es un procedimiento administrativo para resolver conflictos derivados de la dispersión moral de una sociedad que comparte un mismo origen, pero cuyos principios comunes se han ido disgregando (según Luis Núñez) (49).

5.1. Los autores tradicionales.

Algunos iusnaturalistas de los siglos XIX-XX, como Enrique Gil Robles, Vázquez de Mella y Víctor Pradera, utilizaron el término *soberanía* en sus escritos. En tal caso, insertan dicho término en un marco tradicional, consideran que el término *soberanía* no coincide con la *soberanía nacional o popular*, y, cuando hablan de *soberanía*, lo hacen en un sentido diferente al que se otorga a la *soberanía nacional moderna*. Por ejemplo, para Enrique Gil Robles:

«La soberanía no es más que la propiedad de independencia temporal de la llamada, por antonomasia, autoridad o potestad civil, o sea, autoridad nacional. Soberana es aquella autoridad que no recibe de otra ni *legislación*, ni *impulso directo y obligatorio de gobierno*, o lo que es igual, la que, por no aceptar de ningún poder la imposición de deber social alguno, está por encima de todas las demás autoridades y personas de la sociedad cuya es, y no por debajo de cualquier otra autoridad temporal extraña» (50).

(49) Núñez Ladevéze, L., «La idea del pacto originario», Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 109 (jul.-sept. 2000), 383 págs., págs. 9-28.

(50) Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político*, Salamanca, 1899, 2 vols., vol. II, Libro IV, cap. II.

Según Gil Robles, términos como autoridad civil, *potestas* civil, y poder civil, serían sinónimos de *soberanía*. Esta última se diría de los superiores, porque la esencia de toda autoridad es la superioridad y la desigualdad de posición. Hoy día, Sánchez Agesta afirma que *soberanía* significa poder independiente hacia el exterior y supremo hacia el interior (51).

Es conocida la distinción de Vázquez de Mella entre *soberanía social* y *soberanía política*, enmarcadas ambas en una realidad sociopolítica tradicional, según estudios de Raimundo de Miguel y Manuel Rodríguez Carrajo (52). A Vázquez de Mella le sigue Víctor Pradera, quien utiliza el término de *soberanía* en un *sentido tradicional*, diferenciándolo así de la sociedad soberana concebida por las escuelas del centralismo y el nacionalismo periférico, que suponen una única ley y la uniformidad política.

Llegados a este punto, planteemos la pregunta que, en parte, motiva este trabajo de naturaleza histórica: *¿qué espacio constitutivo de carácter jurídico y político dejan, a las comunidades forales, la soberanía y la Nación española, entendidas estas desde el planteamiento ideológico liberal?* Víctor Pradera es uno de los autores tradicionales de mejor respuesta. Según él, la suma de sociedades menores con sus respectivos fines privativos es tal que conduce a una sociedad mayor que engloba a todas ellas:

«(...) la soberanía, es decir, el Poder Supremo, el Poder que conduce á todos los asociados á su destino natural, radica siempre, absolutamente, con toda clase de atributos, con toda clase de fuerzas, con toda clase de energías, en la sociedad mayor; (...) la autarquía, es decir, la facultad que tenemos para gobernarnos dentro de nuestros fines privativos, eso radica absolutamente en todas y en cada una de las personalidades que se asocian» (53).

(51) Aunque no vamos a desarrollar la doctrina teológica de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, citamos el *pactum societatis* o *pactum unionis* por el que los hombres aislados se agrupan en sociedad, toda vez que Dios les ha hecho sociables, recayendo la soberanía o, mejor, el «poder civil supremo», sobre dicha sociedad. Tampoco desarrollaremos en *pactum subjectionis* o de sumisión, por el que los hombres asociados transfieren a un tercero la soberanía para que este último gobierne. En realidad, en la democracia liberal no aparece la limitación de la sociedad por Dios, el pueblo retiene siempre la soberanía, y los límites de ésta son tan mínimos y imprecisos como el amplio sentido de libertad, seguridad y propiedad individuales. Tras esto, vienen las excepciones y contradicciones por faltar el acatamiento a Dios, al Decálogo, y al magisterio de la Iglesia Católica. Además, se aflojan tanto los ligámenes sociales que la sociedad natural se deshace, los individuos se *coordinan* gracias al interés en vez del bien común; en realidad, este último depende de «un acuerdo circunstancial, y, por tanto, no encierra un contenido invariable fijo y absoluto», faltando así la autoridad. De esta manera, la llamada *voluntad general* es radicalmente frágil para fundar la dignidad humana y el respeto a los derechos de la persona. Vid., Iturriz, J., *La sociedad y su reconstrucción*, Bilbao, 1946, 188 págs., págs. 58-65.

(52) Vid., nota 1. Raimundo de Miguel ha publicado sus trabajos en la revista *Verbo*.

(53) Pradera, V., *El misterio de los Fueros Vascos*, Madrid, 1918, 28 págs. Conferencia del 11-V-1918 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

Víctor Pradera precisa que las facultades legislativa, ejecutiva y judicial, están en la sociedad más amplia o comunidad civil, pero también en las entidades inferiores como son la persona, la familia, los municipios y las Regiones, instituciones todas ellas contenidas y anteriores en la primera. Según él, el liberalismo aplicado a la nación española por un lado, y los nacionalismos de la periferia por otro, coinciden en su orientación centralista. Pradera dice así:

«¿Cuál es el misterio de los Fueros? El misterio de los Fueros no es otro sino que existe dentro de la vida política española un código político que rige á las provincias vascas. La escuela uniformista, lo mismo la escuela centralista que la escuela nacionalista, cada una uniformista dentro de sus puntos de vista, la una porque tiene como base de uniformidad la identidad de la especie, y la otra porque tiene como base de uniformidad el lazo racial, dicen que no es posible que en un pueblo exista más Código político que uno: el de la nación total (...) Por eso, señores, nuestros Fueros no son Fueros de separación; por eso, señores, nuestros Fueros no son Códigos políticos que deban segregarse del conjunto de códigos políticos españoles» (54).

Pradera omite el planteamiento de la *soberanía* nacional y estatal cuando, en 1918, defendió el derecho de Navarra a recuperar la categoría de *Reino por sí*, aunque por entonces Navarra gozase de la Ley Paccionada de 1841. Para él, Navarra iba a recuperar su «categoría de reino, pero no de reino independiente, sino (...) subordinado á nuestra madre patria España», como sociedad pública independiente que goza de la unión de sus diversas regiones (55). Esta subordinación no se podía realizar dentro del concepto de soberanía moderna propio del liberalismo, que criticaba el autor.

Según Pradera, los nacionalistas catalanes y vascos participaban del objetivo de la independencia absoluta en el orden económico, judicial, administrativo, e internacional (56). Deseaban *darse plenamente la ley de su existencia* (57), actuando así contra del planteamiento tradicional, que él defendía. Mientras los nacionalistas catalanes afirmaban que «á toda nación corresponde un Estado soberano é independiente», los nacionalistas vascos preferían decir que «toda raza tiene derecho á vivir con independencia de toda otra raza». Esta teoría justificaba la razón de ser del nacionalismo periférico, de manera que, la propuesta de Estado federal con las demás regiones españolas presentada a consideración por parte de dicho nacionalismo (por ejemplo, Jesús de Sarría en

(54) Pradera, *El misterio de...*, op. cit., págs. 19-20.

(55) Pradera, V., *Los nacionalismos Vasco y Catalán*, refutación en el Congreso de los Diputados por el Diputado a Cortes por Pamplona, en los días 16, 17 y 18 de abril de 1918. Imp. «El Pensamiento Navarro», 71 págs., págs. 12 y 67-68.

(56) Pradera, *op. cit.*, págs. 12 y 61.

(57) Pradera, *op. cit.*, pág. 15.

1918-19), «ha venido después, en el momento en que había que limar asperezas y estridencias». No en vano, las conclusiones lógicas de los supuestos doctrinales nacionalistas exigían la aspiración y realización de la independencia absoluta (58).

Como crítica al nacionalismo vasco y catalán, Pradera afirmaba que ambos eran ahistóricos, ignoraban la naturaleza histórica de los pueblos que decían representar, y no explicaban por qué dichos pueblos se habían conformado de una manera determinada. Además, mutilaban la naturaleza humana, respondían más a palabras (nominalismo) que a realidades, sustitufan el amor por la ideología, y manipulaban significativos términos *castizos* como región, nacionalidad y patria, para ofrecer una *mercancía* nueva. Como puede observarse, la requisitoria frente a dichos nacionalismos era larga. Para Pradera, España era una sociedad pública, una confederación nacional, la Patria de todos, y no un Estado federado donde cada parte podía decidir todo sobre sí misma (59).

El neocatólico pamplonés Juan Cancio Mena e Irurzun, tan poco conocido por los investigadores, y que en estas páginas rescatamos y damos a conocer por primera vez en el ámbito académico, consideró que las Constituciones escritas liberales ignoraban y hacían imposible la Patria, precisamente porque se fundaban en la *soberanía nacional*. Lo hizo en su folleto *Principios fundamentales...* que citamos (60). Esta soberanía ponía en entredicho la Patria, que Mena consideraba como un bien preconstitucional, objetivo, expresado en los llamados *dogmas nacionales*, todo ello en consonancia con otros autores como Balmes y Donoso Cortés. Por el contrario, la *soberanía nacional* admitía poner *todo en entredicho y en discusión*. Antes de seguir adelante, aclaremos que, tras 1868, Mena fue activo carlista y, después de 1877, hasta su muerte en 1916, se situó próximo al carlismo (61).

(58) Pradera, *op. cit.*, págs. 12, 41-42 y 61.

(59) Pradera, *op. cit.*, pág. 69; Idem, «El misterio de...», *op. cit.*

(60) Mena, J. C., *Principios fundamentales de política que determinan la actitud en que deben colocarse los que han defendido la bandera carlista*, Pamplona, Imp. de Joaquín Lorda, 1877, 62 págs. En este folleto, Mena, a decir del diario carlista de Pamplona *El Tradicionalista*, dejaba de ser carlista: «El Sr. D. Juan Cancio Mena sirvió á D. Carlos hasta el momento preciso en que le pareció que todo había concluido, y concluido para siempre; entonces se fué allá con su legitimidad *sustantiva* y su partido *Restaurador* y los demás estribillos mestizos» (*El Tradicionalista*, 4-I-1887, n.º 59).

(61) Debido al desconocimiento que hay sobre este pensador tradicionalista, y como justificación a este breve recorrido biográfico, destacamos la proximidad que Mena mantuvo hacia el carlismo a pesar de abandonar -al parecer- la legitimidad de don Carlos VII, al que sirvió con lealtad desde 1869 hasta, al menos, el año 1877. Después de dicho año, el propio Mena manifestará su proximidad al carlismo en un artículo publicado en *El Pensamiento Navarro*, n.º 4.040, 25-XI-1911, pág. 1, diario que fue criticado por el semanario nacionalista *Napartarra* (n.º 20, 20-V-1911, pág. 3).

Después de publicar el citado folleto *Principios fundamentales...* en 1877, y de servir a Don Carlos VII de 1869 a 1876, Mena hizo *abstracción del titular de la monarquía*, mientras anhelaba que los carlistas saliesen a luchar por los principios tradicionales dentro de la legalidad libe-

Según Mena, dicho voluntarismo liberal niega: 1.º Que la Patria esté, en última instancia, fundada en Dios, contrariando así la natural sociabilidad humana. 2.º Que las leyes natural y divina sean cauce y raíz de las leyes humanas. 3.º El carácter preconstitucional de la Patria. 4.º La tradición española y sus contenidos específicos de naturaleza espiritual y psicológica. 5.º Que pueda proyectarse un futuro estable y configurado, debido precisamente a la constante inmediatez como el voluntarismo expresa la voluntad colectiva. 6.º Por último, el anhelo de progreso humano y social. Así, según Mena, el dogma de la *soberanía nacional* quebraba los diferentes aspectos conformadores de una concreta herencia espiritual, e incluso material, de la Patria española, negando también la suprema autoridad política que permitía culminar el edificio de la Patria.

ral impuesta por las armas, que era la única existente en ese momento. De por sí, esta posición no dejaba de ser carlista; parece que sobre todo era estratégica, aunque los conservadores de *El Eco de Navarra*, entre otros, la aprovecharon a favor del moderantismo. Así, después de publicar dicho folleto, en 1877 Mena polemizó con el periódico carlista *La Fé*, diciendo que, por entonces y como siempre, había «celebrado cordialmente las escisiones profundas del partido conservador», y que deseaba unir en un gran bloque político práctico, *sin absorción de partido a partido*, a quienes mantenían unos mismos principios aunque tuviesen diferentes procedencias políticas (*El Eco de Navarra*, 22-XI-1877, n.º 299).

La proximidad más doctrinal que práctica de Mena al carlismo, no impedía que, el diario carlista *El Tradicionalista* (que luego será integrista), le hiciese objeto de una amplia y contundente crítica en 1886, tachándole de *mestizo*. Véase los larguísimos artículos del n.º 30 (26-XI), n.º 49 (21-XII), n.º 51 (23-XII), del n.º 53 (25-XII) al n.º 55 (29-XII), y, en 1887, el n.º 58 (1-I) y n.º 59 (4-I). *El Tradicionalista* también escribió contra el citado diario conservador *El Eco de Navarra —el Equito—* en 1886. Véanse los artículos del n.º 17 (11-XI), n.º 20 (14-XI), n.º 22 (17-XI), y del n.º 24 (19-XI) al n.º 29 (25-XI) inclusives, así como el n.º 48 (19-XII).

No sabemos si *El Tradicionalista* se refiere a Mena —aunque bien podía ser— cuando dice: «Y como si esto no bastara, se encuentra el sin ventura (nota: diario *El Eco de Navarra*), con que la carta de un *carlista de siempre* ó de aquel carlista, grande amigo de liberales, que ni en su pueblo nativo inspira confianza, según hemos averiguado (...)» (23-XI-1886, n.º 27).

Ilustremos un poco más la posición de Mena. Es interesante saber que *El Liberal Navarro* criticaba a quienes, en *El Eco de Navarra*, firmaban con seudónimos «doctrinas verdaderamente carlistas», y citaban a Mena como autoridad, aunque no fuesen carlistas sus procedimientos. A todos ellos les emplazaba a quitarse la careta para que no «continuemos considerándolos como carlistas vergonzantes, que hoy ocultan sus verdaderas ideas por obtener el favor oficial, sin perjuicio de, en el momento oportuno, arrojar el antifaz» (*El Liberal Navarro*, 10-II-1887, n.º 257, 26-I-1887 n.º 245, 14-XI-1886, n.º 188).

De esta manera, está en el perfil político de Mena el que, una vez consultado por los políticos conservadores Cánovas y el marqués de Vadillo, les aconsejase no intentar la creación de un partido conservador en Navarra, porque la gran masa electoral de Navarra era y es carlista, por los buenos principios y el idealismo de los carlistas, y porque estos últimos eran necesarios para detener la revolución. En efecto —decía Mena—, al partido carlista: «No hay, pues, que intentar suprimirlo, ni absorberlo en otro partido, porque tal intento sería vano y contraproducente, sino respetarlo siempre que se mueva dentro de la Ley. Lo que conviene es tomarlo como aliado para la defensa del orden social y de la integridad de la Patria» (*El Eco de Navarra*, 24-XI-1911; reproducido en *El Pensamiento Navarro* del 25-XI-1911, n.º 4.040).

Es importante que, en este último artículo *procarlista*, Mena, redactor del diario conservador «*El Eco de Navarra*», desvelase su posición política tras 1877, cuando se alejó del carlismo.

En primer lugar, Mena e Irurzun afirmaba que la fuente de toda soberanía, así como de la virtud del patriotismo, estaba en Dios:

«El que en su bandera política no lleve escrito el nombre de Dios, el que en su bandera política no se acuerde del alma ni de los ulteriores destinos del hombre, ese no es capaz de patriotismo, porque el patriotismo sobrenaturaliza al hombre hasta sobreponerle á todos los móviles del corazón» (*Principios fundamentales...*, op. cit., pág. 26).

De esta manera, Mena rechazaba «el liberalismo dogmático que entrega todas las leyes sociales á la omnipotente soberanía nacional, á la que quiere convertir en un tirano del mundo» (*ibid.*, pág. 9). La ley humana estará limitada por la ley natural y divina, y por diversos elementos de naturaleza temporal, verdaderamente configuradores de las comunidades humanas. De esta forma, la Patria no admitía una Constitución política de carácter voluntarista, ambigua, disgregada de la realidad social, y separada de las vivencias de la comunidad natural. En efecto, la Patria no debía subordinarse a la voluntad general, a «la versátil voluntad humana y de la fuerza inconsciente de las muchedumbres» (pág. 51), toda vez que la Patria expresaba un sistema de principios fundamentales. En este sentido, la Patria española tenía un carácter preconstitucional, expresado en su particular constitución natural e histórica,

Este alejamiento afectaba a los procedimientos y no a los principios, que seguían siendo tradicionalistas o carlistas, aunque a partir de dicha fecha optase –al parecer– por la dinastía alfoncina. Según Mena, estaba convencido «de que es indispensable transigir y ser tolerantes, para unir elementos que separados son estériles y que unidos pueden ser baluarte de la Patria». También recuerda que más de una vez rechazó formar parte de una «candidatura de diputados á Cortes, de éxito seguro como lo fueron, y en las que nuestro modesto nombre fué solicitado con empeño».

Al fallecer Mena, el diario carlista *El Pensamiento Navarro*, que le dedica una esquela en la primera página y afirma la proximidad de Mena al carlismo, dice de él: «(...) no podía tener enemigos, aunque en algunas cuestiones tuviese adversarios (...)», y «defendió siempre, en lo fundamental, los principios católicos (...)». Mena será vocal de la Real Junta Gubernativa de Navarra en 1872 aunque, tras la guerra, «disintió accidentalmente de nosotros pero sin dejar de mirar con profunda simpatía nuestros salvadores principios. *El Pensamiento Navarro*, que más de una vez ha discutido cortésmente algunas afirmaciones del señor Mena, después se ha honrado con la colaboración del insigne escritor navarro» (n.º 5.566, 27-IV-1916). Sin duda, este diario olvidó la citada polémica que *El Tradicionalista* (que de ser carlista luego será integrista) mantuvo con Mena treinta años antes. También el periódico conservador *Diario de Navarra* dedica a Mena una esquela en su primera página, y una semblanza más extensa que la del citado diario carlista, al parecer porque Mena colaboró activamente durante largos años en *El Eco de Navarra*, que puede considerarse antecesor de *Diario de Navarra*.

También es significativo que la esposa de Mena, Francisca de Sarasate, y su hijo Ignacio –e incluso el propio Mena–, tuviesen una intensa relación con el quincenal íntegro y antiliberal *La Avalancha* de Pamplona, donde ambos publicaron numerosos trabajos. Aunque estos datos son muy significativos, no los voy a desarrollar. Treinta años después de fallecer Mena, en 1946 *La Avalancha* le calificaba de «esclarecido navarro», y afirma de él que había sido para dicho quincenal «uno de sus colaboradores más entusiastas» (n.º 1.231, 21-IX-1946). Juan Cancio Mena no será carlista tras 1877, pero sí será tradicionalista, antiliberal, y estará próximo al carlismo.

que incluía materias trascendentes y otras estrictamente temporales. Mena dice así:

«Si reconocemos alguna ley moral como incontrovertible, el racionalismo como fuente de verdades, que es el criterio del liberalismo, está herido de muerte, pues su poder lo limita un dogma, aun cuando sea natural; y si no reconocemos ninguna ley que limite nuestro criterio moral, entonces la libertad, la seguridad personal, la propiedad, la familia y todos los grandes elementos vitales se ven desamparados y se hace imposible la sociedad» (pág. 35).

«(...) es el racionalismo filosófico, aplicado al gobierno de los pueblos, el que hace soberana á la razón humana, el que no admite más soberanía que la nacional, esto es, la omnipotencia de las muchedumbres (...)» (pág. 36).

«Sin embargo, esa monstruosa pretensión de los hombres que no quieren reconocer ninguna verdad preexistente, ninguna ley que no emane de su voluntad soberana, es una pretensión que se estrella en la historia de la humanidad, en todo cuanto los pueblos antiguos y modernos han hecho y hacen, para constituirse, en la codificación universal» (pág. 37).

Fruto de la existencia de unos principios fundamentales constitutivos de la comunidad, Mena afirmaba que el poder civil debía protegerlos y limitar la libertad absoluta (liberal) de expresión:

«Pues bien: si aceptamos determinados principios como supremos é invariables, y los consideramos como el cimiento de la sociedad, ¿seremos lógicos y dignos abandonando su defensa para transigir con los que solo se proponen destruir la sociedad? En manera alguna: la lógica más elemental exige la defensa, no solo de lo que se considera necesario, sino de lo conveniente. Y los principios de derecho natural son ese cimiento necesario de todas las sociedades. (...) ¿seremos prudentes entregando á la soberanía absoluta de la prensa y de la enseñanza toda la propaganda de ideas y de principios, sin limitarla por las verdades inmutables del orden natural y por el código católico? (...). Las verdades que se profesan como evidentes, los principios que se guardan como sagrados, no pueden desampararse, sino que deben defenderse como el áncora salvadora de la sociedad (...) La idea de Dios, la de la familia, la de la propiedad y todas las ideas fundamentales no pueden ponerse en tela de juicio sin conmover el espíritu público (...)» (págs. 38-39).

Mena mantuvo con énfasis estas ideas años después, en el periódico conservador *El Eco de Navarra*. Este último apoyaba políticamente la tendencia liberal-conservadora, pero no pocas veces mostró planteamientos antiliberales, por ejemplo de la pluma de Mena. Ahora importa resaltar el artículo, situado en primera plana de dicho periódico, fechado el 29-XI-1889, en el que Mena discrepaba expresamente, y con vehemencia, del «sufragio universal» que los liberales fusionistas aprobarían en 1890. Nuestro autor mantuvo toda su vida sus tesis a este respecto y su oposición al sufragio. En dicho artículo, Mena decía así:

«No: no reconoceremos ni podemos reconocer en gobernantes ni en gobernados el derecho de elevar á instituciones las teorías más subversivas; no reconoceremos ni podemos reconocer en unos ni en otros facultades que cedan en detrimento de la verdad ni en menoscabo de la justicia (...).

Es evidente que las aspiraciones del individuo no son siempre legítimas, y que por lo tanto, hay que atajar el vuelo de la pasión que perturba y del error que extravía; pero esa luz que ha de iluminar los horizontes del mundo político no puede buscarse nunca, porque no ha de encontrarse jamás, ni en la opinión ni en los deseos de las muchedumbres. En esto, como en todo, hay que reconocer y adorar las grandes leyes morales; hay que elevar á institución y defender como dogmas sacrosantos los principios de derecho natural que son el alma de las relaciones individuales y sociales», así como aquellas «verdades que el transcurso del tiempo ha sancionado como evidentes». He aquí la cuestión. (62).

A continuación, y para justificar su postura, Mena afirmaba estas importantes cuestiones. En primer lugar, no «puede admitirse derecho contra derecho». Además, de no querer poner en peligro su propia existencia, todas las sociedades debían levantarse sobre ciertos principios incontrovertibles y sobre verdades indiscutibles. Por otra parte, «no se puede discutir nada, ni resolver problema alguno sin admitir ciertos principios como evidentes y ciertas verdades como el punto de partida de toda controversia». De esta manera, Mena rechazaba «esa mal llamada soberanía nacional que aspira á sancionar los mayores delirios elevándolos á instituciones públicas», así como el principio de la voluntad de las mayorías (63).

Hemos dicho que, hoy día, para Sánchez Agesta, *soberanía* significa poder independiente hacia el exterior y supremo hacia el interior. Así, desde este punto de vista tradicional, el Fuero *no sería incompatible* con aquella soberanía suprema que rigiese España, *aunque sí lo sería* con aquella soberanía de la nación española (base y fundamento de la unidad constitucional) entendida en su acepción liberal. Otro jurista actual, Raimundo de Miguel (64), dice así refiriéndose a la actual *reconstrucción* del Fuero:

(62) *El Eco de Navarra*, n.º 3.827, 29-XI-1889.

(63) Este lenguaje, antiliberal dogmático, no era nuevo en *El Eco de Navarra*, periódico conservador de Pamplona, que será calificado por *El Pensamiento Navarro* como prensa *anticarlísta* (n.º 19, 9-XI-1897). Después de 1877, Mena escribirá en *El Eco de Navarra*, movido por su talante teórico y neocatólico, y por ser durante largos años la única prensa ideológicamente no liberal —aunque sí alfonsina— de Pamplona. Como prueba de dicho antiliberalismo, en 1877 *El Eco de Navarra* decía: «Y si el liberalismo se opone tenazmente al predominio de toda moral positiva porque es enemigo irreconciliable de todos los dogmas, ¿cuál no será la saña, cuál no será la obstinación con que luchará contra la verdad de las verdades, contra el catolicismo, que es el espíritu cristiano enseñado luminosamente y aplicado hasta sus últimas consecuencias á la vida individual y á la vida social?» (*La libertad y el liberalismo*, n.º 280, 28-X-1877).

(64) Vid., *Patria, autonomía y Fueros*, texto inédito y firmado por su autor en 1988, 18 fols. (Archivo J. F. Garralda Arizcun).

«Quizá sea difícil en la actualidad, en la que vivimos desde hace más de un siglo aplicando principios políticos opuestos a los que informaron la constitución política tradicional española, reconstruir el fuero, pero hay que intentarlo animosamente, de todos modos. Hay que reconducir la soberanía, el poder superior político (que no es el del llamado Ejecutivo, sino algo distinto y por encima) para el rey y aplicar el principio de subsidiariedad, contemplando la historia, para las regiones (soberanía social).

Porque si se parte de lo hoy establecido en la Constitución de 1978 de que la soberanía es única y pertenece al pueblo, entonces no hay posibilidad alguna de pacto (que requiere alteridad) sino decisión unilateral de la región, que al no ser infrasoberana (sino titular del poder) nos conduce lógicamente a la autodeterminación».

Asimismo, Javier Nagore (65) muestra en nuestros días que el Fuero, a diferencia del Estatuto de autonomía, implica una limitación del Estado y de cualquier soberanía *moderna*:

«La esencial incongruencia entre la idea del Estado (nota, racionalista y liberal) y la de Fuero lleva a la solución del régimen paccionado en la que se produce una limitación de la propia soberanía. En cambio, la solución estatutista, tendente al separatismo, en comparación con la del Fuero paccionado, tiende también a impedir el desarrollo de la misma libertad de autonomía que, no hay que olvidarlo, tienen también los grupos menores. Porque el grupo separado, al convertirse en Estado soberano, viene a impedir la autonomía de esos grupos menores con la misma violencia, el mismo estatismo, la misma uniformidad y el mismo aunque menor centralismo, de los que él se consideraba víctima».

