

VÍCTOR PRADERA; UN INTELLECTUAL ENTRE LOS ISMOS DE UNA ÉPOCA

José Luis Orella

Pradera fue uno de sus últimos eslabones de la ideología carlista. El navarro heredó el bagaje autóctono de diferentes autores, orgullosos de su idiosincrasia nacional. Esta herencia, junto a las enseñanzas católicas de la justicia social y a las ideas de autores extranjeros, le ayudó a perfilar una visión del mundo que él creía más acorde con la realidad. Pradera aunó la herencia política tradicionalista con la moderna del corporativismo, pero desde una visión propia nacionalista. Su mayor logro fue la sistematización en un sistema político de un indefinido abanico de ideas. Pradera las dio forma y concreción en una forma de Estado que, a la vez de moderno, estaba acorde con la personalidad histórica de la nación y respondía a las necesidades de su sociedad.

El Estado Nuevo desarrollado por Pradera, como hijo directo del carlismo, fue asumido como modelo por otros movimientos políticos. Su semejanza y diferenciación con ellos fue defendida como una necesidad para la salvaguarda de su identidad, en un periodo de propagación de ideas políticas que invitaba a la confusión. La comparación con el fascismo exigía una aclaración. Además el corporativismo católico abrió al tradicionalismo español a una gran variedad de movimientos afines europeos. La internacionalización de los fenómenos políticos fomentó salidas similares a problemas que escapaban de los confines nacionales. Las ideas de Pradera se asemejaron a las de algunos prestigiosos intelectuales europeos y se enriquecieron con algunas de sus experiencias, pero Pradera salvó la originalidad de su pensamiento de caer en el mimetismo de la estela de otros movimientos más famosos.

EL ESTADO NUEVO

Su última obra *El Estado Nuevo* fue su libro cumbre, donde Pradera volcó todo su saber ideológico expresado en artículos y mítines. Este libro constituyó la concreción más exacta del pensamiento político tradicionalista. Pradera empezó a escribir *El Estado Nuevo* en las páginas de "Acción Española", como respuesta complementaria a sus primeras contribuciones a la revolución. En los primeros artículos Pradera trató de desmontar racionalmente los pilares en que se sustentaba la doctrina rousseauiana. Tras rebatir la teoría enemiga, el navarro planteó la antítesis que serviría de alternativa salvadora al sistema liberal. Pradera se dedicó a partir del nº 47 de Acción Española a dar su visión del modelo ideal de Estado Nuevo que solucionaría los problemas de España. El nuevo Estado no le cabían dudas a Pradera, sería la panacea de las calamidades, por estar basado en un régimen inspirado en la tradicional historia española y, por tanto, acorde al espíritu autóctono.

La importancia de la obra fue de tal calibre, que Pradera tuvo que reunir los artículos en un libro que editó a finales de 1935. "El Estado Nuevo" se convirtió en la obra más famosa e importante de Pradera, que materializó y sintetizó la propuesta política del Bloque Nacional de Calvo Sotelo. La importancia de este libro vino por ser Pradera quien sistematizó en una realidad unas ideas voceadas por tradicionalistas y neotradicionalistas alfonsinos, que hasta entonces en nada específico se había concretado.

Pradera para explicar mejor la particularidad de su visión de gobierno nos dio un estudio filosófico del hombre. Para el navarro, el hombre era un microcosmos con tres vidas: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, que formaban un compuesto personal de animalidad y racionalidad. Sin embargo, la unidad de su ser requería un alma, por ser el hombre una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. El hombre en la naturaleza no permanecía inerte, tenía una actividad interna, elícita e inmanente en su entendimiento y voluntad que causaba la actividad externa o imperada. Esta acción exterior buscaba el bien para llegar a su Estado de felicidad. El fin de la naturaleza era el verdadero bien de los hombres, porque como las inclinaciones de las facultades podían ser incluso contrarias se necesitaba una autoridad jerárquica. El fin no tenía límites porque como debía proporcionar la felicidad, no podía ser contingente. Según Pradera, el hombre no sería feliz, si no buscaba su fin conforme al orden moral.

El hombre para encontrar su fin trascendental debía ser libre y, por tanto, como libre, tenía el deber moral de alcanzar su fin necesario. Un deber que venía de su poder moral. Pradera explicaba que el deber era una categoría de relación con otros seres morales, con el Ser Superior, con nuestros semejantes y con nosotros mismos. La relación del hombre con Dios era de dependencia voluntaria por ser Dios su Creador. La expresión moral de esa dependencia del hombre a Dios era la adoración, la fe y el amor. Al ser el hombre espíritu y materia, la adoración a Dios tenía que tener una traducción de culto exterior y no sólo, un acto de recogimiento interior y, como la razón preparaba a la fe, el hombre a través del ejercicio de la razón y la revelación de la autoridad debía esforzarse en buscar los principios naturales que conducían al conocimiento de Dios. Porque el cristianismo no era más que la sublimación divina de los instintos más generosos de la naturaleza.

