

B0033

CENTRO E. H. P. "GENERAL ZUMALACARREGUI"

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

ANTONIO APARISI Y GUIJARRO
EN LA TRADICION VALENCIANA

Separatas no comerciables

EDICIONES MONTEJURRA
SEVILLA - 1973

2. ANTONIO APARISI Y GUIJARRO EN LA
TRADICION VALENCIANA

POR

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

I

PLANTEAMIENTO

1. ACTUALIDAD DE APARISI Y GUIJARRO.

Antonio APARISI Y GUIJARRO no vino a la Tradición por las vías del nacimiento, sino tras un lento y penoso caminar de anhelante peregrino afanoso de verdad. Llega al Carlismo en el sexto decenio de su vida, cuando ya las canas arrebolaban su frente y cuando en la naturaleza el reposo excede a los desenfrenos del impulso. El Carlismo no es para él la intuición brillante de los verdes años juveniles, sino la madura conclusión deducida de una meditación sosegada.

De ahí que su actitud posea todo el valor de los ejemplos. No busquemos en él al carlista del porque sí, el guerrillero romántico del ideal, que lucha sin parar mientes en las conveniencias de su actitud gloriosamente quijosca. Aprendamos en él la lección de la sen-

satez equilibrada con la que llega a la Tradición herido por las zarzas de la duda, víctima de no haber topado hasta el final con la tranquilidad de la certeza política.

En esta hora de crisis, en la cual tantos y tantos pretenden volver los ojos a la Tradición hispana, su nombre es símbolo y es emblema. Muchas veces, en tierras europeas y en tierras americanas, he escuchado la frase admirativa para el ideario tradicional y el deseo de conocerle por diputarle sola salvación posible de este mundo descoyuntado y ciego, que sobre escurridizas muletas aspira a duras tientas a escaparse del laberinto en que hace cinco siglos se perdió. A todos estos hermanos de más allá de las actuales fronteras, la figura de APARISI Y GULJARRO servirá de anticipo lógico. El también vino al cabo a encontrar en la Tradición la verdad por la que suspiró su vida entera.

2. EL DURO SENDERO HASTA EL CARLISMO.

¿En qué consistía este pensamiento de retorno a la verdad política española, que Antonio APARISI vio condensado en Carlos VII, y solamente en el abanderado de la Tradición que fuera Carlos VII?

En la realización de la vieja monarquía federativa y católica. En la mentalidad de APARISI no era dable suprimir ninguna de las partes del lema tradicional: la unidad católica, la variedad foral y la monarquía federativa. Ol-

vidar o enturbiar cualquiera de ellos hubiera sido ir contra las tesis que él admiró siempre y que vio encarnadas en Carlos VII. Porque no ha de darse nunca de lado el hecho de que APARISI vino a la Tradición, no por motivos personalistas, sino por convicciones har-to probadas; llegó al Carlismo tras estudiar el problema dinástico a modo de pleito sometido a su bufete de abogado.

No tiene nada que ver, por tanto, con nin-guna concepción totalitaria. Aparte de que, co-mo católico, había de ser hostil hacia cual-quier secuela del hegelismo, como español creía en la variedad social, económica y foral, va-riedad que es cabalmente la antítesis de toda especie de formas totalitarias, ampáreselas ba-jo el banderín que se las ampere.

Yerra, por ende, aquel escritor de cuyo nom-bre no quiero acordarme, cuando pretende ha-cer de APARISI un escritor totalitario, soste-niendo “fue Aparisi el gran profeta de la unificación, que hoy se proclama como un axio-ma político, fruto de la fatal experiencia de los sistemas liberales y venturoso hallazgo de los regímenes totalitarios”.

Bien claro está, según el irrecusable testi-monio de León GALINDO Y VERA, que la monar-quía tradicional y federativa era condición ine-ludible para la unidad nacional por APARISI propugnada. “Aparisi —rezan literalmente las palabras del biógrafo— sin poder y sin rique-zas, representó una idea magnífica y salvado-ra: la unión de todos los españoles y la res-

tauración de la monarquía tradicional, como medios para defender la divina religión de nuestros padres" (1). Por lo cual APARISI mismo no deja de insistir en la identificación de lo español con lo carlista. Siendo necio achacarle totalitarismos de ninguna especie, cuando la unión nacional por él pedida había de identificarse con la negación de los totalitarismos que son la unidad católica, los Fueros y la Monarquía federativa, esto es, el ideario sustentado por Carlos VII y sus huestes.

Abrázanse, en consecuencia, en el pensamiento de APARISI Y GUIJARRO Catolicismo intransigente y sentido raigado de las libertades concretas de su gente valenciana. Cualquier estudio que sobre él se emprenda ha de arrancar de estos enfoques, aunándolos en su adscripción al Carlismo, única fuente que pudiera saciar ambos afanes. Fue carlista converso, no carlista por herencia; carlista de pensamiento más que carlista por emoción dinástica. De ahí la importancia de su nombre y de su caminar espiritual para los días que corremos.

Porque habrá muchos que, en la presente crisis, ahora más universal y más dolorosa que la que APARISI conociera, podrán tomar de su vida saludable ejemplo.

3. PLAN.

He refundido en este estudio tres diversos trabajos míos sobre APARISI Y GUIJARRO; los

(1) León GALINDO Y VERA: *Apuntes biográficos*. En *Obras*, t. I, págs. 90-91.

dos primeros publicados en hojas de poca difusión y difícil hallazgo; el tercero, inédito, aunque pergueñado tiempo ha. Y los he fundido procurando alterar lo menos posible los textos iniciales, ayuntando páginas diversas en el afán que siempre me movió desde que pensé en estudiar la ejemplar, ingente, actualísima estampa intelectual de APARISI: su venida al Carlismo desde la Religión y desde los Fueros, por repetir por una sola vez la terminología decimonónica por él usada.

Por eso este estudio consta de tres partes: las presentes líneas introductorias que siluetan al personaje a grandes rasgos; la estructura general de su pensamiento político, en trazos tan generales que apenas si se trata de poner esbozo de orden en las cuestiones principales, dejando a otros especialistas considerar las facetas particulares de su riquísimo acervo; y, por último, señalar cómo nada nuevo inicia, antes por el contrario, es el humilde y a menudo adivino continuador de la Tradición política del Reino de Valencia, por él también centrada en la temática de los Fueros, ni más ni menos que todos los magnos pensadores auténticamente valencianos que en el mundo han sido.

Pido a Dios que desde lo claro de su santa gloria APARISI no desmienta esta reconstrucción de sus afanes, igual que los nuestros tan católicos, tan valencianos, tan carlistas. Que así sin duda hubiera soñado él le memoraran en su centenario.

I I

PUNTOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POLITICO DE APARISI Y GUIJARRO

1. PERSPECTIVAS.

Si DONOSO fue, a tenor de la interpretación corriente de que algún día disentimos, el teórico de la dictadura frente a la revolución y el hombre que intuyó la tragedia europea del siglo XIX, APARISI Y GUIJARRO debe ser diputado por el pensador de la contrarrevolución, fiel a los postulados de la monarquía. Uno y otro lidiaron bajo iguales banderas, ambos servidores leales de una dinastía en la que entreveían posibilidades de Tradición; el camino de los dos es la ruta de las almas grandes, adscritas a principios tan firmes que en la dureza diamantina de sus rocas hanse deshecho todos los olea-

jes de la crítica demoledora, patrimonio de los tiempos nuevos; sirvieron y creyeron en la hora en que nadie servía ni creía a la verdad de la Tradición de las Españas, y en esa actitud está la causa de sus merecimientos.

Antonio APARISI Y GULJARRO alcanzó la madurez de edad propia de las grandes vocaciones, al declinar los años en que se mira a la vida desde la cumbre de la experiencia que trabajosamente se venció en el curso de los tiempos rompiendo la aspereza sublime de las ilusiones de la mocedad.

Fue de una fe intelectualmente querida de donde sacó la tranquila serenidad que llena los juicios que emitía. La lógica de APARISI está toda en arreglar los acontecimientos a la ordenación de las sistemáticas religiosas, o sea a los principios de la fe de Cristo. No es, entiéndase bien, que conceda puesto primerísimo a las cuestiones dogmáticas separándolas de las políticas, ni siquiera que anteponga a todas las cuestiones el problema religioso, sino que, al igual que BALMES, DONOSO y los clásicos de la era grande, todo se concreta a la corta o a la larga en una oposición de verdades tajantemente calificadas por la Teología.

Con una particularidad en APARISI: la de que su Teología ni es adoctrinada como la de BALMES, ni ornada de citas cual en los clásicos, ni siquiera repensada personalmente a la manera de DONOSO CORTÉS; se trata pura y simplemente de la Teología que cabe en el catecismo. Utilizando el lenguaje que para siempre perfiló la gigantesca figura de Melchor CANO, pudiéramos

decir que su inmediato lugar teológico no es otro que el *Ripalda* (2).

No vale la pena preguntarse si APARISI Y GUIJARRO fue teólogo, esto es, sabio en la ciencia de Dios. Tenía, a lo sumo, la misma sabiduría que aquel rústico cuyo nombre le sirviera a veces de seudónimo. Conocía a Dios lo suficiente para salvarse y admirar la grandeza de la mano que rige en armónico suceder lo muerto de las cosas y lo libre de los hombres, la naturaleza y la historia en cuya adecuación consiste el mundo. Probablemente, no necesita tampoco mayor ciencia, con tal que ejercitara sobre tales conocimientos la luz de su corazón ancho y sencillo.

2. APARISI Y LA TRADICIÓN.

De lo dicho se deduce que la figura de APARISI Y GUIJARRO no es grande por sola su aportación a la historia del pensamiento nuestro, antes que su perfil adquiere acorde plenitud en presencia de las circunstancias. Es el sol del ocaso tradicional tiñendo con cárdenas palideces aquel rostro apocalíptico el que dora con nimbos de eternidad al hombre cuya grandeza

(2) Como es sabido, Melchor CANO se propuso en el *De Locis Theologicis* determinar los lugares o fuentes del saber teológico, emprendiendo así labor pareja a la que ARISTÓTELES realizó para la Filosofía. Esos diez "lugares" o matrices eran, según el doctor agustino, la Sagrada Escritura, la tradición apostólica, las decisiones de la Iglesia, las de los Concilios y la Silla Romana, Santos Padres, teólogos escolásticos, canonistas, etcétera.

crece a medida que se la compara con la finitud de los contemporáneos.

Si de alguien puede aseverarse que es hijo legítimo de su hora, ese alguien debe ser APARISI. Cuando caía al suelo el edificio del pasado que tan trabajosamente levantarán cien generaciones en tenaz tarea y en el punto en que los gusanos parlamentarios roían el cuerpo insepulto de la nación más grande de la historia, resistió con visión certera a los miasmas del desquiciamiento.

En la hora de las grandes enfermedades que se llaman "crisis" da Dios remedios que las curan, o al menos suscita hombres que en su dedo tengan el rayo disipador de las tinieblas de la hora. Uno de éstos fue APARISI, porque como pocos anuda a la intranquilidad de una amargura española la certeza tenaz de los remedios. Tal vez solamente en las narraciones bíblicas sea dado encontrar estampas parecidas a la de este varón instrumento de los designios del Altísimo.

El problema del extranjerismo es la gran cuestión de la historia española. Fuimos nosotros un conjunto de pueblos que en la crisis tremenda del siglo XVI, cuando se hundían los últimos restos del orden medieval del sol y de la luna, emperadores de barba florida y pontífices de traza férreamente hildebranesca, logramos con la fórmula que salvara a la Cristianidad del derrumbamiento del Imperio. A comienzos del 1500 tenía este gran problema apremios de urgencia inmediata: saber si era hacedero mantener la unida variedad del orden medieval

cuando ya la escisión religiosa que cavó Lutero arrancó del pueblo alemán la primacía que heredó Carlomagno. Una serie de circunstancias hizo que nuestros abuelos dieran en la cumplida solución de edificar un reino cuyo monarca, aun sin tener el título imperial, asumiera las obligaciones y los derechos pertinentes al mantenimiento y reinstauración de la "pax christiana". Así dimos a luz una sistemática política que ni era medieval ni participaba de la serie de rupturas propias del desordenado orden de ideas que parió el Renacimiento; en la que por un lado renegábamos del señorío universal del emperador y por el otro combatíamos la idea de un Estado neutro a lo Bodino o amoral a lo maquiavélico.

Fue nuestra concepción política de la era grande un sistema original, cuyo secreto vivificador murió en el siglo xvii. Poníase el rey de las Españas en el puesto y función del emperador germánico y era el rey de Castilla quien encabeza la nueva idea de la Cristiandad dictando órdenes desde un convento enclavado en el corazón de la península. Mantuvimos de la concepción política cristiana medieval, es decir, del Sacro Romano Imperio, sus tres ideas básicas: la unidad interna que es misión al servicio de Cristo, la unidad externa que el emperador encarna y la diversidad peculiar de cada pueblo. Pero dimos un sentido nuevo a cada una de estas tres cualificaciones; en lugar de la idea estática de unidad cristiana pusimos la noción dinámica de la evangelización del mundo, herencia directa del sentido batallador que el

Cristianismo había tenido en nuestros ocho siglos de una Reconquista donde en mayor grado que ocupación de territorios se ventilaba la pugna entre dos concepciones totales, ambas encabezadas por un Dios exclusivista y dotadas de aspiraciones de universalidad; en vez de una idea simbólica de un emperador cuyo trono se asentaba en la unidad de creencias que la Protesta había roto, elaboramos la de un rey brazo derecho de la fe de Cristo; y para sustituir la diversidad inconexa de las teorías medievales, fabricamos la noción jurídica y política de los Fueros, por la cual los pueblos seguían independientes aunque adscritos a la idea misionera que defendía el rey de las Españas.

Así logramos un mundo de conceptos enteramente nuevo, tan lejano de los sistemas medievales cuanto de las corrientes que alteraban la quietud romana de la vieja Europa. Entre las posiciones de TORQUEMADA y de VITORIA, defendiendo uno las tesis medievales y apoyando el segundo la nueva situación del orbe cristiano del que era eje ya el rey de España, media un verdadero abismo. En un borde del cual estaba la vieja temática de la Cristiandad de la Edad Media que el Sacro Imperio simbolizara, y en cuya opuesta orilla anidaba el espíritu de la monarquía española federativa y misionera, fórmula que la Cristiandad adoptará en los siglos XVI y XVII, los dos siglos en que espadas españolas escriben con tinta de sangre los destinos de la humanidad. La idea del imperio se ha transformado en la de monarquía en cuyos dominios el sol nunca se puso; la de la unidad

cristiana, en la función misionera a que esa monarquía sirve, y la diversidad antigua, en una federación armonizadora de las más distintas condiciones. Tal es la aportación genial de nuestros clásicos a la historia del pensamiento político.