Y sigue: «El principio foral, lo mismo que el de subsidiariedad, vienen a relativizar el destotalizar la soberanía estatal (...) Un Estado sin libertad interior acabará por perder la exterior; en cambio, un Estado que se autolimita por la estricta observancia del principio de subsidiariedad, es decir, también de la foralidad, podrá proyectar ese mismo principio en sus relaciones exteriores e impedir la absorción».

Otros autores actuales, especialistas como Nagore en Derecho navarro, llegan a estas mismas conclusiones. Después de leer a unos y otros juristas, vi plasmadas estas tesis en un clarividente texto de ensayo de José Ángel Zubiaur, fechado en 1965, cuando hablaba del fundamento doctrinal de los Fueros y de la *personalidad social* de las instituciones o cuerpos intermedios según los textos pontificios (66). También Salinas Quijada se hace eco de esto (67).

(65) Vid., *Nación, Regiones, Patria, Fueros y Autonomías*, texto inédito, 1988, 6 fols. (Archivo J. F. Garralda Arizcun).

(66) Zubiaur, J. A., *Los Fueros como expresión de libertades y ratz de España*, Pamplona, 1965, 27 págs.

(67) Salinas Quijada, F. *Artículos y conferencias (1977-1992)*, 1993, 497 págs., págs. 157-166. No considero aquí el carácter pactista y preconstitucional de la Ley Paccionada de 1841, que es objeto de otro trabajo.

Por último, varios juristas actuales de tendencia tradicional, con una pulida técnica jurídica, niegan la validez y oportunidad del concepto *soberanía*, y prefieren hablar de *summa potestas* o *suprema auctoritas*. Es el caso, entre otros, de Elías de Tejada, Álvaro d'Ors, Vallet de Goytisolo, y Ayuso, que reservan el término *soberanía* a lo expresado por Bodino en 1576.

5.2. La Patria y los Fueros contrapuestos a la soberanía del Estado liberal.

Para los pensadores tradicionales, el *pactismo liberal* niega diferentes e importantes aspectos, tales como el origen natural e histórico de la comunidad política, el origen divino —en última instancia— del poder o autoridad política, la realidad jurídica pactista aplicada a todos los órdenes de la vida social, la autarquía de los cuerpos intermedios, el carácter objetivo y preconstitucional de la Patria, y la herencia que conforma la Patria española expresada en su Constitución histórica e interna. Así pues, resulta evidente la citada contraposición expresada en este epígrafe.

Por otra parte, el liberalismo supone un reduccionismo y un marco racionalista cuando afirma el carácter individualista del Derecho, y cuando considera que los derechos previos al pacto social —y condición de dicho pacto— no son jurídicos, ni sociales, ni necesariamente objetivos. Lo mismo puede decirse al declarar la naturaleza voluntarista y el alcance absoluto del pacto social, y al establecer el predominio de la voluntad general y la enajenación total de los derechos individuales de cada asociado en la comunidad. De esta manera, puede decirse que el liberalismo ignora la realidad constituida y deprecia o niega la herencia recibida. Según los pensadores tradicionalistas ello supone varios errores, tres de los cuales son los siguientes.

El primer error es relegar la configuración de la Patria, y sus contenidos específicos de naturaleza jurídica, política y espiritual, al ámbito de lo *posible pero no necesario*, además de *subordinarlo a la voluntad general*, aunque en realidad lo que hace el liberalismo es reducir la realidad preconstitucional al derecho individualista y subjetivo. El segundo error según el pensamiento tradicional, es hacer imposible un futuro estable, parcial y previamente configurado, al triunfar la inmediatez y el carácter absoluto y cambiante de la voluntad colectiva en el marco de la ideología liberal. Por el último, el liberalismo niega tanto la suprema autoridad política en la que culmina la Patria, como el origen divino de toda verdadera autoridad, que llega a la sociedad ya por delegación ya por transmisión divina, esta última según los tratadistas clásicos españoles del siglo XVII.

La soberanía de las Constituciones escritas liberales se funda al menos en los tres errores anteriores, fruto a su vez de otras desviaciones más profundas. Recuérdese el naturalismo, la soberanía absoluta de la Nación como proyección de la soberanía absoluta individual, el individualismo y subjetivismo, el volun-

tarismo y positivismo, el relativismo moral y de las creencias, todo ello sobre el ámbito privado y el ordenamiento público. Detengámonos brevemente en estos últimos aspectos.

Primero. El *naturalismo* hace *abstracción del carácter histórico de las comunidades humanas*. A diferencia de ello, para quienes se oponían al liberalismo, la transmisión histórica era un elemento fundamental. No obstante, el *carácter histórico de las comunidades* también fue básico, *aunque en un sentido diferente*, para los liberales moderados responsables de las Constituciones de 1845 y 1876, y cuya historia se perfila en 1833. Según Varela Suanzes: «La doctrina de la Constitución histórica, incluso en la versión liberal, admitió muchos matices ideológicos» (68). Por ejemplo, en 1845 el diputado Seijas defendía «conectar la doctrina de la soberanía compartida y la de la constitución histórica con la negación de la teoría del poder constituyente» (art. cit. pág. 77). Digamos que más que preliberal, la *Constitución histórica* o *tradicional* era una realidad anterior al pacto difundido por el liberalismo, y similar al concepto clásico de las *leyes fundamentales*, citadas, por ejemplo, por Jovellanos.

Son interesantes las aportaciones de Varela Suanzes cuando identifica la diversidad de influencias que incidieron en la Constitución histórica o tradicional de España, aunque podamos hacerle alguna precisión al respecto. Varela Suanzes identifica la Constitución histórica en diferentes textos doctrinales pertenecientes a los siguientes autores y situaciones: al Jovellanos de 1780, 1809 y 1810-1811, a los diputados realistas de las Cortes de Cádiz de 1812, al manifiesto de los Persas de 1814, a Donoso Cortés y Jaime Balmes. Nosotros añadiríamos el posterior Manifiesto de la Princesa de Beira a los españoles de 1864, y otros textos de la tendencia carlista, integrista y tradicional en general. A estas decisivas influencias, Varela añade la doctrina perfilada por Martínez de la Rosa, Alcalá Galiano, Pacheco, el marqués de Pidal, Cánovas del Castillo (que acuñó el término de *Constitución interna*) y otros autores que se dieron cita en la elaboración de las Constituciones moderadas de 1845 y 1876. En dicho trabajo, Varela se refiere sobre todo a la interpretación liberal moderada, para concluir: «Historicismo y realismo social se reunían, así, de forma inescindible en la teoría-constitucional del moderantismo español» (art. cit., pág. 79).

(68) Varela Suanzes, J., «La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845», Madrid, *Revista de Derecho Político*, n.º 39 (1995), 488 págs., págs. 45-79, pág. 64. A este trabajo quiero hacer la siguiente consideración. Mientras los liberales moderados afirmaban la soberanía compartida entre la Corona y las Cortes, elegidas estas por sufragio inorgánico, los tradicionales afirmaban que el monarca tenía la suprema jurisdicción política (no hablaban propiamente de soberanía), representando dichas Cortes a la sociedad orgánicamente constituida. Sobre Cánovas, véase también Gómez Ochoa, F., «Ideología y cultura política en el pensamiento de Antonio Cánovas del Castillo», Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 108 (abril-junio 2000), 415 págs., págs. 143-166.

A esta tesis de Varela puede precisarse que la *constitución histórica* no es propiamente la defendida por los liberales moderados, aunque estos tomen de ella algunos elementos, precisamente aquellos que permiten afianzar la monarquía frente a las turbulencias provocadas por las pasiones políticas del radicalismo liberal. Balmes recoge esta precisión en su labor periodística (69).

Segundo. El eclecticismo liberal-moderado del siglo XIX admitía, en principio, que la *soberanía nacional* ignoraba y hacía imposible la Patria, tanto por fundarla sobre un pacto *voluntarista*, como al poner perpetuamente en entredicho y discusión su naturaleza y contenidos.

La *soberanía nacional*, entendida como soberanía *ilimitada*, es independiente de Dios y la Ley divina, así como de las instituciones sociales, el ser y las tradiciones de los pueblos, esto es, de su *constitución histórica*. En tal caso, es posible trasladar a la colectividad el *poder absoluto* de cualquier monarca del siglo XVIII —«no limitado en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo», según Bodino—, con la diferencia de que el absolutismo monárquico dieciochesco fue menor que el estatismo de la Nación soberana decimonónica, toda vez que aquel fue más una práctica política ministerial que una ideología preestablecida.

Tercero. El liberalismo expresa en dos ámbitos que la *voluntad es la suprema norma social*. En un primer ámbito, el legislador sólo está obligado por la voluntad mayoritaria constituyente, y no por *realidades preconstitucionales*. Pero como es inevitable que, previamente al pacto social, exista una comunidad «constituida» al menos *de facto*, el liberalismo no tiene más remedio que reconocer que, de alguna manera, esta comunidad previa al pacto influye en el individuo soberano que decide, aunque dicha ideología tenga sumo cuidado —a pesar de la contradicción que ello encierra— de que las realidades que hacen posible dicha decisión individual, no se reconozcan, como tales y constitucionalmente, en el acto de decidir, lo que es una sutil forma de hacer prevalecer la voluntad sobre la realidad que la hace posible. De esta manera, la mayoría constituyente pudiera violentar las realidades preconstitucionales, en contra así de la propia naturaleza social del hombre que exige el respeto a las realidades y estructuras que le hacen posible en toda su dimensión. Además, para agravar más las cosas, dicha mayoría social absorbería la realidad existente, y hasta la actividad individual de los discrepantes, a beneficio de una supuesta conveniencia colectiva de una naturaleza subjetiva (no objetiva). Todo ello es un fruto granado del desarraigo del individuo hacia sus propios condicionantes y su herencia, y de tergiversar los principios de *tradición y utilidad*, lo cual es propio del liberalismo.

Para los autores tradicionales, se prescinde de la naturaleza objetiva y preconstitucional de la Patria cuando, ya en la vida privada ya en el ordenamien-

(69) Balmes, J., *Consideraciones políticas sobre la situación de España (1840)*, Madrid, Ed. Doncel, 1975, 257 págs.

to constitucional, se niega o ignora la *dependencia* hacia los padres y sus obras. El origen de este error sería la confusión entre dicha dependencia paterna y la pérdida de libertad, según el más puro *marchamo romántico revolucionario*. En tal caso, la dependencia paterna sería sustituida por una *autonomía o independencia* que, por otra parte, de hecho parece resultar imposible. Aunque en los textos liberales se nombra insistentemente la Patria —confundida con la Nación y separada de la tradición—, en realidad se la desconoce, tanto por concebirla desde fuera de ella misma, como por desligarla de todo compromiso previo a la suma de voluntades individuales. En última instancia, la Patria sería el acuerdo de la voluntad, susceptible en sí misma de un cambio continuo y posiblemente desnortado.

Este voluntarismo igualitario entre las diferentes Patrias, que ignora a todas ellas, ¿tiene algún límite según el liberalismo? El único límite o norte sería la estricta voluntad de cada individuo, o mejor, de la mayoría de los ciudadanos, y no en el propio ordenamiento constitucional y —menos todavía— en realidades preconstitucionales. Así, la Patria quedaría constituida por un acto de *voluntad mayoritaria* y, aunque en dicho acto cada ciudadano pudiera apoyar su afirmación individual en una realidad preconstitucional, *ésta no podría ser declarada como tal en el ámbito del ordenamiento civil, ni protegida por las leyes*. Si, para los liberales, esto debe ser así porque la realidad preconstitucional se desconoce antes de la determinación constituyente, los tradicionales afirman que dicha realidad se conoce gracias a la *sociabilidad humana* y a los *contenidos de la tradición*. Así, según estos, la falta de lógica de los liberales originaría la división interna del hombre, desconocería el carácter orgánico de la realidad individual y social, separaría lo privado de lo público, y minusvaloraría la realidad comunitaria. Parece que lo preconstitucional, que hace posible la decisión del supuesto «soberano», debería de ser más significativo que el mero ejercicio de la voluntad «soberana». Por señalar una metáfora, no es lógico que el árbol o realidad preconstitucional tenga menos entidad que el fruto o ejercicio de la voluntad. Según esto, lo preconstitucional debiera incluirse en el ordenamiento civil con carácter objetivo, sin sujeción a continuas modificaciones de la voluntad, y protegido por las leyes por su importancia y proyección de continuidad.

En el ordenamiento positivo constitucional del liberalismo, todas las Patrias tienen los mismos contenidos, son ahistóricas, y carecen de verdadera diferenciación jurídico-política, salvo las diferencias individuales y de temperamento colectivo —así como la *lengua* de los nacionalismos basados en ésta—, todo ello uniformado *hoy* por los medios de comunicación, la mentalidad de la *modernidad*, la secularización, la sociedad de consumo, y los resortes de acceso al poder político. Lo más importante es que, en dicho ordenamiento político, la Patria quedaría desposeída de sus contenidos específicos e históricos, careciendo de valor preconstitucional. Si se observa la raíz metafísica y no sólo feno-

ménica, así como los hechos, todo sería, en principio, discutible y cambiante. La Patria quedaría fundada en el presente por voluntad de los congregados en la asamblea legislativa, conforme al concepto individualista y voluntarista de *Nación* expuesto por el abate Emmanuel Siéyès (*¿Qué es el Tercer Estado?*, 1789), o bien —aunque parezca que deciden las obras de los padres— a los posteriores nacionalismos objetivistas y románticos de Fichte (*Discursos a la nación alemana*, 1808), Mazzini, etc. Una Patria así se constituiría «perpetuamente, sin acabar de constituirse jamás» (crítica recogida por el manifiesto del integrista tradicionalista del 27-VI-1889).

Esta perspectiva queda hoy reforzada por aspectos como la actual multiplicidad en las relaciones entre los individuos (otra cosa es la verdadera naturaleza y empobrecimiento de dichas relaciones), la sociedad de la información (masificada y utilitarista), las mejoras del transporte que facilitan el cosmopolitismo o globalización, el *snobismo* de la «aldea global» criticado con acierto recientemente por Álvaro d'Ors (70), y el «patriotismo constitucional» *cam-biante al cambiar la Constitución*.

Frente a la unidad a la que tiende la Patria, el ordenamiento positivo del liberalismo niega la unidad moral y de creencias, pues todo en él es susceptible de discusión, a excepción de la soberanía plena del cuerpo social asociado a impulsos de la voluntad (Siéyès). Por ejemplo, la legitimación positiva de todas las opiniones no puede considerarse como unidad (71). Para remediar esta división y retroceso social, y para alcanzar la unidad espiritual y moral de un pueblo, puede argumentarse con la universalidad del *derecho natural*. Sin embargo, aún afirmando esto último, los pensadores tradicionales afirmaban que el principal argumento de la unidad social es la unidad en la fidelidad al Evangelio (72), pues —dicho en términos actuales— «incluso en política, todo alejamiento del catolicismo, lejos de significar un progreso, denota un retroceso» (73).

Sin buscarlo, las anteriores líneas coinciden con las deficiencias del patriotismo liberal observadas y descritas por la Princesa de Beira en su Carta a los españoles del 25-IX-1864. Detengámonos en dicha Carta, donde la Princesa —madre de don Carlos VII—, que estaba fuera de España y podía ser señalada como extranjera, reconoce el ardoroso amor a la Patria que la lejanía física origina:

«La segunda palabra de nuestra divisa es Patria, nombre dulce y suave y nunca más amado por un hijo suyo que cuando se ve lejos de ella. Patria, de la cual es difícil renegar por grandes que puedan ser los atractivos que se encuentren en países extraños».

(70) d'Ors, A., *Bien común y enemigo público*, Barcelona, Marcial Pons, 2002, 102 págs.

(71) VV.AA. *Patrias-naciones-Estados*. Actas del Congreso de Lausanne 1970, Madrid, Speiro, 1970, 108 págs., concretamente Caruzzo, F., pág. 25-28. Vázquez de Mella, *op. cit.*, vol. III, págs. 243-316, sobre el liberalismo y la libertad.

(72) Caruzzo, *art. cit.*

(73) Caruzzo, *art. cit.*; Ousset, J., *vid.*, nota 11.

Lo más interesante para nuestro cometido es la cuidadosa descripción siguiente, que dice:

«Pero si no es fácil renegar de la Patria, no es raro encontrar hombres sin patriotismo; tales deben ser todos los liberales, siguiendo sus principios. Pues la autonomía de la razón, que hace al hombre libre e independiente, la soberanía nacional, que hace de él un soberano, la ambición que esta engendra, y el orgullo que alimenta; la empleomanía que la hace suspirar por puestos lucrativos, el sumo apego a los intereses materiales y placeres, plaga suscitada por el liberalismo, y por fin y, sobre todo, el interés del partido, que monopolizan los empleos y las riquezas nacionales, todo esto junto hacen que los liberales deban por sus principios carecer de patriotismo, porque todos esos principios son egoístas y el egoísmo es incompatible con el patriotismo».

6. LA ILIMITACIÓN DE LA SOBERANÍA NACIONAL LIBERAL ANTE EL DERECHO

Según los pensadores tradicionales insertos en las diferentes concreciones políticas de la tradición española (carlista, íntegra, independiente...), el Fuero tradicional suponía una radical limitación a las Constituciones liberales. El problema es que, en el acto constituyente, dichas Constituciones no admitían ni esta ni, paulatinamente, cualquier otra la limitación. Fruto de ello, los liberales de ayer consideraban que el Fuero —el Fuero vigente rechazado por el liberalismo— era una limitación insufrible a un Estado basado en la centralización administrativa, la unidad del Derecho, y, sobre todo, en la soberanía nacional. Quizás por esto, los liberales crearon el concepto de *Fuero nuevo*, que, en realidad, se ceñía a la descentralización administrativa, es decir, el aspecto menos significativo del Fuero.

Dicha versión *nueva* (liberal) del Fuero se planteó, desde su origen, como opuesta al Fuero *viejo*, por lo mismo que los liberales consideraban que dicho Fuero *viejo* era incompatible con el liberalismo o modernidad triunfante. De esta manera, se trasladaba a la cuestión foral aquella terminología de *Antiguo* y *Nuevo Régimen* inventada por los liberales para identificar el régimen político. Pero hagamos una observación; si se utiliza el término *Fuero nuevo* para identificar el Fuero liberal, éste no debe confundirse con el «Fuero Nuevo de Navarra», que es la compilación de su Derecho Civil. En efecto, dicho «Fuero Nuevo de Navarra» se llama así como también se llamó «Amejoramiento» del Fuero Viejo, el Fuero General de Navarra (74).

(74) García-Granero, J., *Anuario de Derecho Foral*, vol. I, 1975, págs. 131-216; Nagore Yárnoz, J. J., *Historia del Fuero Nuevo de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994, 678 págs.

A continuación, se recogen diferentes aportaciones de juristas actuales por varios motivos. Primero, para comprender adecuadamente los términos de los pensadores tradicionales del período de la restauración alfonsina (1874-1923). En algunos aspectos, las afirmaciones de no pocos juristas actuales de tendencia liberal parecen justificar, al menos en parte, las posiciones de dichos pensadores tradicionales. En segundo lugar, porque resulta evidente la actualidad de estos temas, aunque los pensadores liberales y tradicionales de ayer no planteasen la limitación de la soberanía nacional con tanta intensidad como se hace en nuestros días, como reacción contra el Estado totalitario del siglo XX.

6.1. La autolimitación de la soberanía nacional.

Aron, Friedrich y Kelsen, entre otros, consideran que la soberanía nacional moderna está *limitada* por tres elementos, a saber: los derechos del hombre, las nacionalidades y la tolerancia hacia las opiniones discrepantes. Por su parte, Estanislao Cantero hace una aguda crítica hacia dicha autolimitación, que formula en estos términos:

«Sin embargo, ese planteamiento es falso. En primer lugar, porque la autolimitación del Estado de derecho no es garantía alguna de libertad, puesto que no hay norma superior al propio poder del Estado. El respeto por la norma constitucional o por los derechos del hombre, no significa nada cuando pueden ser cambiados por el voluntarismo en que se basa la construcción de las normas. El ejemplo del aborto es bien expresivo, pues habla por sí mismo. La libertad depende de un puro voluntarismo que no es más que un totalitarismo en acto o en potencia.

En segundo lugar, los partidos políticos son agrupaciones artificiales, como el mismo Kelsen reconoce, fuera de los cuales, el individuo aislado “carece por completo de existencia política positiva (...)”.

En tercer lugar, se afirma que ese pluralismo supone la distinción entre dos órdenes, el político y el económico, y la separación entre ambos. Pero vemos como es en la democracia moderna, en los regímenes constitucional pluralistas, donde existe una poderosa tendencia a absorber el poder político el poder económico, por lo que la confusión entre sociedad y Estado se acentúa hasta parecer bien cercana (...).

A continuación, Cantero añade:

«Es un hecho, sin embargo, que la democracia moderna permite más libertades que las llamadas democracias populares. Pero no es gracias a la democracia sino a pesar suyo. Todavía la herencia del cristianismo es demasiado grande y en la conciencia de muchos hombres aún existen, en todo o en parte, los principios de la religión católica. A esto se debe y no al compromiso ni a la tolerancia. Cuando esos principios desaparezcan por completo, todos los despotismos serán pocos, tal como

advirtió Donoso Cortés en su famosa comparación de los dos termómetros. Así, pues, está claro que hay que tratar del totalitarismo democrático» (75).

Miguel Ayuso realiza una crítica similar. Afirma que las autolimitaciones que se impone el Estado moderno son puramente formales, y que no garantizan «la trascendencia del derecho respecto de la voluntad estatal». Según él, es un contrasentido y una ficción que la soberanía se autolimita, pues *esta debe estar previamente limitada desde una norma exterior a ella misma*. De otra forma, el Estado monopolizaría la creación del Derecho, y negaría a dicho Derecho toda trascendencia que sobrepasase de la mera voluntad. Este aspecto queda vinculado a otro. Tal es la organización artificial del Estado moderno, expuesta por Dalmacio Negro y Núñez Ladevéze, por lo mismo que «los derechos fundamentales no parecen sino una autolimitación del poder estatal, voluble en una operatividad estratégica y unidireccional» (76).

Según el profesor Ayuso, el concepto moderno de soberanía nacional está vinculado al intento de afirmar la voluntad humana anulando el criterio divino, de sustituir el criterio racional —la inteligencia— por la voluntad del grupo, de basar todo en la coincidencia mayoritaria de opiniones, y de afirmar una moderna «Declaración de derechos del hombre» diferente al derecho natural del Decálogo (77). Dicha soberanía nacional también estaría vinculada a la concepción racionalista del Derecho. Cuando se pretende que sólo tenga valor jurídico lo recogido en la Constitución escrita, se reduce la legitimidad a la legalidad, y ésta a la sociología, influida, a su vez, por los creadores de opinión. Consecuencia de ello, dice Ayuso:

«La democracia moderna se pretende contradictoriamente con sus postulados la única forma de gobierno legítima, pero disuelve la legitimidad en puro legalismo, cuando no en sociologismo rastrero. Por eso viene unida de modo inescindible a un determinado manejo de los resortes del poder y de los medios de comunicación de masas, con desprecio de los bienes morales y de los derechos de la sociedad, que conduce derechamente al núcleo teórico del totalitarismo» (78).

De esta manera, el concepto de soberanía moderna responde a una concepción global del Estado, por otra parte contradictoria con la sociedad y el gobierno tradicionales (79). También afirmaban esto último los autores tradi-

(75) Cantero, E., «Evolución del concepto de democracia», en VV.AA. *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, 1984, 232 págs., págs. 23-27.

(76) Ayuso, M., *¿Después del Leviathan? Sobre el estado su signo*, Speiro, Madrid, 1996, 190 págs., págs. 64-65.

(77) Aunque d'Ors no se refiera explícitamente al concepto de soberanía nacional, vid.: d'Ors, A., *Bien común...*, op. cit., págs. 33-42.

(78) Ayuso, M., *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Barcelona, Marcial Pons, 2001, 78 págs., pág. 64.

(79) Vallet de Goytisolo, *art. cit.*, nota 46.

cionales entre 1868 y 1923, sin necesidad de analizar con excesivo detenimiento la pretendida *autolimitación* del poder político por parte del Estado. En efecto, este *reclamo* de la *autolimitación* sólo parece necesario ante la amarga experiencia totalitaria del siglo XX y el posterior éxito positivista del Estado funcional y burocrático.

Por su parte, los juristas tradicionales, recogidos en las páginas anteriores, afirman que la comunidad tiene una *constitución natural e histórica*. Como caracteres de esta última, defienden la *cohesión*, la *unidad* y el *progreso* social en torno a unos principios fundamentales —como sabemos fuertemente compartidos en las comunidades históricas tradicionales—, así como a las propias señas de identidad. Es decir, los juristas tradicionales valoran positivamente la *cohesión* humana de la comunidad, entendiendo ésta como una sustancia moral organizada en común, que niega el pacto originario y el acuerdo sobre las condiciones del pacto expuesto por Rousseau. También afirman la *unidad* en las creencias y principios morales, alcanzada de hecho en las comunidades históricas, sin que para ello fuese necesario ningún *preacuerdo*, por ser considerada dicha unidad como algo bueno y deseable, natural y espontáneo, y surgido de la propia coherencia interna. Dichas cohesión y unidad, serían un fruto granado del hecho de respetar la naturaleza de las cosas, de reconocer a la familia y los cuerpos intermedios, de proyectar el derecho privado en el derecho público, y de no llegar a acuerdos o pactos originados en la mera voluntad, o bien basados en una concepción pragmática y positivista de la realidad. Desde luego, dichos juristas tradicionales no cayeron en el negativismo de pactar tan sólo para evitar conflictos y para, a ser posible, hacer posible un reparto mecánico del poder. Sobre esto, es importante recordar a algunos que la ideología de Rousseau no se fundaba en dicho *negativismo*, pues consideraba al hombre bueno por naturaleza, elevando así el pacto voluntarista a la categoría de principio.