Con este concepto de hombre, proveniente de las enseñanzas de Mercier, Zaragüeta y del propio Santo Tomás, Pradera defendió la necesidad del cumplimiento del deber ante la teoría de la independencia de la razón. El navarro rebatió con estas ideas las de Rousseau, que defendió la bondad de las inclinaciones naturales del hombre, responsabilizando del mal a la sociedad. Pradera se apoyó en la doctrina católica para acusar al rousseauiano de ser una variante moderna del pelagianismo y así lo combatió. Para el navarro, las inclinaciones de la naturaleza del hombre no podían ser buenas al haberse perdido el equilibrio primigenio a causa del pecado original. La pérdida de la gracia impedía la realidad rousseauiana de la bondad natural del hombre. El hombre desde su pérdida tenía una inclinación a la dejación, la pasividad, al mal que debía combatir día a día con sacrificio.

Pero el hombre no debía alcanzar el fin sólo. El hombre era sociable por condición natural y no por elección libre. Sin embargo, la sociedad no era una aglomeración de individuos inconexos. La unión social se producía por la exigencia del conocimiento de una verdad, cuyo bien los hombres se hallaban moralmente obligados a alcanzar. En sociedad, el hombre conseguía unidad del fin

Victor Pradera: un intelectual entre los ismos de una época

social, armonía de inteligencia, concordancia de voluntades y coordinación de medios adecuados para el logro del fin.

Pradera encontró la raíz de sus ideas en las enseñanzas de León XIII. La sociabilidad natural del hombre, unida al concepto de bien común, la obediencia política como obligación de conciencia y el consentimiento universal de los pueblos respecto a la procedencia sagrada de la autoridad, así como la elección del pueblo del régimen más acorde con su historia, procedían de la "*Diuturnum Illud*"¹. En cuanto a la procedencia divina de la autoridad se hizo preciso aclarar que la función del pueblo era designativa de la persona a ocupar el cargo de gobernante y no atributiva de los derechos de la autoridad, como era creencia de los liberales.

Pero de donde sacó Pradera la idea esencial de la superioridad teórica y práctica del orden político cristiano sobre el liberal fue en la "*Inmortale Dei*". En ella, el navarro aprendió la necesidad de la autoridad en el Estado y su procedencia de Dios. Pero, sobre todo, la polaridad de autoridades y sociedades con unos fines específicos. El hombre se encontró, por su condición, ciudadano de dos sociedades, la Iglesia y el Estado. Como los fines eran distintos, las esferas de influencia de sus respectivas autoridades también lo eran. Si cada autoridad se mantuviese en su competencia, la armonía sería plena. Los conflictos entre Iglesia y Estado fueron explicados por Pradera como la intromisión de la autoridad civil en el campo de lo moral. Para el Estado liberal, la moral civil era autónoma en el hombre y, por tanto, evolucionaba con él asumiendo o abandonando valores según fueran de la conveniencia de la sociedad².

Como la nota sobrenatural de la religión católica permitía que el fin natural se realizase de forma satisfactoria únicamente en la Iglesia, por su universalidad, la nación, que era fruto del carácter sociable del hombre y que conspiraba hacia un destino común de la humanidad, no se podía explicar sin el cristianismo. Pradera creyó que la difusión del cristianismo, con su mensaje de familia universal, estimulaba el instinto natural de sociabilidad ayudando a engendrar los sentimientos nacionales.

¿Pero qué concepto de nación tuvo Pradera? Porque resultaba completamente distinto al liberal, socialista y nacionalista, al no creer en la unidad racial, cultural o de personalidad como fundamentos filosóficos de la nación. Pradera utilizó estos términos: "*Una nación es una sociedad mayor de sociedades, donde se realiza el destino fijado a la humanidad entera. Y así como a su formación no fue obstáculo la subsistencia de diversas sociedades, no lo es tampoco la existencia de diversas culturas, y así como la unidad de las primeras requería una nueva personalidad social, el nacimiento de ésta supone en ella una cultura superior a las ya existentes, que las enlaza y que por eso reviste a la nación de unidad superior de cultura*"³.

La organización de la sociedad era el punto más novedoso del libro de Pradera, después de dar su opinión sobre el hombre y la formación de la sociedad. Pero antes Pradera consideró necesario saber qué era la libertad, para poder encuadrar al hombre en su formulación de Estado. Para el navarro, la libertad social incluía la necesidad de obedecer la ley y someterse a la autoridad; aunque pudiese parecer una contradicción, no lo era para Pradera. Según él, la obediencia no suprimía la libertad, sino que garantizaba el fin del hombre de llegar a Dios, que era el fin de la libertad de éste. Por tanto, la libertad sería el vivir socialmente según los dictados de la ley eterna y no el concepto liberal que llevaría a creer en una moral humana independiente de Dios y, por consiguiente, en la

creencia de la soberanía absoluta de la razón, lo cual era para él totalmente heterodoxo.