Contra la Europa renacentista defendimos esta nueva modalidad de lo cristiano. Dura fue la lucha y triste la derrota, pero el hecho cierto es que al final fuimos vencidos. Mil seiscientos cuarenta y ocho es el año que marca la caída del altivo alcázar de los sueños españoles y el punto de partida de nuestras desgracias. Al reconocer en Westfalia la igualdad de católicos y protestantes, eliminando la religión del plano de las contiendas políticas, renegamos de aquella primacía de lo católico que caracterizó a una monarquía que a sí misma se llamaba misionera.

Entonces es cuando el espíritu español sufre gran quiebra y se escinde en dos bandos irreconciliables la unidad maciza de la España escorialense. De un lado los que quieren regenerar al viejo tronco injertándole la savia extraña de los progresos materiales inmediatos; en contra, verdadera línea de combate permanente, los aferrados a la vieja postura de fábrica herreriana.

Tres siglos de la historia de nuestros pueblos está ahí, en una pugna sin cuartel del espíritu íntimo nativo y universo frente a las modas doctrinales y políticas de París, Berlín, Londres o Moscú. Todavía está por escribir la narración de cómo el hilo tradicional nunca se pierde,

antes se aguza en la hostilidad de las momentáneamente victoriosas tendencias extranjeras. Las mejores mentalidades y los pechos más caballerosos enhebran el personal destino al logro del gran afán para que nunca desaparezca de la faz de la tierra esa maravilla política de la tradición española, que un día regaló al mundo la promesa real de la monarquía federativa y cristiana del siglo xvi.

En el siglo xix la oposición cristaliza en una diversidad dinástica. Dos príncipes de casas reales sostienen y simbolizan la temática española y la ajena sistemática. Yerran gravemente aquellos que juzgan al Carlismo o al Miguelismo productos políticos de mero tinte antiliberal que jamás hubieran venido al mundo sin el aborto de los documentos constitucionales. El Carlismo o el Miguelismo son reacciones purísimas del alma hispánica, cuya verdadera posición histórica está en constituir eslabones de la cadena tradicional. Su función histórica no es permanente pero sí exclusiva, al menos en tanto no la sustituyan modalidades históricas inflamadas del mismo espíritu nuestro peculiar. Lo maravilloso de ambas orientaciones es que son a la edad contemporánea lo que la crítica antifrancesa en el siglo xviii o lo que la Contrarreforma de los mejores días. Significan que la idea medieval y católica del orbe cristiano no ha muerto en la Protesta, sino que adopta nuevas vestiduras a la manera que los tiempos cambian.

El puesto de APARISI estaba al lado de acá de las barricadas de la fe. Por eso pudo vi-

vir entre liberales sin contaminarse del virus liberal, forma externa que entonces tomó en nuestro suelo la constante amenaza de extranjería. Cuando ingenuamente nos lo confiesa en cita que más arriba acotamos, define tanto como la posición que mantenía la esencia de su misma naturaleza. En la pugna Tradición-extranjería estuvo siempre bajo las banderas de la primera, por más que hasta los últimos años de su vida no acertara a interpretar el profundo significado de la antítesis carlista-isabelina.

A ello le llevaba también el segundo gran problema del siglo XIX: la insinceridad. La corriente extranjerizante venía usando, mejor abusando, de palabras y lemas propios del pensamiento tradicional. Así, contra la libertad cristiana que considera al hombre libre ganador de un destino ultraterreno, levantaba la libertad que negaba todo orden objetivo y hacía de cada yo la medida subjetiva del complejo cósmico; en lugar de la igualdad que Cristo alzó por bandera al proclamar que todos los hombres son hijos de Dios y herederos de su gloria, postulaba otra igualdad que desconocía en el terreno político la variedad jerárquica que la naturaleza, presupuesto ineludible del ordenamiento social, puso en cada una de las criaturas racionales, y sustituía a la hermandad de los participantes en comunes méritos del sacrificio de Dios, la fraternidad externa de los ciudadanos y de los camaradas.

Un alma sincera como la de APARISI y GUIJARRO tenía por fuerza que chocar con tamaño

bastardeamiento de conceptos. Aquella torpeza malévola que trasladaba el sentido de las expresiones al campo de la mentira propagandística, es objeto de sus ataques más acerbos. Continuamente insiste en la necesidad de eliminar las perjudiciales anfibiológicas, recabando para sí y para la Tradición el patrimonio de tales términos. Raro es el artículo o discurso en que no pida claridad y el orden en las frases; casi pudiera decirse que ésta es la espina cuyo resquemor acuciante le apremió a la búsqueda de la verdad sincera que el Carlismo es para él.

A continuación veremos que su pensamiento político es la consecuencia de aplicar a los distintos problemas de la política ambas ideas fundamentales.

3. RESCATES TERMINOLOGICOS.

Siempre procuró APARISI recabar los dictados que la democracia se empeñaba en hacer suyos. Los nombres sonoros de libertad, fraternidad, progreso, felicidad del pueblo y tantos otros, eran patrimonio sobre el que en todo instante ejercitaba acciones reivindicatorias. Con lo que no es de extrañar que se considerara demócrata, alardeando de semejante dictado contra los que hacían jactancia de nombrarse con tal mote. Y los contrarios también decían así las cosas. Cuentan los biógrafos que habiendo topado en cierta ocasión de pasear por la avenida de la Fuente Castellana con An-

tonio de Orléans, hijo de Luis Felipe, cuñado de Isabel II y duque de Montpensier, éste mismo no pudo menos de decirle: “Yo soy aristócrata por naturaleza y demócrata por política; tú defiendes la aristocracia por política y eres el demócrata más grande que he conocido... a a mí me gusta comer bien, vestir bien y tener buena cama y buena casa; tú comes mal, vistes mal, estás mal alojado y duermes poco...; te estaba mirando de lejos; hasta en el modo de andar eres pueblo” (3).

Porque APARISI no era hijo de sangres ennoblecidas, sino legítimo producto del pueblo español, de aquel mendigo que ve pasar cabe sí los poderes de la tierra con orgullo de superior dignidad. Ni demagogo ni adulator, repite la postura de los clásicos que fue imagen de Diego Laínez en las discusiones tridentinas, que llevó Ruiz de Alarcón a las tablas en el diálogo de Don Beltrán y Don García y que el alma popular talló en el conocido refrán de que cada cual es hijo de sus obras. Noble sí, pero mereciéndolo. Tan absurdo es para el pensamiento tradicional español negar premios al mérito, cuanto suponer que el mérito se tiene por el simple hecho de provenir de hombres que lo poseyeran. “No desprecio —dice— a la nobleza, líbreme Dios de ello; y me holgara mucho que a uno de mis abuelos le hubieran llamado Guzmán el Bueno o Colón el grande; pero una ilustre ascendencia lejos de ser un título para me-

(3) León GALINDO Y VERA: *Apuntes biográficos*. En *Obras*, t. I. págs. 1-157. Cita a las páginas 63-64.

nospreciar a los demás, sólo es herencia de gloria, que impone al que la recibe, tremendas obligaciones" (4).

Quería restituir la voz aristocracia a su antiguo valer etimológico, al de significar los mejores en el manejo de la cosa pública. Era la lógica de la verdad cristiana contrapuesta a la lógica del error liberal. Con los puntos de partida de la burguesía isabelina todo vendrá a concluir en el anarquismo; PROUDHON, el Satanás de Charenton, goza de profunda visión justamente por llevar hasta las últimas consecuencias unos principios que los ministros isabelinos se empeñan en detener a la mitad.

Los anarquistas tienen una razón torcida, pero les asiste la razón que encadena a los errores. Cuando se elimina a Dios de las contiendas de los hombres y se pone a la criatura racional por eje de la vida, no quedando por esperar nada de lo alto es preciso exigir satisfacciones inmediatas; la propiedad, el gobierno, el orden... han de desaparecer en cuanto obstáculos a las ambiciones de una multitud a la que se ha arrancado el patrimonio cristiano de los afligidos: la esperanza: "Así debe ser; y si Dios no se apiada de nosotros, así será; no hay razón para que la muchedumbre soberana sufra sed y hambre, mientras algunos privilegiados sienten el hastío del goce y el embarazo de la riqueza. El que en coche magnífico hace retemblar hoy la choza de miserables la-

(4) *Pensamientos filosóficos-morales*. V. *Vanidad de vanidades*. En *Obras*, t. I, pág. 33.

brriegos, prepárese a partir sus bienes o, por mejor decir, a abandonarlos a estos nuevos soberanos. No está bien que un hombre, declarado rey, vista de andrajos; siga a la igualdad de derechos la igualdad de condiciones. ¿Y qué podríais decir; oh grandes, oh poderosos de la tierra!, a esa turba de reyezuelos desnudos, que se agolpan a la puerta de vuestras casas y miran desde fuera con ojo codicioso la pompa de vuestros festines? ¿Les diríais: llegasteis, amigos, tarde al festín del mundo; están ya ocupados los puestos; resignaros, pues, a vuestra suerte, y tened paciencia? ¿Y por qué han de tenerla? ¿Por temor a Dios?; los habéis librado de ese temor; ¿por la esperanza de la eternidad?; los habéis despojado de esa esperanza. Alzaos, pues, buenos señores, que bastante gozasteis, y desocupad vuestros asientos; alzaos, porque sois los menos, y dejad que se sienten ellos que son los más” (5).

La política tradicional nunca proclamó mentidos derechos para arrojar luego sobre sus poseedores metralla de cañón. En los tiempos preliberales vivían en otro nivel superior y gozaba de mayor felicidad tranquila este mismo pueblo que ahora es soberano, pero soberano infeliz. La corona con que la ilógica ha nimbado la cabeza de las “masas libres” y “dueñas de sus destinos” es una corona de espinas (6).

(5) *Pensamientos filosófico-políticos*. I. Sobre el estado actual de la sociedad; revolución que la amenaza y medio de conjurarla. En *Obras*, t. I .págs. 154-155.

(6) *Obras*, t. I, pág. 163.

No podría dar otro fruto la subjetivación del orden que el liberalismo opera. No olvidemos que toda postura política responde a una tesis filosófica y que el forjador de esta tesis es Manuel KANT. Cuando el de Koenigsberg proclamó el número incognoscible, juzgando las cosas según las maneras que el fenómeno o apariencia externa del ser presenta a cada yo, destruyó el orden objetivo de las jerarquías ópticas que era presupuesto y cimiento de la construcción escolástica, que lo hacía pender de Dios. Ya la medida de las cosas y la regla para juzgar el cosmos no estará en el dedo inmutable del Creador, sino en el estilo con que la cosa se presenta a nuestra particular gnoseología. Es el hombre, cada hombre, el centro del orbe y el metro de las esencias, en lugar de aquella uniformidad objetiva producto de la divinidad. Se ha subjetivado el mundo y en el puesto de Dios está ahora el hombre.

APARISI no hizo tal razonamiento quizá jamás se preocupó de meditar las consecuencias de las afirmaciones kantianas. Pero sí sacó consecuencias sensiblemente análogas, las que podía deducir hombre ajeno a las disquisiciones de la Filosofía. Eliminando la noción de Dios (7) "se sustituye a la voluntad de Dios, que es siempre justicia, la voluntad del hombre, que es muchas veces pasión o capricho. Y por eso se dice voluntad y no razón en sentido de justicia, y se dice bien, porque si no hay Dios, no hay tampoco justicia (8).

(7) KANT le hizo inútil, que viene a ser lo mismo.

(8) *Obras*, t. I, pág. 160.

Y subjetivando el sistema político, siendo regla de medida cada yo, no hay otra solución que el anarquismo. Tenía razón PROUDHON y es el final natural de las construcciones liberales (9). Cuando PROUDHON gritó “¡Viva la anarquía!” se constituyó en “el gran liberal, el liberal por excelencia” (10).

Tamaña subjetivación de lo justo es la fuente de los equívocos liberales, de donde mana la serie de yerros y el abuso de vocabulario. Ordenemos esquemáticamente los más capitales equívocos que APARISI y GUIJARRO censurara:

a) Identificar liberalismo con libertad, siendo así que son conceptos antitéticos. Con escribir en el frontispicio de sus códigos políticos el sonoro nombre de libertad los liberales se creen libres (11), cuando en realidad se concluye por quedar a merced de los partidos cada uno con concepto propio y exclusivo de la justicia y de la libertad. O como APARISI dice en frases que no toleran glosa: “Nosotros no tenemos

(9) “Según estos principios, convendría no olvidar que la voluntad del mayor número no debe obligar al menor. Diez, porque son diez, no deben obligar a seis, porque sólo son seis; esto fuera abuso de fuerza, tiranía. Por tanto, si la mayoría de las provincias quieren rey, deberá sufrirlo; si Sevilla aristocracia, deberá tenerla; si Valencia república, deberá gozarla, y si Barcelona ninguna clase de gobierno, que viva sin gobierno Barcelona. Lo que decimos de las provincias se aplica a los individuos; cada cual viva a su antojo, y así lucirán sobre la tierra los días felices que sueña Proudhon”. *Obras*, t. I, pág. 160.

(10) *Obras*, t. I, pág. 161.

(11) *Pensamientos filosófico-políticos*. II. Pensamientos sobre la revolución. En *Obras*, t. I, p. 175.

ni libertad ni justicia; tenemos justicia de partido, libertad de partido; esto es, desenfreno en algunos, esclavitud en casi todos" (12).

La demostración tiene ecos de argumentación balmesiana, a veces expresamente reconocidos, como al resaltar, la oposición entre el liberalismo y la verdadera libertad (13). Subjetivando el orden político, basándolo en la voluntad del mayor número, se destruyen las garantías defensoras de la minoría, las garantías en que precisamente consiste la verdadera condición del hombre libre. Por eso, en razón de ser "cabalmente la corrupción y la muerte de la libertad" tradicional que APARISI defendiera, ha de aborrecer al liberalismo por amor de la libertad cristiana y española (14).

(12) *Pensamientos filosófico-políticos*. III. Política cristiana. Varios. En *Obras*, t. I, pág. 189.

(13) *Observaciones sobre el estado políticos y religioso de España*. Carta octava. En *Obras*, t. III, págs. 119-120.

(14) He aquí algunos textos sobre los que hemos reconstruido la argumentación de APARISI:

"El liberalismo es a la libertad lo que el filosofismo a la filosofía; es cabalmente la corrupción y muerte de la libertad". (*Discursos apoyando una enmienda al proyecto de contestación al de la Corona*. 4, 6 y 14 de Febrero de 1865. En *Obras*, t. II, pág. 462).

La misma idea en *El libro del pueblo*, XXXIV. *Obras*, t. IV, pág. 412. "Amo la libertad, don de Dios, corona de los hombres, gloria de las naciones... Por eso siento aversión y asco al oír hablar de liberalismo y parlamentarismo, y juego de instituciones, y turnos de partidos y elecciones y coaliciones". En *Obras*, t. I, pág. 181.

"Porque amo la libertad, aborrezco al liberalismo" (t. I, pág. 196). Crítica general, contraponiendo ambas

b) Otra confusión terminológica de no menor gravedad es la de hacer coincidir la caridad cristiana con la nueva gravedad fría de ejercer beneficios a los necesitados. APARISI Y GUIJARRO protesta de esta supuesta afinidad entre el desprendimiento generoso que solamente busca el premio de Dios y este recompensar a los hombres según los méritos políticos que tengan o la adulación que bajó innobles espinazos.