En una comunidad bien configurada —añaden los autores tradicionales—, dicho *preacuerdo* u orden preconstitucional surgiría de la realidad más que de la voluntad, y expresaría la naturaleza objetiva de las cosas, así como el concepto y los *contenidos de la tradición*. Lo prejurídico y lo anterior al supuesto *pacto constituyente* debiera de ser reconocido por el Derecho positivo, pues no hay *pacto constituyente* como tal sin el reconocimiento de una realidad previa, implícita en su propia vigencia, que no debe poder replantear con intención de su sustitución.

No obstante, y en el seno de estas consideraciones, los pensadores tradicionales admitían un ámbito natural de discusión de criterios y formas de acción, realizada desde las necesidades vislumbradas en la práctica de la vida cotidiana, iniciada y resuelta en lo posible en el seno de cada cuerpo intermedio, y expresada siempre a través del cauce legal adecuado, «sin tener (por ello) que compartir previamente la noción definida de los criterios que se discuten»

(Núñez Ladavéze). Esta cita indicaría la naturaleza alambicada del planteamiento racionalista de la política.

6.2. Constitucionalistas actuales favorecen las tesis de los autores tradicionales.

Ofrecemos ahora un ejercicio que clarifica y complementa nuestra perspectiva histórica, utilizando las *técnicas jurídicas del presente*, con el objeto de profundizar en el análisis de las tesis estudiadas de los juristas tradicionales del pasado. Esto nos permite valorar debidamente dichas tesis, y advertir su posible virtualidad en el presente incluso de la mano de los constitucionalistas de hoy. También permite conocer los actuales planteamientos del constitucionalismo liberal, continuador del ayer, y las posibles dudas y contradicciones de éste, que vulneran la supuesta coherencia interna, por otra parte advertidas por los juristas tradicionales entre 1874 y 1923/1931.

Pues bien, el historiador puede advertir que diversos juristas constitucionalistas actuales como Bidart Campos, Herrendorf, Peralta, Herrero de Miñón, Garrido López, y Núñez Ladavéze, *aportan algunas razones que favorecen las tesis de los autores tradicionales* del pasado, así como las tesis de sus continuadores hoy, entre otros los citados d'Ors, Vallet de Goytisolo, Gamba, Cantero y Ayuso. De todas maneras, los planteamientos de los dichos juristas constitucionalistas no expresan, según los autores tradicionales, una sociedad bien organizada, y estarían lejos del *iusnaturalismo* de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Otro dato que el lector puede observar es cómo los constitucionalistas discrepan entre sí en cuestiones nucleares sobre el origen y el significado de la Constitución liberal, y que sus tesis adolecen de cierto racionalismo, voluntarismo y equilibrio mecánico de poderes, por otra parte comunes a los autores liberales del pasado histórico.

Digamos que autores como Peralta, Garrido López, etc. discrepan entre sí sobre diferentes aspectos del pacto social del liberalismo, relativos a la coherencia, carácter originario y naturaleza de dicho pacto. Divergen sobre la soberanía propugnada por Bodino, e incluso sobre la existencia de dicha soberanía. Disienten sobre el orden social, la concepción formalista, vitalista e histórica de la comunidad, los *preacuerdos* anteriores al pacto (Rousseau propuso un pacto constituyente sobre las condiciones que deberían constituir dicho pacto), sobre las realidades *preconstitucionales*, etc.

En primer lugar, Bidart Campos y Herrendorf (80) desean limitar el Estado, pero no logran hacerlo porque para ello se fundamentan en la *sociolo-*

(80) Bidart Campos, G. J.; Herrendorf, D. E. «Los valores humanos en el sistema de Derechos humanos», Madrid, *Revista de Derecho Político*, n.º 33 (1991), 524 págs., págs. 9-26.

gía. Aunque ambos autores afirman que *el sistema democrático de derechos humanos y valores* es el contenido y límite jurídico-político del actual sistema, recurren a categorías *sociológicas*, y reducen la *objetividad* valorativa a un *punto de vista sociológico*. Lo paradójico es que, simultáneamente, rechazan el relativismo subjetivista de ciudadanos y gobernantes, coincidiendo en dicho rechazo con los autores tradicionales.

En sus escritos afirman que «(...) el sistema de valores culturalmente acogido en un ambiente societario puede asimilarse a lo que (...) calificamos como la *legitimidad sociológica*» (art. cit., pág. 21). Asimismo —añaden—, la funcionalidad del sistema requiere «un cierto acuerdo social, un cierto consenso de base, un entendimiento societario en torno de un programa o proyecto común para la convivencia en el sistema» (pág. 19). A ello precisamos que dicho *consentimiento* social existía en las sociedades tradicionales denominadas *preliberales*, incluso en las doctrinas hispánicas del Medioevo, sin que los liberales de ayer lo tuviesen en cuenta. Este consentimiento completaba el principio del origen último y divino del poder político, así como la naturaleza objetiva del derecho natural, o bien del derecho positivo, explicada por la Iglesia católica.

Ambos autores subrayan dicho básico y único *componente sociológico* de dos formas: al identificar los agentes del acuerdo de mínimos sobre lo que llaman *valores*, y al explicar qué denominan *objetividad*. Vayamos por partes.

En primer lugar —dicen—, los agentes de dicho acuerdo no serían todos los ciudadanos, sino personas competentes o bien formadas: «(...) los derechos del hombre no dependerán de la discrecionalidad arbitraria de pocos, de muchos, o de todos, sino del consenso aprobatorio de un conjunto de hombres normales competentes para valorar —parafraseando a Perelman—, que valoran guiándose por el sistema de valores que es propio de la filosofía de los derechos humanos» (pág. 24).

Por otro, la objetividad sería fruto de la convergencia de élites más que de la democracia. Se basaría en un entendimiento mínimo sobre los valores que deben alcanzar las escuelas filosóficas, aparte de los valores propios afirmados por cada una de ellas. Este entendimiento societario mínimo recogería una «vasta serie de enfoques», confirmando así a los valores aceptados una «*objetividad* fuera de la pura impresión, o comprensión, o vivencia, o valoración subjetivas» (pág. 23).

Otro autor, Ramón Peralta, expone las tesis liberales desde el punto de vista de la filosofía política en un interesante artículo sobre la soberanía nacional y el Estado constitucional (81). Conviene incidir en sus afirmaciones, porque recoge con claridad la ideología liberal, analizada desde una perspectiva histórica y de futuro, refiriéndose también a la Constitución de 1978. De las afir-

(81) Peralta, R., «Soberanía nacional y Estado constitucional», Madrid, *Rev. de Estudios Políticos*, n.º 105 (jul.-sep. 1999), 399 págs., págs. 309-334.

maciones de Peralta sobre el liberalismo el lector puede extraer las conclusiones siguientes: 1) La soberanía nacional es un poder absoluto, ilimitado, indivisible. 2) La Patria expresa unos elementos materiales prejurídicos anteriores a la Constitución. 3) La soberanía nacional es opuesta a la concepción foral tradicional. 4) Las autonomías implican una descentralización muy diferente al derecho originario propio de los Fueros. 5) Es desafortunado y equívoco el concepto de «las nacionalidades» en la Constitución de 1978. De una atenta lectura de Peralta puede concluirse que el verdadero rival del nacionalismo periférico en España no sería la soberanía nacional de la Constitución de 1978, sino, según los pensadores tradicionales, la tradición española.

Peralta señala —lo hemos subrayado en páginas anteriores— que «las constantes de naturalismo, racionalismo e individualismo explican el fundamento filosófico de la propia noción de soberanía nacional primero como poder constituyente, tan ligada a la ideología liberal» (art. cit., págs. 314-315). Siguiendo a Juan Bodino, califica la soberanía como potestad suprema, origen último legitimador de los poderes del Estado, potencia absoluta y perpetua, realidad indivisible y total, poder ilimitado (inapelable, incontrolable, no compartido), y poder independiente *ad extra* y supremo *ad intra*.

Así —añade—, el poder constituyente es un «poder soberano del pueblo, poder primigenio, unitario e ilimitado». Como poder «primigenio, prejurídico, desvinculado originalmente de formas jurídicas o procedimentales, es un poder siempre en *estado de naturaleza*», «resultante del proceso de secularización de la *potestas constituens* divina» (págs. 316-317). Esto decía Sieyès: «Basta que la nación quiera». De esta manera, la soberanía del pueblo español «es un derecho supremo indivisible», siendo la Constitución «la decisión política fundamental del pueblo español (...) la decisión política fundamental del soberano» (págs. 321-322).

Para Peralta, esta soberanía no admite «cosoberanía» ni «soberanía compartida». En ello coincide con Pereira Menaut, para quien expresiones como la soberanía compartida, la cosoberanía, y otras, «implican que, propiamente, no hay soberanía, y producen más confusión que claridad» (82). Según Peralta, el pueblo es el titular indiscutible de la soberanía, y la posee como derecho supre-

(82) Coincide con esta identificación sobre el parecer de Bodino, Antonio-Carlos Pereira Menaut, en su artículo titulado «Después de la soberanía», Madrid, *Revista de Derecho Político*, n.º 50, (2001), págs. 57-82. Pereira plantea tres conceptos de soberanía: el de Bodino (según dice, es el único que debemos atribuir en propiedad), el de la «titularidad originaria, legitimidad e inapelabilidad de ciertas decisiones últimas» (Constitución española de 1978, Art. 1.2.), y el de competencia exclusiva. Asimismo, Pereira relativiza y critica el concepto «soberanía», sobre todo en nuestro mundo globalizado, y destaca la siguiente pregunta: «¿Cómo podría un soberano, si realmente lo es, admitir que debe sujetarse al Derecho y que los ciudadanos tienen derechos innatos inviolables? No fue casualidad que en los países de la soberanía y la teoría del estado, los derechos fueran concebidos como autolimitaciones del estado y no como derechos por nacimiento» (pág. 69).

mo indivisible, de manera que la decisión política fundamental es del pueblo soberano (art. cit., pág. 322). Así, tras la Constitución de 1978, no cabría «soberanía compartida» entre la Nación española y las comunidades autónomas u órganos subnacionales, ni los derechos históricos preconstitucionales. En ello contradice la actual posición de Herrero de Miñón. En efecto, en la soberanía compartida según Pereira, «el troceamiento de ese poder soberano como poder constituyente supone la destrucción del ente creador de la Constitución» (pág. 322), e implica «el ejercicio de un poder precisamente constituyente atribuido al conjunto de los individuos, ahora ciudadanos» (pág. 324).

La única limitación jurídica de la soberanía y de los poderes estatales sería el derecho natural. A este respecto, ya hemos planteado la crítica de Cantero y Ayuso al respecto. Por otra parte, por dos razones los Fueros no se incluirían en dicha limitación. La primera, porque cuando Bodino limita la soberanía desde el derecho natural lo hace *ab intrinseco*, mientras que la limitación del Fuero sería *ab extrinseco*, aunque sea cierto que los principios objetivos de Derecho natural sean uno de los fundamentos del Fuero, del derecho foral según los foralistas tradicionalistas. La segunda, porque una autolimitación voluntaria implica reconocer la *ilimitación originaria* de la soberanía, mientras que el Fuero tradicional —por ejemplo el Fuero de Navarra— afirma la soberanía jurídica originaria, preconstitucional y no política.

Peralta rechaza los elementos preconstitucionales de la tradición española, pero admite, contradictoriamente, los del liberalismo. Así, considera que la soberanía y el poder constituyente son unas *realidades prejurídicas*, y que su titularidad recae sobre «el pueblo como Nación», de modo que la soberanía, unitaria y exclusiva, correspondería a la Nación española y no a los pueblos que la componen (Constitución de 1978 Art. 1.2.). Una soberanía tal sería un concepto anterior a cualquier institucionalización jurídica, un concepto preconstitucional, y el soporte material e histórico-político sobre el que se diseña el nuevo orden constitucional.

A pesar de afirmar Peralta la existencia de unas *realidades prejurídicas*, su negativismo hacia las posiciones tradicionales y forales de naturaleza objetiva nos lleva a preguntar: ¿cuáles son los elementos básicos distintivos y preconstitucionales de una nación? A decir de Peralta son los siguientes: el marco territorial, la convivencia histórica (en lo que paradójicamente insiste el autor), la cultura propia, el idioma común, y un poder soberano nacional concretado en una Constitución, «como expresión de una voluntad política nacional autónoma» (pág. 326). Sin embargo, esto parece una petición a principio que nada resuelve. En efecto, para Peralta la cuestión es ésta: «Es aquí, en la índole nacional, donde localizamos el actual problema español referido a la soberanía» (pág. 324) ante los nacionalismos periféricos. El problema no está en la soberanía, sino en qué nación es la soberana, esto es, si España, o bien Euzkadi, Cataluña etc. Ante esto, Peralta se limita a decir: «La legitimidad política fun-

dada en un pretendido principio étnico-lingüístico no pertenece a las categorías filosófico-políticas de ese *mundo moderno* generado y protagonizado por el hombre occidental» (pág. 332). Pues bien, esto es una prueba más de las limitaciones —pobreza dirían otros— de la crítica de Peralta al nacionalismo periférico, lo que se explica por haber aceptado previamente los presupuestos teóricos del nacionalismo moderno.

Sin embargo, ese *«algo preconstitucional»* es muy sugerente para la escuela tradicional, pues esta última afirma la existencia de una constitución histórica o interna del país. Desde luego, la escuela tradicional difiere de las afirmaciones de Peralta. En efecto, para Peralta, ese *«algo preconstitucional»* queda subordinado a la soberanía omnimoda del poder constituyente, y existe la posibilidad de que sea anulado por ella. Además, es un mero soporte histórico-político de carácter material, ignorando dicho autor que, en realidad, lo preconstitucional refleja la naturaleza de las cosas, y es lo que permite el ejercicio concreto la voluntad de los ciudadanos, libertad ésta por naturaleza limitada y condicionada. Como hemos dicho, ni los Fueros ni cualquier otro principio tradicional limitan dicha soberanía según Peralta, quien no acepta su obligatoriedad, ni su carácter *preconstitucional*, ni que lo preconstitucional pueda conocerse y obligar, ni que pueda ser protegido como realidad previa, ni tampoco acepta la tradición donde los Fueros se insertan.

Desde una perspectiva liberal, y centrándose en los *derechos históricos* de algunas Comunidades Autónomas, Herrero de Miñón discrepa de lo expuesto por Peralta. En efecto, además de afirmar con rotundidad las realidades *prejurídicas*, este autor reconoce la *pre* o *paraconstitucionalidad* de los *derechos históricos* recogidos en la Constitución de 1978. Menciona un *pacto político subyacente* (no es el pactismo jurídico tradicional) previo a la Constitución, de manera que, según Del Burgo Tajadura, para Herrero de Miñón el poder constituyente de 1978 no debió de ser el ejercicio unilateral de una potestad incondicionada, sino una serie de «pactos de unión» de poderes territoriales (Cataluña, Galicia, País Vasco...) que originaron para todos los españoles un nuevo orden de vida.

Si Cánovas del Castillo reconoció que España tenía una constitución interna, Herrero de Miñón afirma la existencia de tres realidades *pre* o *paraconstitucionales* en la Constitución de 1978, a saber: la Monarquía, las libertades, y las nacionalidades históricas (83). Para Herrero de Miñón, no hay que entender la Constitución como soberanía o «poder incondicional, ilimitado, absoluto», pues los derechos históricos implican diversos *corpora politica* que expresan el propio ser de sus titulares. Estos *corpora politica* exigirían un pacto y compromiso, en primer lugar, entre las fuerzas políticas de cada nacionalidad,

(83) Herrero de Miñón, M., «La Constitución como pacto», Madrid, *Revista de Derecho Político*, n.º 44 (1998), 419 págs., págs. 15-30.

y, en segundo lugar, de todos conjuntamente con el Estado (el llamado Gobierno estatal en el momento de pactar dichas autonomías). El objetivo de estos pactos sería evitar la disensión y las discordias. «Y no vale decir –según nuestro autor– que formalmente la Constitución es obra de un constituyente soberano, aunque material y políticamente sea una Constitución pactada» (pág. 20). No en vano, Herrero de Miñón ha negado previamente la idea de la soberanía del Estado expuesta por Bodino. En la exposición a la que nos referimos, este autor corrige sus ideas anteriores porque, cuando se redactó la Constitución de 1978, se mostraba partidario de la soberanía nacional de la nación española y del centralismo del Estado, al estilo del citado artículo de Peralta. Herrero de Miñón desvela el núcleo de la cuestión cuando, en su citado artículo, afirma:

«Sin duda, cuando se generalizan y popularizan y asumen por los juristas las fórmulas filosóficas de Rousseau, se dice que la ley es una expresión de la voluntad general y, en consecuencia, que la Constitución es la expresión de la decisión soberana del poder constituyente.

El decisionismo substituye, así, al pactismo. Pero siempre cabrá preguntarse por lo que hay debajo de esa decisión. Y resulta que debajo de la decisión también nos encontramos con el pacto y el compromiso. Porque ni en la Ciudad Antigua, ni en la moderna sociedad industrial o postindustrial existe una unidad política homogénea e indivisa» (pág. 19).

Fruto de ello, Herrero de Miñón propone «desandar el camino mal andado y volver a los orígenes». Se trata de sustituir una interpretación *decisionista* y *normativista* de la Constitución, por una interpretación *pactista*, pues «la Constitución en general y la Constitución española en particular, es un pacto, un gran pacto de Estado, y como tal pacto debe ser interpretada». Parece que Herrero de Miñón coincide con Núñez Ledevéze (84), cuando este último considera que el acuerdo social se funda en la necesidad de la convivencia pacífica en el seno de una sociedad disgregada y enfrentada. En efecto, según Núñez Ledevéze: «Sólo queda, como garantía de estabilidad social, el regreso a Locke a través de Kant. La idea consiste en esperar que un pacto mínimo de no agresión llegue a estabilizarse por el beneficio que produce el pacto cuando no es posible asegurar la convivencia pacífica entre contendientes» (art. cit. pág. 18). Claro es que, según los pensadores tradicionales, este no es un modelo de comunidad, ni de resolver verdaderamente los problemas de la sociedad. Además –aclaro y repito–, se debiera de tratar de un pacto de *no agresión* para evitar la violencia a la que se referían Hobbes y Locke, si no un pacto desde la perspectiva del *buen salvaje* de Rousseau.

(84) Núñez Ledevéze, L., «La idea del pacto originario», Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 109 (jul.-sept. 2000), 383 págs., págs. 9-28.

Con estas consideraciones jurídico-políticas (me pregunto si en ellas predomina lo político sobre lo jurídico), al menos en apariencia Herrero de Miñón restringe el grado de voluntarismo liberal del Estado central, y desvaloriza la interpretación liberal del pactismo cuando la reduce a un mero acuerdo de convivencia entre los discrepantes. Lo cierto es que este autor crítica, e incluso niega, el concepto de *soberanía* del Estado.

A Herrero de Miñón le responde con brillantez Jaime Ignacio del Burgo desde la óptica del constitucionalismo liberal (85). También se muestra discrepante el pensamiento tradicional, en este caso con una mayor rotundidad, a pesar de que Herrero de Miñón rechaza el concepto de soberanía de Bodino, y afirma la existencia de realidades prejurídicas, *pre* o *paraconstitucionales*, pues –según los tradicionales– algo –y mucho más que «algo»– hay «debajo» de la decisión constituyente. Señalamos las razones que directa o indirectamente aportaron dichos pensadores tradicionales.

1.^a) En primer lugar, aunque es significativo que Herrero de Miñón afirme la existencia de realidades prejurídicas y prepolíticas, no hay que exagerar la significatividad de sus afirmaciones, porque nada impide a un constitucionalista liberal afirmar que España no nace en virtud de la Constitución, sino que es la Constitución la que nace de la voluntad constituyente del pueblo español –ese «algo» previo–, titular único de la soberanía (86).

2.^a) Los autores tradicionales afirman que las realidades que soportan la decisión constitucional tienen mucho mayor calado que la voluntad de pacto y compromiso. Para ellos, la comunidad tiene una naturaleza objetiva, está engarzada en la vida, sus exigencias básicas sobrepasan la voluntad, y, por ello, son ajenas a cualquier negociación.

Refiramos este punto al *ámbito de los contenidos*. El *pactismo tradicional*, explicado por Vallet de Goytisolo en sus *Reflexiones sobre Cataluña* (1989), es esencialmente diferente al pactismo liberal, voluntarista y basado en la oportunidad. Dichos *contenidos prejurídicos y prepolíticos* incluyen la esencia y directrices de la persona, la sociedad concreta, y la nación, propios de *iusnaturalismo* objetivo. Estos principios o dogmas quedan olvidados por la ideología liberal y, más en concreto, por la gestión pública del liberalismo conservador. Ya hemos dicho que las tesis de Herrero de Miñón se mueven en el ámbito de los llamados *derechos históricos*, sin ocuparse de limitar el ejercicio del poder del Estado en función de las realidades sociales jurídicas (cuerpos intermedios), la moral natural objetiva, y el derecho público cristiano.

3.^a) Mientras se pacta en el ámbito de la formación del proyecto de ley, y en relación *al hecho del pacto* expuesto por el liberalismo, el *acuerdo político* es

(85) Del Burgo, J. I., *Por la senda de la Constitución*, Madrid, Ediciones Académicas, 2004, 266 págs., págs. 101-106.

(86) Del Burgo, *op. cit.*, pág. 44.

lo que legal y legítimamente decide la ley o normativa civil, en el ejercicio de una soberanía sin límite alguno. Así, el poder constituyente mantiene el derecho a no autolimitarse, y a rechazar aquel derecho que Herrero de Miñón califica hoy de *preconstitucional*. De esta manera, aunque lo *preconstitucional* sea tanto la materia como lo que predispone al pacto social, en realidad no se le reconoce, en cuanto tal, ningún carácter jurídico-político. Tampoco se le considera digno de protección. Y esto es así por el hecho de separar lo jurídico de la realidad que el Derecho debiera admitir y proteger, por problematizar la vida ordinaria, por olvidar que lo jurídico debe expresar la naturaleza de las cosas, y por hacer prevalecer la voluntad como facultad sobre el entendimiento, olvidando que la naturaleza volitiva de la voluntad hace que, proyectada en el ámbito político, tenga una función subordinada y actualizadora.

Fruto de todo lo anterior, puede afirmarse que el pactismo social *no liberal* expresa unos derechos originarios, y una realidad conformada en la naturaleza de las cosas, en la historia y la tradición, sin reducirse a un acuerdo político entre voluntades discrepantes.

4.^a) Aunque, al menos en apariencia, Herrero de Miñón reduce el grado de voluntarismo del Estado, afirma el voluntarismo de cada uno de los *corpora politica* (Cataluña, Galicia, País Vasco...) quienes, tras un pacto de unión, hacen otro pacto de unión con el Gobierno estatal. Desde luego, esto nada tiene que ver con el *pactum societatis* —o *pactum unionis*— y el *pactum subjectionis*, de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. No en vano, el pactismo de los autores tradicionales —a diferencia del liberal— está lejos de confundir las dimensiones política, social y jurídica, y en él lo político no absorbe las restantes dimensiones citadas.

5.^a) Como ya se ha dicho, Herrero de Miñón desvaloriza la interpretación liberal del pactismo al reducirla a una mera conveniencia de los discrepantes para convivir en la práctica. Así, dicho pacto tendría un carácter *negativo*, que por otra parte no admiten los autores más emblemáticos de la tendencia liberal. Además, este pactismo tan sólo expresaría la inexistencia de la comunidad humana —transformada en sociedad de mera conveniencia—, y el empobrecimiento extremo de aquella sociedad liberal (individualista) que sustituyó a las comunidades tradicionales, cuya herencia pervive, aunque disminuida, en diversos países como España.

6.^a) Herrero de Miñón crítica el concepto de *soberanía* del Estado (que incluso niega) aunque parece que lo hace para plantear la cosoberanía o soberanía compartida entre las comunidades históricas y el Gobierno central.

7.^a) A diferencia de lo que afirma Herrero de Miñón, la actual LORAFNA —Ley Orgánica del Amejoramiento Foral de Navarra, 1982— supone una distribución de competencias, no una limitación de la soberanía del Estado, y menos un régimen de soberanía compartida. En realidad, el Fuero tradicional de Navarra utiliza un marco y conceptos diferentes a los del Estado liberal.

Según Javier Nagore Yárnoz, en 1973 Herrero de Miñón sostenía la inconstitucionalidad de la Ley Paccionada de Navarra de 1841, pues, de admitir la naturaleza paccionada de dicha Ley, la soberanía nacional española quedaría limitada. Para contradecir esta tesis, la Base 1.^a del «Proyecto de Bases para un Fuero Público de Navarra» plasmó la siguiente definición: «El antiguo Reino de Navarra *constituye* una región con *autonomía jurídica dentro de la unidad política de España*». Las palabras subrayadas, basadas en la Novísima Recopilación de Navarra (1-8-1833), recuerdan que el Fuero es una Constitución de Navarra y que, por otra parte, la *autonomía* del Derecho navarro no incide en la unidad de España, ni en la *soberanía política* (no entendida en sentido liberal) de la Patria común que es España (87). El giro efectuado por Herrero de Miñón –jurista y político– ha sido tal que, de ser partidario del centralismo de Madrid, ha pasado a alinearse con los nacionalismos periféricos (88).

Garrido López aporta datos que permiten criticar diversos aspectos de la postura de Herrero de Miñón. Lo hace al desvelar tanto el *tipo procedimental de la legitimidad* defendida por Rousseau (Habermas), como al analizar los instrumentos electorales de *unanimidad* y *mayoría* que el ginebrino admite operativamente para medir la *voluntad general*, no ya por su certeza y bondad intrínseca sino por su utilidad (89). Según Garrido López, el contrato social señala las siguientes razones para legitimar las leyes:

El «*primado de las leyes como fuente de derecho, como principal fuente de dominio*. Entendiendo estas leyes como la máxima expresión de la voluntad soberana. Fruto, en suma, de las *convenciones*, consideradas *base de toda autoridad legítima entre los hombres*, y consecuencia, a su vez, de una originaria y trascendental convención: el contrato social» (pág. 220) (lo subrayado son frases de Bobbio).

A decir de Garrido López, los padres del liberalismo –Locke, Rousseau etc.– interpretan el contrato social de una forma mucho más amplia que Herrero de Miñón. En efecto: 1.^a) «(...) las cláusulas del contrato, bien entendido, se reducen a una sola: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (Garrido, art. cit. pág. 221). 2.^a) (...) en el modelo roussoniano no se preconiza un simple acuerdo entre individuos en virtud del cual éstos se someten a un gobierno determinado. La propuesta es mucho más ambiciosa y compleja» (pág. 220). 3.^a) Garrido no señala (al menos no lo

(87) Nagore Yárnoz, *op. cit.*, vid., nota 74, sobre todo pág. 219, nota 346 y pág. 390.