Sin embargo, referente al Estado, aunque la Iglesia permitía la licitud de toda forma de gobierno con aptitud para el bien común. Pradera supo resaltar que aunque como cristiano estaba obligado a la obediencia al poder legítimo, existía el precepto moral de no obediencia a una autoridad que actuase de forma contraria a la ley de Dios. Como esto era lo que sucedía en España con la II República. Pradera respaldó su opinión con la Encíclica "*Libertas Praestantissimum*" y la "*Sapientiae Christianae*" de León XIII y con las opiniones contra la tiranía de Santo Tomás, el P. Mariana y su contemporáneo Castro Albarrán⁴.

Como la nación era orgánica, que no organicista, Pradera opinaba que la forma de gobierno debía ser orgánica también. Las Cortes corporativas eran, según Pradera, el único medio de coordinar los intereses parejos de los distintos componentes sociales. En contraposición a los intereses de partido y ambiciones personales que predominaban en los parlamentos democráticos, las Cortes debían estar formadas por tantas secciones como clases económicas del Estado -todas con la misma representatividad para evitar el dominio numérico de una sobre las demás- que Pradera creía eran seis: Agricultura, Comercio, Industria, Propiedad, Trabajo manual y Trabajo profesional. Las regiones, por sus diferentes personalidades deberían tener sus representantes en las Cortes. Del mismo modo, los Cuerpos del Estado, que más que defender intereses propios al estar agrupados en una sección promoverían el interés público. La sección de los Cuerpos del Estado procedería del Clero, Magistratura, Aristocracia, Diplomacia, Ejército y Marina. En otra sección se englobarían los cuerpos nacionales y corporaciones que no afectaban a clase alguna en particular, ni directamente al Estado, representarían a entidades morales, intelectuales o económicas existentes o que surgiesen según las necesidades de la sociedad. En definitiva, nueve secciones, de ellas seis económicas, una regional, una de Cuerpos del Estado y otra de Cuerpos Nacionales y Corporaciones.

Las Cortes orgánicas de Pradera teniendo en cuenta el sistema natural de representación por regiones y la aplicación del sistema de elección más justo, la representación proporcional, las formarían 400 diputados, a 50 por sección, en cuanto a la sección de Cuerpos del Estado, por su especial composición, se repartirían los 50 de forma alícuota, 10 a cada cuerpo. La última, según los cuerpos que la llegasen a formar, iría alcanzando una representación similar al resto de las secciones⁵. La característica más original de estas Cortes la puso Pradera en la forma de hacer las deliberaciones. Como una de las características de los parlamentos democráticos era la pérdida de tiempo ocasionada entre exposiciones, réplicas y contrarréplicas. Pradera la solucionó con la división en secciones de sus Cortes. Como las Cortes son corporativas y no individuales, los asuntos a concretar podían entregarse a la sección más capacitada y acorde según su especialidad. La propuesta sería examinada por 50 diputados y no por todo el órgano legislativo. Tras llegar a una proposición común, únicamente sería necesario un representante de los 50 para leer la exposición al gobierno. En la asamblea, de esta forma, sólo se expondrían un máximo de nueve discursos más las respuestas de los delegados gubernativos. En conclusión, con establecer un plazo de dos a cuatro meses, Pradera llegó a opinar que con su sistema se había terminado con la pasividad y ralentización de la política y de los proyectos económicos⁶. Para Pradera el legislativo no era una cámara de oratoria, sino un órgano profesional para gestionar y construir el país.

Victor Pradera: un intelectual entre los ismos de una época

El navarro intentó llegar a un equilibrio entre el ejecutivo -que fue desmesurado con el jerezano- y el legislativo -que lo fue en los sistemas parlamentarios de la III República francesa, II República española y la República alemana de Weimar-. La composición corporativa concretizó los deseos de los tradicionalistas de una cámara "moderna", en el sentido de estar acorde con los tiempos, pero que respirara solera por responder a la herencia tradicionalista española. Unas Cortes formadas con sus representaciones regionales, en virtud de los antiguos reinos y las corporaciones, en las de los gremios, respondía a ese espíritu. Sin embargo, Pradera unió los brazos militar y religioso, porque se opuso a dar un papel predominante a un grupo social que, como la nobleza, había perdido el suyo en el plano militar o en el del clero, por no querer se inmiscuyera en terrenos que estarían fuera de su potestad.