“Se ha hablado —dice nuestro hombre— largamente de filantropía, y no se ha dado una ley de caridad; lo mismo que está sucediendo con los empleos, que se dice son para el mérito y la probidad, y luego se reservan para los grandes electores, o para sus amigos, o sus edecanes” (15).

c) Lo que más le indignaba, sin embargo, es la pretendida paridad de los modernos parlamentos con las viejas Cortes españolas. La defensa de la libertad negando el liberalismo, truécase ahora en apología de lo representativo y en rechazar las parodias democráticas (16). Incluso mucho antes de ingresar en el Carlismo militante logró la palma de que nadie haya

ideas de libertad, en *Conducta de la Providencia en los sucesos humanos. Revolución francesa; revolución española*, artículo publicado en “La Restauración” de 31 de julio de 1843 y recogido en *Obras*, t. III, págs. 29-40. Sobre todo la página 31.

(15) *Discurso sobre la redención y venta de censos del Estado y corporaciones civiles*. 27 enero 1859. En *Obras*, t. II, pág. 25.

(16) La palabra “parodia” es del mismo APARISI y GUIJARRO en su folleto *Restauración*, 1872. En *Obras*, t. IV, pág. 285.

subrayado con tanta insistencia las divergencias entre el sistema parlamentario francés y las reuniones de procuradores españoles (17). El equilibrio tradicional y balmesiano que exigía una verdadera libertad es amor a las cortes y odio a los congresos (18).

Es natural que APARISI Y GUIJARRO no enmarcara en el cuadro de los diputados progresistas. Sin darse cuenta de que le ensalzaba hasta las nubes, y probablemente con ánimo de relegarle a la zona de los Quijotes inofensivos, fue nada menos que CASTELAR quien trazó su mayor elogio al recalcar el distinto temple del diputado por Serranos y de sus compañeros de legislatura.

Para CASTELAR, nuestro Quijote añoraba la gentil Dulcinea de una quimérica utopía, y estaba "Tan enamorado" de ella "que la decía en las Cortes, delante de aquellos diputados, atentos sólo a la hora que corre y a la crisis ministerial que se acerca" (19). Sentencia echada son las palabras del cuarto presidente de la primera república, porque con autoridad no sospe-

(17) "Nosotros estamos por las Cortes, que son españolas; mas no por el sistema, que es francés" *Dos palabras sobre la última crisis*. En "El Pensamiento de Valencia" de 21 de junio 1857. *Obras*, t. III, pág. 148.

(18) "Amo la libertad y amo las Cortes, porque soy muy español; porque nuestros abuelos, y por largos siglos, las amaron y defendieron". *Restauración*, 1872. *Obras*, t. III, pág. 285.

(19) Emilio CASTELAR: *Don Antonio Aparisi y Guijarro*. En "La Ilustración Española y Americana", año XVI, núm. 43, Madrid, 16 noviembre 1872, pág. 675 A 679 C. Cita a la página 678 A.

chosa apuntó a cómo APARISI vivía para lo perenne, en tanto los componentes de las partidas de turno se agostaban en la estéril pasión de lo pasajero; cómo en él bullía el genio de lo permanente español, aun navegando en oposición de las influencias extranjeras.

Las palabras, tal vez no medidas, de CASTELLAR, pero al fin, tuyas, responden a otras de APARISI mismo. “Yo pienso y siento —lanzó un día a la cara de un Congreso liberal— como piensa y siente el pueblo español. El pueblo español guarda con fe piadosa las tradiciones de sus padres... No ama el sistema parlamentario, porque es corruptor y francés, pero está muy lejos de aborrecer las Cortes, con tal que sean asambleas de varones independientes y graves, que sólo vengan aquí a procurar para el bien común, dique contra el despotismo posible; ilustración y consejo, no estorbo y perenne amenaza del poder” (20). Era la misma secreta argumentación por la que los héroes de 1808 abominaban de una Constitución copiada del modelo galo de 1791 (21).

(20) *Discurso en apoyo de una enmienda al proyecto de contestación al discurso de la Corona, pronunciado en las sesiones 6 y 7 de diciembre de 1861. En Obras, t. II, pág. 156.*

(21) Lo anota él mismo en el *Discurso sobre el proyecto de contestación al de la Corona, pronunciado a 18 de diciembre de 1862*: “Pues ¿Cómo se puede comprender, cómo explicar que el pueblo castellano, y nosotros los de la corona de Aragón que aún volvíamos con dolor y con amor los ojos a nuestros fueros perdidos, esquivásemos la libertad que se nos daba? Escapados del despotismo sin gloria de Godoy. ¿Desdeña-

Las Cortes que APARISI y GULJARRO propugnaba eran las de aquellos grandes hombres que pararan la mano de los reyes, nacidas de la Sociedad para cortar excesos al Estado, nunca hijas del Estado y fantasmas de independencia. Era un sistema genuinamente representativo (22) algo que no conoció el mundo español del siglo XIX, negando el sufragio universal en cuanto secuela del concepto revolucionario y anti-tradicional de la igualdad (23) y sustituyéndolo por representaciones directas de intereses apolíticos de toda índole, religiosos, culturales, materiales, etc. (24).

bamos ponernos a cubierto de otro semejante despotismo? ¡Ah! El pueblo presintió con su instinto certero que el espíritu que animaba a aquellas instituciones no era el que respiraba en los concilios de Toledo, en las Cortes de Castilla, en los fueros de Aragón, sino el espíritu francés, escéptico y descreído. El pueblo español no quería que mientras a bayonetazos arrojaban a los franceses de la Patria profanada, las ideas francesas vinieran a subyugar su espíritu. El pueblo español quería tomar de sobre el altar sus libertades, así como los reyes tomaban de sobre él sus coronas. Por eso el pueblo español esquivó la libertad de Cádiz". *Obras*, t. II, pág. 355.

(22) *Discursos* de 9 de mayo 1862 y 8 de abril 1864, en *Obras*, t. II, págs. 275-386.

(23) "Yo no admito el sufragio universal, porque es una doctrina que se hace derivar de un principio falso: de la igualdad de todos los hombres en punto a intervenir en la gobernación del país; Dios no ha querido esta igualdad; esa igualdad entrañaría la desigualdad más monstruosa; para gobernar o influir en la gobernación de un Estado nacen muy pocos; para ser gobernados nacen casi todos" (*Discurso sobre el proyecto de ley electoral*, 4 julio 1865. *Obras*, t. II, pág. 492.

(24) *Obras*, t. II, pág. 492.

Aparte tan trabajosa cadena de interesadas anfibiologías, APARISI tenía contra las tendencias dominantes en aquellos tiempos el poderosísimo argumento de la Historia; de una historia entendida como campo abierto al cultivo de la actividad humana y cuajada en una segunda naturaleza condensada en sabores de rancia Tradición.

Sobre la roca de la Historia edificó el afán que CASTELAR calificara de utopía; no había, al contrario, otra cosa de utópico en aquel elevado pensamiento que la candorosa ingenuidad de suponer que podrían entenderlo gentes que razonaban con los apetitos. No podía ser utopía una doctrina fundamentada en la realidad viva del pasado, comprobada por cadenas de hechos que la mano de Dios había previsto, regalo de la providencia a unas gentes que en otros siglos fueron pueblo escogido e instrumento de los más altos designios.

Cuando levanta la bandera de las instituciones indígenas, el nombre de APARISI se yergue con la tozudez de un hijo de Aragón. La Historia venía a ser entonces mucho más que arsenal de datos o que sarta de noticias recordadas algunas veces por obra de chinchines patrioterros; era un dedo orientador en el que el alma de los idos se hacía afán y norma para los sucesores.

Los sistemas que nos legaran, dormidos en archivos o en lápidas, restos dados exclusivamente al interés de eruditos o arqueólogos, cobran vigor de savia renacida; y esto, no por impulsos de lírico arrebató, como aquellos que

producía la intuición poética de VÁZQUEZ MELLA, sino por gracia del íntimo hontanar de la Tradición oculta. Fue de los contados, contadísimos hombres, que en época de defección y bastardía, en el coro de descastados hacía resonar el recuerdo de las leyes por que se gobernaron “mis padres y mis abuelos, que vivieron en la tierra de Aragón, tierra infinitamente más libre en los tiempos pasados que lo es España en los tiempos presentes” (25).

Pero no era solamente el recuerdo de la tierra de sus padres, ni la emoción de la Generalidad valenciana o la estampa rotunda de los valientes concelleres. La obra en que plasmó el genio de otros pueblos españoles le movía el corazón con toques de fuerza semejante. La sombra del árbol sagrado de Guernica (26) o la

(25) *Discurso sobre la redención y venta de censos del Estado y corporaciones civiles*, 27 enero 1859, *Obras*, t. II, pág. 34. Y en el mismo discurso ensañándose con el ministro de la Gobernación, a la sazón Posada Herrera: “¡Que me he burlado de las leyes! No es verdad. Me burlado, sí, de ciertas doctrinas que habéis aprendido de Mr. Guizot, en París, que no las habéis aprendido en Aragón, cuyos fueros, a pesar de que sabéis muchas cosas, seguramente no conocéis muy bien” *Obras*, t. II, pág. 34.

(26) El 17 de febrero de 1859 argüía en el Congreso: “El señor Ardanaz soñó sin duda que España se sentaba y se cobijaba y se regalaba a la sombra del árbol de Guernica. No, señor Ardanaz, ese árbol no crece en nuestra tierra; no fuimos a cortar de él algunas ramas para plantarle, regarle y cuidarle en nuestra patria; fuimos a tierras extrañas y trajimos una planta exótica, y la plantamos y aún la regamos con sangre; pero como nuestra tierra no la ama, por

libre diputación que Navarra envía a las Cortes (27) son dejos de aquella España varia y una, gloriosa y verdaderamente libre, que le anidaba en lo más recóndito del pecho. Con mano maestra, otra vez la libertad de importación francesa caía a los pies del invencible paladín, encanto roto por la espada del más enamorado y fiel galán que la dama España tuvo entre tantos como se ciñeron la banda de servirla.

Al servicio de la gran ambición española pedía unión de todos los españoles, unión, bien entendido, bajo la bandera de la verdad tradicional. Fue ésta una idea constante que mantuvo con la escasez de medios de quien carecía de poder y de riquezas. Mucho antes de ingresar oficialmente en las filas carlistas, cuando a lo más intuía la ausencia auténtica de los suyos, ya la cantaba en méritos al conde de Lucena, después duque de Tetuán (28); la llevaba a textos que querían ser legales (29) o la pos-

eso no crece como el árbol de Guernica y extiende sobre España sus ramas benéficas, sino que es arbusto miserable y raquítico, cuya sombra en vez de consolar envenena" (II, pág. 50).

(27) *Discursos pronunciados en el Senado sobre las actas de Navarra*, 17 abril 1871. En *Obras*, t. II, p. 505.

(28) *Discurso sobre una proposición de ley de aumento de sueldo a los capitanes del Ejército*, 13 enero 1859. *Obras*, t. II, págs. 5-6.

(29) El 2 de diciembre de 1865 presentó al Congreso una proposición pidiendo la unión española, la que con él, firmaron Isidoro Ternero, León Galindo y Vera el Marqués de González, José García Gutiérrez y Manuel María Herreros, la que defendió en la sesión del 18 de diciembre de 1862. El texto de dicha proposición en *Obras*, t. II, págs. 323-324.

tulaba como señal de actuación política (30).

Al reclamar una visión más alta de la cosa pública, lo que quería era colocar a lo español por encima de los apetitos partidistas. Como buen carlista, aún antes de serlo oficialmente, no servía banderías, sino la bandera de España (31).

Por eso amaba la unidad no como un bien en sí, sino para la faena misionera, típica obra de los pueblos hispánicos. Querer aunar a los españoles para algo que no sea la imposición al exterior del sentido católico de la vida es condenar al desastre los más nobles impulsos. Si APARISI Y GUIJARRO quería la unidad española era bajo estas dos ideas centrales: que esa unión sirviera a la causa más alta de la fe católica y que se lograra bajo los estandartes augustos de la vieja monarquía federativa (32).

(30) En diversas ocasiones. Dos veces, por ejemplo, en el discurso de 18 diciembre 1862, en *Obras*, t. II, págs. 342-343 y págs. 356-357.

(31) Reiteradas veces explica que su condición no es la de miembro de una determinada agrupación política, sino la de español. Vide, por ejemplo, el discurso citado en nota anterior, t. II, pág. 328 y *Apuntes*, en "La Regeneración" de 5 noviembre 1862, recogidos en *Obras*, t. II, pág. 170.

(32) León GALINDO Y VERA: *Apuntes biográficos*, citados en *Obras*, t. I, pág. 126. En consecuencia, yerra Esteban BILBAO EGUÍA al escribir la aventurada aserción que figura en las páginas 37-40 de su *Aparisi y Guijarro*, volumen I de la *Galería de los precursores*, Editorial Española, San Sebastián, 1941, 63 páginas. Galindo y Vera es argumento de calidad por haber convivido con APARISI precisamente los afanes parlamentarios enderezados al objeto de la "unión nacional".

4. POSTULADOS RELIGIOSOS.

A mediados del siglo XIX fue un escritor francés quien acaparó la atención de los pensadores políticos; nos referimos a PROUDHON, la causa de cuya preponderancia no era otra que la lógica con que mostrara el cumplimiento de la afirmación que SUÁREZ puso al frente de sus *Disputationes theologicae* sobre la primacía de la ciencia de Dios. DONOSO es el contrapié de PROUDHON (33), pero no se agotan en el extremo las fuentes de la crítica: APARISI Y GUIJARRO también se siente, en una profundidad que perdura hasta el final, arrastrado por la lógica aplastante con que el autor de las *Idées révolutionnaires* llegaba al anarquismo. Sobre todo por la línea de verdades en que mostraba cómo la eliminación de Dios conducía a suprimir la justicia en las relaciones entre los hombres.

A la luz clara de donde PROUDHON llegaba al sofisma liberal, era algo todavía peor que un sistema de falsedades: degeneraba hasta la baja escala de las sectas heterodoxas. Pues que el liberalismo emancipaba a la razón humana de la Razón divina y sustituía por un vago deísmo la rotunda fe tradicional (34) el liberalismo era

(33) En subrayarlo está uno de los méritos del libro de Carl SCHMITT: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München und Leipzig, 1934, Verlag von Duncken & Humblot. Especialmente el capítulo IV. "Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution" (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés), págs. 57-84.

(34) Discurso de 4 febrero 1865, en *Obras*, t. II. pág. 450.

una secta impía (35); y, en efecto, ya notó que el liberalismo es al ateísmo lo que los sistemas parlamentarios a la república (36).