(88) Herrero de Miñón, M., «¿Qué es el nacionalismo?», en VV.AA. *España, ¿nación de naciones?*, Barcelona, Marcial Pons, 2002, 206 págs., págs. 201-206.

(89) Garrido López, C., «En torno a los conceptos de unanimidad y mayoría en *El contrato social* de J. J. Rousseau», Madrid, *Revista de Derecho Político*, n.º 41 (1996), págs. 215-247.

advierto) qué tipo de interpretación –*decisionista, normativista* o bien *pactista*– origina la Constitución liberal, sino que sólo expresa –y no es poco– el profundo significado *liberador* que el contrato social tiene y goza en la cosmovisión liberal, algo más sugerente que el *negativismo* del mero compromiso político o equilibrio fáctico de fuerzas que, básicamente, pretende evitar conflicto sociales.

Desarrollemos este último punto. Conforme a la lógica liberal, Garrido no considera los aspectos *prejurídicos* o *preconstitucionales* a los que se refiere Herrero de Miñón. De sus tesis se deduce que estos últimos aspectos sólo se conocen, expresan, y tienen validez pública en *el cuerpo político* recogido en la Constitución, único origen del Derecho. Este contrato o acuerdo político permitiría conocer y recoger los contenidos de dichas voluntades en sí mismas cambiantes, desligadas de cualquier sujeción más allá de la estricta voluntad. De esta manera, Garrido defiende el ideal de Rousseau, según el cual, «cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes», de forma que el sistema consensual consagre la «libertad de autodeterminación» (R.A. Dahl). Esta última libertad sería la «auténtica libertad civil, por la cual, el futuro ciudadano, sólo deberá obediencia a la ley cuando su voluntad sea parte constitutiva de la misma» (pág. 220). Así, lo *preconstitucional* carecería de valor y, por ello, de sentido. A la postre, la soberanía liberal explicada por Garrido es la propia de Bodino, y su filosofía es el naturalismo, el individualismo, y el racionalismo.

Para terminar, el citado Núñez Ladavéze (90) discurre sobre las diferentes posturas que defienden el contrato social, qué hay antes de dicho contrato, qué supone y expresa la soberanía popular, y qué son los *preacuerdos del acuerdo* o pacto social. Sus afirmaciones son muy interesantes, y discurren en crítica a las teorías «que parten (...) del principio de que los valores morales comunes no pueden ser anteriores al pacto sino deducidos de un pacto que se concibe originario pero se sitúa como desenlace de un proceso que debiera originar» (art. cit., pág. 19).

Para Núñez Ladavéze, «el pacto social no es un punto de partida originario sino una convención práctica», desarrollada «en sociedades en las que se ha perdido el consenso subyacente» (pág. 18). El orden social sería «sólo el resultado del equilibrio transaccional de sujetos que deciden a qué ley ha de ajustarse la propia transacción» (pág. 20). El autor defiende la existencia de *preacuerdos* sustantivos, rechazados por las sociedades hobbesianas y rousonianas, ya que dichas sociedades cifran «la estabilidad social en el acuerdo sobre el método de discusión» (pág. 25). Para ello, Núñez Ladavéze afirma que el Estado «se basa en una tradición de hábitos y costumbres compartidos» sin necesidad de reflexionar (pág. 27), y que «los seres humanos no son sujetos

(90) Núñez Ladavéze, *art. cit.*, nota 84.

abstractos (...) sino personas humanas con una historia moral» (pág. 20). Así, ante los actuales nacionalismos, «el preacuerdo sobre el sentido de la historia es todavía hoy tan importante, para asegurar la paz, como los acuerdos basados en el principio de tolerancia» (pág. 23). Como vemos, este autor se acerca a más a Herrero de Miñón que a Peralta, Garrido López, etc.

En conclusión, según Núñez Ladavéze, no estamos ante sociedades entendidas como una sustancia moral organizada en común (Aristóteles), pues aquellas comunidades donde se «comparte un mismo origen cuyos principios comunes se han ido disgregando» (pág. 9). Estas comunidades serían superiores a las sociedades modernas, en las que «el proceso que conduce a la idea de pacto social sea resultado de la progresiva debilitación de los preacuerdos establecidos» (pág. 23). Esta afirmación será del gusto del lector que afirma que, la *constitución* natural e histórica tradicional, es diferente y superior a los *supuestos* preacuerdos y realidades preconstitucionales, de las que hablan –entre otros– los autores actuales mencionados. Así, parece que, quienes reconocen dichos preacuerdos y preconstitucionalidad, estarán mejor dispuestos para comprender la constitución natural e histórica de España, de la que hablan los autores tradicionales, que quienes los rechazan.

PARTE III: LA SOBERANÍA NACIONAL COMO OPOSICIÓN A LOS FUEROS

7. COMPLEMENTARIEDAD ENTRE EL HISTORIADOR Y EL JURISTA

Asentado, según los pensadores tradicionales de 1874 a 1923 y otros juristas actuales, que la Constitución liberal rechaza cualquier limitación, revivamos ahora, desde el punto de vista de la Historia, la antigua polémica sobre los Fueros, mantenida durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Al parecer, y muy secundariamente a nuestro propósito, esta polémica sigue siendo actual, pues se ha mantenido con ocasión de la Constitución de 1978, que habla de los «derechos históricos» de las antiguas Vascongadas y de Navarra. También diremos que, en Navarra, esta discusión de nuevo ha revivido en el año 2002, en un marco histórico diferente al del pasado histórico, aunque en base a unos contenidos similares (91).

(91) Si en el siglo XIX, la compatibilidad entre la Constitución y los Fueros se debatió en clave de *oposición*, parece que, hoy día, el debate se plantea de una forma algo diferente en Navarra, aunque con los mismos contenidos básicos. La polémica de si el Fuero es preconstitucional y anterior a la Constitución de 1978, ha sido mantenida por importantes juristas en nueve cartas publicadas en *Diario de Navarra* entre los días 23-X y 20-XI-2002. Las firman E. Simón Acosta y Rafael García por un lado, frente a Gortari Unanua, Salinas Quijada, Iribarren

Entre los antiguos polemistas, se dieron cita los fueristas anticonstitucionales contrarios a la Constitución liberal, los constitucionales antifueristas partidarios de ella, y quienes pretendían compatibilizar ambos términos. A unos y otros, hoy se suman los partidarios del Estatuto de autonomía, que sustituye o suplanta al Fuero, asistiéndose además a una diversidad de interpretaciones sobre la Constitución de 1978 y dichos Estatutos. Las diferentes tomas de postura se han desarrollado en revistas tales como la *Revista de Estudios Políticos, de Derecho Político, Verbo*, y los *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, entre otras. (92).

¿*Qué relación existe entre el historiador y el jurista?* Por una parte, la aportación de la ciencia histórica es necesaria tanto por su método como por su contenido; en realidad, hoy día, las propias limitaciones de dicha ciencia en la construcción del presente, aseguran su independencia como tal. En relación al *método* histórico, todo texto y praxis jurídica tiene un *marco extrajurídico* de carácter social, político, de mentalidades, y valorativo, que incide en la mejor comprensión de la letra y del espíritu de la ley; de ello se encarga precisamente la ciencia histórica. Por otra parte, el historiador profesional debe conocer bien la perspectiva y categorías jurídicas, así como la historia del Derecho que, en el ejercicio de la heurística, no se reduce a los textos sino que debe expresar el contexto social.

En relación con los *contenidos*, la disciplina histórica sólo se debe a la verdad del pasado, sin presentismos, ni utilidades ideológicas. En la materia

y Biurrun Echaide por otro. Por nuestra parte queremos preguntar si la *compatibilidad* que diversos autores afirman entre la Constitución de 1978 y los Fueros de Navarra, mantiene íntegra tanto la *soberanía nacional* de dicha Constitución como la *soberanía originaria* (al estilo tradicional) de los Fueros.

La profesora e historiadora del Derecho, Mercedes Galán Lorda, en *La foralidad Navarra. Entre el mito y la realidad*, señala las diferencias entre las actuales posiciones sobre los Fueros de De Pablo Contreras, del Burgo, T-R Fernández, Lojendio Irure, Razquin Lizarraga, Salcedo Izu, Sancho Rebullida, Simón Acosta, y Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón. Véase este clarificador trabajo en VV. AA., *Mito y realidad en la Historia de Navarra*, Pamplona, Ed. IV Congreso de Historia de Navarra, 1998, 3 vols., vol. III: *Ponencias*, 414 págs., págs. 17-38.

En dicho trabajo se echan en falta la posición, de alguna manera intermedia y discrepante de las anteriores, de Alberto Pérez Calvo, publicada en «Navarra, un régimen autonómico secular», Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 92 (abril-junio 1996), 354 págs., págs. 97-112; Id., «Pueblo, nacionalidades y regiones en la práctica estatutaria», en *Revista Jurídica de Navarra*, n.º 29 (enero-junio 2000), 386 págs., págs. 107-120.

Sobre la consideración de Miguel Herrero de Miñón, calificando de *preconstitucionales* los derechos históricos recogidos en la Constitución de 1978 —aunque no lo creyó así al redactarse dicha Constitución—, véase: «La titularidad de los derechos históricos vascos», Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 58 (oct.-dic. 1987), 364 págs., págs. 191-213.

(92) Son interesantes los trabajos de la *Revista de Estudios Políticos*, de los autores siguientes: Alvargonzález, n.º 29; Artili, n.º 103; Carpizo, n.º 28; Castells, n.º 46-47; Clavero, n.º 46-47; Cruz Prados, n.º 88; García Roca, n.º 46-47; Jiménez Asensio, n.º 46-47; López Basaguren, n.º 46-47; Pablo Lucas Verdú, n.º 75; Peralta, n.º 105; Ruipérez Alamillo, n.º 59 y 81; Ruiz-Huerta, n.º 81; Santaolaya Machetti, n.º 46-47; Solozábal Echeverría, n.º 46-47, 73 y 110; Zapara Barrero, n.º 100.

que tratamos, el historiador desvela lo que los hombres del pasado afirmaron sobre los Fueros, por qué y con qué fundamento lo hicieron, mientras analiza si dichos agentes los consideraron o no compatibles —y en qué términos— con las Constituciones liberales, es decir, con la unidad constitucional según el liberalismo. De ésta manera, el historiador puede *retratar el pasado, aunque sin pretender desvelarlo en su verdad intrínseca*, toda vez que su aportación es limitada tanto por subordinarse a las fuentes históricas como por abstenerse de realizar juicios de valor. Por ejemplo, desde el punto de vista histórico, es muy sugerente el trabajo de Coro Rubio Pobes relativo a la implantación del Estado liberal en el País Vasco (93). En cambio, y para completar esta idea, digamos que el jurista *responde más profunda y plenamente a la pregunta formulada*, precisamente porque realiza *valoraciones* en torno al Derecho positivo, que también está vinculado a la moral.

El historiador no sigue un método exclusivamente empírico, porque, después de la recogida de datos y de la crítica documental, debe realizar una crítica histórica que supera el empirismo de los datos. Además, va más allá de la mera descripción del pasado, señalando la *validez de los datos desde dentro* del acontecer histórico, es decir, *desde el marco originado por los propios protagonistas de la historia*. Según esto, mientras se reconoce que el historiador es ajeno a un saber extrahistórico, objetivista y omnisciente, extemporáneo o *a posteriori*, también debe reconocerse que, como científico, no es un *arqueólogo* que desconecte de la realidad del presente, siempre que, pasado y presente, tengan una indudable relación, como es el caso *de la explicación más amplia y profunda posible* del tema aquí investigado.

¿Cuál es la cuestión de fondo del debate entre la Constitución y los Fueros? A ello hemos respondido en las dos primeras partes de éste trabajo. Primero, desde el pensamiento tradicional expuesto entre 1874 y 1923. Después, apoyando la mejor comprensión de éste en los planteamientos de algunos juristas actuales de diversas tendencias.

Sin embargo, falta por analizar tres aspectos. En primer lugar, qué afirmaron los protagonistas de la historia sobre la antítesis entre *Constitución o Fueros*. A continuación, valorar si todos los llamados foralistas (defensores del Fuero «tradicional» o bien del Fuero «moderno») lo eran realmente, o bien *por igual*. En tercer lugar, y desde una perspectiva parcialmente extrahistórica, sería interesante discernir si se puede utilizar la palabra «Fueros» —cargada de un fuerte sentido histórico—, con coherencia y según derecho, pero sin defender «la cosa». Para desvelar este último aspecto, es preciso aunar las disciplinas de la Historia y del Derecho, porque no parece suficiente conocer la verdad según

(93) Rubio Pobes, C., «El País Vasco y la implantación del Estado liberal: centralización y unidad constitucional», Madrid, *Rev. de Estudios Políticos*, n.º 95 (enero-marzo, 1997), 405 págs., pág. 219-242.

las fuentes históricas, sino que es necesario penetrar en la verdad desde el ámbito del Derecho, que es la disciplina que permite ofrecer un *juicio de valor* con base científica. *A no ser que sean los juristas del ayer quienes respondan por los del presente, en cuyo caso permaneceríamos en el marco de la historia, aunque sin pronunciar un juicio definitivo e impropio del historiador.* De esta forma, el problema número tres quedaría suficientemente resuelto.

Dicho esto, consideramos que, el debate académico sobre la relación entre la Constitución y los Fueros, implica una *cuestión de fondo* que *hoy no es fácil plantear*. En efecto, no es fácil porque el punto de partida discursivo o marco habitual de reflexión, es el constitucionalismo liberal elevado a axioma, aunque mucho y acertado se ha dicho a este respecto en la discusión mantenida entre diversos juristas, sean foralistas-tradicionalistas o bien foralistas-constitucionalistas, pues también estos últimos se denominan hoy foralistas.

Creo como historiador que el *tema de fondo*, soslayado en general por historiadores y juristas, *es el concepto de soberanía del Estado moderno*, así como el *espíritu* —más que la letra— *de la ley*. Por ejemplo, la observación del pasado permite concluir que las posiciones ideológicas del liberalismo de los siglos XIX y XX siguieron una concreta *voluntad política* para interpretar la Ley según las valoraciones y conveniencias de cada equipo ministerial.

Diversos pensadores del pasado se preguntaron: ¿pueden autolimitarse las constituciones liberales?; ¿se han autolimitado? Su respuesta se prolonga hoy en esta otra pregunta: ¿la Constitución de 1978 se autolimita por el hecho de admitir los «derechos históricos»? En estas páginas no haremos juicios de valor, que por naturaleza están fuera de la disciplina histórica, sino que *recogeremos lo afirmado por los juristas del pasado más que del presente, descubriendo sus contenidos desde el análisis de sus textos hoy históricos.*

8. CONSTITUCIÓN LIBERAL Y/O FUEROS: SEIS POLEMISTAS EN EL SIGLO XIX

8.1. Los polemistas.

La oposición entre los Fueros y las Constituciones liberales fue reconocida por carlistas, fueristas no liberales, e integristas, ninguno de los cuales admitía el centralismo, ni los presupuestos ideológicos del constitucionalismo liberal. Por su parte, los republicanos y los liberales (con excepciones como Sagarmínaga, según veremos), vaciaban los Fueros de sus propios contenidos —los tradicionales—, mientras afirmaban que los Fueros eran compatibles con las Constituciones liberales, reduciendo aquellos a la mera descentralización económica y administrativa.

Los nacionalistas vascos efectuaron, por su nacionalismo precisamente, su propia interpretación de los Fueros, que consistía en afirmar el carácter *originario* del Fuero, pero confundiéndolo con la *soberanía nacional*. Así, encubrían la supuesta soberanía de la nación vasca con un ropaje de foralidad, toda vez que la esencia de la foralidad era, entre otras cosas, contraria a un nacionalismo que entiende la Nación en clave *liberal o moderna*. La interpretación de los Fueros realizada por el nacionalismo fue antiforal, según los foralistas de la época, por ir tergiversando las categorías tradicionales con las modernas categorías del racionalismo y el liberalismo, y ir sustrayendo los Fueros a la Historia y al iusnaturalismo. En función de la *soberanía nacional*, los nacionalistas introdujeron el liberalismo en las comunidades vascas, cuya población no era —por lo general— liberal sino tradicionalista. Lo hicieron subrepticia y quizás inadvertidamente, aprovechando la protesta de dichas comunidades tradicionales contra el centralismo antiforal, igualitario y nivelador, *snob*, cosmopolita y liberal, ajeno en cuanto tal a la vivencia tradicional de la fe católica. De esta manera, el elemento ideológico (voluntarista), filosófico (racionalista) y político (oportunista) de la *soberanía*, quedaba *arbitraria* y *políticamente* confundido con el elemento histórico, realista y jurídico del carácter *originario* propio del Fuero, al que los nacionalistas transformaron influidos por el marco ideológico liberal.

Continuemos en el ámbito del ayer. Para los pensadores tradicionales de 1874 a 1923, de tendencia carlista, fuerista no liberal, e integrista, el constitucionalismo se basaba en la ideología racionalista o liberal de la *soberanía nacional* —como tal *nacionalista*—, esto es, en el liberalismo y el centralismo uniformador. Advirtieron que este centralismo también llegó a expresarse como descentralización o *delegación* del poder central, y que iba desde el tímido proyecto conservador *maurista* hasta los *estatutos* de autonomía republicanos, profundamente descentralizadores. Lógicamente, dichos pensadores tradicionales consideraron la *insuficiencia* y *distorsión* del Fuero implícita en dichos proyectos, porque, en realidad, los Fueros recogían los *derechos propios, originarios y preconstitucionales* de las Regiones históricas, así como sus instituciones privativas y cuerpos intermedios sociales. Esta insuficiencia y distorsión tiene su paralelo en la *inversión* del principio tradicional o clásico de *subsidiariedad*, realizada por la *subsidiariedad* recogida en el Tratado de Maastrique de la Unión Europea el 7-II-1992.

Para los pensadores tradicionales de 1874 a 1923, que afirmaban los derechos originarios y preconstitucionales de las regiones históricas, y que rechazaban el centralismo, era la *descentralización* administrativa y la *delegación* de poderes del Estado en las Regiones lo que, en parte, explicaba el oscurecimiento de la Patria española. Oscurecimiento éste que se advierte en algunas nuevas posturas políticas *no nacionalistas* que, manteniendo una concepción católica y tradicional de la vida, sin embargo potenciaron el localismo anti-

centralista (la *patria chica*) de una forma algo sesgada y confusa. Es el caso, en Navarra, del concienzudo escritor Hermilio de Olóriz, que no me parece *propiamente* nacionalista vasco (94), aunque Arturo Campión lo considere nacionalista *avant la lettre* (95). Abriendo horizontes más amplios, según parece figuran otros testimonios desde Buenos Aires, como el de Ortiz y San Pelayo en 1897 o bien de Laphitz en 1914 (96).

Repasemos las diferentes tesis *jurídico-políticas* más significativas de quienes, desde diferentes puntos de vista, y como expresión de las diferentes tendencias generalizadas en la época que estudiamos (1874-1923), defendieron la incompatibilidad entre los Fueros tradicionales o históricos (los Fueros sin calificativos) y el liberalismo *versus* Constitución liberal.

8.2. Tesis republicana liberal y autonomista.

Esta tesis compatibiliza la Constitución liberal y los Fueros. Su importancia radica en afirmar la soberanía nacional vasca dentro de la soberanía nacional de las Cortes españolas. En este sentido, esta tesis no contradice la tesis del

(94) Olóriz, H., *La cuestión Foral*, Pamplona, Imp. Provincial, 1895, 231 págs. Algunos autores como Martínez-Peñuela le consideran *prenacionalista*: Martínez-Peñuela Virseda, A., *Antecedentes y primeros pasos de nacionalismo vasco en Navarra (1878-1918)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989, 233 págs. Por mi parte, considero que Olóriz no formuló ni reflejó una postura *prenacionalista*, y mucho menos nacionalista (idealista). Otra cosa son algunas exageraciones o confusiones de Olóriz cuando sobrevalora *lo propio* de Navarra, fruto de su romanticismo e historicismo, y cuando expresa su radical oposición al centralismo liberal del Gobierno de Madrid. Sobre ello véase mi comentario (y disculpe el lector los erratas de imprenta): «Olóriz, Hermilio de: *La cuestión Foral. Reseña de los principales acontecimientos ocurridos desde mayo de 1898 a julio de 1894*», Zaragoza, Rev. Aportes siglo XIX, n.º 7 (marzo 1988), 75 págs., págs. 70-73. Olóriz era amigo de Arturo Campión cuando este último se haga nacionalista, y cuando varios de los trabajos poéticos de Olóriz sean reproducidos en el semanario nacionalista *Napartarra* de Pamplona. Sobre este personaje recomiendo leer: VV.AA. *La Gamazada: ocho estudios para un centenario*, Pamplona, Eunsa, 1995, 332 págs. Por su parte, Campión explica la obra de Olóriz en la revista quincenal e íntegra *La Avalancha* de Pamplona.

(95) *La Avalancha*, n.º 383, 24-II-1911.

(96) Ortiz y San Pelayo, F., «El Fuero Bascogado». Conferencia leída el día 16 de octubre de 1897 en la Sociedad Laurak-Bat de Buenos Aires, Buenos Aires, 1897, 38 págs.; Azkue, R. M. de, «Sermón pronunciado en la Iglesia parroquial de Santa María de Guernica por el presbítero doctor don Resurrección María de Azkue el día 21 de julio de 1895», inserto en *Jaungoikua eta Foruak*, Bilbao, 1896, 65 págs.; Laphitz, F. R., pbro., «La Confraternidad Baskongada. Sus triunfos - Hacia la cumbre. Discurso del pbro. F. R. Laphitz pronunciado en la Iglesia de San Juan en la fiesta anual de la «Euskal-Echea», Mayo 3 de 1914, Buenos Aires, 1914, 12 págs.

En la revista ilustrada *La Avalancha*, quincenal católico e íntegro de Pamplona, se recoge —con nota y fotografía del autor— la conferencia que Fco. R. Laphitz (pbro.) pronunció en la sociedad «Laurak-Bat» de Buenos Aires, titulada «Recuerdos de la Montaña». Véase *La Avalancha*, sección de «Navarros ilustres», del 24-X-1906, n.º 279, pág. 235 y 238-242; también el 8-XI-1906, n.º 280, págs. 253-254, y, por último, el 24-XI-1906, n.º 281, págs. 264-265. Laphitz nació en Arizcun (Navarra) el 30-IX-1832 y falleció el 25-X-1905; su madre era natural de Arizcun y su padre de Irisarri (Francia).

nacionalismo vasco, y muestra importantes elementos en común con él. Otra cosa es qué entendía por soberanía el republicanismo autonomista. Para este último, la soberanía vasca estaba limitada y se ejercía dentro del Estado español, mientras que para los nacionalistas vascos la soberanía era absoluta y se ejercía al margen de dicho Estado. Según esto, la tesis republicana autonomista no va más allá de ser un oportunismo sociológico cuando utiliza el término «Fueros», cuyo contenido tradicional lo sustituyen por la ideología del liberalismo radical.

Al margen de este intento teórico, también puede pensarse que para los republicanos autonomistas era *políticamente* más rentable tergiversar los Fueros que oponerse frontalmente a ellos, y «darles la vuelta» desde dentro del mismo Fuero, a pesar de la lógica confusión social que ello producía. De esta manera, manteniendo las apariencias de defender lo propio, dichos republicanos ganaban en *comodidad* para discrepar del carlismo, el integrista, y el *bizkaitarrismo*. Para analizar el *autonomismo republicano* tomamos el planteamiento del guipuzcoano Francisco Gáscue —similar al de Joaquín Jamar— (97), aunque políticamente sea teórico o doctrinario y no jurídico, y su valor probativo quede muy condicionado por la ideología y esfuerzo propagandista que contiene.

Refiriéndose al partido liberal de los últimos tiempos, Gáscue dice que «todos, absolutamente todos, eran acérrimos defensores del fuero» («El Fuerismo...», pág. 50). Para él, carlistas, integristas y nacionalistas eran unos partidos *históricos* (historicistas), conservadores o retrógados, que se quedaban en los *fenómenos*, mientras que, por el contrario, el partido republicano era progresivo y filosófico, pues a diferencia de los anteriores llegaba al *noúmeno* o principio superior y general (vocablos estos de clara inspiración kantiana). Esto justifica la siguiente (y curiosa) afirmación de Gáscue: «Los de la derecha son fueristas (en cuanto se lo permite de hecho la Iglesia) únicamente porque el fuero *está en la historia*. Nosotros lo somos, conviene repetirlo una vez más, porque encontramos en el fuero *lo que debía ser*» («El Fuerismo...» págs. 5-6, 52). Con esto, Gáscue ignoraba que el Fuero recogía, como Derecho teórico-

(97) Gáscue, F., *El Bizkaitarrismo*, San Sebastián, 1904, 32 págs.; Idem, «Libertad y Fueros», Bilbao, 1909, 49 págs.; Idem, *El Fuerismo Histórico y el Fuerismo Progresivo en Guipúzcoa*, San Sebastián, 1909, 53 págs.

También Jamar quiere unir el liberalismo y los Fueros desde el prisma republicano federal y autonomista. Vid., Jamar, J., *El Fuero de Guipúzcoa. La cuestión social*, Bilbao, 1900, 196 págs., col. «Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán», Tomo 48: Sobre «El Fuero de Guipúzcoa», págs. 3-73, y sobre «La cuestión social» págs. 79-192. Para ello, y con un talante emotivo y superficial aunque incisivo, Jamar señala que el ideal de los pueblos es la descentralización (pág. 10), rechaza el estatismo (pág. 11), afirma que «nadie ejerce autoridad sino con el carácter delegado del pueblo» (págs. 25-26), y declara que «en el Fuero se descubre la huella del espíritu democrático más vigoroso y más puro» (págs. 41-42). Y afirma: «Tu fuero enlaza, en fin, para decirlo de una vez, tu provincia con el estado por un lazo meramente *federativo* (...) tu, bascongado, estás en contacto con España; tu, bascongado, eres *español*» (págs. 58-65).

práctico, los principios de subsidiariedad y la concepción orgánica de la sociedad, conformadores ambos de una realidad sociopolítica, en la que además las instituciones gozaban —lógicamente— de pervivencia. No en vano dichos principios se habían vivido y desarrollado secularmente en la civilización cristiana.