A pesar de todo, Pradera consiguió que su proyecto respondiese a la herencia tradicionalista y que se formulase de forma moderna al estar acorde con la orientación corporativa del modelo de Estado propugnado por la Iglesia. El 15 de mayo de 1931, Pío XI publicó la Encíclica "*Quadragesimo Anno*" que profundizó en la dirección de la "*Rerum Novarum*" pero adaptando los consejos a las nuevas circunstancias socioeconómicas de la década de los treinta. En esta Encíclica, el Papa llamó a la restauración de un orden en que los hombres se encuadrasen según la función social que desempeñasen. Al Estado se le pidió que ayudase al fomento y colaboración de las distintas profesiones. De este modo, el genuino orden social enseñado por Santo Tomás sería la corporación porque si lo que se necesitaba era un fuerte vínculo entre los miembros, este se encontraba en el servicio común a prestar por obreros y patronos del mismo ramo. La armonía social, traída por la colaboración de los diferentes miembros de un mismo ramo, era la mejor garantía de la prosperidad económica y social.

Pío XI volvió a marcar una época en el terreno social como lo hizo su antecesor León XIII. El Papa señaló en sus palabras la necesidad de justicia social estimulando a los empresarios a cumplir con dignidad su responsabilidad de empresarios. Pío XI volvió a respaldar las reivindicaciones sociales de los trabajadores, pero señalando la imposibilidad de ser un buen católico, siendo socialista. Sin embargo, el Papa matizó en cuanto al socialismo, en referencia hacia algunas excepciones a tener en cuenta. En el caso británico, los católicos eran en su mayor parte laboristas, pero no aceptaban la lucha de clases, ni la expropiación de la propiedad privada que estigmatizaba al socialismo ante los ojos de la doctrina social de la Iglesia.

Además, Pío XI opinó sobre la necesidad del Estado de respetar las soberanías propias de sus asociaciones menores. En una palabra, el respeto del Estado a las autarquías naturales formadas en su seno. Una visión que resultó incompatible con la del Estado totalitario y que en cambio, respondía con total exactitud al propugnado por Pradera en el *Estado Nuevo*⁷.

TRADICIÓN Y FASCISMO

En España, el fascismo italiano tuvo también sus simpatías. El Partido Nacionalista Español del doctor Albiñana fue el primero que se proclamó fascista. Aunque no lo era, porque era un partido de extrema derecha nacionalista procedente del conservadurismo liberal, basado ideológicamente en puntos del tradicionalismo. Esta atracción fue muy común entre los nacionalismos radicales, que adoptaron la parafernalia exterior fascista de saludos, uniformes y lenguaje

llegándose a una auténtica confusión. Su relación con el fascismo fue variada, en Noruega, Bélgica, Italia y Eslovaquia, los nacionalistas y fascistas llegaron a unirse en una misma organización, mientras en las dictaduras conservadoras de Hungría, Rumanía, Austria y Portugal reprimieron los movimientos fascistas por sus reivindicaciones sociales.

Los tradicionalistas con un bagaje ideológico claro y diáfano -el fascismo es ecléctico y resulta confuso y enredado- tenían asumido que no eran fascistas, aunque los izquierdistas les insultasen en los mítines con esta etiqueta. El carlismo nunca fue un movimiento equiparable al fascismo, pero sus juicios sobre él fueron contrapuestos. La subida al poder del fascismo italiano fue contemplada con alegría por los carlistas. La opinión de los tradicionalistas fue que ante la amenaza de la revolución, el fascismo era la respuesta violenta de la sociedad. Pradera además se refirió a ello con una opinión parecida⁸.

El mundo de la derecha creyó que el fascismo era el último modo de organizarse la sociedad ante la revolución. En definitiva se definió al fascismo, principalmente a través de sus negaciones, como anticomunista y antiparlamentarista. La izquierda, siguiendo la misma onda de argumentación, definió al fascismo como una plebeyización del conservadurismo -recientemente el italiano Bobbio lo ha vuelto a maldefinir de modo parecido- olvidando la parte de paternidad que tiene la izquierda en el nacimiento del fascismo.

En España, Manuel Delgado Barreto fue quien vio las posibilidades de aunar en el aspecto periodístico a los separados admiradores de un protofascismo español. El periodista tinerfeño, director de "La Nación" y antiguo upetista, fue quien puso en relación a Jose Antonio con los grupos jonsistas de Ledesma Ramos y Onésimo Redondo y con los libertos Ernesto Giménez Caballero y Rafael Sánchez Mazas. El hijo del dictador provenía de grupos monárquicos alfonsinos de extrema derecha, había formado parte de la Unión Monárquica Nacional y ahora encabezada el Movimiento Español Sindicalista junto al famoso aviador Julio Ruiz de Alda. El zarzaleño Ledesma Ramos defendía un nacionalismo revolucionario de base sindicalista -acreedor de la ideología de Sorel- bajo las premisas de una formación filosófica orteguiana y alemana, poco proclive al tradicionalismo católico español derivado del tomismo. Onésimo Redondo era el más cercano al carlismo por su catolicismo militante -era miembro de la ACN de P-. Sin embargo, defendía la no confesionalidad del nacionalismo que, al ser totalitario, debía incluir a elementos indiferentes como los obreros⁹. El vallisoletano defendía una actitud pragmática, que creía más beneficiosa para la Iglesia, al creer que el nacionalismo eliminaría con más eficacia a los enemigos de la religión.