A este respecto aporta APARISI Y GUIJARRO una observación interesantísima, de gran valor para el teórico político: la de que el liberalismo no había hecho otra cosa que trasladar a la Ciencia Política un tipo teológico, haciendo del rey tradicional, imagen de Dios, un pseudo-monarca difuminado y sin contornos firmes. O sea, son sus frases, transformando “al rey en una especie de dios de los deístas” (37).

Las cuestiones políticas, asentadas en la realidad de las discusiones religiosas, son reflejos de los problemas antropológicos. La primera afirmación de la cadena que puede resolver las diversidades polémicas es la de que el destino del hombre concluye en Dios, viendo en la tierra un puente, “lugar de tránsito echado entre la nada y la eternidad” (38). La consecuencia inmediata, libertad de conquista del propio destino, aparece entre líneas aun sin que se la concrete expresamente; no podía menos de suceder así en un hombre que tanto llegó a identificarse con la tradición de este pueblo cuya aportación a la historia de la humanidad está precisamente en haber salvado el libre albedrío polemizando contra el “servo arbitrio” luterano. Terminando la idea, concluye por soluciones

(35) *El rey de España. En Obras*, t. IV, pág. 113.

(36) *Pensamientos filosófico-políticos*, t. I, pág. 145.

(37) T. II, pág. 450.

(38) *Pensamientos filosófico-morales*. I El hombre. En *Obras*, t. I, pág. 10 .

iguales, aunque no tan desarrolladas como otras célebres de DONOSO (39), y que son la misma razón católica. Nos referimos al origen del mal, que no puede ser causado ni por Dios Ser infinitamente bueno, ni por el hombre, que ante el mal está en la disyuntiva propia de toda subjetividad ante un orden objetivo. El mal proviene en razón del hombre, cuando opta torcidamente, en uso de su libre capacidad de elección. Es al no acatar aquello que Dios quiso de nosotros cuando se produce la desobediencia que encabeza la cadena del pecado (40).

APARISI y GUIJARRO, lo repetimos una vez más, no era filósofo ni erudito; pero sus afirmaciones están impregnadas de la sencillez con que una gran inteligencia llega a la verdad por las vías del catecismo. La distinción clásica en la escuela entre el bien *in se* y el *pro bono alteri* (41) ni se le pasa por las mentes, al menos

(39) Don Juan DONOSO CORTÉS: *Obras*, Madrid, casa editorial de San Francisco de Sales, cuatro tomos, 1903-1904.

Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, 1851. Libro II, cap. X, t. I, pág. 225.

(40) T. I, p. 13.

(41) Dice, por ejemplo, Rodrigo DE ARRIAGA que "bonum in se est idem quod perfectum, & supra rationem entis solum addit; quod nihil illi desit ad illam rationem quam habet; & in hoc sensu non potest esse ulla entitas quantumvis praecisa & minima, quae non sit bona... Bonum in se, seu perfectum, potest varie accipi: vel essentialiter, iuxta dicta proxime, seu substantialiter, hoc est, quod in ratione substantiae habet perfectionem...".

Roderico DE ARRIAGA: *Disputationes Methaphisicae*, disp. I, sect. VI, pág. 834, del *Cursus philosophicus*, An-

con la hojarasca de retóricas terminologías; lo que no obsta para dar en la afirmación capital de que el mal es lo que opone a los mandatos de Dios, que el hombre acata o ataca utilizando aquello que le es peculiar en cuanto forzosamente libre.

Las cuestiones capitales del pensamiento político, o sea las de tradición y progreso y sus relaciones mutuas, se salvan de yerro a causa de estar impregnadas de esta sólida lógica española. Nueva analogía con DONOSO; porque la tesis de los termómetros, índice del progreso material y del moral, junto con la primacía de este último (42) son asimismo aseveración de APARISI de que el verdadero progreso está en las máximas de Jesucristo (43).

Otro nombre sonoro del siglo de las revoluciones que APARISI y GULJARRO reclama para la Tradición. Si la libertad mana del Calvario (44), el progreso auténtico no es el que se desboca por los caminos de la materia, sin frenos espirituales ni timbres de virtud, sino su contrario, que mide los avances de toda índole con la atemperada norma de la equidad que da la fe. No

tuerpiae, ex officina plantiniana Balthasarius Moreti, MDCXXJII.

(42) Juan DONOSO CORTÉS: *Discurso pronunciado en el Congreso de 4 de enero de 1849*. En *Obras*, t. II, pág. 123.

(43) *Pensamientos filosóficos morales*. II. El talento. *Obras*, t. I, pág. 21.

(44) *Pensamientos filosófico-políticos*. *Obras*, t. I, pág. 157. Más desarrollado en *La religión y la libertad*, artículo aparecido en "La Restauración" de 2 de abril de 1843 y recogido en *Obras*, t. III, pág. 7-9.

adelantos hijos de la razón emancipada de Dios que el liberalismo ha producido; el progreso está en la postura tradicional que recoge los cambios, no edificando un nuevo mundo a tenor de ellos, sí incorporándolos a los recios sistemas anteriores. Encarándose con un enemigo podía decir con harta razón que “la bandera católica y monárquica no desdeña ningún progreso legítimo y se adorna con todos, porque ella es la fe, y es la justicia y es la libertad. ¿Te parece bien, ¡Oh joven cántabro!, lo que digo? Pues me alegro. ¿Te parece mal? Pues es la verdad” (45).

Históricamente encuentra pruebas donde apoyar sus aserciones. No hay mayor guardián de la libertad que el Papa, azote de poderosos y tribuno de los pueblos en nombre del Dios de los humildes. “Bien puede decirse que el anatema de San Pedro fue en ciertas épocas la libertad del mundo” (46). Guardián de la ordenada libertad cristiana y, por ende, conservador insuperable de los sistemas políticos (47). Así, en

(45) *Desde la guardilla*. En “La Regeneración” de 13 de enero de 1872. En *Obras*, t. III, pág. 311.

(46) *Pensamientos filosófico-políticos*, *Obras*, t. I, página 142.

(47) En el folleto *El Papa y Napoleón*, 1860, es donde puntualiza con mayor claridad el papel histórico del Pontificado. En tanto que de una parte “mientras el Papa esté en Roma no prescribirá ninguna tiranía en el mundo” (IV, 7), de otro lado “si el Papa dejara de ser rey por la fuerza, tarde o temprano, ¡ay de los reyes de Europa! La monarquía del Papa es la más antigua, la más augusta, la única que puede defender el cetro con una cruz. Esa monarquía, digá-

ejemplo vivo de circunstancias concretas, la catedral de Roma sirve de armonizadora entre la libertad de cada cual y la subsistencia de las constituciones que el pasado hizo.

Las defensas de la soberanía temporal del Pontificado se amoldan a semejante concepción. Para APARISI y GUIJARRO, como para BALMES, DONOSO y NOCEDAL, el sucesor de San Pedro cumplía el gran destino de moderador supremo del orbe cristiano, del mundo civilizado; su caída traería consigo el derrumbamiento de los últimos restos de la concepción medieval, época la más bella de la vida de los hombres. Inconscientemente tal vez, los paladines del Papado en el siglo XIX, aunque amparados en ocasiones por las banderas de la ilegitimidad dinástica, servían a la causa santa de la Tradición hispánica, contribuyendo a mantener en pie los últimos lienzos de la fábrica que sobre cimientos gúelfos nosotros reconstruimos en el siglo XVI.

En APARISI concretamente, falto de la visión inmediata de un príncipe ideal que encontró solamente en el último lustro de su vida, produce el natural colofón de suponer al Pontífice en cabeza de las huestes contrarrevolucionarias. Si el dilema típico de la centuria pasada giró en torno a la diátesis revolución-contrarrevolución, no es de extrañar que nuestro valenciano encabezara a la segunda con el nombre inmortal de Pío IX. Hasta en la política interna la coincidencia entre la herejía, lo extraño y lo revolucionario se le antoja a todas luces evidente;

moslo así, madre, llevaría tras sí al caer a todas las monarquías de Europa". *Obras*, t. IV, págs .28-29.

quien quiera hacer prosélitos para el protestantismo en esta bendita tierra secularmente católica, en realidad aventaja semillas de desorden (48); que el último eslabón del anticlericalismo liberal será la descomposición política del ordenamiento social que el mismo liberalismo antirreligioso pugna para destruir (49).

5. CONSECUENCIAS POLÍTICAS

La Filosofía política de APARISI Y GUIJARRO gira alrededor de las ideas armónicas de BALMES, apasionada en el equilibrio que el sistema tradicional produjo, resolviendo aquello que tan inasequible resulta para las mentes inconexas de los escritores tiránicos o demagógicos: la adecuación entre el hombre y la comunidad, entre la libertad del primero y la autoridad conatural a la segunda.

APARISI Y GUIJARRO salva el obstáculo por comenzar planteando acertadamente los términos del problema hablando del *hombre* y no del *individuo*. Esta diversificación terminológica, aparentemente sin mayor importancia, es bastante para considerar a las agrupaciones humanas como una asociación orgánica en lugar

(48) *Discurso sobre el proyecto de ley para el ejercicio de la libertad de imprenta*, pronunciado en la sesión de 9 de mayo de 1862. En *Obras*, t. II, pág. 273.

(49) *Discurso sobre el proyecto de ley electoral* de 4 de julio de 1865, en donde exclama: "Ya no tenemos frailes, pero tenemos demócratas y tendremos socialistas." *Obras*, t. II, pág. 486.

de mecánicos conglomerados (50). Por eso, al estudiar la constitución de las comunidades humanas, el pensamiento tradicional arrancaba de la familia, aun respetando y sabiendo el carácter absolutamente individual del destino ultraterreno de cada yo, ya que se veía en el ser humano un hombre que terminando verticalmente en Dios, coincidía con otros semejantes en su peregrinación por la tierra.

De acuerdo con el ideario clásico nuestro, toma APARISI por punto de partida a la familia, considerándola la manera natural que tiene cada hombre en su existencia actual. El grupo político, nación o pueblo, no se compone de seres aislados, antes bien surge por la integración orgánica de núcleos familiares anteriores. No es siquiera que la familia esté entre el individuo y la comunidad, pero que —desde el punto de vista exclusivamente político— no cabe concebir al individuo de otro modo que formando parte de un complejo familiar y llegando hasta el grupo mayor a través de las vías naturales de la primera de las agrupaciones.

Los textos cantan repetidamente cómo su visión de la comunidad es enteramente idéntica con la doctrina de nuestros clásicos. “Hombre

(50) El pensamiento tradicional nuestro resolvió en la disparidad de conceptos hombre-individuo esa cadena de tesis que ilustran toda una rama de la moderna Sociología a partir del libro de Ferdinand TONNIES *Gemeinschaft und Gesellschaft Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1887, elaborado sobre la diferenciación entre las “organische und mechanische Bindungen” (páginas 5-7 de la edición octava, por Hans Buske Verlag, Leipzig, 1935).

y mujer, dos en una carne, perfecta sociedad: él, autoridad; ella, ayuda y consejo; los hijos, obediencia. Muchas familias forman la gran familia, la gran sociedad" (51). "De muchas familias, sociedades pequeñas, fórmase una grande que se llama pueblo" (52).

La agrupación de familias da el elemento material de las comunidades políticas; la existencia de una autoridad abastece de la causa formal en virtud de la cual se constituyen los Estados. Agrupaciones de familias regidas por una autoridad podría ser la fórmula que más acertadamente recogiera la filosofía política de APARISI y GUIJARRO.

Ni que decir tiene que semejante autoridad debe ser limitada tanto por factores físicos cuanto por ataduras morales (53). Precisamente uno de los puntos en que hicieran mayor hincapié los clásicos políticos españoles de la era grande es que todo poder político debe sufrir barreras y contenciones, que la ley no es creación de voluntades arbitrarias y que el príncipe debe detener sus mandatos ante los derechos de los súbditos escritos por Dios con letras de naturaleza. En un pensamiento católico que interprete rectamente el "non potestas nisi a Deo" del Apóstol debe forzosamente de suce-

(51) *El rey de España*. 1869. En *Obras*, t. IV, página 109.

(52) T. IV, pág. 17. Lo mismo en *El libro del pueblo*, XXX, en *Obras*, t. IV, pág. 430.

(53) *La cuestión dinástica*, 1869. En *Obras*, t. IV, pág. 154.

der así (54). Contra la conocida afirmación peculiar al derecho político británico de que el Parlamento, poder soberano, puede hacerlo todo menos trocar un hombre en mujer, endereza APARISI el cerrado argumento de la lógica política española para aseverar que no depende lo justo de una decisión humana, que lo justo da pie a lo legítimo político y que uno y otro no pueden dimanar más que de Dios (55). La distinción entre lo justo y lo legítimo, referida a Dios (56) y para garantía de la libertad (57) está viva en APARISI.

El sistema político mejor debe ser el que mejor realice la armonía entre libertad y orden, distinguiendo lo legal de lo legítimo según la idea de la libertad cristiana. Por eso para APA-

(54) *Obras*, t. I, pág. 65.

(55) *Discurso* del 17 de febrero de 1859, donde dice: "Aquí se ha dicho alguna vez que las Cortes con el rey lo pueden todo, pues yo os digo que no profeso esas doctrinas serviles; las Cortes con el rey no lo pueden todo; sólo pueden ordenar lo justo, y las Cortes, y el rey, y el pueblo, y todo el mundo si fuera posible que se reuniese y concertase para obrar contra justicia, obrarían mal, faltarían a Dios." *Obras*, t. II, págs. 44-45.

(56) *Obras*, t. II, pág. 45.

(57) Nueva lógica en la trama de las ideas. Cuando demanda una representación corporativa y de la nobleza en sus *Discursos sobre la reforma constitucional pronunciados en los días 8, 9 y 13 de abril de 1864*, t. II, pág. 394 y siguientes, lo hace en relación a la idea de que la mayor garantía para la libertad humana está en el ordenamiento que en mayor grado recoja la idea de lo legítimo frente a lo legal, todo según la justicia escrita por el dedo de Dios.

RISI la mejor constitución política sería la que escribió Dios en el Sinaí, los diez mandamientos de la ley (58). Una constitución política que depende de la moral por Dios escrita.

Ello implica que en principio todas las formas de gobierno sean teóricamente perfectas; lo esencial es que se acomoden a la constitución moral ideal. No obstante, la realidad histórica concreta se encarga de determinar en cada caso cuál sea el sistema político que en mejor manera se funde con la Tradición que el pueblo de que se trata haya venido forjando en el curso de los siglos. Pues que la constitución política ideal abstracta deriva de las simples verdades del catecismo —¡eterna y sencilla teología de APARISI!—, la constitución concreta es hija de los sucesos históricos, carne y hueso de pasado vivo (59). Y las formas de gobierno, indiferentes en teoría, no lo son en la realidad política; tal acontece en España con la monarquía tradicional (60). “Ninguna forma de gobierno, todos los sabéis, ha sido revelada. Jesucristo no nos dijo que viviésemos en república o monarquías; nos dijo sólo que guardásemos sus mandamientos. Nos añadió, sí, que respetásemos la autoridad, porque la autoridad viene de lo alto, puesto que es elemento necesario para vivir y perfeccionarse la sociedad conforme a las miras divinas... Todo esto es verdad, pero nosotros sabemos que entre las im-

(58) *El rey de España, Obras*, t. IV, pág. 107.