Para los vascongados de su época, Gáscue tergiversaba los Fueros al vaciarlos de sus contenidos tradicionales, de su naturaleza histórica, y al modificarlos continuamente a gusto de la soberanía popular. De esta manera, Gáscue *sustituía* el pacto y contenido foral por la soberanía individual (aunque no existiese sufragio universal), confundía el Fuero tradicional con la soberanía nacional (moderna) vasca, reemplazaba la configuración histórica de los pueblos por una configuración *filosófica* (como si ambas fuesen contradictorias), y cambiaba las realidades concretas (fenómenos) por los principios generales (noúmenos), y las libertades por la Libertad individual abstracta del liberalismo. Gáscue *sustituía* también la participación orgánica de la sociedad por la democracia liberal, las instituciones sociales por el municipio y la región, el código de las Hermandades por el libre albedrío, el autogobierno de las villas por la Carta otorgada, la autarquía de los cuerpos sociales (autogobierno *en lo que compete* pero reconociendo una jurisdicción superior) por la *autonomía por derecho propio* como plasmación de la radical autonomía individual de la Revolución francesa, sustituía asimismo la urdimbre social por el voluntarismo individual, y reducía los Fueros a una descentralización económica y administrativa.

Gáscue, amigo de Gregorio de Balparda y Valentín de Ozámiz, estaba imbuido de la idea moderna del progreso y hacía alarde de la retórica propia del liberalismo radical. En efecto, según sus diferentes folletos, el liberalismo estaba contenido potencial y virtualmente en el Fuero, aunque —nueva contradicción— afirme que los derechos individuales no estaban contemplados en el Fuero, de modo que las libertades forales debieran completarse —decía Gáscue— con la libertad individual del liberalismo («El Fuerismo...» págs., 48-49; «Libertad...», pág. 41). Con el ánimo de rivalizar con el *bizkaitarrismo* de los nacionalistas vascos, y con el propósito de sustituir los contenidos no liberales del Fuero por otros de origen liberal, el republicano y liberal Gáscue afirmaba:

«Mis conferencias tienden a demostrar, y creo lo conseguiré por su misma evidencia, 1.º Que las instituciones forales eran en esencia, democráticas. Si no representaban en absoluto la democracia, tal como hoy la concebimos, esta democracia se encuentra clarísimamente contenida en el fuero, en cuando respecta á sus esenciales principios y se encuentra además en él en virtualidad, en germen, en potencial para los perfeccionamientos que tiempos posteriores han traído hasta llegar al concepto actual del *gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo*. 2.º Que el fuero es constitución de *gobierno autonómico radical*, para el municipio y para la región ó nación y que no solamente esa autonomía no es incompatible con las

libertades más amplias del hombre, sino que las libertades forales y las individuales se hermanan y completan mutuamente, cuando se examinan nuestros venerandos códigos antiguos, á la luz de la razón libre de las obscuridades y prejuicios que un inconcebible fanatismo religioso y tiránico, ha amontonado sobre una gran parte de las inteligencias de este país, modelo en un tiempo de admirable buen sentido, y de entereza personal y civil (...)» («Libertad...», págs. 4-5).

Aunque el liberalismo radical de Gáscue se opuso al *bizcaitarrismo* de los nacionalistas vascos («El Bizcaitarrismo», 1904), es interesante advertir la profunda semejanza ideológica existente entre la *soberanía popular* que defiende Gáscue, y el marco creado por nacionalistas vascos como Engracio de Aranzadi en relación con la nación vasca y la soberanía nacional:

La esencia del fuero —dice Gáscue— es la soberanía nacional, pues «(...) todos nuestros principios están en gérmen en el fuero, cuya esencia es la soberanía nacional, base de las libertades modernas» («Libertad...», pág. 11). «*El régimen foral no es más que un caso particular de las ideas de autonomía y de soberanía nacional (...). El Fuero es reformable y de hecho se ha reformado (...) en el país vascongado tiene su apoyo la práctica secular de la verdadera democracia foral*, dentro siempre del Estado español» (id., págs. 40-41). El fuero es modificable (*ibid.*, pág. 21), sin embargo, «*lo que no puede modificarse, porque constituye su esencia misma, es el principio de la soberanía del pueblo, es el principio de la autonomía radical de los municipios y de las hermandades de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava*» (*ibid.*, pág. 23). «(...) *el derecho de modificar el fuero reside en nosotros y sólo en nosotros (...)*. Las variaciones las haríamos nosotros los vascongados en uso de nuestro derecho, hoy conculcado por la fuerza» (*ibid.*, pág. 23). Lo subrayado es en el original.

Gáscue defendía los Fueros vascongados, pero siempre que las libertades forales y la Constitución española admitiesen la ideología liberal. Así, ignoraba que, la imposibilidad de unir los Fueros y el liberalismo, o bien que la Constitución liberal admitiese el Fuero, fuese uno de los principales elementos por los que gran parte de la población de Guipúzcoa se inclinó al carlismo. Decía Gáscue:

«Nada, absolutamente nada, hay en el fuero que se oponga á la práctica de los derechos individuales consignados en la más liberal y democrática de las constituciones españolas. Lejos de eso, las libertades del hombre se hermanan admirablemente, con las municipales y regionales (...).

Los partidos liberales fueron constantemente fueristas en el país vascongado. Hubo, es cierto, un momento de duda y confusión en Guipúzcoa al promulgarse las primeras Constituciones de España; pero examinado fría y desapasionadamente el asunto, los liberales guipuzcoanos, comprendiendo la armonía existente entre las libertades individuales y las forales, se convirtieron en acérrimos defensores de nuestro régimen secular, hasta llegar, terminada la segunda guerra civil, á la conspiración para defender con las armas nuestros derechos». («Libertad...», pág. 41).

Gáscue no se muestra coherente cuando, para identificar el camino a seguir frente al nacionalismo y separatismo vasco, habla de «las ideas de autonomía del regionalismo razonado y templado» («El Bizcarrismo», pág. 25); y no lo es tanto por entenderlas en sentido liberal según los textos anteriores, como por admitir los fundamentos nacionalistas vascos. En realidad, Gáscue coincide con el nacionalismo vasco en importantes aspectos. En primer lugar, en tener ideología, es decir, en el racionalismo, el idealismo y la utopía. En segundo lugar, en el concepto liberal de *soberanía*. Por otra parte, Gáscue y los nacionalistas vascos son igualmente «reaccionarios» cuando apelan a los caracteres de la raza euskara (*ibid.*, págs. 22-23, 32), aunque Gáscue critique a los nacionalistas vascos de «ultra-clericales», y les acuse de amigos de una «oligarquía teocrática», es decir, de integristas separados de los carlistas (*ibid.*, págs. 21, 24 y 26). Por último, después de hablar Gáscue de «nuestra existencia como pueblo, de nuestra *personalidad vasca*» («El Fuerismo...», pág. 16), afirma la soberanía nacional vasca en estos términos:

El principio fundamental, esencial, del fuero está unido a «nuestra *existencia* como pueblo, de nuestra *personalidad vasca*». Este principio «consiste pura y simplemente en el *derecho nativo* nuestro á administrarnos y organizarnos como mejor nos acomode en todos aquellos asuntos que no son, *que no deben ser*, mejor dicho, atributivos del Poder central. *Ese principio del gobierno de pueblo vascongado, por sí mismo y para sí mismo, constituye la esencia del fuero* (...). El pueblo guipuzcoano se ha dado en todos tiempos la constitución interna que mejor le ha parecido; él ha determinado la organización de los poderes públicos; él ha fijado los impuestos; él ha intervenido en los asuntos eclesiásticos; él ha hecho tratados con naciones extranjeras en asuntos privativos del país; él ha ejercido, en fin, hasta el año 1876 la verdadera *soberanía nacional*» («El Fuerismo...», pág. 16); «(...) todos nuestros principios están en germen en el fuero, cuya esencia es la soberanía nacional, base de las libertades modernas» («Libertad...», pág. 11); «*El régimen foral no es más que un caso particular de las ideas de autonomía, de soberanía nacional*» (*ibid.*, pág. 40). (El subrayado es del original).

No obstante, y a pesar de afirmar la *soberanía nacional* y el *liberalismo*, Gáscue propondrá «una sólida autonomía administrativa» («El Bizcarrismo», pág. 27), y «un autonomismo tan radical como se quiera, pero nada más» (*ibid.*, pág. 28). Por este último tan sólo reclama «el *derecho nativo* nuestro á administrarnos y organizarnos como mejor nos acomode en todos aquellos asuntos que no sean, *que no deben ser*, mejor dicho, atributivos del poder Central» («El Fuerismo...», pág. 16). En Gáscue, éste *no deber ser* atributo del Poder Central, va unido al hecho de desposeer al Fuero de su carácter histórico; ello, y quizás en contra de sus deseos, le obliga a proponer un *autonomismo débil* para todos los municipios y regiones de España.

Llama la atención que Gáscue hable de *una soberanía nacional vasca dentro de la soberanía nacional expresada en las Cortes españolas*. Habla retóricamente

de España, pero cuando precisa sus proposiciones autonomistas, se refiere al Estado español o al Estado general español («El Fuerismo...», págs. 48-49 y 52). La contradicción de Gáscue sólo puede superarse de vaciar al término *soberanía* de los caracteres otorgados por Bodino y la Revolución francesa, y de vaciar al Estado de sus caracteres *modernos*. Por otra parte y en otro orden de cosas, ¿no es prácticamente contradictorio que, aspectos tan discutibles como las atribuciones prácticas del Poder Central o autonómico, se hagan depender de un concepto tan elevado como el de *soberanía*? De todas maneras, Gáscue propuso la *urgente reforma del Fuero* para amoldarlo al liberalismo, expresando así el irremediable desencuentro entre los principios foral y constitucionalista. Por su parte, el nacionalismo vasco parece más lógico que Gáscue, y se enfrentará a las tesis carlistas más que al liberalismo de dicho autor.

8.3. Tesis carlista.

Admitido que el carlismo se extendía por toda España, y que gozó de muy importantes pensadores y de numerosos periódicos, elegiré tan sólo cuatro referencias procedentes, en este caso, de Navarra. Seré breve, porque la primera parte de este trabajo hace referencia, en buena parte, a sus pensadores, que fueron los principales valedores de las tesis tradicionales.

Para *El Tradicionalista. Diario de Pamplona* de 1886 (98), la defensa de los Fueros era un aspecto muy importante en su concepción global de la vida. No se trataba de una ideología, sino de una realidad basada en la civilización cristiana, en la organización social, en el derecho privado y público, en los derechos históricos, en los Fueros vascongados suprimidos por Cánovas del Castillo en 1876, en los Fueros navarros quebrados en la Ley Paccionada de 1841, o en los Fueros de la Corona de Aragón anulados por Felipe V de Castilla a comienzos del siglo XVIII. Pues bien, según la tesis carlista, el liberalismo rechazaba los Fueros, siendo su objetivo suprimirlos todo lo posible. En la exposición de su *línea programática*, dicho diario dice en 1886:

«Los que por temor a que desaparezcan los últimos harapos de autonomía que nos quedan, aconsejan una política de condescendencia y adulación á los poderes actuales, á la vez que poquedad de ánimo revelan cortedad de juicio. Con condescendencia y sin ella, con adulación y sin ella, los fueros están muertos con el sistema liberal, el cual, si no los arrasa por completo en la práctica, es porque no se considera asistido de la única razón que preside á todos sus actos, porque no se considera con la fuerza necesaria para ello» (99).

(98) Al diario *El Tradicionalista* (1886-1893, carlista y luego integrista) le continuó *La Tradición Navarra* (integrista, 1894-1931). A *La Lealtad Navarra* (carlista, 1888-1897) le siguió *El Pensamiento Navarro* (carlista, 1897-1981). Véanse estas colecciones en el Archivo Municipal de Pamplona (AMP) y la Biblioteca General de Navarra (BGN).

(99) AMP, *El Tradicionalista*, n.º 1, 16-X-1886.

También el diario carlista *El Pensamiento Navarro*, mostraba la incompatibilidad entre la Constitución liberal y los Fueros. Para ello, aludía a determinado discurso del ministro liberal conservador –y canovista– Emilio Romero Robledo, famoso por su costumbre de amañar las elecciones generales a Cortes. Este periódico, en el artículo «Los conservadores y los Fueros» de 1897, decía lo siguiente:

«Hemos dicho (...) que es científicamente imposible ser liberal y fuerista al mismo tiempo, por la sencillísima razón de que no puede existir armonía entre el precepto constitucional vigente que dice «unos mismos códigos regirán en toda la monarquía», y la vigencia de la legislación foral civil y administrativa peculiar de las regiones.

Sin embargo (...) todavía hay periódicos liberales, y liberales vasco-navarros, que se empeñan en decir que son fueristas.

Por eso es de oportunidad levantar acta de las palabras pronunciadas por Romero Robledo (...).

En efecto, allí ha dicho Romero que él y su partido representan al verdadero partido conservador, al heredero abintestato del Sr. Cánovas del Castillo. Ha dicho que son los verdaderos sostenedores de la monarquía constitucional (...).

Y, después de todas esas manifestaciones, ha dicho en alta voz (...) que «la más grande obra del difunto D. Alfonso es el haber logrado la unidad constitucional, aboliendo los fueros vasco-navarros» (...).

Aquí está el discurso íntegro de Romero, repartido entre sus amigos en el juego de pelota de la villa y corte. (...).

Estamos penetrados hace mucho tiempo de la imposibilidad absoluta de ser liberal y fuerista. (...). La unidad constitucional y la vigencia del régimen foral son incompatibles (...)» (100).

Por último y a modo de muestra, citemos a otro autor navarro de la época que nos ocupa, que procedía del *mellismo*. Al explicar Víctor Pradera su deseo de que Navarra, que de hecho gozaba de la singular situación originada por la Ley Paccionada de 1841, recuperase en 1918 la categoría de Reino, este autor omite totalmente el planteamiento de soberanía nacional o bien del Estado soberano. Aunque Pradera no detalle el marco jurídico de esta recuperación, sin duda no iba a ser el marco liberal-constitucionalista, ni la «confederación nacional, que está por encima de todos los pueblos que la integran» (101). Rechazará las posturas centralista liberal, así como la nacionalista vasca, por aspirar ambas a un único código constitucional, fruto de la soberanía nacional. Pues bien, sobre Navarra precisó lo siguiente:

«¿No he pedido yo que se reconozcan las personalidades regionales? ¿No he pedido yo, con todo respeto, al Rey de España que se llame Rey de Navarra en

(100) BGN, *El Pensamiento Navarro*, n.º 47, 14-XII-1897, pág. 1.

(101) Pradera, V., *Los nacionalismos Vasco y Catalán*, op. cit., pág. 69.

todo aquello que afecte al orden interior? A esa personalidad histórica la he elevado á la categoría de reino, pero no de reino independiente, sino á la categoría de reino subordinado á nuestra madre Patria España. Esto es lo que yo pido para Vasconia. (El señor Rahola: Eso es una unión personal). Eso no es unión personal; eso es una unión social. Esa es la diferencia entre sus señorías y nosotros. Por eso yo pregunto: España, ¿es un Estado ó una sociedad pública independiente? ¿A que no me contestáis? Porque si es Estado la unión será personal; pero si es una sociedad pública independiente, la unión entre las diversas regiones de España, es análoga á la unión entre los diversos Municipios de Cataluña, que no se puede partir, que no puede eludir, que se ha concretado ya en una región determinada, en una sociedad pública que no puede en manera alguna prescindirse» (102).

Queda dicho que, para los carlistas, el Fuero era diferente y más exigente que la descentralización administrativa, y que tenía más argumentos que ésta para oponerse al nacionalismo secesionista. El Fuero mantenía una sociedad cristiana, el derecho privado como soporte del derecho público, una sociedad de cuerpos intermedios autárquicos basada en el principio de subsidiariedad y en la transmisión histórica de generaciones, así como los derechos históricos. Por último, los carlistas vincularon el Fuero a una dinastía concreta como titular de la institución suprema de la monarquía y de la Patria, ejemplificado ello, durante unos años hacia 1875, el ya citado carlista pamplonés Juan Cancio Mena (103). También es cierto que, tras 1877, dicho autor consideró «accidental» la concreción del titularidad de la Corona y que, manteniendo los principios tradicionales en general, parece que se hizo dinástico alfonsino. El caso de Mena fue un ejemplo del transfuguismo de la lealtad carlista al sector más tradicional de la Restauración alfonsina, en base a conceptos prácticos como: la necesidad de plegarse a la única situación posible, la conveniencia de mantener lo fundamental, la unión en unos contenidos mínimos frente la revolución radical, la necesidad de aunar fuerzas, la conveniencia de callar lo que separa, etc.

8.4. Tesis fuerista antiliberal.

Esta tesis era similar a la anterior, aunque sus autores, a diferencia de los carlistas, no hicieron causa del titular supremo de la jurisdicción política que,

(102) Pradera, V., «Los nacionalismos Vasco y Catalán», refutación en el Congreso de los Diputados por el diputado á Cortes por Pamplona, en los días 16, 17 y 18 de abril de 1918. Imp. *El Pensamiento Navarro*, 71 págs., págs., 67-68.

(103) En *La Cruzada Española*, que Mena y Julio Nombela imprimieron en Bayona de enero a diciembre de 1875, Mena publicó varios artículos, de los cuales *El Pensamiento Navarro* reprodujo siete fragmentos en 1912. En ellos, el autor demostraba la imposibilidad de restaurar el régimen foral de Navarra fuera de la persona de Don Carlos VII, y sostenía que la institución monárquica era esencial a los Fueros de Navarra (*El Pensamiento Navarro*, n.º 4.366, 1-XII-1912). El semanario nacionalista *Napartarra* criticó por eso a Mena 37 años más tarde, en su número 101 (7-XII-1912).

en España, era el rey. Uno de los autores fueristas no carlistas más explícitos fue José María de Angulo y Hormaza (104), quien, en *Jaungoicoa eta foruac* (pág. 288), criticó a los carlistas por el abandono —decía— de los Fueros, lo cual resulta un testimonio sorprendente para un historiador del carlismo. Se comprende que los carlistas del momento no estuviesen de acuerdo con de Angulo. Al referirse este autor a los principales argumentos aducidos por los adversarios de los Fueros, señala:

«Por otra parte, decir que, quitar las libertades antiguas para dar las libertades modernas es imponer UN CASTIGO, es hacer su apología.

Eran también frases muy usuales y de las que más repetían los antifueristas de todos los colores que, era necesario la realización de la *unidad nacional*, el cumplimiento de *la unidad constitucional* y *la igualdad* de todas las provincias (...)» (105).

Antes de mostrar la necesidad absoluta de la existencia del Fuero, y de criticar la postura de los liberales antifueristas, de Angulo señala con vigor los argumentos de los antifueristas de esta manera:

«Si preguntásemos á los que nos combaten ¿qué es el Fuero? nos responderían que es el régimen que se opone al progreso, que huye de la libertad, que combate la civilización moderna, que entorpece la marcha gubernativa, que se rebela contra la unidad; una institución que, á fuerza de años, se cae de vieja, porque las rancias ideas que la concibieron yacen sepultadas bajo la pesada losa, bajo la irresistible presión de las ideas regeneradoras de la época actual, del adelanto, ilustración y cultura que el mundo moderno derrama sobre su perfeccionada generación» (106).

A continuación, de Angulo da razón de la existencia de dos clases de Fueros. Por una parte, menciona los privilegios o las concesiones voluntarias otorgadas por los reyes, que, casi siempre, o bien «premiaban servicios prestados, ó colocaban á los agraciados en situación de prestarlos». Por otra parte, se trata del Fuero «propiamente dicho», que era «*el derecho de los pueblos á gobernarse según sus costumbres, hijas de sus necesidades*» (107). Así, según de Angulo, la legislación foral suponía *la costumbre como fuente de derecho*, determinada dicha costumbre por las reglas jurídicas que exigían las necesidades cotidianas. Como la legislación foral era el derecho consuetudinario consignado por

(104) Angulo y Hormaza, J. M. de, *La abolición de los Fueros e instituciones vascongadas*, Bilbao, 1886, 349 págs.; Idem, *Sucinta exposición de la Historia, legislación, régimen administrativo y estado actual de las Provincias Vascongadas*, Bilbao, 1876, 135 págs.; Idem, *Jaungoicoa eta Foruac. Artículos de política cristiana, política fuerista y miscelánea*, Bilbao, 1891, 583 págs.

(105) Angulo, *La abolición de los Fueros...*, pág. 92.

(106) Angulo, *Sucinta exposición...*, pág. 32; también en *Jaungoicoa eta foruac...*, págs. 287 y 301 y ss.

(107) Angulo, *Sucinta exposición...*, pág. 32.

escrito (108), el Fuero quedaba vinculado a la tradición, a la armonía entre gobernantes y gobernados, a los derechos personales, a la familia y al pueblo (no al individuo aislado), a la autoridad y las libertades (no la Libertad genérica o revolucionaria). En resumen, el Fuero no sólo expresaba los derechos históricos, sino también una sana filosofía de la persona y la sociedad, la experiencia de muchos siglos de concreción histórica, y, sobre todo, una concepción cristiana de la vida (109). La importancia de estas tesis son evidentes, pues mantenían el *iusnaturalismo* y un *marco histórico* de aplicación, lo que sin duda no entendieron los foralistas-constitucionalistas contemporáneos.

De Angulo se pregunta sobre qué era lo que sostenía el combate contra los Fueros. Y se responde: *el régimen calificado de moderno*. En efecto: «el carácter dominante del régimen moderno es, su odio á lo pasado; es esencialmente antihistórico: parte siempre de teorías abstractas y de principios racionalistas; copiadores de sus progenitores franceses, no hacen otra cosa que imitar lo que ven en éstos» (110). Según puede apreciar el lector, en todo lo dicho, de Angulo coincide con la tesis carlista anterior.

8.5. Tesis integrista.

Como los autores carlistas y fueristas anteriores, tanto Juan de Olazábal y Ramery, como Liborio de Ramery Zuzuarregui, expresaron la incompatibilidad entre los Fueros y la Constitución liberal. El primero lo hizo en su folleto *Errores nacionalistas...* (111), y este último en su libro *El liberalismo y los fueros bascongados* (112). Recordemos que si la principal diferencia entre los integristas y los carlistas fue la cuestión del titular de la monarquía, sus desacuerdos también tenían otras manifestaciones. Por ejemplo que, entre los integristas y los nacionalistas vascos, hubiera alguna proximidad, que Olazábal confiase hasta el último momento en la conversión de los *aranistas* (Ibáñez Quintana), mientras que entre nacionalistas y carlistas había una dura oposición. Quizás un reflejo de esto fuese el hecho de que, durante un breve tiempo, la revista ilustrada y quincenal *La Avalancha* de Pamplona, de inspiración íntegra, tole-

(108) Angulo, *Jaungoicoa eta foruac...*, pág. 239.

(109) Angulo, *Jaungoicoa eta foruac...*, pág. 440.

(110) Angulo, *Jaungoicoa eta foruac...*, págs. 286 y 304.

(111) Olazábal, J. de, *Errores nacionalistas y afirmación vasca*, San Sebastián, 1919, 44 págs. Esta conferencia se impartió el 26-XII-1918. Dicho folleto defiende el Fuero frente al liberalismo y el nacionalismo vasco, así como frente a Cánovas y los nacionalistas liberales como Jesús de Sarriá y Ramón de Balustegigoitia. Olazábal, que fue el alma del diario *La Constanza* de San Sebastián, será asesinado en Bilbao el 4-I-1937. También fue socio y suscriptor entusiasta de la mencionada revista *La Avalancha*, que le dedicó un extenso recuerdo póstumo (n.º 1.003, 24-I-1937, pág. 21; y n.º 1.004, 8-II-1937, págs. 27-28).

(112) Ramery Zuzuarregui, L. de, *El liberalismo y los fueros bascongados*, Madrid, Imp. de San Francisco de Sales, 1896, 628 págs.

rase algunas poesías política y abiertamente nacionalistas vascas hacia 1905-1906 (112b), aunque dichos contenidos desapareciesen totalmente al poco tiempo. Esto se explica porque *La Avalancha* unió a todos los católicos antiliberales. No está de sobra afirmar que, en todo momento, *La Avalancha* promovió el amor a los Fueros y a España afirmada en sus Regiones y que, según el semanario nacionalista *Napartarra* (2-XII-1911), dicho quincenal tratase al nacionalismo vasco con «desdén».

En defensa de los Fueros, y para mostrar que estos no proceden de ningún privilegio, Ramery utilizó dos argumentos. Tales son la prueba histórica de la autonomía (*op. cit.*, págs. 50 y ss.), y el fundamento pactista del Fuero (págs. 57 y ss.). Según él, el Fuero era un derecho contra el cual no podían prevalecer ni la voluntad del gobernante, ni la omnipotencia del Estado moderno, ni el ejemplo de las naciones, «ni los *nuevos principios del derecho moderno*» (págs. 50 y ss.). Para combatir el Fuero, quebrar su naturaleza, y restar su vigencia práctica, las armas de los liberales eran la hipocresía, la ambigüedad, el subterfugio, y la «fuerza bruta y material» (pág. 487). El liberalismo —continuaba Ramery— realizó una oposición sistemática a los Fueros, a pesar de las palabras de los propios liberales. Porque hipocresía es: «(...) la táctica liberal (que) consiste, á veces, en entonar himnos de alabanza al Fuero, encomiando el espíritu altamente democrático y verdaderamente popular de sus leyes (...)» (pág. 11). Esta hipocresía quedaba patente —según Ramery— en la posición que los liberales hicieron a los Fueros en 1839, tales como Pascual Madoz, Claudio Antón de Luzuriaga, y el conde de las Navas, seguidos posteriormente por Emilio Castelar (1868 y 1873), Pi y Margall (1869), Cánovas del Castillo —quien glosó a favor de los Fueros el libro *Los Vascongados* de Rodríguez Ferrer—, Sagasta (1871), Alejandro Pidal y Mon (1876) y un largo etcétera.

Este libro de Ramery, que es claro, contundente, y respetuoso con las personas, fue criticado por el liberal Lasala Collado, según mostraremos.