El jonsismo, con su llamamiento a la revolución nacional, y al combatir al comunismo y al liberalismo, buscaba comprometer a los jóvenes con su movimiento. Las JONS eran el representante más reivindicativo y social del fascismo hispano, pero, para no ser acusados de ser un grupo mimético del italiano, renunciaban a darse ese nombre. Ellos eran nacionalistas españoles y buscaban a los prototipos políticos más raciales de hispanidad, como los anarcosindicalistas y los carlistas. En el caso de éstos últimos, Ledesma Ramos les brindó la ocasión de integrarse en su movimiento con ocasión del fallecimiento de Jaime III¹⁰. Como habían opinado anteriormente los católico- sociales, los jonsistas creían que los carlistas habían perdido el tiempo, reclusos en una fidelidad monárquica innecesaria. Casi extinguida la dinastía, los carlistas debían ser fieles a España y, ante el peligro marxista, unirse a las nuevas fuerzas nacionales. Pero, como ya

vimos más arriba, los tradicionalistas decidieron unirse entre sí formando un movimiento mucho más poderoso.

Los simpatizantes de un movimiento español semejante al fascismo tuvieron su ocasión cuando Jose Antonio Primo de Rivera y Julio Ruiz de Alda por el MES y Alfonso García Valdecasas por el Frente Español -de inspiración orteguiana- hablaron en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29 de octubre de 1933. Jose Antonio pronunció su discurso ante 1500 jonsistas, nacionalistas, carlistas y conservadores. El mensaje político se centró en dos puntos; una bandera que se alzaba para defender la Patria, lo cual era del gusto de los derechistas y las reivindicaciones sociales, con el de los jonsistas. El "mea culpa" del hijo del dictador y la dura crítica a la derecha económica del país proclamó este acto como la primera acción pública del fascismo español.

El eco del acto fue grande, Delgado Barreto desde "La Nación"¹¹ ensalzó al primer mitin fascista español. La izquierda y los conservadores alfonsinos, como el marqués de Valdeiglesias, apreciaron el fascismo como un peligro al que había que vigilar¹².

Los tradicionalistas no se mostraron muy tranquilos con la irrupción de un nuevo competidor. Para el carlismo, el falangismo siempre fue una copia exótica del "simpático" fascismo italiano. El discurso que había resaltado la figura de Jose Antonio fue publicado íntegramente en Acción Española. El 16 de diciembre, Pradera respondió a Jose Antonio con un artículo titulado del mismo modo, pero entre interrogantes, *¿Bandera que se alza?*. En el citado artículo Pradera respaldó casi en su totalidad el mensaje de José Antonio Primo de Rivera. En la refutación de la ideología de Juan Jacobo Rousseau y de los males del Estado liberal dio una descripción orgánica de la sociedad y de la noción de Patria. Con respecto a esta última la definió como: *"una síntesis trascendente, una síntesis indivisible, con fines propios que cumplir; y nosotros lo que queremos es que el movimiento de este día y el Estado que cree sea el instrumento eficaz, autoritario, al servicio de una unidad indiscutible, de esa unidad permanente, de esa unidad irrevocable que se llama Patria" (...)* *"que todos los pueblos de España, por diversos que sean, se sientan armonizados en una irrevocable unidad de destino"*¹³.

Las palabras del joven líder de la Falange correspondían casi hasta en las palabras con el pensamiento de Pradera: *"Nación es una sociedad de pueblos diversos unidos por la realización en ella del destino humano de sus asociados"*. Sus conceptos de España eran intercambiables, sin embargo, si en el aspecto político las diferencias fueron nimias, en la cuestión social las discrepancias eran mayores. Pero Pradera lo evitó aludiendo las diferencias a estridencias del lenguaje¹⁴. La Falange era muy retórica y su visión de que los poetas movían el mundo hizo que las derechas la tomasen como un movimiento idealista y poco serio.

Pero la opinión de Pradera no dejó de ser un "sí, pero...". El navarro fue de los pocos intelectuales carlistas que hizo un juicio favorable de José Antonio. Sin embargo, evitó resaltar las diferencias y únicamente desarrolló los temas que eran evidentemente originarios del tradicionalismo¹⁵. Pradera, partidario de la eliminación de las siglas en beneficio de la unidad de acción de los católicos, realizó con su artículo una crítica demoledora. Según su opinión, el nuevo movimiento falangista no pudo aportar nada novedoso, porque la esencia política de su ideología formaba ya parte del bagaje intelectual del tradicionalismo. Pradera añadió como punto final que la herencia carlista, de modo semejante a la túnica

del Señor, era indivisible. Nadie podía hacerse un "menú a la carta"; o todo o nada¹⁶.