(59) *Discursos* de 8, 9 y 13 de abril de 1864. *Obras*, t. II, pág. 392.

(60) *El rey de España, Obras*, t. IV, págs. 110-111.

perfectas de gobierno la menos imperfecta que se conoce en el mundo es la monárquica, y la nacionalidad española nacieron juntas; que el amor a la monarquía está infiltrado en nuestras venas y lo hemos mamado al pecho de nuestras madres” (61).

Monarquía de señor que reine y que gobierne, no el sustitutivo inventado por Thiers y canonizado por la escuela doctrinaria. Una monarquía por el estilo de las constitucionales de 1845 y 1876 no es tal monarquía ni puede hablarse allí de potestades supremas. El liberalismo cometió el error de confundir la autoridad limitada con la autoridad suprema; fabricando la noción de soberanía con caracteres limitados, para frenar ese poder teóricamente sin límites quiso dividirlo en el ejercicio; de manera contraria al pensamiento tradicional que, limitándolo en la construcción ideológica, no necesitaba dividirlo en el campo de la aplicación práctica. Contra este lapsus liberal de la escisión del ejercicio de las facultades del poder supremo, secuela de la ilimitación con que se le adornó en el plano superior de los principios, levanta APARISI Y GUIJARRO la voz de la doctrina antigua. “Queremos nosotros la soberanía limitada, pero no la soberanía partida”, puesto que “rey que no gobierna no es rey, que en gobernar consiste el oficio de rey” (62).

Una monarquía contenida por factores mora-

(61) *Discurso* de 9 de mayo de 1862. *Obras*, t. II, pág. 274.

(62) *El libro del pueblo*, XXXV. *Obras*, t. III. pág. 414.

les, religiosos e institucionales, bien podía apoyarse en el brazo fuerte de un solo hombre, del monarca. Bastaba con cortar la libre imposición de tributos, a la manera que aconteció en la España vieja (63); bastaba con asentar el ordenamiento político en premisas de fe y de historia, para que resultaran innecesarios todos los doctrinarismos ultrapirenaicos. El eclecticismo político anda condenado al fracaso, apunta APARISI repetidas veces con fácil profecía. Los partidos medios se van y lo que vendrá es la revolución (64); las medias tintas desaparecerán porque en la cuestión de vida o muerte que plantea el dilema contrarrevolución-revolución no admite intermedios ni arreglos de la cocina de Cousin o de Guizot (65).

(63) *Obras*, t. I, pág. 180.

(64) *Obras*, t. II, pág. 462.

(65) *Discursos pronunciados en el Senado sobre las actas de Navarra*, 17 de abril de 1871. En *Obras*, t. II, pág. 507.

En el mismo sentido agrega en sus *Pensamientos filosófico-políticos* que "en toda revolución en que hay necesariamente dos partidos se forma bien pronto un tercero a costa del uno o del otro, partido que se cree moderado porque hace a los dos algunas concesiones, fuerte porque los combates en ciertos puntos, sabio porque permanece neutral. Los dos partidos extremos saben claramente lo que quieren, mas el partido intermedio sabe lo que no quiere, pero no sabe lo que quiere. Imposible le es saberlo, puesto que la opinión que se cree formada de las otras es necesariamente indecisa, aun cuando los que la profesan sean hombres decididos. Este partido tiene especialmente por contrario al pueblo, que nada entiende de sutilezas ni de ideas compuestas. Cabalmente este partido, que se cree moderado porque está en medio de los extremos, es el

Suponer que la monarquía es un quehacer personal del rey que adquiere razones de méritos por obra del esfuerzo propio es lo que cabe deducir de las premisas anteriores. El carisma que sublima al hombre genial era parte integrante de la aureola espiritual de nuestros reyes y tal era asimismo el concepto que de nuestros monarcas tenía APARISI. Las palabras que a este respecto escribe son terminantes y corroboran la apreciación que de la concepción política de la monarquía tradicional hemos hecho en otro estudio nuestro (66), reclamando contra los que quieren implantar en España las teorías extranjeras de Max WEBER. "No creemos nosotros que Dios vincula en hombre ni familia alguna la soberanía de una nación; no hemos dicho jamás que los reyes tengan su tí-

que menos puede serlo, sin que jamás le sea dado dejar las armas, pues que tiene que defenderse contra sus dos rivales, que le atacan cada uno por su lado" (I, 172). "La verdad es intolerante, porque es una. En la eternidad sólo hay un Dios, en el cielo un sol, en un trono no caben dos reyes" (I, 188). Por ello resulta totalmente falsa la opinión de Esteban BILBAO EGÜA: *Aparisi y Guijarro*. San Sebastián, Editorial Española, 1941, pp. 37-40, de que APARISI fue un apóstol de la unificación. Porque ni unidad es unificación, ni APARISI pensó jamás en abdicar de su integridad en favor de admitir revolución de ninguna clase. Precisamente sus características fueron las de la intransigente independencia y la cerrada hostilidad al menor atisbo revolucionario.

66) Francisco ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA: *Monarquía y caudillaje. En torno a dos textos clásicos olvidados*. En "Revista de la Facultad de Derecho de Madrid", julio-diciembre 1941, págs. 69-88.

tulo escrito en el cielo. En cierto sentido puede decirse que lo tienen algunos hombres; Dios da a éstos gran corazón, a aquéllos entendimiento sublime, y cuando los envía al mundo les dice 'Dirigid a vuestros hermanos'. Su título lo llevan escrito en la frente y sobre el corazón; ésta es la aristocracia de Dios; ésta es la que, en nombre de Dios, tiene derecho a influir en la gobernación del mundo" (67).

La comunidad política para APARISI Y GUIJARRO se constituye, por lo dicho, mediante la agrupación de familias regidas por una autoridad suprema y limitada, referida a sencillas verdades del catecismo y condensada en nuestra patria por razones históricas en una monarquía federativa y misionera.

6. EL SISTEMA DE APARISI

La consideración de la realidad política le brinda ideas sensiblemente análogas; las de ver en lo hispánico una mera aplicación de los principios anteriores, concluyendo por estimarlo a la manera de conjunto de pueblos con variedad de características, aunados con los lazos: interno, de creencia en el mismo Dios, y externo, la fidelidad al mismo rey.

Así la idea de Dios se confunde con la española. La nacionalidad nuestra llega incluso a definirse por la entrega a la mayor gloria de Dios. "La religión no ha sido únicamente la luz y la grandeza de España; es en cierto modo

(67) *Obras*, t. I, págs. 164-165.

nuestra nacionalidad" (68), dice en cierta ocasión de manera terminante.

A la unidad interna de la fe corresponde la diversidad de los usos y costumbres, de las patrias. La palabra patria no aparece utilizada por APARISI con sentido uniforme, sino que en ocasiones le da el valor de ciudad en que se nace (69), que en otro estudio nuestro hemos se-

(68) *El libro del pueblo*, XXIII, *Obras*, t. IV, pág. 390.

(69) Habla de Valencia como patria en el *Discurso* de 11 de marzo de 1862, II, 177; en las *Observaciones sobre el estado político y religioso de España*. Carta primera, aparecido en "La Restauración" de 28 de enero de 1844 y recogido en *Obras*, t. III, pág. 78, en la poesía *A don Tomás Villarroja, autor de una hermosísima canción en lengua valenciana a la señora doña Antonia de Montenegro*, fechada en abril de 1842, y que puede leerse en I, 229-232; en la oda *Al santísimo cuerpo de nuestro Señor en la Hostia consagrada*, I, 276; en la otra oda *A San Vicente Ferrer en la fiesta del cuarto siglo de su canonización*: año 1855, I, 316; en un romance inédito citado por GALINDO y VERA en I, 152, que reza:

"Patria mía, patria mía
mi dulce patria adorada
en lo más hondo del pecho
llevo yo tu imagen santa,
y sólo tu hermoso nombre
dulcemente me embriaga.
En ti vi la luz primera,
pues ¿cómo olvidarte, patria?

.....
Patria de héroes y virtudes,
mi corazón ¡cuál te ama!
El aire tuyo es más puro
y tu luz es luz más clara.
No alabéis, por Dios, los climas
voluptuosos de Italia,

ñalado cómo el que se le daba en los siglos XVI y XVII (70); en tanto que en otras, bien que en las menos, llame patria al total de España (71). La tónica de las alusiones hace predominar indudablemente el primer sentido, según lo demuestra además cierta afirmación de carácter abstracto con que define a la "patria" en uno de los *Pensamientos*, al decir: "¡Hombre!, tu patria es el lugar donde naciste" (72).

Aparte esta conceptualización propia de la filosofía política, es evidente el amor de APARISI Y GUIJARRO por todo lo peculiar del reino valenciano. En contra del hecho de que Francisco ALMELA Y VIVES no le incluya entre los literatos de Valencia (73), hemos de recordar la fruición con que en su discurso del 18 de diciem-

ni de Aranjuez los jardines,
ni las vegas de Granada.
No hay beldad, sino en Valencia,
y fuera de allí no hay nada.

.....
Y yo seré, ¡oh cuán dichoso!
si Valencia es bien hadada.
Sea su gloria mi gloria,
su esperanza mi esperanza."

(70) Francisco ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA: *Tradicción, nación e imperio. La causa diferenciadora de las comunidades políticas*. En la "Revista general de Legislación y Jurisprudencia", octubre 1942, págs. 352-357.

(71) *Oda a la amnistía*, 1832, *Obras*, t. I, págs. 285 y 288. *Oda al sol*, 1833, t. I, pág. 306. Y poema *La batalla de Bailén*, 1856, t. I, págs. 337 y 342.

(72) *Obras*, t. I, pág. 97.

(73) En su estudio sobre *La literatura valenciana*. Publicaciones del archivo municipal del Ayuntamiento de Valencia. Fiesta del libro, 1934, 69 páginas.

bre de 1862 usaba en el Congreso modismos del rico idioma levantino (74). R. OLIVAR-BERTRAND, en la completa biografía que le ha dedicado, recuerda como “enamorado de su patria chica, la exalta Aparisi cuando la ocasión se le ofrece de mencionar a Valencia” (75).

Este afecto a la variedad, plasmada en una crítica de la centralización afrancesada (76) y en un deseo de tornar al régimen antiguo de los fueros a la independencia de los municipios (77), a lo que para él constituía las verdaderas libertades de otros siglos mejores (78). Si

(74) “¡Ah! Quiero tener la satisfacción en medio de este congreso de repetir algunas palabras en lengua valenciana, en nuestra dulcísima lengua que yo amo tanto como a mi hermosa y nunca olvidada Valencia. Pues bien; los pobres de Valencia pedían limosna *empeñant la paraula de Deu*”. *Obras*, t. II, pág. 354.

(75) R. OLIVAR-BERTRAND: *Aparisi y Guijarro*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pág. 65.

(76) *Restauración*, 1872, t. IV, p. 289.

(77) “En España no hay más que una cosa que sea verdad, a saber: Que los Gobiernos, a cambio de mentidas sombras de libertad política, han ido suavemente regalándonos una cosa en la apariencia inocente, pero en el fondo muy nociva: una cosa que se llama centralización, merced a la cual los ministros en España mandan más que los ministros de Turquía, merced a la cual los ministros en España hacen pensar sobre las provincias un absolutísimo insoportable. En ellas no podemos mover el pie sin que consienta la voluntad ministerial. ¿Qué os diré sobre esto, señores? ¡Hasta la borla de doctor hemos de venir a recibirla a Madrid! ¡Desde Madrid se envía la vara de alguacil a los pueblos!” *Discurso* 27 de enero de 1859. *Obras*, t. II, pág. 13.

(78) En el *Discurso sobre el proyecto de la ley llamando al servicio de las armas 25.000 hombres*, pro-

el liberalismo negaba la libertad, como hemos visto era cerrada tesis suya, el tradicionalismo la defendía cabalmente al insertarla en los fueros y ordenamientos municipales, concretándola y despojándola del tono abstracto y sonoro propio de las declaraciones de derechos. Al concebir APARISI a las Españas como entramado orgánico de libertades populares negaba el calificativo de absolutista con que le motejaron sus enemigos políticos, y hasta podía devolverles el insulto. “No soy —decía en el Congreso—, como sus señorías creen, absolutista; he dicho que era hombre libre, y digo ;que ojalá se pudiesen transformar todas las provincias de España en provincias vascongadas! Estas provincias no son liberales, porque son libres. Tienen, conservan, representan las libertades antiguas, las libertades españolas, y esto que se nos ha traído para perdernos es el liberalismo francés, el liberalismo corruptor” (79).

nunciado a 15 de abril de 1859, imprecaba a los vascos: “Amad, defended vuestros fueros; que haya al menos en España un rincón donde exista la verdadera libertad”. *Obras*, t. II, pág. 118. Recuerda con orgullo estas palabras suyas en el *Dictamen sobre la legalidad de la reelección de los Excmos. Sres. Don Pedro de Egaña y Don Vicente Payueta para los cargos de diputado general y teniente de la provincia de Alava*, Madrid, 1 de marzo de 1868. En *Obras*, t. V, pág. 425.

(79) *Discursos pronunciados en el Senado sobre las Actas de Navarra*, 17 de abril de 1871. *Obras*, t. II, pág. 520.

Ideas análogas en los *Pensamientos filosófico-políticos*, t. I. pág. 175, y en el *Discurso* de 27 de enero de 1859, t. II, pág. 33.

La coronación de este cúmulo de comunidades libres es el rey. Un rey que sea legítimo por la herencia y por el quehacer personal que a la nobleza de la sangre ayude con el brillo del personal esfuerzo.

Dos hombres son ejemplos de un monarca así: en el pasado, Felipe II; en su tiempo, Carlos VII.

La admiración por Felipe II, nota característica del pensamiento tradicional, corrobora las sugestivas apreciaciones de Fidelino DE FIGUEIREDO de que toda la historia de España gira en torno a la colosal estampa del vencedor de San Quintín (80). Los elogios que le prodiga (81), la apología que del Rey Prudente hace (82) y el sentido que de la libertad y amor a sus pueblos tuvo aquel insigne Príncipe (83) son palabras con que APARISI y GUIJARRO expresa uno de los más señalados matices del pensamiento de la línea española durante todos los tiempos: el de la defensa y el ensalzamiento de aquélla, sí, la

(80) Fidelino DE FIGUEIREDO: *As duas Espanhas*. Coimbra, Imprenta de Universidades, 1932, 265 páginas.

Por más que el portugués no cite a APARISI, ofuscado por el brillo de BALMES, DONOSO y QUADRADO (páginas 189 y siguientes).

(81) "Felipe II, el hombre más rey que ha existido en el mundo." *Apuntes para un discurso*, que era el de ingreso en la Academia Española, y que, como es sabido, no llegó a pronunciar. en *Obras*, t. II, pág. 549.