8.6. Tesis liberal-fuerista.

8.6.1. Planteamiento.

Incluir en este apartado a los liberales del siglo XIX y comienzos del XX, ayuda a probar la incompatibilidad entre la Constitución liberal y el Fuero. Me

(112b) El recuerdo, con fotografía y todo, del capuchino Fray Evangelista de Ibero —autor nacionalista de *Ami vasco*—, dedicado por *La Avalancha* el 24-III-1903 (n.º 193, págs. 67-68), tenía como propósito mostrar el triunfo católico contra los liberales que denunciaron al capuchino ante los tribunales por su sermón en la catedral de Pamplona de 1902. La muerte del Fray Evangelista es tratada de forma breve, lacónica y en la sección de noticias, mencionando al difunto como «virtuoso y sabio capuchino navarro», y aclarando que al funeral, celebrado en Bilbao, fueron «numerosos nacionalistas» (*La Avalancha*, 8-X-1909, n.º 350, pág. 230). *La Avalancha* se encontraba muy lejos del nacionalismo vasco.

refiero al Fuero histórico, tradicional, al Fuero «a secas», sin calificativos, al Fuero propiamente dicho, toda vez que el Fuero tiene una innegable dimensión histórica, era una realidad, y realidad arraigada en la historia. En realidad, la propuesta de mantener los Fueros y el liberalismo implicaba tergiversar paulatinamente los Fueros. Por eso, los liberales, como los republicanos autonomistas, deseaban la *reforma radical* del Fuero. Ayer, esto los autores lo comprendían fácilmente; sin embargo, hoy quizás no, debido a la actual importancia del nominalismo y el predominio de la imagen.

Los liberales vascongados defendieron aquellos aspectos de los Fueros que consideraban compatibles con el liberalismo y las Constituciones liberales. Se sintieron *políticamente* obligados a mostrarse defensores del Fuero, si no querían perder, total y *políticamente*, su menguado predicamento entre sus vecinos o conciudadanos. Para evitar su propia desaparición política, se apoyaron en el voluntarismo y las conveniencias del momento, más que en principios sociopolíticos liberales (la mayoría de la población los combatía), más que en la realidad, y en una concreta configuración social vigente.

Es importante destacar que *el Fuero defendido por los liberales era muy diferente al tradicional. Aquel estaba vinculado a las cuestiones económicas y administrativas, y se reducía a una mayor o menor descentralización concedida por el poder Ejecutivo del Estado con capital en Madrid.* Esto modificaba esencialmente el contenido foral, por ejemplo —y como entonces hasta la actualidad— por lo que respecta al Derecho civil navarro.

Por otra parte, en los *textos jurídicos* del Estado liberal utilizados por los liberales fueristas, cuyo análisis omitimos en este trabajo, hay que diferenciar la letra —en general ambigua— y el espíritu de la ley, identificar en cada caso la modificación parcial o sustancial de los Fueros, y saber que la *voluntad política* era, en este tema, decisiva. No en vano, respecto a la «unidad constitucional» del decreto de confirmación de los Fueros de Vascongadas y Navarra de 1839, dice del Burgo Tajadura: «(...) se trataba de un concepto indeterminado que proporcionó excesivo margen a la interpretación jurídica y ya se sabe que cuando entran en juego los juristas las cosas tienden a complicarse siempre» (113). Sobre todo si a dichos criterios se añaden las opiniones políticas. A ello se suman las *circunstancias históricas, los intereses de todo tipo, y el voluntarismo político de los partidos liberales contrarios al carlismo, al integrismo y también al nacionalismo vasco*, así como los *numerosos conflictos* mantenidos entre los Gobiernos liberales y las instituciones forales vigentes de hecho. Estos conflictos fueron agudizados por los Gobiernos conservadores, que se mostraron tan antifueristas como los liberales progresistas, o quizás más, al ser los progresistas más partidarios de la descentralización —al menos— que los conservadores.

(113) Del Burgo, *op. cit.*, pág. 187.

Sobre la complicada relación entre los liberales y los Fueros en Vascongadas, puede consultarse el importante libro de la historiadora Mercedes Vázquez de Prada. No obstante, creo que sus conclusiones son susceptible de algunas precisiones (114), si se releen los textos de *los autores de la época* que, en general, subrayaron la incompatibilidad entre los Fueros y el liberalismo. Nuestro comentario a dichas conclusiones se centra en los aspectos siguientes.

Dar cabida como tesis foral y sin ulteriores precisiones históricas, a la posición política de Cánovas y del moderantismo liberal —minoritario éste en los territorios forales—, y otorgarle la misma validez que a sus oponentes fueristas, puede ser un desenfoque desde la disciplina histórica, porque *hace aceptable para la época lo que no aceptaban la mayoría de los juristas, las instituciones, y la sociedad vascongada del momento*. Al parecer, es escribir desde la excepción, justificada tras haber ganado la guerra y ocupar el poder del Estado los liberales-conservadores, *en un momento en el que las posiciones se mostraban enfrentadas y excluyentes*. Considero prudente tener en cuenta la perspectiva sociológica del momento, es decir, qué decían los hombres de dicha época sobre sí mismos, en una circunstancia en la que el centralismo canovista era exógeno a los territorios forales. Ahí están las acaloradas discusiones de la época, los *ríos de tinta*, y el carácter minoritario del centralismo canovista en los territorios forales, incluida la provincia de Navarra desde 1841. Sobre Navarra, recordemos las advertencias que el antiguo carlista Juan Cancio Mena, al parecer por entonces dinástico alfonsino, hizo a Cánovas del Castillo y al conservador marqués de Vadillo a petición de ambos (115).

Mercedes Vázquez de Prada explica, en las conclusiones de su brillante trabajo, lo siguiente:

«Cánovas no quiso imponer una abolición foral como castigo a unas provincias rebeldes (...).

La ley de 21 de julio de 1876 imponía la contribución y las quintas y dejaba a la voluntad discrecional del Gobierno hacer las reformas que estimase oportunas en el régimen foral con audiencia de las tres provincias. No es por tanto, estrictamente, una ley abolitoria de los Fueros.

Los vascongados se opusieron con intransigencia a su cumplimiento. Consideraron que la ley de 1876 iba contra la de 1839, cuya cláusula sobre la unidad constitucional interpretaban como unidad de Rey y Parlamento. Por tanto, hasta que no se verificase el arreglo de los Fueros, no debía alterarse ninguno de sus privilegios. Así, vieron en la ley de Cánovas un castigo injusto, cuando los Fueros no habían sido causa de la guerra y declararon que, en todo caso, no era aquél el momento más oportuno para tratar del arreglo.

(114) Vázquez de Prada, M., *Negociaciones sobre los Fueros entre Vizcaya y el poder central, 1839-1877*, Bilbao, Caja de Ahorros Vizcaína, 1984, 596 págs.

(115) Vázquez de Prada, *op. cit.*, págs. 401-402.

Aunque Cánovas decidió imponer la ley por la fuerza, al ver la tenaz resistencia que opusieron las Provincias, y también por miedo a un levantamiento, suavizó su postura a comienzos de 1877 y llegó a ofrecerles una revisión de la misma, si se aventan a dar hombres y dinero. Esto no lo aceptaron de ninguna manera las Diputaciones (...). Se originó así una división entre transigentes e intransigentes, triunfando los segundos en el Señorío.(...).

A causa de esta intransigencia, el Señorío quedó nivelado, en virtud de la Real Orden de 5 de mayo de 1877, con el resto de las provincias españolas (...).

Álava y Guipúzcoa, dispuestas en realidad a ceder muy poco, fracasaron en su intento de negociación con el Gobierno y acabaron en el mismo punto que Vizcaya.

En resumen, la actitud de los negociadores vascos en el período 1839-1877, supuso evidentemente una ventaja positiva para la mayoría del país, en cuanto que logró la supervivencia del régimen foral durante treinta y ocho años. Pero constituyó un error funesto, a partir de 1876, el que las autoridades vascongadas no se dieran cuenta de lo insostenible de aquella situación. Esta vez la intransigencia significó la pérdida del régimen foral» (116).

Según esto, Cánovas siguió el parecer de los anticarlistas Mañé y Flaquer, así como Sagarminaga —que analizaremos—, para quienes la sublevación carlista no estaba relacionada con los Fueros, sino exclusivamente con la Religión. Cánovas también pudo advertir el criterio del carlista Juan Cancio Mena (117), cuando este último, en su libro titulado *Principios fundamentales* que debían mantener los carlistas (1877), no mencionaba los Fueros, a diferencia de la fuerte vinculación entre don Carlos y los Fueros establecida por Mena en 1875. Seguramente, la omisión de los Fueros por Mena en 1877, fue por evidentes motivos circunstanciales y políticos, esto es, para no dar motivo a la supresión de los Fueros, mientras mantenía su discrepancia más rotunda hacia la mencionada tesis de los autores anteriores.

Puede preguntarse a dicha autora qué justifica decir que la llamada *intransigencia foral* era insostenible. ¿Es porque *a posteriori* fracasó? Puede preguntarse también por qué los vascongados fueron *intransigentes* en la defensa del Fuero. De hecho, la Ley de 1876 actuó contra el Fuero, y después, definitivamente, la R. O. de 1877. Por otra parte, los vascongados, ¿no interpretaron bien la cláusula de la *unidad constitucional* como unidad de Rey y Parlamento? ¿No proclamó don Alfonso XII ante sus soldados en Somorrostro: «Fundada queda en vuestro heroísmo la *unidad constitucional* de España»? En efecto, ya antes en 1839, Lorenzo Arrazola, ministro de Gracia y Justicia, respondía al diputado navarro conde de Ezpeleta sobre la *unidad constitucional*, diciendo: «la unidad de una cosa se salvaba en los grandes vínculos, sin que fuera un

(116) Vid. notas 60 y 61.

(117) Angulo y Hormaza, *La abolición de los Fueros...* op. cit., pág. 62; Del Burgo, J. I., *Introducción al estudio del Amejoramiento de Fuero...*, op. cit., págs. 30-32.

obstáculo para esa unidad la diferencia en lo accidental; se salvaba habiendo un solo Monarca para todos los españoles y un Parlamento ó representación nacional común» (118). Por su parte, el ministro Carramolino reafirmó la postura de Arrazola. Sea lo que fuere, creo que éstas declaraciones eran —sobre todo— políticas, que carecían de fuerza legal, y que en el futuro muchos iban a interpretar la *unidad constitucional* en un sentido plenamente liberal, es decir, como unidad en la *soberanía nacional* en clave liberal. Por eso, más allá de las palabras, tenía razón el navarro Conde de Ezpeleta cuando, antes de ser respondido por Arrazola, interpeló en la Cámara lo siguiente:

«Si al decir la unidad constitucional de la Monarquía se quieren señalar los grandes principios de tipo católico, de tipo monárquico, estoy conforme, porque esto es en definitiva lo que da unidad interna a la Nación. Pero si por unidad interna constitucional se quiere decir el régimen constitucional hecho en las Cortes de Cádiz, centralista y uniformador, entonces la Ley de 1839, si así fuera, sería una estafa» (119).

Sobre la *unidad constitucional* del decreto de conservación de Fueros de 1839, del Burgo dice en su último libro:

«¿Y qué se entiende por unidad constitucional? Algunos dijeron que se trataba de un rey para todos los españoles y una sola representación nacional. Otros hablaron de los grandes vínculos de unión entre todos los españoles. En definitiva, se trataba de un concepto indeterminado que proporcionó excesivo margen a la interpretación jurídica (...). El principal problema residía en que en una Constitución centralista el concepto de unidad constitucional podía aplicarse con un criterio extraordinariamente restrictivo y acabar jugando en favor del centralismo» (120).

Estoy de acuerdo con ello, pero añadiendo que, a pesar de las posibles apariencias descentralizadoras, las Constituciones liberales son fundamentalmente centralistas en su origen, precisamente por exigir la *soberanía nacional* al estilo *moderno* de Bodino. Recordemos también que el Fuero es más exigente que la mera descentralización administrativa e incluso política.

Por lo que respecta a Navarra, es muy interesante la investigación de Martínez Beloqui, para quien los menos fueristas del siglo XIX fueron, en la práctica, los liberales conservadores (121).

(118) Zubiaur, J. A., *Los Fueros como expresión de libertades y raíz de España*, Pamplona, 1965, 27 págs., pág. 17

(119) Del Burgo, *op. cit.*, pág. 187

(120) Martínez Beloqui, M.^a S., *Navarra, el Estado y la Ley de Modificación de Fueros de 1841*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, 381 págs.

(121) Los liberales fueristas creyeron compatibilizar el liberalismo con los Fueros, mientras que los no liberales consideraban esto imposible. Sin duda, el mismo término *Fueros* recogía en

8.6.2. Algunos testimonios liberal-fueristas o constitucionales.

Entre los liberales decimonónicos figuran el vizcaíno Fidel Sagarmínaga —ya citado—, Arrese, Moraza, de Orueta, Gaztelu, Balparda, entre otros, aunque entre ellos entiendan los Fueros de muy diferente manera. El caso de Sagarmínaga es excepcional, pues tiene mucho más en común con el variado fuerismo antiliberal, que con los fueristas liberales de Orueta y el citado republicano Jamar. Quizás, el ejemplo de Sagarmínaga pudo estimular a carlistas, integristas y fueristas antiliberales, para mostrar la contradicción interna entre el liberalismo y los Fueros.

Digamos algo de estos autores. En 1873, una vez iniciado el conflicto bélico entre carlistas y liberales, Julián Arrese (122) publicó su defensa de los Fueros contra «la centralización exagerada y absurda, convertida generalmente en sistema político, (que) es una de las plagas que aquejan a los pueblos modernos» (pág. 5). Eso sí, advertía: «No aspiramos á destruir en absoluto la centralización, porque la conceptuamos útil y aun necesaria contenida en sus justos límites» (págs. 7-8). En las difíciles circunstancias propias de la primera República, Arrese intentó compatibilizar los Fueros con el liberalismo, y su proyecto personal decía:

«Empezando por respetar las opiniones ajenas (sic), sin cuyo deber no hay derecho á que las nuestras se respeten, queremos *instituciones provinciales libres*, compatibles con todas las formas de gobierno, desde la monarquía divina hasta la república más democrática: queremos *leyes descentralizadoras*, como las que existen en las provincias vascongadas: queremos *la autonomía de la provincia y del municipio*, porque las libertades locales que en nada perjudican, antes bien favorecen la unidad nacional, constituyen el fundamento de la verdadera democracia» (pág. 9).

Fruto de ello, el autor quería que se generalizase en España el gobierno que deseaba para las vascongadas, nivelando así a todas las provincias.

su seno realidades diferentes, lo que expresaba el gran arraigo que tenían los Fueros en el país vasconavarro; no en vano todos se consideraban obligados a incluir los Fueros en su bandera política.

El autor más importante es Sagarmínaga, Fidel de, *Memorias históricas de Vizcaya*, Bilbao, 1880, 511 págs.; Idem, «Dos palabras sobre el Carlismo vascongado», Bilbao, Imp. Juan E. Delmas, 1875, 39 págs. En este folleto, el autor, que es anticarlista, quiere demostrar que «la idea generadora, motriz y eficiente del carlismo, no es otra que la idea religiosa» (pág. 13). Quizás con ello Sagarmínaga se propusiera preservar los Fueros del ataque del centralismo liberal.

(122) Arrese, J., *Descentralización universal o El Fuero Vascongado aplicado á todas las provincias, con un exámen comparativo de las instituciones vascongadas, suizas y americanas*, Madrid, 1873, 281 págs.

Con ocasión del debate sobre los Fueros en las Cortes de 1876, Mateo Benigno de Moraza (123), primer consultor de la provincia de Álava, liberal fuerista y anticarlista, discurrió sobre la interpretación de la cláusula «sin perjuicio de la unidad constitucional» de la Ley confirmadora de los Fueros del 25-X-1839, para afirmar que dicha cláusula implicaba tener en común el rey constitucional, la representación nacional y el origen de la justicia. Así, «La Constitución establece los grandes principios, pero la forma de cumplirlos los establecen las respectivas leyes especiales» (pág. 214).

El liberal y anticarlista José de Orueta (124), declaraba que el pueblo vascongado:

«Ha formado de hecho siempre parte de la nacionalidad española, conservando dentro de ella los caracteres de independencia de un verdadero pueblo confederado, bien uniéndose voluntaria y condicionalmente á la Nación, como Guipúzcoa, bien sosteniendo la unión armónica convenida, como en Vizcaya y fijando ella misma las bases de esa unión» (pág. 81). Y añade: «Tiene, por tanto, absolutamente todos los caracteres étnicos, históricos y legales que constituyen la personalidad de un pueblo consciente y civilizado que es capaz de realizar su misión en la tierra» (pág. 82).

Esta retórica no debe llevarnos a engaño de creer que de Orueta se acercaba al nacionalismo vasco, pues tan sólo reclamaba la libertad para ejercer las «funciones locales propias», es decir, «administrarnos por nosotros mismos y hasta á gobernarnos en cuanto se refiere á los intereses locales nuestros» (pág. 83), o en materia administrativa (pág. 136). Sin embargo, de Orueta insiste mucho en el ejercicio de la voluntad, al afirmar que, en el transcurso de su historia, el país «ha querido siempre voluntariamente vivir y ejercitar sus libertades dentro de la nacionalidad española (...) (y) dentro de la Nación española queremos conservar nuestra personalidad libre para realizar todas nuestras funciones locales propias» (pág. 82). Fruto de lo anterior, este autor reclama la urgente reforma de los Fueros a la luz del «derecho político moderno al que ningún pueblo civilizado puede sustraerse», pues su letra es hoy inaceptable (págs. 131-136). Subrayar la voluntad y aceptar los *Fueros para cambiarlos*, he aquí la constante en todos los liberales fueristas, así como identificar las libertades forales con la libertad del liberalismo.

(123) Moraza, M. B. de, *Moraza y su gran discurso. Julio 1876*, Tomo I, Bilbao, Imp. de la Biblioteca Bascongada, 1896, en «Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán», Tomo 3.º, 227 págs. Véase también los discursos de Camilo Villavaso (14-VII-1876), Gumersindo Vicuña (14-VII-1876), y Fermín Lasala (17 y 18-VII-1876), en VV.AA., *Los Fueros y sus defensas*, en «Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán», 18 Tomos, Tomo IV: *Cortes de 1876*, vol. II, Bilbao, 1897, 204 págs.

(124) Orueta, J., *Ante el problema regionalista. El País Vasco*, Madrid, Imprenta y estereotipia de «El Mundo», 1907, 142 págs.

El planteamiento de J. Gaztelu (125) es similar al de Orueta, cuando critica la unidad católica por excluyente, la unidad de raza por falso, y defiende la existencia del pueblo vasco así como las ideas de la modernidad liberal. Aunque Gaztelu admite la raza vasca, confunde Vasconia con Euzkadi, y dice que Euzkadi es «la patria de los vascos» (pág. 283), se muestra antinacionalista, afirma que los vascos deben abandonar el vascuence (págs. 274-280), defiende que forman parte de España mediante pacto (págs. 277-8), mantiene que la raza vasca no se diferencia «de las demás razas que pueblan España» (pág. 5), y reconoce que España es un crisol de diferentes razas. Al final dice así.

«Euzkadi ha formado y forma parte de España, y es de esperar que continúe unida á ésta en lo porvenir» (pág. 242). «Con España, sin dejar de ser Euzkadi, debería ser, á mi juicio, la divisa política del pueblo vasco» (pág. 245).

Por su parte, Gregorio Balparda (126), contrario a los nacionalistas vascos, reconoció la guerra a muerte que estos «vienen sosteniendo contra el carlismo» (pág. 3), y rechazó hablar de *lo foral* mientras reafirmaba la unidad constitucional y el ámbito de la legalidad vigente. También se declaraba respetuoso con la tradición foral, pero para cambiarla. Pues bien, ¿qué afirma sobre los Fueros? ¿Y sobre la soberanía? Su testimonio es amplio, pero jugoso:

«De las instituciones forales, nosotros los liberales aceptamos lo esencial, el espíritu de ellas, la libertad; el Fuero no es más que la libertad en su total extensión, la libertad individual, la municipal, la provincial; hablando con más propiedad, el Fuero es la tendencia, la aspiración á la libertad, porque las libertades en él contenidas no pasan de ser embrionarias; si esas libertades han llegado á su madurez es merced al triunfo de los principios liberales. No tenemos, por consiguiente, para qué hablar del Fuero; sería una garantía de libertad para los partidarios del antiguo régimen dentro de éste, pero para nosotros la libertad del Fuero sería hoy poca libertad, es decir, poco Fuero; somos partidarios de un Fuero extraordinariamente amplificado y no tenemos para qué llamarnos fueristas; expresamos mucho más llamándonos liberales simplemente» (págs. 171-172).

De esta manera, el Fuero quedaba desprovisto del fundamento iusnaturalista, y de su naturaleza espacio-temporal e histórica (no por ello historicista), diluyendo y absorbiendo las libertades concretas en la Libertad abstracta y absoluta del liberalismo, o mejor, en la *soberanía* de la Constitución liberal. Sobre dicha *soberanía* continúa el autor:

(125) Gaztelu, J., *Los Vascos y sus Fueros*, San Sebastián, Imprenta de Martín, Mena y C.^a, 1915, 284 + 4 págs.

(126) Balparda, G. de, *Errores del Nacionalismo Vasco, Colección de artículos y conferencias*, Madrid, Imp. de Juan Pueyo, 1918, 254 págs.

«Hablar de la *soberanía* de cualquiera de estos organismos es ignorar la esencia del régimen constitucional; según él todos somos soberanos y no lo es nadie; es soberano el ciudadano en el ejercicio de sus derechos privativos, lo son el Municipio y la Provincia en la esfera de acción que se les reconoce, pero en realidad no hay soberano personal alguno, porque el mismo Rey se halla bajo el imperio de la Ley fundamental. Sólo la Ley es soberana en un país libre» (pág. 174).

8.6.3. *El liberal conservador Lasala y Collado.*

Con un testimonio de mayor categoría intelectual y política que los anteriores, el político e historiador decimonónico liberal Fermín de Lasala y Collado (127) se propuso defender los Fueros desde el liberalismo, aunque, según sus opositores tradicionalistas, los vaciase de la sustancia foral o tradicional, al igual que los liberales anteriormente citados. La mayor importancia de este autor se debe sin duda al ámbito político nacional en que se estableció, y a su proximidad respecto a los problemas forales planteados.

La concepción del Fuero de Lasala y Collado es muy diferente a la del liberal y anticarlista Sagarmínaga, quien, aunque incoherente con su liberalismo, supuso una excepción entre los liberales por su concepción tradicional de los Fueros. Por su parte, y en comparación con Sagarmínaga, Lasala fue mucho más coherente con su propia concepción liberal, que le llevó a hacer y justificar declaraciones antiforales. Lo más significativo es que, cuando Lasala escribe sobre los Fueros, los aborda en *los mismos términos* que los autores tradicionales, aunque para decir lo contrario. Por ejemplo, planteará la relación entre el pacto foral y la soberanía nacional, el origen y carácter histórico del Fuero, el alcance de las leyes forales, etc., resolviendo sin embargo estos problemas desde una concepción liberal, y dando motivos a los autores tradicionales para reforzar sus propias perspectivas antiliberales.

De todas maneras, Lasala y Collado era más moderado que otros liberales, pues ponía un pie a favor del país vascongado al rechazar el antifuerismo radical de, por ejemplo, Calatrava, plasmado por escrito unos años antes (128). Desarrollemos el pensamiento de Lasala, que es muy crítico hacia las tesis y «doctrinas petrificadas» de los que él llamaba *fueristas puros* de 1876. Como

(127) Más coherente es el antifuerismo liberal, aunque se proclame nominalmente fuerista, de Lasala y Collado, F. de, *Última etapa de la Unidad Nacional. Los Fueros Vascongados en 1876. Obra póstuma de...*, Madrid, 1924, 2 vols. v. I: 516 págs., v. II: 495 págs. Este autor antecede a los foralistas constitucionalistas, al subordinar el Fuero a la soberanía nacional del pueblo español. Véase también (nota 124) su discurso en las Cortes del 17 y 18-VII-1976: VVAA., *Los Fueros y sus defensas*, págs. 115-181.

(128) Entre los liberales antifueristas, y desde una perspectiva política y no jurídica, citemos a Calatrava, F., *La abolición de los Fueros vasco-navarros*, reeditada facsímil en Bilbao, Ed. Herper, 1985, col. Recuerdos del Reyno de Navarra, vol. III, 336 págs.

punto de partida, Lasala rechaza la *soberanía originaria* de los vascongados (o, mejor, de las instituciones forales); también rechaza que el Fuero sea un pacto, así como el carácter pactado de la Ley de 1839. Su tesis central es la incompatibilidad entre la *soberanía nacional* (en sentido liberal) y los Fueros históricos o tradicionales, así como la propia raíz del Fuero. Por ejemplo, afirma lo siguiente:

las Leyes de 1839 y 1876 fueron «promulgadas en una misma e idéntica forma y fórmula de soberanía indivisa y absoluta de los únicos Poderes Soberanos existentes en la Nación. Compréndese la teoría verdaderamente radical e intransigente del lado vascongado de que hay una incorporación voluntaria y condicional de las Provincias a la Corona de Castilla y que todos los Poderes de Castilla no pueden violar, alterar estas condiciones estipuladas sin devolver un grado igual de libertad a las Provincias para no respetar la incorporación. Pero esta teoría envuelve necesariamente que las Provincias son entidad distinta del resto de España y sin representantes en las Cortes Generales de la Nación (...). Hay otra teoría menos extrema, la de no admitir más fórmula de las relaciones entre dos partes de una misma Nación que la ley de 1839, ley por una parte de la opinión calificada de *paccionada*» (129).

Lasala y Collado también rechaza la postura nacionalista vasca, emergente por entonces, con estas palabras:

«Pero ocurre ahora una cosa verdaderamente singular. Mientras yo me veo obligado en este examen del Convenio y de la Ley de 1839 a negar que hubo pacto del *pueblo vasco* con el pueblo castellano o con los Poderes Públicos de la Nación y combato las tesis largo tiempo sostenida por los fueristas *puros*, han surgido últimamente otros *ultras* que hacen resaltar la ausencia de todo elemento popular u oficial exclusivamente vasco en aquella estipulación famosa, y entendiendo que fuese violada la Soberanía euskara, debilitándose además la causa euskara, piden se tenga por nulos y sin valor el Convenio y la Ley que fue su consecuencia» (130).

En este fragmento es interesante resaltar dos errores técnicos de Lasala. En primer lugar, se equivoca al afirmar que el *pueblo vasco* pactó con los poderes públicos de España, porque, en realidad, los Fueros eran de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya por separado. Sin embargo, no es esto lo que más preocupa a Lasala, sino la soberanía *originaria* del Fuero. En segundo lugar, conviene precisar que, a diferencia de lo que cree Lasala, el Fuero no implicaba una soberanía política, sino una dimensión jurídica y social (cuerpos intermedios autárquicos, configuración histórica y principio de subsidiariedad), además de no confundir los

(129) Lasala, *Última etapa...*, op. cit., vol. II, págs. 103-104.