De acuerdo con lo dicho, el Consejo de Cultura de la Comunión Tradicionalista, presidido por Pradera, premió un ensayo de Francisco de Soto Oriol titulado "Tradición y Fascismo" en el que acusó a los fascistas de oportunistas por usar selectivamente aspectos del tradicionalismo¹⁷. Si la crítica de Pradera fue tan suave que más pareció un apoyo - y él no se mordía la lengua en ninguna cuestión-, otros carlistas no se andaron con remilgos con respecto a los falangistas. La Falange era un competidor que con una distintiva etiqueta vendía la misma mercancía. El resultado era evidente: la juventud optaba por ellos con preferencia a la AET y el Requeté. Carlistas importantes como Esteban Bilbao escribieron en contra del fascismo, atacando la deificación del Estado y su concepto hegeliano del hombre, incompatible con el católico¹⁸. Del mismo modo que Pradera, Jesús Elizalde, jefe de las juventudes carlistas navarras y por tanto, uno de los más afectados, aludió con un significativo título "Camisas no boinas" sobre la necesidad del fascismo en una España donde existía la Comunión Tradicionalista Carlista con una ideología y organización semejantes¹⁹.

El problema no dejaba de ser espinoso, las semejanzas ideológicas eran evidentes y las hacía competitivas. Sin embargo, los carlistas en defensa de sus juventudes aducían planteamientos filosóficos no acordes con la doctrina católica, tan obedecida por ellos. La cuestión era clara, el fascismo como movimiento político ecléctico, había adoptado ideas de diferentes corrientes intelectuales, seleccionando las que mejor le parecían. De este modo, algunos fascismos, según sus orígenes ideológicos, eran afines al tradicionalismo, mientras que otros representaban campos contrarios a su forma de ver la vida. Los carlistas únicamente tenían que compararlos con los no afines para desprestigiar a su competidor.

Pero no todos tenían el mismo concepto; si los carlistas supieron ver el trasfondo del fascismo, aunque no lo entendieron, los neotradicionalistas de Renovación Española pensaron que los falangistas serían unas buenas fuerzas de choque contra los paramilitares de la izquierda. Con este concepto, los monárquicos alfonsinos abonaban la teoría de que el fascismo era una milicia defensora de los intereses económicos de los conservadores. La Falange en un principio aceptó su ayuda económica a cambio de no criticar el sistema monárquico y la violencia lícita como medio de lucha política. Sin embargo, la FE no era un partido de extrema derecha, como el PNE pero su penuria económica le hizo aceptar en un principio su ayuda. La posterior evolución nacionalsindicalista fue ganando terreno y alejó al movimiento de los alfonsinos.

De esta forma, a pesar de la salida de Ledesma Ramos por discrepancias personales, el aspecto revolucionario fascista fue ganando terreno, aunque no en un sentido tan radical. Pero la maduración ideológica de FE propició la salida de los elementos monárquicos de extrema derecha. El marqués de la Eliseda, principal soporte económico, buscó una excusa en el punto 27 del programa que trataba sobre la separación Iglesia-Estado para salir de forma intempestiva. La verdad es que el aristócrata era un hombre más cercano a posiciones neotradicionalistas de Acción Española que al fascismo. A pesar de todo, escribió un libro dando su particular visión del fascismo, el catolicismo y la monarquía²⁰. La mayor influencia monárquica se notó en la milicia. Juan Antonio Ansaldo, conspirador monárquico nato, era jefe de organización de las escuadras de asalto. Su finalidad era utilizar la organización como elemento de choque antirrepublicano, pero esto chocó con los fines políticos de Primo de Rivera. La discrepancia le

llevó a pensar incluso a la eliminación física del líder falangista, que tuvo que expulsarlo de su partido²¹. Otra fuga fue la del inspector de milicias, coronel Rada, que se pasó al Requeté.

La evolución ideológica fue profundizando su sentido de reivindicación social, aunque Jose Antonio no fue un revolucionario como Ledesma Ramos, sino un reformista más al estilo de su admirado Indalecio Prieto. La divergencia con las derechas no podía acentuarse más. La Falange se fascistizó más a través de la reivindicación social, con la que esperaba atraer sectores de la izquierda. Mientras tanto la derecha, con el proyecto del Bloque Nacional, presentó un pseudofascismo de formas, aunque no de contenido, ya que éste se mantuvo en el de la extrema derecha.