(82) *Felipe II*, en "La Regeneración", de 5 de septiembre de 1872, recogido en *Obras*, t. III, págs. 390-403.

Véase, por ejemplo, en la página 391: "No fue más que el pueblo español encarnado en un hombre."

(83) *Obras*, t. III, págs. 391-392.

figura más excelsa de toda nuestra historia, la que como ninguna otra logró simbolizar la tarea misionera de nuestros padres.

La imagen de Felipe II debía llevarle, si otros motivos no bastaren, a la augusta majestad de Carlos VII. No hemos de tocar un asunto que ya aborda en otro de estos estudios preliminares pluma de mayor competencia que la que ahora escribe; limitaremos nuestras observaciones a señalar algunos de los momentos de su camino de conversión.

Ya en "La Restauración" de 19 de noviembre de 1843 mostraba simpatías hacia el Carlismo, llamaba grande a Zumalacárregui y se juzgaba desengañado al recordar la amnistía de 1830 (84) y un año después estimaba con iguales derechos a la Corona a doña Isabel y al conde de Montemolín (85), por lo que coincidía con BALMES en reclamar un enlace entre los dos, evitador de futuras querellas civiles (86), lo que no obstaba para que elogiase a Isabel en 1860 (87) y 1865 (88), proclamando lealtad hacia ella (89), bien que sin ocultar simpatías

(84) *Situación de España a la muerte de Fernando VII*, artículo en *Obras*, t. III, págs. 60-66. Especialmente página 65.

(85) *Observaciones sobre el estado político y religioso de España*. Carta sexta, en "La Restauración" de 24 de marzo de 1844. En *Obras*, t. III, págs. 105-111.

(86) *Carta novena* de 14 de abril de 1844, t. III, páginas 123-130.

(87) *El Papa y Napoleón*, 1860, t. IV, pág. 34.

(88) *Discurso 4 de febrero de 1965*, t. II, pág. 438.

(89) *Discurso de 4 de julio de 1865*, t. II, pág. 498 y 502.

por la causa legítima en aquellas memorables palabras de: "Yo veo en Trieste un sepulcro al que cubre la bandera que ondeó, no sin gloria, en las montañas de Navarra. Yo me inclino ante ese sepulcro como ante una augusta desgracia" (90).

El momento del cambio de APARISI Y GUIJARRO se produce cuando el trono de la hija de Fernando VII pasó a ser la personificación del nuevo orden de cosas liberal, faltando al papel real de intérpretes de la tradición española que no sabe reducirse a parcelas temporales (91), y el motivo, aquel estallido de la revuelta septembrina, confirmación de sus profecías de treinta años. Aun así no se decidió, sin analizar minuciosamente la cuestión desde un punto de vista jurídico, pues que se trataba de un pleito y era a las leyes a quienes tocaba decidir (92). Fallado el litigio en provecho de la justa causa de la legitimidad, la visita a Carlos VII en París en enero de 1869 decidió para siempre su adscripción a la causa del Carlismo militante (93). Carlos VII le había ganado, realizaba la estampa verdadera del monarca cristiano y español. En lo sucesivo, el "Dios-Patria-

(90) *Discurso de 18 de diciembre de 1862*, t. II, pág. 356.

(91) Ya lo advierte él, como peligro, en la enmienda al *Discurso de contestación al de la Corona, de 2 de diciembre de 1862*, t. II, pág. 323.

(92) *Ideas sueltas*, en "La Regeneración" de 11 de diciembre de 1871. *Obras*, t. III, pág. 283.

(93) León GALINDO Y VERA: op. cit., t. I, págs. 90-91. APARISI mismo cuenta sus impresiones en *El rey de España*, 1869, t. IV, pág. 115 y siguientes.

Rey”, constante de su lema, se traducirá por “católico-español-carlista” (94).

Desvelados los ojos, el Carlismo se convertía en la solución verdadera para los problemas enteros del mundo español. Todo lo expresó APARISI de manera concluyente: la identidad entre lo español y lo carlista (95), la fe en que la ayuda de Dios no ha de faltar a sus cruzados españoles (96), la indefectibilidad de una doctrina con valor de dogma indígena (97), hasta el destino de guardia eterna de España en los momentos de crisis revolucionarias. “Si se me dice: ¿Qué cree usía del partido carlista? Yo diré: Creo y debo creer que si se muestra digno de ello tiene un encargo providencial, y es el de salvar a la sociedad española cuando parezca a los ojos de los hombres que no hay para esa sociedad que se hunde humano remedio. Esta es la verdad” (98).

La doctrina de la Tradición, forjada lentamente en el curso de los siglos, es idéntica en sus líneas directrices, por coincidir en definitiva con el sentido católico de la vida, contra-
pié político de El Escorial a las enseñanzas re-

(94) *Unión*, en “La Regeneración” de 30 de enero de 1872, t. III, pág. 324.

(95) “Si muriese el partido carlista, la España de nuestros padres moriría con él”. *Ideas sueltas*, en “La Regeneración” de 11 de diciembre de 1871, *Obras*, t. III, pág. 283.

(96) *Esto se va. Todo esto se va*. En “La Regeneración” de 27 de enero de 1872, t. III, pág. 319.

(97) *Ideas sueltas*. En “La Regeneración” de 4 de septiembre de 1872, t. III, pág. 389.

(98) *Obras*, t. III, pág. 525.

ligiosas del Vaticano. Siempre tuvo una prestancia universal la que enlaza la Contrarreforma, la resistencia cultural del siglo XVIII y la resistencia política del XIX que el Carlismo es. Al apuntar en el capítulo II por qué entronca nuestro autor en la tradición española hemos aludido someramente al papel de las huestes de Don Carlos como eslabones de esa cadena universal e hispánica. También APARISI, bien que incidentalmente, percibió las consecuencias totales de este concepto de la vida que los avatares históricos recluyeron en las montañas de Navarra. “La cuestión carlista es, más que una cuestión española, una cuestión europea” (99).

7. LA HERENCIA DE APARISI Y GULJARRO.

Tal es, esbozada a grandes rasgos y con el apremio de las citas, la sistemática política que APARISI Y GULJARRO presenta como hoja de servicios a la consideración de las generaciones venideras. Aquella vaguedad de que le culpara CASTELAR y de la que ya le defendió NOCEDAL (100), no aparece por ninguna parte, antes por el contrario, lo que maravilla de los escritos o discursos que trajo al mundo la tarea

(99) *Ideas sueltas*. En “La Regeneración”, de 11 de septiembre de 1872, tomo III, pág. 413.

(100) Cándido NOCEDAL: *Don Antonio Aparisi y Guljarro. Discurso necrológico*, escrito para la Real Academia Española. En *Memorias de la Academia Española*, tomo IV, Madrid, Rivadeneyra, 1873, págs. 179-240. Cita a las páginas 232-233.

de su mano y de su boca, son la multitud de atisbos concretos, la lumbre clara que resuelve las cuestiones orlándolas del tinte de la verdad.

Mas por encima de los resultados del talento queremos recalcar las grandezas del corazón, aquel que le aproximó tanto a los humildes en la crítica de las injusticias sociales que el liberalismo burgués trajo consigo que hubo quien le calumnió equiparándolo a los socialistas, en uso de un argumento que tanto indignara a NOCEDAL (101). Aquel corazón de palancas sobe-

(101) Aunque la cita es un poco larga, vale la pena airearla en gracias a su perenne actualidad y como reparación de una injusticia histórica, ya que dice..., lo que nosotros pudiéramos decir: "Pero es el caso que no falta quien viendo en APARISI y en sus amigos los más fervientes defensores de los pobres, desvalidos y menesterosos, los tachan de promovedores a aliados de la *Internacional*. ¡Qué disparate! ¿Qué tenía que ver el elo-cuente APARISI con los *internacionalistas*? ¿Había él decretado la venta de los mal llamados bienes nacionales, propiedad legítima de la Iglesia? ¿Autorizó al Estado para que se quedase con algún convento contra la voluntad de su dueño legítimo? ¿Ordenó a las autoridades que se incautasen de los tesoros artísticos y literarios del clero regular o catedral? ¿Consintió alguna vez que el Estado sacase a venta, como si fuesen suyos, los bienes dotales de las religiosas en clausura? Pues si nada de esto hizo ni aprobó, ¿quién que de honrado e imparcial se precia ha de creer la necia voz extendida para desacreditar las opiniones que él sustentaba con tanto vigor y acierto? La gran comunión a que perteneció APARISI, así se compone de grandes propietarios y antiguos y calificados nobles, como de muchedumbre inmensa de honrados labradores, de pobres jornaleros, de infelices trabajadores, que ganan escaso sustento con durísimo trabajo, sufrido con resignación

ranas, pero guarnecido contra las impacencias y arrebatos pasionales, motor cuyo volante eran las sugerencias vigorosas de una inteligencia clarividente.

Ese era APARISI como ideólogo político y como fabricante de doctrinas; él fue el que por propio esfuerzo y con la sola asesoría de una razón comparable apenas a la bondad que le embargaba, logró superar obstáculos y desmascarar sofismas, guiado por la estrella luminosa de una luz que al final vieron sus ojos. La vida de APARISI Y GUIJARRO, camino de ilusiones rotas y de alumbramientos paulatinos, es existencia repleta de actividad interna y de dinamismo anclado en lo más profundo de una cabeza que, sin darse cuenta, identificaba a la postre con los latidos del corazón.

Sencillo, era su sencillez la difícil simplicidad de todas las cosas grandes. Modesto, en su modestia amparó la más vigorosa y sugestiva de las reyertas políticas dentro de un alma española del siglo XIX, tanto más interesante cuanto que los hechos abrieron plazo al logro de la deseada madurez. Iluminado, pasó por la vida como apóstol de una verdad intuita y cumplió su destino de mostrarnos las vías tristes en que anduvo hasta vibrar en la pasión de la verdad.

Con estos tres dones llegó a ser paradigma de las gentes españolas, siendo hombre que no nació henchido por las ilusiones de la legitimidad tradicional. Carlista inconsciente desde los

y con alegría, porque adoran al verdadero Dios y obedecen y siguen las máximas del Evangelio". C. NOCEDAL: *Obra cit.*, págs. 190-191.

primeros años, está su enseñanza en el paso de lo intuitivo a lo sabido, del terreno de los dogmas al plano de las circunstancias españolas del siglo XIX, de las orillas sonrientes de un Turia isabelino a la humilde grandeza de los desterrados augustos de París.

Tal es su obra y la razón de su grandeza, mayor en este aspecto que la de los colosos de su hora, que la de un BALMES o un DONOSO CORTÉS. Aunque con todos coincidió a la postre en apuntar la meta de los ensueños ideales y en condensar toda la doctrina carlista en aquellas palabras que canonizan un hombre, ennoblecen una obra y ensalzan la línea española ha tres siglos combatiente: "Un pueblo que rompe sus tradiciones, un pueblo que repudiando la herencia de sus padres dice: 'Hasta aquí llega el mundo antiguo; desde ahora comienza un mundo nuevo', ese pueblo, señores diputados, ¿quéreis que os lo diga?, es... un pueblo salido del Hospicio" (102).

Esa es la mejor y más auténtica expresión del pensamiento político y de la herencia espiritual de don Antonio APARISI Y GUILJARRO (103).

(102) *Discursos sobre la reforma constitucional*, Obras, t. III, págs. 399-400.

(103) Dada su extraordinaria importancia, que obligaría a citarle en todas las notas, nos referimos ahora para recomendar su lectura como indispensable a la inteligencia del pensamiento político de APARISI, al *Discurso pronunciado con motivo de la ley electoral*, el 22 de marzo de 1859. En Obras, t. II, págs. 64-93.

III

LA TRADICION FORAL VALENCIANA EN APARISI Y GUIJARRO

1. ENCUADRE.

Muchos europeizados papanatas de hoy van a buscar más allá de las lindes de las Españas fórmulas ejemplares de libertad política. Sírvales de disculpa la ignorancia de las patrias tradicionales, sobre todo si son hijos de la Corona de Aragón, cuna de la verdadera trama de libertades políticas concretas de que haya memoria en la historia de los hombres. Al europeísmo del abominable centralismo madrileño opónese el no menos abominable europeísmo de quienes bajo signo regional autodefínense campeones de la libertad política, sin darse cuenta de que, mimetismo extranjerizante por mimetismo extranjerizante, tanto valen allá el uno como el otro, el separatismo rompedor como el centralismo sofocante. Porque la cuestión está en no copiar patrones extraños; ya que, puestos a copiar, tanto da remedar en castellano en Madrid como en valenciano en Valen-

cia o en vasco en Euskaleria. Lo que cuenta es actualizar las entrañas históricas, trocar el ayer en hoy, transformar la venerable arqueología de las ideas y de las instituciones en cuerpo vivo de palpitante y vigorosa realidad.

Cuando, sobre todo, se tiene delante de los ojos, y hasta diré delante del corazón por fuerza emocionado, el pasado gloriosísimo que en la historia del pensamiento político ostenta el venerado Reino de Valencia, el olvido del tesoro patrio cae en blasfemia cultural de menosprecio para las pléyades de varones oscuros que vivieron tanta historia y para los hombres insignes que elevaron a teoría un modo de vivir en otros tiempos ejemplar y todavía digno de sana, generosa envidia.

Por lo cual parece premisa insoslayable para entender su pensamiento recoger en el presente estudio el sentido de los Fueros tal como lo entendiera Antonio APARISI Y GULJARRO: como la sustancia de la Tradición política valenciana, como la razón de ser de la españolía política de Valencia respecto a Europa. Como el esquema político nunca sujeto a las limitaciones de las decisiones regias. Porque, sea lo que fuere, los Fueros fueron aplastados por la barbarie europea y borbónica de unos tiranuelos franceses en sus realidades efectivas, mas no consiguieron destruirlos en lo que de veras cuenta: en el espíritu indomable que les circunda y les apoya. Un espíritu que en Valencia es inmortal, porque su muerte sería la del Reino de Valencia; esto es de aquella entidad cabal, independiente en lo institucional, catalana en lo cultural, ca-

balleresca en lo social, libérrima en lo político y fruto de la voluntad de sus reyes en lo histórico.

Podrán no valer, ciertamente, hoy sus preceptos literales. Las mudanzas de los tiempos han destruido aquella estructura social con los problemas y las exigencias justas de los hombres del siglo xx. Repito que no me interesa la arqueología política y por eso rechazo de los Fueros valencianos cuanto tengan de asiento en la estructura social del Medieval o del Barroco, con las inevitables desigualdades propias de aquellos siglos, asiento forzoso sin el cual las instituciones efectivas darían en fantásticas quimeras. Pero también reitero al mismo tiempo mi creencia segura de que el espíritu que animó a aquellas instituciones, no quedó abrasado entre las cenizas de Játiva ni bajo la mano del tirano Felipe V de Borbón. Este espíritu fue el del Rey Conquistador por excelencia, fue el de decenas de generaciones de los valencianos que a la sombra augusta del Casal de Aragón forjaron día a día al Reino de Valencia y fue el de los grandes pensadores políticos nacidos entre Morella y Orihuela.