(130) Lasala, *Última etapa...*, op. cit., vol. II, pág. 108.

diversos planos político, social y jurídico. Los cuerpos intermedios eran instituciones reconocidas por las leyes y los Fueros, con la aprobación explícita (el visto bueno) de las instituciones administrativas y políticas, y la aprobación implícita del monarca, titular del poder político. Desde luego, los poderes del rey eran diferentes y mucho menores que los del Estado liberal moderno. Así pues, creo que *ambos errores, más la concepción de la soberanía moderna, permiten comprender la aparición del nacionalismo vasco* que Lasala y Collado criticaba. Según esto, el nacionalismo vasco estaría vinculado al liberalismo y no al carlismo. Por otra parte, recordemos el citado texto del quincenal ilustrado *La Avalancha*, de Pamplona, sobre el nacionalismo separatista en Cataluña (Parte I, 4.2.).

Lasala, como político vascongado de tendencia liberal en 1876, y como historiador en 1924, nos permite observar cómo los propios autores liberales fueron quienes opusieron el Fuero a la unidad constitucional:

«(...) si la Constitución y el Fuero son conciliables en muchos puntos, no lo son en este del Pase (Foral). 1789 introdujo una novedad que constituye para toda Europa la esencia del régimen moderno: a los derechos parciales y locales y las garantías también parciales y locales de tales derechos sustituyó un solo derecho general, una sola garantía general en el ámbito de toda una nación. En el régimen antiguo de lo parcial y local es naturalísima garantía el *Pase* en cada entidad local contra la opresión del Poder Supremo; en el régimen moderno de la libertad y derecho general la garantía es necesariamente general y reside en un Parlamento producto del sufragio popular. Es necesario optar por un régimen o por otro régimen. La soberanía del Parlamento y de la Corona podrá, según lo aconseje la conveniencia, ejercerse de una vez y en un mismo acto sobre todas o sobre algunas de las regiones de una nación; pero en sí misma no admite límite exterior. Y aun interpretándose tan restrictivamente como deseaban las Provincias la famosa cláusula de la unidad constitucional, jamás nadie soñó en 1839 que la potestad legislativa fuera una en Vasconia, otra en Castilla» (131).

Para Lasala y Collado, la ley de 1839 era «oscura, anfibológica», fue reservada y elaborada por «las Cortes y la Corona *solas*, en concepto de única potestad y soberanía, si bien concediendo audiencia a las Provincias», y contenía «la confirmación de los Fueros y también grandes restricciones de esta misma confirmación». Además, la victoria militar, identificada con «el poder soberano y vencedor», era un «elemento creador de derecho público en todos los Estados y todas las civilizaciones, dada la imperfección de la sociedad humana». Tener un mismo rey constitucional implicaba un solo poder legislativo, y una sola representación nacional (132), que «dejaba los Fueros a merced de las Cortes y de la Corona». Lo justifica así:

(131) Lasala, *Última etapa...*, op. cit., vol. I, págs. 262-3.

(132) Lasala, *Última etapa...*, op. cit., vol. I, pág. 502-503; vol. II, págs. 119-121.

«Porque una representación nacional común, un solo poder legislativo, son conceptos de que es inseparable el concepto de una misma jurisdicción, una misma potestad, una misma soberanía en todo el territorio. ¿Qué representación común, qué poder legislativo único habría si se ejerciese sin límites en una parte del territorio y en otra parte con límites impuestos por un derecho distinto reconocido en contrato bilateral? La soberanía, potestad, jurisdicción quedarían rotas en dos fracciones, habiendo respecto de un lado jurisdicción plena, potestad total, soberanía, en suma, y habiendo respecto del otro lado tan solo jurisdicción restringida, potestad cohibida, ausencia de soberanía verdadera (...) igual e idéntica la soberanía de la Corona y del Parlamento para todo lo que constituye (...) No cabe pretender que en la esfera del derecho sea *menos una* la soberanía de las Cortes con el Rey bajo el régimen de nuestras nada históricas Constituciones desde 1812 hasta 1876, cuando explícitamente se dejó a salvo la unidad constitucional, cuando representantes vascongados antes como después de 1839 formaban parte de las Cortes españolas. Y de hecho las Cortes y el Rey se habían reservado interpretar la que fuese unidad constitucional (...) el Gobierno provisionalmente, dando cuenta a las Cortes, resolvería las dudas y dificultades que se ofrecieren, a exponer que solamente a las Cortes con el Rey (...) oídas las provincias, competía introducir las reformas previstas» (133).

8.6.4. *Crítica de Mañé y Flaquer, dinástico alfonsino antiliberal.*

Mencionemos también al brillante escritor y periodista, enmarcado entre los dinásticos alfonsinos, que fue Juan Mañé y Flaquer. Se mostró fuerista y antiliberal, criticó el liberalismo de los liberales fueristas, y defendió los Fueros en sus libros y artículos de prensa (134). Su aportación no fue estrictamente doctrinal, sino divulgativa y periodística, de cara a la opinión pública, en unos momentos convulsos y difíciles para defender los Fueros tras la tercera guerra carlista. Mañé y Flaquer no era carlista dinástico, pues aunque simpatizaba con los *principios* del carlismo, afirmó: «(...) no solamente no he sido nunca carlista, sino que he combatido siempre al carlismo en todos los terrenos» (135). Este autor coincidía con la interpretación del ya citado Sagarmínaga, fuerista y también liberal, sobre la tercera guerra carlista (136). En efecto, según

(133) Lasala, *Última etapa...*, op. cit., vol. II, págs. 121-122.

(134) Mañé y Flaquer, J., *El Oasis. viaje al país de los Fueros*, Barcelona, 1878-1880, 3 vols. Del vol. I (526 págs.) sobre Navarra, es particularmente interesante el recorrido histórico realizado en la introducción. El vol. II (570 págs.) se dedica a Guipúzcoa y Álava. Del vol. III (496 págs.), relativo a Vizcaya, son interesantes las conclusiones que luego recogemos. El autor escribió *El Oasis* en unas críticas circunstancias, pues en la política nacional de 1876 se pusieron en entredicho los Fueros. Este mismo autor también defendió los Fueros en el artículo «¿Qué se proponen?», publicado en *El Eco de Navarra*, n.º 70, 1-VII-1876;

(135) Mañé y Flaquer, *El Oasis...* Seguimos la edición de la «Biblioteca Vascongada Villar» de 1967, vol. III: Vizcaya, 420 págs., vid. pág. 400.

(136) Mañé y Flaquer, J., *La Paz y los Fueros*, Barcelona, 5.ª ed., 1876, 96 págs. En este mismo sentido, del alfonsino Mañé y Flaquer pueden leerse otros artículos publicados en el dia-

ambos, el motivo principal de la guerra civil de 1872-76 había sido la religión violada por el liberalismo radical, esto es, por la revolución de septiembre —o «Gloriosa»— de 1868. Mañé y Flaquer decía así: «La idea generadora, motriz y eficiente del carlismo, no es otra que la idea religiosa», es decir, la religión vulnerada, la iglesia privada de libertad, la conciencia cristiana oprimida, y la herejía arrogante (137).

Es posible que ambos autores, sobre todo el antiliberal Mañé y Flaquer, limitasen al conflicto religioso los motivos del estallido de dicha guerra, para defender cómodamente los *Fueros* en unas circunstancias de mayor peligro para dichos *privilegios* (*lex-priuata* y no *concesión* del poder político). Tales eran las de 1876, enmarcadas al final de una guerra civil y ante el decreto abolicionista de los *Fueros* —abierto a ulteriores precisiones— de Cánovas del Castillo.

Para Mañé y Flaquer, el liberalismo era un gran mal, en esencia contrario a las sociedades cristianas. También era enemigo de la civilización cristiana configurada en la Edad Media, y mantenida después durante siglos, así como enemigo de los mismos *Fueros*. En el discurso de Mañé y Flaquer no sólo hay elementos culturales del romanticismo como son la diversidad, la afirmación de lo particular y del individuo arraigado en su entorno, la Edad Media, lo histórico, el valor de la herencia etc. En efecto, este autor *va más allá de la cultura de su momento histórico*, y llega al terreno de lo objetivo, del principio de subsidiariedad y la configuración orgánica de la sociedad, de lo jurídico, y del Derecho natural y cristiano. Esto debieran de recordar algunos historiadores actuales que, con *apriorismos* y *presentismos*, critican todo aquello que oponga a la reconciliación entre el catolicismo y el liberalismo. Mañé y Flaquer se expresaba de la manera siguiente:

«(...) creo que se puede ser alfonsino, carlista, republicano unitario o federal y partidario de los *Fueros*, pero creo al mismo tiempo que no se puede ser liberal sin ser enemigo de los *Fueros*, consciente o inconscientemente. Aquí hay la confusión de que se hace el liberalismo sinónimo de gobierno representativo, siendo así que

rio *El Eco de Navarra* de 1876. En ellos reivindica a los carlistas, crea un clima de concordia social, y defiende abiertamente los *Fueros*: n.º 70 (1-VII), 81 (9-VIII), 83 (16-VIII), 85 (23-VIII), y 93 (20-IX). También Julio Nombela y, sobre todo, el citado pamplonés Mena e Irurzun, escriben en este periódico de Pamplona. Sagarminaga, F. de, *Dos palabras sobre el Carlismo vascongado*, Bilbao, Imp. Juan E. Delmas, 1875, 39 págs.

Sobre Mañé y Flaquer escribe el periodista Juan Marín del Campo en 1910: «Mañé y Flaquer, Sardá y Salvany y Manuel Sánchez Asensio son, á mi entender, los triunviros ó príncipes del periodismo español contemporáneo. Pero á Mañé y Flaquer le sacudió el polvo de lo lindo el difunto cardenal Casañas; á Mañé y Flaquer le rompió más de una costilla el mentado Sardá y Salvany en *La Convicción*; á Mañé y Flaquer finalmente le trituró y le molió los huesos, con clava digna de Hércules, aquel teologazo de felice recordación que se llamaba D. Pedro Reig, catedrático también de la reina de las ciencias en Gerona y heredero por línea derecha de Melchor Cano» (*La Avalancha*, 23-VI-1910, n.º 367, págs. 139-140).

(137) Sagarminaga, F. de, *Dos palabras...*, op. cit. pág. 13.

es su gran enemigo. El liberalismo, es decir, el espíritu liberal, es independiente de la forma de gobierno (...). De esta raza maldita (nota: la revolución atea que procede de la herejía protestante) ha nacido el Estado pagano, el Estado panteísta, el Estado-Dios, el Estado-tirano, el Estado-déspota, el Estado igualitario (...).

A medida que el espíritu liberal ha ido extendiendo su dominio en España, han perdido el suyo las instituciones particulares, y siempre, sin faltar una sola vez que los liberales dominaron en el poder, han sufrido ataques las instituciones forales, hasta sucumbir a manos del liberalismo y por virtud de sus principios. Y no hay que hacerse ilusiones. Los liberales, al procurar la abolición de los Fueros y lo que ellos llaman la unidad constitucional, se han mostrado consecuentes consigo mismos; han acatado los principios de su escuela» (*op. cit.*, págs. 400-401).

Refiriéndose a la incongruencia de aquellos vasco-navarros que siendo liberales deseaban mantener los Fueros, Mañé y Flaquer continuaba:

«Quienes no son consecuentes son los vasco-navarros que, aceptando los principios de la escuela liberal, rechazan sus consecuencias cuando éstas son contrarias a las instituciones forales. Es preciso que comprendan que la verdad no puede estar en dos partes distintas y opuestas: los liberales tienen razón contra los Fueros o los fueristas tienen razón contra la doctrina liberal» (*op. cit.*, pág. 401).

¿En qué se fundó Mañé y Flaquer para enunciar dicho aserto? Pues en lo mismo que hemos defendido en este trabajo: en la incompatibilidad entre la *soberanía nacional*, la *voluntad general* y el *poder absoluto* por un lado, y los Fueros por otro. Y tras citar el autor varios textos de Rousseau, dice así:

«Pues bien, esta soberanía, esta voluntad general, es la que ha privado de sus Fueros a las Provincias Vascongadas. Los que reconozcan este principio, que es el fundamento del sistema liberal, han de resignarse, han de aplaudir las consecuencias de su aplicación, puesto que (...) la voluntad general, según el liberalismo, es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública» (*op. cit.*, pág. 401).

En este trabajo hemos preferido utilizar la fórmula directa. *No es que los hechos antiforales se deban a una concreta aplicación de hecho de la soberanía nacional, sino que la soberanía nacional en cuanto tal es el mayor contrafuero y está fuera de la concepción de los Fueros.* La formulación de Mañé y Flaquer es propia del brillante polemista, aunque considero que él hubiera preferido la formulación directa, una vez que critica al Estado-absoluto, la voluntad general, el poder absoluto, y la soberanía nacional entendida desde estas premisas.

Por otra parte, Mañé y Flaquer diferencia claramente entre el *fuerismo* «hijo de la civilización cristiana de la Edad Media», y el *federalismo*, «hijo de la negación religiosa (que) prescinde por completo del origen divino del hombre» (*op. cit.*, pág. 402). En esto —como en lo anterior— nuestro autor llega al núcleo de la cuestión y coincide con los autores tradicionales, incluidos los carlistas, al concluir:

«Nosotros somos los únicos que podemos prometer al individuo, a la familia, al municipio, a la provincia, toda la libertad necesaria para el desenvolvimiento de su personalidad, toda la libertad compatible con la ley moral. Esta libertad la consideramos de derecho divino, sagrada e inviolable (...)». Esta libertad se podía conceder sin peligro porque no confunde «la libertad política con el libre albedrío, ni el libre albedrío o libertad natural con el derecho de elegir entre el bien y el mal» (*op. cit.*, pág. 404).

Pues bien, a diferencia de Mañé y Flaquer y de Sagarmínaga, hay autores que pensaban que la posición carlista no se limitaba a la cuestión religiosa, sino que abarcaba un sinnúmero de elementos. Entre estos incluían los Fueros, que vinculaban a la causa de don Carlos VII. Mencionemos un caso. Se trata del ya citado Juan Cancio Mena e Irurzun, carlista pamplonés durante la tercera guerra (1872-1876), amigo del cabrerista Julio Nombela y vinculado a otros autores más emblemáticos como Lorenzo Alier, Navarro Villoslada etc. (138). Ya he dicho que quizás fuese por las circunstancias políticas que hacían peligrar los Fueros hacia 1876, por las que dicho Mena, que durante la guerra carlista había unido los Fueros a la Causa de don Carlos VII en la prensa carlista *La Cruzada Española* –publicada en Bayona (139)–, omitiese el tema foral y dinástico en su ya citado folleto titulado *Principios...* que, según el, debían defender los carlistas a partir de 1877. Para estas fechas todavía Mena se mantenía carlista, a pesar del descontento que el periódico carlista *La Fe* manifestó hacia su folleto, y del aplauso que este último recibió del diario conservador y alfonsino *El Eco de Navarra*, del que luego, durante treinta años, Mena será un importante colaborador, aunque siempre mantenga los principios católicos y tradicionales, y por ello antiliberales, y esté próximo al carlismo (140).

8.7. Tesis fuerista nacionalista.

La aceptación de la soberanía nacional por el nacionalismo vasco significaba la anulación de los Fueros tradicionales. He desarrollado esta tesis al anali-

(138) Alier y Sala, L., *El partido carlista y la revolución española ó sea consideraciones sobre la actual situación de España*, Barcelona, Imp. de Manuel Miró y Domingo Marsá, 1870, 48 págs.; Mena, J. C., *Principios fundamentales...*, *op. cit.*, notas 60 a 63; Nombela, J., *Detrás de las trincheras. Páginas íntimas de la guerra y la paz. Desde 1868 a 1876*, Madrid, 1876, 2.ª ed., 559 págs., págs. 1-2, 393 y ss., 425 y ss., 547-559. En este último libro, el cabrerista Nombela ya no pensaba como en los años precedentes a 1872. No arrastró a Mena a su posición antes de 1877, aunque pudiese coincidir con él después de dicha fecha, al mostrar Mena que la dinastía es *per accidens*.

(139) *El Pensamiento Navarro*, n.º 4.366 (1-XII-1912), inserta siete fragmentos de las publicaciones de Juan Cancio Mena, cuando este fundió la causa de los Fueros con la de don Carlos VII.

(140) Vid., notas 60 a 63. Mena, así como su esposa e hijo, también colaboró con el quincenal íntegro *La Avalancha* de Pamplona.

zar el pensamiento de los primeros nacionalistas vascos, tales como Engracio de Aranzadi Etxeberría y de Fr. Evangelista de Ibero (141). También desarrolló dicha tesis Olazábal, por ejemplo cuando criticó a los nacionalistas liberales Jesús de Sarriá y Federico Belaustegigoitia (142).

Sin embargo, aportemos algo más. Al margen de dichos autores, los términos *nacionalidad*, *nación*, y *soberanía nacional* eran sinónimos para el nacionalismo (143). En 1922, un autor anónimo, que firma con el seudónimo *el guerniqués originario*, y al que considero nacionalista moderado, pretendía el imposible de aglutinar un «popurri» de tendencias políticas. Deseaba unir en una sola aspiración a los nacionalistas separatistas (fuesen radicales, doctrinarios, puros, extremistas, y aberrianos que aspiraban a la independencia absoluta de Euskeria), a los tradicionalistas o legitimistas (lógicamente, entre esto no tuvo éxito), a los nacionalistas moderados (evolucionistas o comunionistas), y a los *euskalerriacos* y autonómico-contributivos (a quienes llama *cucos* y utilitaristas).

Pues bien, en 1922, y con estos propósitos de unión, dicho autor expresa su nacionalismo de esta forma:

«Que el País Vasco, aborigene (sic), difiere esencialmente de los demás pueblos peninsulares, por su unidad racial, idioma, familia, instituciones, usos y costumbres, características constitutivas de NACIONALIDAD». «Que Vasconia, como nacionalidad, le asistió perfecto derecho al pleno goce de su independencia y libertad originarias, debida sólo a Dios que deja en manos de las personas nacionales el régimen de sus propios destinos» (144).

(141) Garralda Arizcun, J. F. «Orígenes e ideología del nacionalismo vasco», en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, Año VII/2001, págs. 161-244.

(142) Olazábal, Juan de, *Errores nacionalistas...*, op. cit., nota 111.

(143) A los trabajos citados por Garralda en *Orígenes...*, art. cit., añadimos: Anónimo, *El Vademécum del vasco por un guerniqués originario. Año 1922. La redención de Euskeria y las potencias del alma por un guerniqués originario*, Bilbao, 1922, 30 págs.; Zalba, J., *Conferencia dada por José Zalba en el Centro Vasco de Iruña el día 20 de diciembre de 1913*, Pamplona, 1914, 32 págs.; Anónimo, *Nacionalidad, Nacionalismo, Partido Nacionalista*, Pamplona, 1914, 41 págs., conferencia leída en dicho Centro Vasco el 28-II-1914.

(144) Anónimo, *El Vademécum...* op. cit., págs. 3 y 13. En relación con el País Vasco, mencionemos algunos trabajos sobre el fuerismo y el nacionalismo del siglo XIX y XX, de Elorza, A., «Nacionalismo vasco 1876-1936», en *Historia General del País Vasco*, San Sebastián, Haramburu, 1981, vol. XI, 466 págs.; Idem, *Ideologías del nacionalismo vasco 1876-1937 (De los «euskaros» a Jagi-Jagi)*, San Sebastián, Haramburu, 1978, 466 págs.; idem, «Cultura e ideología en el País Vasco contemporáneo», en *Congreso de Historia de Euskal Herria*, Vitoria, 1988, Tomo V, 430 págs., págs. 197-210; idem, *La religión política. «El nacionalismo sabiniano» y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, San Sebastián, Haramburu R & B Ediciones, 1995, 255 págs.; Corcuera Atienza, J., *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*, Madrid, Siglo XXI, 1979, 610 págs.

A su vez, el *guerniqués originario* decía sobre los Fueros lo siguiente:

«Que siguió la aparentemente *benévola* Ley de 25 de Octubre de 1839, la que afectando CONFIRMAR los Fueros (con el restablecimiento de las Juntas Generales y la organización de los Ayuntamientos según fuero, uso y costumbre y los Corregidores con las atribuciones que por el Fuero, Leyes y Costumbres le son otorgadas, excepto las judiciales), en puridad los hirió de muerte, al supeditarlos a la UNIDAD CONSTITUCIONAL DE LA MONARQUÍA, con la que son substancialmente INCOMPATIBLES; unidad que consistía (según el art. 4.º de la Constitución de 1837, entonces vigente) en que *Unos mismos Códigos regirán en toda la Monarquía*» (145).

Ahora bien, si el nacionalismo vasco rechazaba las Constituciones liberales era por atribuirles los tres aspectos siguientes: la afirmación de la soberanía nacional de la nación española, la negación de la soberanía de la nación vasca, y admitir un mismo código general que negaba los códigos propios. En realidad, los nacionalistas aceptaban la imagen de los Fueros como derechos originarios, pero los confundían con la soberanía nacional política, por lo que, como ya explicamos al analizar *La nación vasca* de Aranzadi, los vaciaban de la sustancia iusnaturalista, jurídica e histórica propia. Por eso, el jurista del Burgo dirá recientemente, con acierto, que la actitud de Arzalluz, diputado a Cortes en 1978, fue «encubrir la supuesta soberanía vasca bajo el ropaje respetable de la foralidad» (146).

9. FUERO, ESTATUTO DE AUTONOMÍA, Y CONSTITUCIÓN LIBERAL DE 1978

Llama la atención que los planteamientos, problemas, e inquietudes del pasado mantengan hoy su vigencia. Esta conexión entre pasado y presente la debe concretar el hombre de hoy, y no el historiador, pues el *principal foco de atención* de éste último es el pasado, sujeto como tal al empirismo de los datos y al rigor del método histórico. Ello no impide que el historiador observe la actualidad, se admire al contemplar en ella problemas similares a los de ayer, y ejercite la *función secundaria* de la ciencia histórica, que es ofrecer datos históricos para brindar posibles respuestas sobre los proyectos y problemas del presente.

Para unos, la Constitución de 1978 ha logrado lo que ninguna Constitución liberal había conseguido, a saber, la reconciliación entre el libe-

(145) Anónimo, *El Vademécum...*, op. cit., págs. 7-8.

(146) Del Burgo, J. I., *Por la senda de la Constitución...*, op. cit., pág. 93.

ralismo y los Fueros. En esta perspectiva se insertan las tres tesis liberal-constitucionalistas siguientes. Por la primera, destacados juristas constitucionales, como Jaime Ignacio del Burgo y Rubio Torrano, afirman que los Fueros de Navarra no son un Estatuto. En segundo lugar, el nacionalismo vasco cree que los Fueros han sido *modernizados* en forma de *Estatutos* de autonomía. Por último, otros consideran que los Estatutos –expresión o no de los Fueros– recogen una necesaria modernización política. Este es el caso de destacados dirigentes de ámbito nacional de UCD, PP y PSOE..., poco o nada interesados por los *Fueros*, ni por mantener la verdadera continuidad *histórica* de España –a decir de los autores tradicionales–.

Desde el punto de vista del Derecho, advierto una diferencia esencial entre el Estatuto de autonomía y el Fuero, reconocida como tal por diversos autores, por ejemplo d'Ors, Nagore y Vallet de Goytisolo, de los que por ser muy conocidos omito citas. Estos juristas mantienen el criterio de la escuela tradicional ya analizada, según la cual los Fueros responden a una sociedad tradicional y cristiana, a la tradición pre-estatal, a una realidad jurídica más que política, y a la sujeción a un ordenamiento superior jurídico. Este último sería coherente con la moral natural y cristiana, y con el orden público y el bien común, conforme al *iusnaturalismo* clásico. Los Fueros también recogen una herencia histórica concreta. Expresan una mentalidad pactista aplicada al derecho privado y público. Implican el autogobierno o autarquía de los cuerpos intermedios –integrados siempre en una unidad más amplia o superior–, fruto tanto del principio de subsidiariedad, como de determinados derechos originarios, expresión todo ello de la jurisdicción propia de cada grupo humano. En efecto, estos derechos originarios se fundan en la naturaleza de cada grupo humano, o bien en las coordenadas espaciotemporales en las que cada uno de ellos se desarrolla. Por el contrario, todos los Estatutos de autonomía son similares, y reflejan una realidad *política* –más que jurídica– *delegada* de la Constitución liberal, y enmarcada en el seno del racionalismo y el positivismo jurídico, totalmente ajena al *iusnaturalismo* de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Volveremos sobre ello en este epígrafe.

Aunque gran parte de este trabajo ha seguido un método histórico, este epígrafe se refiere a diversas aportaciones de actuales juristas, realizadas desde la ciencia jurídica. Ello permite negar la reconciliación entre el liberalismo y los Fueros por las razones siguientes. En primer lugar, se ha explicado que, en general, para los hombres de las diversas tendencias analizadas del pasado, los *Fueros* (es decir, los Fueros tradicionales e históricos, pues desde su origen han estado enraizados en la historia) eran incompatibles con las Constituciones de ideología liberal. En efecto, los Fueros diferían del constitucionalismo liberal por su concepción de la vida, la sociedad y el Derecho. En segundo lugar, para importantes juristas de hoy, sean tradicionales (Javier Nagore, d'Ors, Vallet de Goytisolo...) e incluso algunos constitucionalistas (Jaime Ignacio del Burgo),

existe una radical divergencia entre los *Estatutos* y los *Fueros*, a lo que añadimos el hecho de que las Constituciones liberales (1931 y 1978) sean plenamente coherentes con los Estatutos de autonomía y no con los Fueros (aunque no piensa así del Burgo Tajadura). Por último, el iusnaturalismo de los juristas tradicionales niega que la *modernidad* racionalista, voluntarista y que opta por el inmanentismo, sea sinónimo de Bondad y Derecho, y por ello que sea compatible con los Fueros.

Con estos datos, concluimos que existe una antinomia entre la *Constitución* liberal (*versus* soberanía nacional) y el *Fuero*, vigente y tradicional, y no sólo con el Fuero entendido como descentralización económica y administrativa. Ahora bien, si ayer casi todos advertían dicha contraposición, hoy, algunos juristas defensores de los Fueros realizan una adaptación entre ambos extremos, imposible según otros juristas, ya sean contrarios ya favorables al Fuero.