Por tanto, a pesar de las semejanzas aducidas por Pradera, éste no quiso señalar que la Falange ponía un acento en la reivindicación social, planteando unas soluciones radicales que iban mucho más allá que las de los carlistas. La designación de los males era la misma para ambos movimientos, pero tenían diferentes conceptos para solucionarlos. Pradera creía que con la instauración de un marco político acorde con el espíritu interno del país, los problemas económicos y sociales se solucionarían por tener el mal en el desarreglo político. Mientras tanto José Antonio, heredero de un nacionalismo liberal, creía que estos problemas únicamente podían solucionarse transformando la estructura socioeconómica vigente, lo cual era lo que alarmaba a la élite económica española del momento.

Además, en la forma del nuevo Estado, para Pradera la Monarquía era algo substancial por su carácter estabilizador. Mientras, para Jose Antonio, como para otros líderes fascistas, el sistema monárquico fue algo secundario, únicamente adoptado en un sentido pragmático para conseguir ciertos apoyos, pero nunca algo consubstancial con su doctrina. Otro punto que los diferenciaba era la confesionalidad de sus movimientos políticos. Pradera siempre creyó en la esencialidad del sentido católico de su movimiento político, como que llegó a decir que el carlismo defendía en la esfera política lo que la Iglesia hacía en la espiritual, aunque fuese un enemigo acérrimo de la teocracia, ya que siempre defendió la no intromisión de la Iglesia y del gobierno en sus respectivas áreas de poder. Sin embargo, Jose Antonio, que era católico y defendía el sentido católico de su movimiento por ser el mayoritario y aglutinante de la nacionalidad española, no era partidario de la confesionalidad. Las razones de esta diferencia hay que buscarlas en sus diferentes finalidades.

El fin del tradicionalismo, según Pradera era reunir a los católicos en defensa de sus derechos y de un modo de concebir España. En cambio, para Jose Antonio la finalidad del falangismo fue diferente. El nacionalsindicalismo debía asumir las reivindicaciones sociales de la izquierda para poder nacionalizarlas. En ese periodo de conversión, muchos trabajadores podían tener buenas inclinaciones políticas y mantenerse en una actitud escéptica o fría en religión. Como la labor del falangismo era, según su fundador, reunir todas las fuerzas regeneradoras de España, la confesionalidad impediría la unión de algunos sectores valiosos.

Sin embargo, el falangismo no podía ser considerado por ello como un movimiento anticatólico. En palabras de Jose Antonio: *"el espíritu religioso, clave de los mejores arcos de nuestra Historia, sea respetado y amparado como merece, sin que por eso el Estado se inmescuya en funciones que no le son propias, ni comparta funciones que sí le correspondan realizar por sí mismo"*²². La

razón por la que Víctor Pradera calló las diferencias perceptibles entre el tradicionalismo y el nacionalsindicalismo eran por sentido político. El navarro nunca fue partidario de la sopa de letras existente en la derecha y su ilusión fue la unión operativa en torno a un mismo programa común.

El proyecto del Bloque Nacional en el que colaboró Pradera, como segundo responsable, incluyó a Falange entre sus objetivos. Sin embargo, José Antonio rechazó la invitación a integrarse en el Bloque Nacional al considerarlo una organización conservadora que tendía a unir a las extremas derechas, de las cuales Falange no formaba parte. A parte de las diferencias personales entre Primo de Rivera y Calvo Sotelo, las diferencias en la cuestión social, calladas por Pradera, fueron las que impidieron la unión del falangismo al BN. Su negativa propició la entrada del PNE de Albiñana.

Es curioso constatar como FE de las JONS, que históricamente representa el fascismo genuino español, rechazó tal denominación para no verse acusada de copia italiana²³. Mientras el PNE que siempre fue ejemplo del ultraderechismo, no dejó de autocalificarse como el precursor del fascismo en España²⁴. Sin embargo, cuando se produce una alianza de extrema derecha en torno a un programa corporativo y autoritario, la primera lo rechazó con acusaciones de fascismo de opereta y el segundo lo aceptó encantado.

En definitiva, se vio que Pradera intentó incluir en una alianza programática a un amplio abanico de opciones políticas. El navarro procuró ver únicamente lo que les unía y no lo que les diferenciaba. Las cuestiones sociales y la accidentalidad de la monarquía fueron omitidos en beneficios de la doctrina política, de la cual algunos fascismos eran acreedores, al adoptar el sistema y el discurso antiparlamentario del tradicionalismo. Pero Pradera sólo pudo contar con los alfonsinos de Renovación Española que, como Ramiro de Maeztu dijo: *"Este es un partido de bodas y funerales, ya me han hecho oír diez misas por un niño tonto que se murió el año pasado"*²⁵.

A pesar de todo, también hubo diferencias ideológicas entre ellos. Los alfonsinos, aunque convertidos al neotradicionalismo, no habían abandonado una visión de España uniformista, poco acorde con el regionalismo descentralizador de Pradera. Los alfonsinos eran proclives a ceder ciertas competencias administrativas en el País Vasco y Cataluña -a las demás regiones nada- en recuerdo de su pasado maurista. Pradera, en favor de la unión, tampoco quiso ver esta discrepancia de sus aliados. Aunque por ello no renunció nunca a sus ideas, en *El Estado Nuevo* dejó traslucir sus ideas regionalistas y foralistas²⁶.