Con este espíritu de valencianía quiero yo subrayar un rasgo de la historia del pensamiento político valenciano: el concepto del Fiero como ley pactada, irrevocable y libre. Rasgo que fue posible merced al clima político creado por aquellos reyes de la Valencia clásica y que cual expresó el grandísimo historiador valenciano que se llamó Ramón de MUNTANER en su *Crónica* con aquel su poderoso estilo inimitable, al pintar aquellos monarcas "del Casal

d'Aragó, que no us diré que sien senyors a llurs vassalls, que ans los són companyons" (104).

2. LAS CLAVES DE LA TRADICIÓN POLÍTICA DEL REINO DE VALENCIA.

El pensamiento político valenciano, al igual que el de los demás reinos de la Corona aragonesa, se apoya en la tríada de fe, imperio y libertad. La fe, consistente en saberse los portadores de la misión evangelizadora en el Mediterráneo con arreglo a aquel planteamiento de la paz sensual que hace posible la guerra intelectual, característico del pensar del Beato Iluminado; el Imperio, palabra egregia si las hay en la lengua de Valencia y Cataluña, uncido a los ensueños más caros del valenciano de adopción Ramón de MUNTANER y razón de ser en la historia del fundador Jaime I, y la libertad, causa de los Fueros concebidos como lo que fueron, como sistemas de libertades políticas concretas, tan dispares de lo que significan el absolutismo abstracto de los franceses Borbones dieciochescos, como del liberalismo anglosajón

(104) Ramón MUNTANER: *Crónicas*. Segunda edición. Barcelona, Barcino, en nueve tomitos. Cita al I (1927), página 53.

Sobre la valencianía de Ramón MUNTANER, véase Francisco ELÍAS DE TEJADA y Gabriela PÉRCOPO: *Historia del pensamiento político catalán*. Sevilla, Montejurra. III (1965), págs. 29-4, con los textos allá citados. Y además: Emili BEUT Y BELENGUER: *Els paisatges i pobles valencians descrits pels nostres escriptors*. Valencia, Lestel, 1966, págs. 112-113.

del siglo XIX o de los totalitarismos de Carlos MARX; tres fórmulas extranjeras en Valencia que nada tienen que ver con la línea propia valenciana, la que ha de consistir en la actualización de los sagrados Fueros venerables.

Típico ejemplar de esta línea valencianísima está en la noción pactada de la ley foral, entendida por norma jurídica suprema, en un recorrido que pudiera describirse en cinco períodos:

Primero el de la fundación del Reino y fijación del Fuero en tiempos de Jaime I, a causa de la peculiaridad que presenta el concepto usual hispánico del Fuero en cuanto aplicable al Reino de Valencia.

Segundo, el establecimiento del Fuero como regla máxima de Derecho en el juego de la monarquía valenciana. Establecimiento institucional en el siglo XIV y doctrinal en el XV por obra de Pere BELLUGA, tesis que perdurará hasta la salvajada de la conquista borbónica.

Tercero, la supresión tiránica por violencia e ilegal con ruptura de la ley foral pactada, a manos del francés Felipe de Anjou, portador del nombre más maldito desde los siglos medios por todos los hijos de la Corona aragonesa.

3. FUERO, LEY Y COSTUMBRE SEGÚN LA CIENCIA JURÍDICA.

Para muchos, casi para la mayoría de las gentes, hablar hoy de fueros parece querer aludir a cierta manera de legislación excepcional

y secundaria. Es una de las consecuencias producidas por el desdichado centralismo que hace tres siglos venimos copiando de Francia al giro de las modas europeas, bajo nombres en apariencia opuestos, pero siempre signos de europeización, como son el absolutismo, el liberalismo, el fascismo o el marxismo. Pero la verdad es otra; la de que los Fueros son una manera jurídica tan caracterizada y precisa como pueden serlo la Ley y la Costumbre, que los Fueros constituyen un sistema legal pleno y sin fisuras, ni más ni menos que pudieran serlo los ordenamientos jurídicos más cerrados o perfectos; y que los Fueros constituyen la cara jurídica de la Tradición de las Españas, en Valencia el estilo jurídico pertinente al Reino de Valencia. Los Fueros poseen especialidad técnica en lo jurídico, raíces propias en la Filosofía del Derecho, secuelas decisivas en la sistemática institucional y cariz peculiar en el pensamiento político; todo ello como faceta de la Tradición varia y una, fecunda y no anquilosada, de los diversos pueblos españoles.

Por un azar histórico, quizá no desprovisto de sentido dada la agudeza de sus autores, y la decisión de colocarse en superiores planos doctrinales, es en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio de Castilla donde topamos con una definición de los Fueros con validez doctrinal general para los distintos pueblos españoles. Y que, por supuesto, pudiera servirnos de base y de pórtico para llegar a una contemplación filosófico-jurídica de qué sean los Fueros valencianos.

En la Partida I, título II, ley 7, el rey Alfonso el Sabio definió a los Fueros como norma legal sintetizadora del uso, que es hacer continuado, con la costumbre, que es derecho no escrito cuando aseveraba que “Fuero es cosa en que se encierran dos cosas que avemos dicho, uso e costumbre, que cada una de ellas ha de entrar en el fuero para ser firme”. Notas resumidas por el máximo comentarista de las *Partidas*, por Gregorio LÓPEZ, en la sentencia de que “forus dicitur ius ab usu et consuetudine causatur, quod pro lege servatur” (105).

En relación con la ley, el Fuero es costumbre establecida o reconocida, mientras que la ley es norma nueva. Distínguese de la ley en que procede directamente de la costumbre, o sea, del pueblo que a la costumbre crea; diferénciase de la costumbre en que fue reconocida como tal por los expertos, por el Señor y por el pueblo; es lo que con tanto donaire arguye la ley 8 de los mismos títulos y partida al requerir como “deve se fazer con consejo de omes buenos e sabidores, a con voluntad del señor, e con plazer de aquellos sobre que los pone”. A la ley se llega por la mera voluntad del legislador; al fuero se llega tras la existencia de costumbre establecida por el pueblo a tenor de la ley 6 de los propios títulos y partida.

De esta característica resulta la segunda que tipifica al Fuero: su generalidad. Desde el mo-

(105) *Las siete Partidas nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López, del Consejo de Indias de Su Magestad*. Salamanca, Domingo de Portanarijs Ursino, 1576, cuatro tomos, cita al I, pág. 13 B.

mento en que fue reconocido, el Fuero deja de ser norma para un grupo determinado, como lo era la costumbre respecto al sector popular que la creó, para transformarse en norma jurídica válida para todos, con un ámbito tan universal cual el que posee la ley misma. Nacido en los pañales de la costumbre, con el reconocimiento sube a valer igual que la ley. El Fuero es la costumbre reconocida expresamente como ley, el uso coronado con las perfecciones de la norma escrita, la ley que nació en el regazo popular de la costumbre. El rey Alfonso X perfiló con claridad prestante esta nota distintiva al señalar en la ley 7 antes referida que el fuero “es más paladino que la costumbre, ni el uso, e más concejero; ca en todo lugar se puede dezir e entender”; comentando aquí Gregorio LÓPEZ que ello significa vale sin más, o sea, sin necesidad de la prueba requerida para la vigencia de una regla consuetudinaria (106), y el dieciochesco Juan DE LA REGUERA VALDELOMAR que con eso el ámbito de su vigencia es tan amplio cuanto lo era el de la ley (107).

Costumbre elevada a norma con valor de ley por el reconocimiento de su efectividad consuetudinaria; es el concepto general del Fuero del cual hemos de arrancar para calibrar el Fuero del Reino de Valencia.

Si tal lo estima la ciencia jurídica, la filosofía

(106) *Las Siete Partidas*, ibidem. En el comentario a la palabra “paladino”.

(107) Juan DE LA REGUERA VALDELOMAR. *Extracto de las Siete Partidas*. Madrid, Viuda e Hijo de Marín. Cinco tomos. Cita al I (1799), pág. 18.

del derecho ve en el Fuero la cristalización de la idea del hombre concreto en el orbe de lo jurídico. Será el Fuero la norma legal atendida a la idea del hombre como ser concreto, adecuada a la concepción tradicional de las Españas. La ley es una norma general que mide a todos sus destinatarios por el mismo rasero, partiendo de considerarles meramente como hombres; el privilegio será la norma determinada para unos hombres expresamente señalados; el fuero será la norma general que se acomoda con precisión isidoriana a las condiciones de lugar y de tiempo requeridas en el párrafo 21 del libro V de las *Etimologías* de San ISIDORO DE SEVILLA. Norma legal referida a la noción del hombre concreto, distinta de la ley escrita por la raíz filosófica y del privilegio por el ámbito de aplicación, es el Fuero en la filosofía jurídica tradicional de las Españas.

De otra parte, su papel político deriva de este planteamiento en términos de filosofía del derecho. Lo que define al tradicionalismo político es centrar la ordenación colectiva alrededor de una sociedad libremente organizada por sí misma, autárquica frente al aparato libremente organizada por sí misma, autárquica frente al aparato estatal y membrada según la idea del hombre concreto continuador de una historia determinada. Mientras el totalitarismo hace desaparecer tanto al individuo como a la sociedad en el vientre de su personalidad omniabarcadora y mientras el liberalismo reduce el orden de vida comunal a la preparación de su propio aniquilamiento, el tradicionalismo encau-

za a los hombres en la trama de una sociedad fuerte, capaz de enmarcar las libertades del individuo y de frenar los excesos del poder del Estado. Es que el totalitarismo arranca del pesimismo antropológico hobbesiano cual el liberalismo del optimismo antropológico de ROUSSEAU, ambos centrando negativa o afirmativamente en el quehacer del yo al orden moral del universo con un antropocentrismo incompatible con el sentir católico de la Tradición de las Españas; al paso que el tradicionalismo parte de la estima del hombre como ser medido por normas éticas que de Dios penden, en el rigor teocéntrico de la teología católica. Los Fueros son la cara jurídica de este planteamiento político, las leyes creadas autárquicamente por los pueblos para encauzar a los individuos y para frenar al Estado, los cauces para la libertad y las barreras contra la tiranía. Son sistemas de libertades políticas concretas, procedentes directamente de la visión católica del hombre entendido por ser metafísico que en la historia gana caracteres de concreto. De ahí que sean normas legales fruto de la historia y especiales para cada uno de los pueblos españoles.

No son, en consecuencia, cual hoy parecen creer muchas gentes pagadas de la triste habitud de las mentalidades centralistas, legislaciones excepcionales que han de tomarse con valor de fuentes secundarias. Colocados por la técnica jurídica entre la ley y la costumbre, leyes por su origen y costumbres por sus cimientos, los Fueros son la manera jurídica peculiar de las normas supremas por las que se han

regido en manojos de siglos los varios y unidos pueblos españoles. Son la fórmula jurídica de la diversidad legal, tal como la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo Rey fueron los robustos lazos engarzadores en unidad férrea de la gama riquísima y varia de las libertades concretas de cada uno de esos pueblos españoles.

La concepción de los Fueros, clave para entender la concepción jurídica de la Valencia clásica con fórmulas suyas libres de todo mimetismo europeizante, de la Valencia anterior a 1707, ofrece en el Reino unas particularidades dimanadas de las circunstancias de su nacimiento, de que fue fundación nueva nacida de la voluntad del Rey Conquistador, quien hubo de buscar el ingrediente popular cimiento de los Fueros en raigambres distintas del territorio conquistado. Esta especialidad del primer *Fuero* de Valencia, de lo que los tratadistas regnícolas llamaron *Fuero Viejo*, es la clave de la historia jurídica valenciana.

4. EL NACIMIENTO DE LOS FUEROS DEL REINO DE VALENCIA.

Valencia nació en la Historia por un acto fundacional donde se cifró la voluntad del Rey Jaime I. Es tierra conquistada, hasta la conquista regida en su mayoría por normas inadaptables a la nueva situación resultante del hecho de la conquista.

Los *Furs* viejos son un acto de decisión real, bien que tal acto estuviera apoyado en consejos de nobles y prelados. En el prólogo de los *Furs*, tanto en la redacción primera del manuscrito de 1329, desenterrado por el canónigo Roque CHABÁS en el Archivo municipal de Valencia (108), cuanto en la redacción que pasó a la primera edición impresa en el siglo xv, o sea en los *Furs e ordinations fetes per lo gloriós reys de aragó als regnícols del regne de valencia* (109), queda perfectamente claro que las leyes del Fuero son dictadas por exclusivo querer del monarca, sin mediar intervención ni pacto con ningún cuerpo representativo, pues que no cabía representación política en un Reino todavía inexistente y todavía no constituido. Tal como quiso hacer un reino nuevo, libérrimamente, Jaime I con libérrimo arbitrio dictó leyes nuevas.

Al enumerar los presentes a la promulgación separa con precisa meticulosidad la participación de los obispos y eclesiásticos, que intervenían ahora en calidad de técnicos en leyes, del quehacer de los nobles, que le ayudaron en la conquista valenciana. Al citar entre los primeros al arzobispo de Tarragona, a los obispos de Barcelona, Huesca, Zaragoza, Tortosa y Vich, dice promulga los *Furs* “ab voluntad i ab consell” de ellos; al dar la lista de los nobles presentes al magno acontecimiento, entre quienes

(108) Publicado como apéndice en *La génesis del Derecho foral de Valencia*. Valencia, Imprenta de Francisco Vives Mora, 1902, págs. 3-5.

(109) Valencia, Lambert Palmar Alemany, 1484, folios 15 vto. a-b.

se cuentan las mayores casas de Aragón y de Cataluña, encabezadas por el vizconde de Cardona, Ramón Folch, y por los dos Moncadas, Pedro y Guillermo, recalca lo hace "ab consell dels nobles barons". Jaime I no pacta leyes con nadie; las dicta con la misma decisión personal exclusiva con la que había fundado un reino nuevo". La promulgación es un acto de conocimiento, no consistió en establecer leyes a cambio de subsidios monetarios.

Esta actitud parece a primera vista contradecir a la doctrinal general del Fuero, que expuse antes. Porque no hubo en los *Fueros viejos* reconocimiento elevado a vigor de leyes de costumbres preexistentes, ya vivas dentro del Reino de Valencia. Los Fueros parecen no merecer ese nombre, sino el de leyes.

Confírmalo la influencia del Derecho romano, demostrada sobradamente por Manuel DANVILA cuando estableció en sus *Estudios críticos acerca de los orígenes y vicisitudes de la legislación escrita del antiguo Reino de Valencia* completa tabla de la correspondencia del Fuero con las fuentes romanistas, para concluir que, salvo las primeras normas acerca de los términos del Reino y de la ciudad, los pastos, la ordenación de la *Cort* y sus penas, son puro Derecho romano (110); tesis confirmada para el derecho de familia por Juan BENEYTO PÉREZ en su *Iniciació a la històrica del dret valencià* (111)

(110) Madrid, Jaime Ratés, 1906, págs. 142-155.