Como excepción en toda España, suele decirse que Navarra no ha seguido la senda del Estatuto, sino que ha realizado su Amejoramiento Foral (LORAFNA, 1982), coherente con los «derechos históricos» reconocidos en la Constitución de 1978. Con la intención de analizar en otra ocasión la discusión entre los diferentes juristas sobre el carácter estatutario o verdaderamente foral de la LORAFNA (1982), de analizar también la relación entre el Estatuto de autonomía de Guernica (1979) y los «derechos históricos» constitucionales de 1978, así como el significado de estos últimos en una Constitución liberal, digamos que, sobre estas cuestiones, hay una gran diversidad de opiniones entre los juristas constitucionalistas, lo que indica la actual desorientación en el seno de los autores de ésta tendencia.

Varios aspectos permiten *cuestionar con fundamento si la LORAFNA de 1982 responde al Fuero* —nos referimos al Fuero histórico— por el hecho de depender de la Constitución liberal de 1978. Sirva mencionar la naturaleza histórica —no ya historicista— del Fuero, la estrecha relación entre el Fuero y la civilización cristiana, las afirmaciones de carácter histórico realizadas en este trabajo, el pensamiento de los tradicionalistas de ayer sobre la tradición, lo que afirmaron los autores fueristas del pasado, y las posibilidades que el pensamiento tradicional tiene hoy entre los juristas que apoyan el liberalismo. Pues bien, la respuesta a dicho interrogante es *negativa* entre los foralistas tradicionales, en contra del criterio de los foralistas constitucionales. Refirámonos ahora, entre estos últimos, a un caso concreto.

Las tesis de Jaime Ignacio del Burgo Tajadura —conocido jurista y también político— sobre España, el Fuero, y la soberanía nacional —temas estos que desde una perspectiva histórica han sido el centro de nuestro trabajo—, pretenden aunar los Fueros y la Constitución liberal de 1978, que del Burgo Tajadura defiende. Ello no impide que, sus afirmaciones sobre los Fueros, tengan contradictores en el ámbito del Derecho Foral (los foralistas tradicionales o bien los partidarios del Fuero como Estatuto), así como desde el ya estudiado pen-

samiento político constitucionalista no foralista. A pesar de la existencia de abundantes textos legales, esto último expresa la actual pluralidad de interpretaciones relativas al Derecho Público en España, sin duda debido a la *deliberada ambigüedad de dichos textos, y al actual predominio de lo político sobre lo jurídico*.

Expongamos someramente algunas de las tesis jurídico-políticas de del Burgo, sobre la realidad preconstitucional de España, la naturaleza pactista de los Fueros, y la limitación por estos de la soberanía nacional.

En relación con la configuración de España, del Burgo considera que «España no se crea por la Constitución» de 1978, que defiende. Afirma que «la nación española es una realidad preconstitucional y su unidad es el fundamento mismo de la Constitución». Consecuencia de ello —añade—, «ningún territorio de España tiene derecho a separarse del tronco común», siendo el «pueblo español, (el) titular único de la soberanía nacional». Es decir, para del Burgo, «la soberanía es única y surge del pueblo español en su conjunto y no de la cesión de soberanía de los territorios que integran España. Las fórmulas de soberanía compartida no tienen cabida en la Constitución. Tampoco el federalismo» (147).

¿Cuáles son sus consideraciones en el ámbito de los Fueros? Citemos dos de ellas. En primer lugar, según del Burgo, la Constitución de 1978 es «la más foral que se ha dado a sí misma España», debido a reconocer «sin ninguna reserva el carácter preconstitucional de los derechos históricos». A ello digamos por nuestra parte que, esta *primera y supuesta autolimitación* de la soberanía, *no significa* que lo preconstitucional limite *jurídicamente* la Constitución que el pueblo soberano se da a sí mismo, ni que la decisión soberana (puede variar constantemente) responda a la realidad de las cosas, ni que exista una unión entre lo jurídico y lo prejurídico etc. Pero continuemos. En segundo lugar, según del Burgo, el Fuero tiene esencialmente una naturaleza pactista (148), suponiendo dicho pacto una *segunda limitación* de la soberanía del pueblo español, aunque —según nuestro autor— utilizar este lenguaje no signifique que el Fuero implique *soberanía*. En efecto:

«Nunca los Fueros habían constituido reductos de soberanía, pues el presupuesto de su existencia era precisamente el reconocimiento de la soberanía de otro. Otra cosa, bien distinta, es la foralidad histórica como limitación de la soberanía del rey, pero sin ser consecuencia del ejercicio de la soberanía. Una nación no tiene fueros sino soberanía» (149).

(147) Del Burgo, *op. cit.*, págs. 44, 69, 81 y 89.

(148) Del Burgo, *op. cit.*, págs. 47, 94 y 175-176.

(149) Del Burgo, *op. cit.*, pág. 89.

Al defender del Burgo la limitación de la soberanía nacional, y en polémica con M.^a Cruz Mina Apat en 1987 (150) –recogida también por Izu Belloso (151)–, mantiene la compatibilidad entre la Constitución liberal y la esencia pactista de los Fueros. Al afirmar esto, del Burgo se opone al positivismo jurídico de García Enterría, para quien no existen, ni pueden existir, leyes paccionadas debido a «la soberanía o supremacía de la Ley» del poder legislativo. Pero también se opone a las opiniones formuladas en su día por Herrero de Miñón, al que hoy día critica por apoyar –dicho Herrero de Miñón– una interpretación de los «derechos históricos» favorable a los nacionalismos periféricos (152).

Queda dicho que, según del Burgo, los Fueros limitan la soberanía nacional, de manera que la soberanía nacional se *autolimitaría* en ellos. De nuevo dice así:

«El Fuero navarro supone una limitación de la soberanía del Estado, pero no es un régimen de soberanía compartida. Y esto nada tiene de extraño, pues la soberanía nacional no es absoluta ni ilimitada. El pueblo español es soberano, pero carecería de legitimidad cualquier decisión orientada a privar a los ciudadanos de sus derechos y libertades fundamentales. Lo mismo ocurre con los derechos históricos» (153).

Según del Burgo, no puede admitirse el concepto de «soberanía ilimitada». Su explicación teórica es la siguiente: «la supremacía de la Ley, como expresión de la voluntad general, no puede invocarse en un sistema democrático con carácter absoluto», pues no pueden quedar quebrantados los derechos y libertades de las personas, ni los «derechos históricos» que son preexistentes a la Constitución de 1978. Ahora bien; si se nos permite precisar, añadido que, más que «no pueden», se debiera decir tres cosas: que «no deben», que dicha afirmación contraría las ideas de los fundadores del liberalismo, y que los hechos imperantes echan hoy por tierra dicha teoría.

Esta limitación de la soberanía de la Nación española y del Estado, propuesta por del Burgo, no ha pasado inadvertida a otros juristas, por ejemplo a la historiadora del Derecho Mercedes Galán Lorda. Cuando ésta última analiza las diferentes interpretaciones de diversos investigadores del Derecho sobre el actual Fuero navarro, descubre que, según del Burgo, «el régimen foral (de Navarra)

(150) Del Burgo, J. I., *Introducción al estudio del Amejoramiento del Fuero. Los Derechos Históricos de Navarra*, Pamplona, 1987, 342 págs., págs. 51-61.

(151) Izu Belloso, *Navarra como problema. Nación y nacionalismo en Navarra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, 461 págs., págs. 142-146.

(152) Del Burgo, *Por la senda de la Constitución*, op. cit., pág. 101-108, 113, etc.

(153) Del Burgo, op. cit., pág. 106.

implica una limitación de la soberanía del Estado dado que la Comunidad Foral posee un ámbito de poder propio indisponible para el legislador español, que trae su causa del singular *status* de Navarra en el seno de España» (154).

Como historiador, y aún observador de hoy, siento discrepar, según el caso, de algunas de las opiniones expresadas por del Burgo. Porque los pensadores fundacionales del liberalismo, los políticos liberales de los siglos XIX y XX, importantes juristas constitucionalistas actuales, y la praxis de los poderes legislativos y tribunales constitucionales de hoy en día, defendieron y defienden, con principios y con hechos, que la soberanía del Estado moderno es plena o ilimitada. O si no es *totalmente* ilimitada, pues ninguna sociedad puede construirse sobre el *nihilismo*, lo es *casi*, con las consiguientes contradicciones y desorientación. *Y todo por construir la sociedad sobre la voluntad del hombre en vez de construirla sobre la tradición y el Amor —entendimiento y voluntad— de Dios.* Por ejemplo, hay que reconocer, leyendo los textos, observando los hechos, y de la mano de importantes autores, que las tesis y contradicciones de Rousseau conducen al socialismo, que el radicalismo de la Revolución francesa la expresan los girondinos (moderados) en el poder, que Napoleón I fue encumbrado por los moderados, etc.. Pero no hace falta ir tan atrás. En efecto, *la autolimitación de la soberanía es un contrasentido*, es decir, que el Pueblo, identificado como Nación y representado como Estado, deje de ser soberano pero reteniendo siempre la soberanía. La naturaleza de esta utopía, antigua como el propio liberalismo, parece a todas luces contradictoria.

Del Burgo, conocido jurista constitucional, coincide con la escuela tradicional cuando afirma que los derechos forales de Navarra son anteriores a la configuración del Estado y a la voluntad general del pueblo español. También cuando considera que el Estado debe estar limitado por los derechos personales y los Fueros históricos. En tercer lugar, cuando diferencia la naturaleza del pacto foral por un lado, del pactismo roussoniano. Asimismo, coincide al afirmar que las características del Fuero son el pacto, las libertades, la Historia como continuidad, la afirmación de Navarra como comunidad —a la vez que expresa su inserción en España—, etc. Sin embargo, la discrepancia está servida entre foralistas constitucionalistas y foralistas tradicionales cuando, estos últimos, en los aspectos esenciales plasmados en estas páginas, se oponen al constitucionalismo liberal por expresar, dicho constitucionalismo, un liberalismo incompatible —por ideología y por liberal— con el Fuero.

Según los foralistas tradicionales, el problema surge cuando se pretende incluir el Fuero (no liberal) en la Constitución liberal. Soslayar esta imposibilidad exigiría utilizar *equivocos* y *cambiar el significado* de los términos, lo que por otra parte hoy no es tan infrecuente. No en vano, algunos han dicho que el término *Fuero* no será unívoco tras 1839, de manera que, por ejemplo en

(154) Vid. nota 91.

Navarra, se distinguirá entre Fuero (Fuero tradicional o histórico, para Izu Belloso *fuierismo carlista*) y fuierismo liberal o constitucionalista de algunas élites politizadas. La otra alternativa sería cerrar los ojos al radicalismo ideológico inherente al liberalismo, y tergiversar los principios liberales, aunque, como ejemplo que niega todo engaño, las actuales legislaciones vulneren abiertamente la Ley y Derecho naturales, así como la ley positiva, sea divina o bien la eclesiástica de la Iglesia católica.

Si desde el punto de vista del constitucionalismo liberal García Enterría funda mejor su opinión que del Burgo, este último quiere fundar sus tesis uniendo la perspectiva tradicional, foral y pactista, con la escuela del constitucionalismo, haciendo predominar esta última sobre la anterior. Otra cosa es que, según importantes autores de ayer y hoy, y con la fuerza de los hechos, los aspectos tradicionales no puedan insertarse en el constitucionalismo liberal.

La incompatibilidad entre los Fueros y la Constitución liberal –*unidad constitucional*–, ha sido resaltada por historiadores de acuerdo a los diferentes pensadores de ayer y a los hechos del pasado. Hoy día, la recoge Izu Belloso al afirmar: «Poco dudoso es que en 1836 ese pacto (nota: de Navarra y la Corona de Castilla) (...) se había roto, víctima del establecimiento del estado liberal y de las ideas, insidiosamente unidas al mismo, de unidad constitucional y soberanía nacional» (155). Desde luego, las discusiones en el Senado en 1839 (156), la reaparición de éstas en el Congreso de los diputados en 1876 –aunque remitiendo su solución a lo dicho en 1839 (157)–, y las opiniones de historiadores y juristas posteriores, tienen un hondo significado. Mucho se ha discutido, y mucho debe clarificarse todavía según los diferentes criterios.

El problema de fondo es la *soberanía* (y su núcleo teológico), así como, vinculada a ella, la configuración de la sociedad y la política, la mentalidad pactista, la concepción de la tradición, y la proyección de la religión católica sobre las instituciones temporales. En última instancia, la *soberanía*, la configuración de la autoridad y poder político, debe tener en cuenta la teología (el poder viene en última instancia de Dios y así debe ser reconocido, con todas sus consecuencias, por las instituciones humanas), y la tradición familiar y de la comunidad.

En primer lugar, hablemos de la *soberanía*. Se trata de si la *autolimitación de la soberanía*, es decir, *dejar de ser soberano pero reteniendo siempre la propia soberanía*, es o no un contrasentido. Ayer, los foralistas en general creyeron que sí lo era, al igual que los actuales foralistas tradicionales. Desde el punto de vista de la perspectiva foral, una *autolimitación* tal se asemejaría a la *Carta otorgada* de los reyes absolutos (Luis XVIII en Francia o el Estatuto Real de María

(155) Izu Belloso, *Navarra como problema...*, op. cit., pág. 145.

(156) Del Burgo, *Orígenes...*, págs. 293-331.

(157) En relación con los Fueros vascongados, vid, nota 124, VV.AA., *Los Fueros y sus defensas*, págs. 57-58, 159-166, 177 y 187-195.

Cristina en 1834) y no a una Constitución, lo que nada tiene que ver con el Fuero. En realidad, la *autolimitación* como *dejación voluntaria de la soberanía*, conlleva *que el soberano originario siempre pueda recuperar el pleno ejercicio de dicha soberanía*, lo que en todo caso expresa un formalismo constitucionalista ajeno al iusnaturalismo. Confirmar los Fueros en la *unidad constitucional liberal* parece *imposible*, porque la soberanía nacional choca con las facultades, principio o potestad originaria del Fuero. No en vano, el pueblo organizado es anterior al rey, así como a la Constitución y al Estado que sustituye al monarca en el liberalismo.

La *soberanía nacional* choca con la facultad o potestad originaria de los Fueros, e impide reconocer que la sociedad organizada sea anterior al rey y al nuevo Estado que sustituye al monarca en el régimen liberal. No obstante, Fuero y Constitución pudieran *limitar teóricamente su incompatibilidad* de dos maneras. Primero, tomando del concepto *unidad constitucional* el *significado mínimo dado por Arrazola en 1839*, en vez de la soberanía nacional en sentido moderno, y, en segundo lugar, reconociendo el origen divino —al menos en última instancia— del poder político con todas sus consecuencias. En efecto, para Arrazola era suficiente tener *en común* un Reino y unas Cortes, una Corona, unas mismas fronteras, un poder civil supremo, y un régimen político en sentido amplio. No obstante, y precisando más dicha *teórica compatibilidad*, es fácil entender las *insuficiencias* de Arrazola pues, en 1839, era antiforal que Navarra o bien el Estado actuasen de forma unilateral (toda vez que el Fuero implica pacto), y que Navarra aceptase la pérdida de su naturaleza de Reino y sus Cortes, por ser ésta una realidad arraigada o configurada en cuanto expresión de su propio ser, de la tradición. Máxime cuando, la Ley Paccionada de 1841, fue fruto de una derrota militar, y fue negociada por la élite liberal navarra a espaldas del pueblo y de las instituciones del viejo Reino. De todas maneras, parece que la observación de Arrazola no coincide con el *sentido* que el constitucionalismo liberal *otorga* a la *unidad constitucional*, que no sólo exige el mínimo difuso expuesto por dicho Arrazola, sino la *soberanía nacional en sentido moderno*, el individualismo, el voluntarismo ahistórico, y toda la concepción liberal de la sociedad y la política.

En páginas anteriores se ha explicado qué debe entenderse hoy como *soberanía nacional* (en clave liberal), base de la *unidad constitucional*. También se ha analizado la *escasa limitación* que los derechos fundamentales del individuo supone a la llamada soberanía nacional, así como las teorías de actuales juristas liberales que expresan la *ilimitación* de dicha soberanía. La soberanía de la *modernidad* no puede autolimitarse sin dejar de ser *soberanía*; una autolimitación tal sería algo aparente y accidental, incompatible con el iusnaturalismo objetivo, con la autarquía de los cuerpos intermedios y, sobre todo, con el origen divino del poder político. No en vano —y esto es un ejemplo actual— las actuales leyes publicadas en el *B.O.E.* afectan a Navarra, aunque sean moral-

mente injustas. Por otra parte, del Burgo debe advertir que los «derechos históricos» de la Constitución de 1978 tienen un rango bastante inferior respecto a los derechos individuales, como señalan no pocos constitucionalistas.

Desde el punto de vista táctico, ante los equívocos y el juego político que sigue el liberalismo, Navarra podría intentar sacar el máximo partido permitido en relación a la confirmación nominal —no confirmación real— de los Fueros por parte del liberalismo. Sin embargo, esto nada tiene que ver con el Derecho, ni con la consolidación —de cara al presente y al futuro— de una sociedad formada por un tejido de instituciones autárquicas, ni con una sociedad cristiana. Digamos que la *soberanía social* de Navarra (los cuerpos intermedios autárquicos —no autónomos—, el derecho privado y público, las Cortes representativas, etc., expuestas por Vázquez de Mella) podría teóricamente pactar con la suprema jurisdicción civil de la Corona (o la institución que de hecho le sustituya) un recorte de *atribuciones*, pero no un recorte ni disminución de la propia *soberanía social*, principio o potestad originaria, esto es, de una sociedad histórica con facultades privativas, jurídicamente diferentes y anteriores al rey o bien al Estado liberal. Tampoco el pueblo navarro podría pactar en la práctica su autodisolución como Reino, ni negarse como sociedad cristiana. Otra cosa es que los hechos consumados, el paso del tiempo, y el cambio de circunstancias, haga admisible la Ley Paccionada de 1841, aunque no lo fuese en su origen. Por último, digamos también que en el Fuero de Navarra no cabe la *cosoberanía* con el monarca o el Estado, ni propiamente la *soberanía*; lo que sí exige es la *autonomía jurídica compatible con la unidad política de España* (el término de soberanía nacional en el sentido *no liberal*).

El concepto más amplio que se ha ofrecido sobre el término *unidad constitucional* parece que es el del ministro Arrazola en 1839. Sea lo que fuere, considero que los términos *unidad constitucional* y *Constitución* son equivalentes, porque todas las diversas formas de unidad expresan la *Constitución*, que hace referencia a la unidad del país en el seno de ésta última. El handicap definitivo es la *soberanía nacional moderna*, fundamento y primer principio de la Constitución de 1812 y 1837, y de las sucesivas Constituciones liberales. De cualquier manera, si algunos quisieran hacer compatible los Fueros y la *unidad constitucional* fuera del marco liberal, los Fueros de Navarra estarían en desventaja respecto a las provincias vascas —independientes entre sí—, pues, fruto de dicha *unidad constitucional*, Navarra tendría que renunciar a su categoría de Reino, incluidas sus Cortes, leyes, instituciones privativas, aduanas etc. Sea lo que fuere, sería absolutamente contradictorio proponer al Reino de Navarra su propia autodisolución, al estilo de lo ocurrido en la Ley Paccionada de 1841.

En segundo lugar, mencionemos *la realidad del pacto* implícito al Fuero. Atendiendo al marco histórico de cómo los pensadores de ayer entendieron los Fueros, y al marco valorativo siguiendo términos jurídicos, la concepción del

Fuero tradicional (el Fuero propiamente dicho) expresada en el *pactismo tradicional* entre el Reino (representación orgánica o institucional) y el titular del poder o «soberanía» política (el rey como jurisdicción suprema), no se puede identificar, ni equiparar, con el supuesto *pactismo liberal moderno*, establecido éste entre unas instituciones navarras –fruto del individualismo político (democracia inorgánica) y la partitocracia– y el Estado español, concebido éste desde una perspectiva liberal basada en la soberanía nacional.

En tercer lugar –y por último– el tema de la *soberanía* nos remite a otro, que es la *configuración de la sociedad, la concepción del Derecho, la sociedad y la misma política, y la proyección de la fe católica sobre las instituciones temporales*. Es imposible compaginar el Fuero, con la soberanía nacional, la voluntad general, y el individualismo (la unidad constitucional del liberalismo), toda vez que el Fuero implica el reconocimiento de origen divino del poder, la soberanía originaria, los cuerpos intermedios, el principio clásico de subsidiariedad (y no el recogido en el Tratado de Maastrique de 1992), la urdimbre social, una concepción iusnaturalista del Derecho, y el sentido tradicional del hombre y la sociedad (Parte I de este trabajo). Asimismo, es imposible compaginar el *origen divino* –por delegación o transmisión– de la autoridad y del poder político, con la soberanía nacional o popular del liberalismo, como es imposible reconciliar la civilización cristiana y trascendente con la perspectiva imanentista del liberalismo

Esto nos lleva a concluir que *es imposible insertar el Fuero tradicional en una concepción liberal del Estado*, que es la actualmente vigente.

10. CONCLUSIONES

Este trabajo, *básicamente de historia*, se ha realizado mediante fuentes primarias documentales, ya sean libros y folletos, discursos o, en algunas ocasiones, también periódicos. Para ello, ha sido necesario la búsqueda de textos históricos y el ejercicio de la interpretación documental e histórica.

La aportación *no estrictamente histórica es reducida en este trabajo*, y ha quedado focalizada en las Partes II.6 y III.9, pues el autor tiene en cuenta que la ciencia histórica se justifica en el conocimiento del pasado en cuanto tal, y ni siquiera como función secundaria dicha ciencia es un instrumento de transformación del presente. Ésta pequeña incursión en el ámbito del Derecho, tan sólo ha pretendido relacionar el pasado con el presente, para mejor conocer el ayer histórico, para señalar su posible conexión con los problemas de nuestros días –tan relacionados con el ayer a decir de sus agentes–, y para analizar la virtualidad del pasado en los problemas actuales. También se han querido analizar los principios y las posibilidades del liberalismo desde la perspectiva de diferentes constitucionalistas liberales de hoy, lo que ha permitido advertir

diversas contradicciones en la ideología liberal, y asistir a la consolidación de algunos argumentos de los pensadores tradicionales ya estudiados.

En casi la totalidad de las dos primeras partes de este trabajo histórico, se ofrecen algunas conclusiones sobre la tradición y el patriotismo, según los pensadores tradicionales durante la España de la Restauración liberal-alfonsina (1874-1923). Tal es la oposición del patriotismo tradicional al concepto sobre la Patria, Nación y Estado, recogido en el constitucionalismo liberal. Fruto de ello, los tradicionalistas se consideraron restauradores más que regeneracionistas, y afirmaron el deber de recoger con gozo la herencia recibida, de «hacerla triunfar, o al menos, transmitirla incontaminada y a ser posible mejorada a nuestros hijos». También se han planteado otras líneas de investigación, como es el análisis del pensamiento tradicional en Navarra, ejemplificado en este caso en Juan Cancio Mena y en la revista ilustrada y quincenal *La Avalancha* de Pamplona, confrontado todo ello con diferentes tendencias políticas.

En casi toda la tercera parte de este trabajo, y con abundantes textos documentales, se ha desarrollado la aguda oposición establecida entre los Fueros y la Constitución liberal, según una pluralidad de escritores vasconavarros de diferente tendencia, desarrollada durante la Restauración liberal-alfonsina (1874-1923). Debido a la paulatina irrupción y triunfo de la ideología del liberalismo, se originaron numerosos conflictos prácticos entre la Constitución liberal y los Fueros tradicionales, así como numerosas discrepancias jurídico-políticas entre los partidarios de una u otra tendencia. Digamos que su principal motivo fue que el liberalismo no admitía las categorías no liberales del Fuero, como expresión de un más amplio e irreductible conflicto ideológico. Debido a exceder el marco de este trabajo (158), queda pendiente analizar la naturaleza de los Fueros y de los actuales Estatutos autonómicos según la Constitución de 1978, heredera del constitucionalismo histórico liberal.

Otra cosa es que los Fueros tuvieran algunos defensores que, adoptando una posición pragmática ante las sucesivas derrotas militares del pueblo tradicional —en buena medida carlista—, pretendieron hacerse un sitio en el mundo liberal —lo que políticamente convino sobremanera a los liberales—, se ofreciesen a mantener una situación jurídica equívoca y sujeta a discusión en el ámbito jurídico y político, se sirviesen de las fisuras que les otorgaba unas leyes ideológicamente liberales y más políticas que jurídicas, y quisieran amalgamar dos

(158) La Constitución de 1978 optó por un estatutismo liberal —los estatutos los *concede* el poder central— y no por un foralismo tradicional que reconoce los Fueros como patrimonio de toda España y aplica el principio de subsidiariedad, limitando así la soberanía política el Estado. En cuanto a lo que dice Del Burgo Tajadura de que los Fueros limitan la soberanía nacional, es inexacto, y, en el caso de Navarra, resulta al revés: son los Fueros navarros los que se limitan en el «Amejoramiento» de 1982; especialmente quedan sujetos al control del Tribunal constitucional (Cap. 6, Art. 37). Antes había un Tribunal Arbitral de composición mixta.

realidades imposibles como eran los Fueros y la soberanía nacional del liberalismo.

Según los pensadores tradicionales de diferentes tendencias políticas, la pretendida —y para ellos imposible— reconciliación entre el Fuero y la Constitución liberal, exigiría, por una parte, reducir los contenidos del Fuero (por ejemplo, Navarra pasaría de Reino a Provincia en 1841), y, sobre todo, cambiar de sentido al Fuero, supeditándolo a las categorías del liberalismo, incluidas la soberanía nacional y la jurisdicción del Estado conforme al marco de esta ideología. Pero esto significaba la muerte de un Fuero que, según los foralistas tradicionales, se debiera restaurar —más que regenerar— desde la sociedad, desde el Derecho, con respeto a la historia y los deberes-derechos heredados, y con una total aceptación de los principios mantenidos por la sociedad cristiana. La razón última sería el amor a Dios, el amor a los padres y hermanos, y el amor a una comunidad de pertenencia, constituida y desarrollada cada día, gracias a las libertades de las familias e instituciones, a la libertad de la Iglesia, a la transmisión de padres a hijos, y a un fundamento objetivo y cristiano. En resumen, gracias al Amor a la civilización cristiana. Es curioso, pero del Amor también habla Víctor Pradera desde el punto de vista jurídico-político, y diversos autores tradicionales hoy.