Esta opinión de Pradera tuvo una gran consecuencia histórica. El general Franco, amigo del navarro desde los tiempos de Alhucemas, se entrevistó con él antes de partir hacia Canarias. En plena Guerra Civil, cuando la unidad de mando era más necesaria para lograr la victoria. Franco publicó el decreto de unificación de las fuerzas nacionales utilizando como precursor moral de aquella medida a Pradera. En el prólogo de sus obras escribió: *"¡Cuántas veces al tropezar en estos años con el espíritu cerril de tanta capillita, a que los españoles son tan dados, se ha puesto de manifiesto el vacío que Víctor Pradera nos ha dejado! ¡Qué grandioso paladín de la unidad de la Patria hemos perdido! ¡Qué fruto no hubiera dado a nuestra causa su espíritu batallador, al servicio de una poderosa inteligencia, él, que tanto peleó por la unidad en los tiempos y ambientes más adversos!"*²⁷.

Bibliografía

- León XIII (1948), "Diuturnum Illud", en Gutierrez, José Luis (ed.), *Doctrina Pontificia*. Madrid, BAC.
- León XIII "Libertas Praestantissimum", en Gutierrez, José Luis (ed.), *Doctrina Pontificia*. Madrid, BAC.
- León XIII "Sapientae Christianae", en Gutierrez, José Luis (ed.), *Doctrina Pontificia*. Madrid, BAC.
- Pío XI, "Quadragesimo Anno", en Rodríguez, Federico (ed.), *Doctrina Pontificia*. Madrid, BAC.
- Pradera, Víctor (1937), *El Estado Nuevo*. Burgos, Ed. Nacional.
- Pradera, Víctor (1923), *Dios vuelve y los dioses se van*, Madrid.
- Santo Tomás (1969), *Suma Teológica*, Tomo III, Madrid, BAC.
- Castro Albarrán Antonio (1934) *El derecho a la rebeldía*, Madrid.
- Alvial, Hernando de (1938), *Manual del fascismo*, Granada.
- Redondo, Onésimo (1955), *Obras Completas*, Tomo II, Madrid.
- Badía, Javier (1992), *La revista Acción Española*, Madrid Universidad Complutense.
- Blinkhorn, Martin (1975), *Carlismo y contrarrevolución*. Barcelona, Crítica.
- Marqués de la Eliseda (1935), *Fascismo, Catolicismo y Monarquía*, Madrid.
- Payne, Stanley (1985), *Falange, Historia del fascismo español*, Madrid.
- Primo de Rivera, José Antonio (1949), *Revolución Nacional*, Madrid, Ed. Nacional.
- Vegas Latapié, Eugenio (1983), *Memorias políticas, 1983*, Barcelona, Planeta.
- Orella, José Luis (2000), *Victor Pradera, un católico en la vida pública de principios de siglo*, Madrid, BAC.

Notas

- ¹ León XIII (1948), p. 107-126. León XIII (1948), p. 202-218.
- ² León XIII (1948), p. 186-220.
- ³ Pradera, V. (1937), p. 137.
- ⁴ León XIII (1948), p. 221-260. León XIII (1948), p. 261-294. Santo Tomás, (1969). Castro Albarrán, A. (1934).
- ⁵ Pradera, V. (1937) p. 318.
- ⁶ Pradera, V. (1937) p. 321.
- ⁷ Federico Rodríguez, (1948) p. 689-770.
- ⁸ Pradera, V. (1923), p. 169. Alvial, H. (1938).
- ⁹ Redondo, O. (1955), p. 35 y 51.
- ¹⁰ La Conquista del Estado 17-X-1931, nº 22.
- ¹¹ La Nación 30-X-1933.
- ¹² La Epoca 30-X-1933.
- ¹³ Pradera, V. (1933) p. 3-7.
- ¹⁴ Ídem.
- ¹⁵ Badía, J. (1992), P. 88.
- ¹⁶ Acción Española, 16-XII-1933.
- ¹⁷ Blinkhorn, B. (1975). p. 239.
- ¹⁸ La Constancia 18-IV-1933.
- ¹⁹ La Constancia 4-I-1934.
- ²⁰ Eliseda, M. (1935).

- 21 Payne, S. (1985), p. 80.
- 22 Primo de Rivera, J.A. (1949), p. 172.
- 23 ABC 19-XII-1934.
- 24 Renacer nº 39 -X- 1933.
- 25 Vegas Latapié, E. (1983), p. 248.
- 26 Pradera, V. (1937) p. 138.
- 27 Pradera, V. (1945) prólogo.

Confidential