(111) En el *Boletín* de la Sociedad Castellonense de Cultura XVI (1935), pág. 74.

y que responde al hecho de que la tónica de los redactores del *Fuero* era la mentalidad de los eclesiásticos romanizantes.

Sin embargo, inclínase la calificación jurídica del lado del fuero más que del lado de la ley cuando se tienen en cuenta los detalles. El primero de ellos, que en el nuevo Reino se han de recoger elementos ya vividos jurídicamente en los dos pueblos conquistadores, el aragonés y el catalán; en cuyo caso estaríamos delante de una transformación por la autoridad real de las costumbres de los conquistadores cristianos, llamados a ser el núcleo fundador del nuevo Reino. El segundo porque, según ha demostrado Honorio GARCÍA en hasta cuatro estudios publicados entre 1943 y 1955 en el *Boletín* de la Sociedad castellonense de Cultura, hay ingredientes también del derecho a la sazón vigente en el territorio del Reino (112). Porque muchas de las instituciones recubiertas con vestes romanistas externas sirven apenas de cobertura para otras instituciones allá vivas. Por citar dos casos, la dote romana es el "exovar" de los mozárabes; las arras corresponden al "excreix" que nada tiene de común con la "Morgengabe" germánica implantada en Cataluña, toda vez que la llamada donación de la mañana hácese en

(112) Honorio GARCÍA: *Sobre el fondo consuetudinario del Derecho de Valencia*, en el *Boletín* XVIII (1943), páginas 17-29; *Posibilidad de un elemento consuetudinario en el Código de Jaime I*, en el *Boletín* XXIII (1947), págs. 428-450; *El derecho romano en los Furs*, en el *Boletín* XXX (1954), págs. 177-182, y *Los elementos germánico y musulmán en los Furs*, en el *Boletín* XXXI (1955), págs. 80-85.

homenaje a la virginidad de la esposa, al paso que la "excreix" va constituida a favor de toda mujer que aporte dote.

La realidad es que el *Fuero* lo es tal por su significado, por más que aparezca como resultado de una decisión personal de Jaime I. Tuvo en cuenta las costumbres existentes, sea entre los elementos aprovechables del territorio conquistado, sea en las tierras de donde provenían los conquistadores llamados a ser el núcleo medular del nuevo Reino que fundaba. Los obispos, tomados aquí en calidad de especialistas en derecho, significan el dato de información previa que el monarca podía tomar antes de decidir la elevación de costumbre a ley que es el *Fuero*. No sería en verdad un muy dificultoso trabajo de razonamiento señalar cómo en la acción de fundación jurídica del Reino de Valencia, a causa de las circunstancias de la necesidad de fundar un Reino nuevo, pese a las apariencias a primera vista disuasorias, Jaime I mantuvo al imponer los *Fueros* un reconocimiento de costumbre elevada a ley que es cabalmente lo que los *Fueros* son con arreglo a la técnica jurídica española.

Así lo interpretaban los procuradores a las Cortes barcelonesas que en 22 de septiembre de 1431 decían así a Alfonso el Magnánimo: "E com, Senyor, sia affermat que en los Regnes D'Aragó e de Valencia ha diverses furs, los quals la vostra senyoria vol a és tenguda servir" (113).

(113) *Cortes de Cataluña*. Madrid, Fontanet, XVII (1913), pág. 67.

Y lo demuestra la evolución subsiguiente de la interpretación que se les da; el hecho claro de que, apenas imperados los Fueros con la misma independiente decisión personal con la que Jaime I fundaba al Reino, las reformas o agregados posteriores son ya resultado de la coincidencia de la voluntad real con la de los representantes ayuntados en cortes. Es curioso cómo, para aquellos reyes medievales de la confederación aragonesa tan impregnados del sentido de la libertad política, no obstante la arbitraria exclusividad en la voluntad de crear al Reino de Valencia, practican en el nuevo reino las máximas de gobierno limitado que eran el hábito político usual en Cataluña y en Aragón. Los *Furs* son, sí, el resultado de una imposición real paralela al acto de fundar el Reino de Valencia, dado que son uno entre los requisitos necesarios para la fundación del Reino nuevo, puesto que le brindan la personificación en el ámbito de lo jurídico; pero su espíritu no refleja arbitrariedad ninguna, porque la arbitrariedad era incompatible con el estilo de los buenos monarcas del venerable "Casal D'Aragó". Apenas cumplida la misión histórica de fundar el nuevo Reino de Valencia, los reyes aceptan en el gobierno la doctrina de la monarquía limitada, doctrina vigente en las dos comunidades políticas que aportaron el elemento fundador de la nueva sociedad valenciana, en el Reino de Aragón igual que en el Principado de Cataluña.

Así, Jaime II, en las cortes de Valencia de 1301, legisla accediendo a las peticiones de los

brazos; como “haguessem manat general cort en la ciutat de Valencia a prelats, religiosos, ríchs homens, cavallers, ciutadans e homens de viles del regne de valentia: vinents a aquella cort los damunt dits per sí o por procuradors seus suplicarent a nos quels de ius scrits capitols deguessen a ells benignament atorgar per tal que iusticia fos mils tenguda e observada en lo regne. Alla supplicacio dels quals nos en jacme per la gracia de deu rey damunt dit ordenam et feem los capitols de ius següents” (114).

Igual los modifica Alfonso II en 1330 contando con la voluntad de los procuradores “ab acord consell e spress consentiment de tots los dessus dits” (115). Pedro III en 1342 los otorga “ad humilis supplicationis instantiam totius curiae supradictae” (116); mientras en 1365 usa la fórmula catalana clásica del “plau al senyor Rey” (117), en las de San Mateo celebradas en 1370 dicese que “dominus rex voluit et mandavit” (118), fórmula reiterada en las de Valencia de 1371 (119) y 1374 (120). En las de Juan I en Monzón úsase el “plau” regio a cada petición, viniendo la concesión “ad humilis supplicationis instantiam dictorum brachiorum” (121). En las de Don Martín en Valencia

(114) *Furs*, 114 a.

(115) *Furs*, 100 vto. a.

(116) *Furs*, 115 bis a.

(117) *Furs*, 143 a.

(118) *Furs*, 144 a.

(119) *Furs*, 148 a.

(120) *Furs*, 156 vto. b.

(121) *Furs*, 175 a.

en 1403 repítese dicta el Rey las leyes “ab aprouatio et consentiment dela dita cort e per acte de aquella” (122). En la de Valencia de 1417 Alfonso IV el Magnánimo legisla “ab acord, consell e express consentiment de tots los dessudits e de cascú dells per sí e per los noms que dessus fahents” (123); “voler e consentiment” de los brazos, remachados en las de 1419 en la capital misma del Reino, aquí en Valencia (124). “De voluntat e consentiment dels tres braços dela cort celebrada en la ciutat de Valencia” en 1446 da leyes al Reino el lugarteniente gobernador que luego será Juan II, el cual, después de enumerar los procuradores de cada brazo insiste obrar “ab acort consell, e expres consentiment de tots los dessudits e de cascuns de aquells per sí e per los noms qui dessus: e altres a la dicta corts appellats” (125).

La larga lista de referencias acredita la calidad de los diferentes actos jurídicos. Primero, el acto fundacional del Reino de Valencia, extendido a los *Furs* en cuanto elemento y parte de la fundación, que es decisión personal y exclusiva del monarca, del Conquistador y fundador que fue Jaime I. Segundo, el gobierno del Reino, una vez fundado ya por el rey Jaime, que se atempera a las fórmulas de las libertades políticas comunes a todos los pueblos de la confederación aragonesa.

(122) *Furs*, 179 a.

(123) *Furs*, 231 vto. a.

(124) *Furs*, 237 b.

(125) *Furs*, 249 b., 249 vto. b.

Esta perspectiva histórica cuaja aquello que es el alma misma de la estructura política de la Valencia clásica, desde Jaime I el Conquistador hasta Carlos II, desde 1239 hasta 1707, a saber, la concepción del Fuero como ley pactada, y por ende no mudable sin consentimiento doble del Rey y de los Reinos congregados en cortes. El desarrollo de esta doctrina, visto en la práctica vivida en las notas que anteceden, será el aspecto que habrá de considerar a lo largo del que acoté como segundo período, contemplándolo en las aportaciones de los juristas y de los pensadores políticos valencianos. Su voto unánimemente concorde declarará cuál era el sentir de los hombres de la Valencia clásica, de la Valencia que fue Valencia verdadera, antes de que la pisotearan las barbaries francesas del europeo Felipe V de Anjou.

5. POTESTAD LEGISLADORA Y PACTISMO FORAL EN LOS JURISTAS DE LA VALENCIA CLÁSICA.

A) FRANCESC DE EXIMENIS.—Si bien Francesc EXIMENIS no fue jurista, sino escritor político, y aun el máximo escritor político que haya redactado en lengua catalana, la visión pactista de la ley asoma en él paladinamente, bien que aureolada del prestigio filosófico y de la extremada radicalidad de sus actitudes, por lo demás harto sabida. Aunque gerundense y obispo de Elna en el Rosellón, deberá ser habido por valenciano, ya que en Valencia están compuestos sus escritos y ya que en el Conci-

lio celebrado en Perpiñán en 1408 definíanle valenciano, en tanto grado que en escritos coetáneos va designado así: “frare menor de la ciutat de Valencia” (126). Que él fue quien apagó las pendencias que desgarraban a la ciudad en 1391, quien impulsó la cruzada contra los piratas que saqueaban las costas del Reino y quien promovió la enseñanza del pueblo valenciano. Su ponderación de la cortesía de los hijos de Valencia, para él superior a la de catalanes y mallorquines en el relato de la anécdota de los mercaderes mallorquines y valencianos (127), sus referencias en tono de familiares a los sucesos locales en el capítulo 578 del volumen II de *Lo dotzé del Crestià* que se conserva manuscrito en el archivo de la sede catedralicia (128) son otros datos de su valencianía. En todo caso, en este punto, sus tesis son las comunes a las de todos los hijos de la Corona aragonesa.

Con carácter general y sin entrar en detalles expone la teoría del Fuero al remachar la índole pactada de los orígenes del poder político. En el capítulo 156 de *Lo dotzé* es donde indica como “totes les senyories del món foren en llur

(126) Sobre este punto el capuchino Martí DE BARCELONA: *Fra Francesç Eiximenis O. F. M. (1340?-1409?)*. *La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literaria*. En *Estudis franciscans*. XL (1928), pág. 438.

(127) Francesç EIXIMENIS: *Contes i fables*. Barcelona, Barcino, 1925, págs. 88-91.

(128) *Segon volum del detzen libre de regiment de princeps appellat Apta*. Manuscrito de 474 folios que es el 167 de la biblioteca de la catedral de Valencia. Folios 108 vto. b. - 109 vto. a.

fundació primera paccionadas e posades en certes pactes e ab ses lleis". No insisto en este punto, porque ya lo hice con amplitud en el tomo III, consagrado a la Valencia clásica, de mi *Historia del pensamiento político catalán* (129). Me limitaré a hacer notar que, a tenor de lo consignado en el capítulo 154 de *Lo dotzé*, lo que separa a los reyes de los tiranos es que los reyes mandan y gobiernan de acuerdo con "la ley e les pactes fets ab vassalls". Desde las alturas de la especulación filosófico-política, en las postrimerías del siglo XIV, el mayor pensador político de las Españas medievales está ya trazando, bien que sin alusiones concretas, la teoría del Fuero clásica y universal en el Reino de Valencia.

B) PERE BELLUGA.—En el siglo XV, Pere BELLUGA, formado en el colegio albornociano de Bolonia, protegido por el Alfonso de Borja que se sentará en la silla de San Pedro como Calixto III, encargado por Alfonso el Magnánimo de la educación del que luego será Fernando I de Nápoles; pugnador en las cortes de 1438 contra el infante don Juan, más tarde Juan II, al vulnerar éste el Fuero establecido por Jaime I cuando se negó a autorizar el sindicato de ciertos oficiales reales acusados de contrafuero y por ello deportado a Almansa, dedica su obra *Speculum principum*, fechada puntualmente a las ocho de la tarde del martes 17 de ene-

(129) Sevilla, Montejurra, 1965, págs. 130-137.

ro de 1441, a su siempre protector Alfonso el Magnánimo.

Pese al equívoco que pudiera sugerir el título, no es el *Speculum principum* adoctrinación moralizadora. La formación jurídica boloñesa le da tenor de tratado jurídico, el tratado jurídico por excelencia de la Valencia medieval, muy por encima de las casuísticas compiladas por Arnáu JOAN en el *Stil de la governació*, de las glosas de los Guillem JAFFER el Viejo y el Joven o de las glosas de Guillem ANDRÉS, de Joan RABASA el Viejo y demás glosadores recogidos en el manuscrito M-205 de la Biblioteca de la Universidad de Valencia.

Pere BELLUGA arranca de la premisa de que la facultad de dictar leyes, lo que desde MONTESQUIEU viene denominándose poder legislativo compete al Monarca en el Reino de Valencia. Lo que sucede es que separa dos especies de leyes o normas generales, aunque ambas sean dictadas por el Rey: las que dicta libérrimamente y las que dicta de acuerdo con las Cortes.

Por supuesto que las Cortes son también creación del poder real. Con orla de decirse humanistas, Pere BELLUGA traza al principio de la rúbrica II del *Speculum Principum* la historia de las cortes, inaugurándola nada menos que con Rómulo, a fuer del sabor de sus regustos boloñeses (130). Si existen es porque la costumbre las instituyó, de acuerdo con la voluntad real: "Et hinc venit populi congregatio per

(130) *Speculum principum*. Brusellis, ex officina Francisci Vivien, 1665, pág. 13.

principem, et celebratio Curiarum, cum Princeps pro reformatione regni leges condere intendit. Et hoc de more introductum est, non exigente justitia, cum Princeps per se solus posset leges condere” (131). La costumbre que se hace ley por reconocimiento real, con arreglo a la teoría general del Fuero.

Pero que no quita nada a la facultad real de dictar leyes. Tal acontece con el Reino de Valencia. “Et isto —dirá BELLUGA— more et consuetudine usi sunt Principes in iis regnis. Nam quamvis pragmaticae sanctiones, vim legis habentes, Principes faciant super bono publico, Regni et Universitatum... legem tamen generales faciunt, et sunt soliti facere cum consilio Procerum in Curia congregatorum. Et scias, quod hae leges, in Curia factae, si detur per populum pecunia, ut assolet fieri, transeunt in contractum. Et hae sunt leges pactionatae, et efficiuntur irrevocabiles, etiam per Principem” (132).

La razón de que esas leyes pactadas con el Reino representado en Cortes sean diferentes de las leyes dictadas por el Príncipe en uso de su clara potestad legislativa está en que nacen por acuerdo de ambos, en manera de contrato, ya que el Rey las concede en razón de donaciones voluntarias en dinero que el Reino le otorga para la eficaz y recta gobernación que le compete. Siendo contrato recae sobre ellas el principio del “jus gentium”, según los “pacta sunt

(131) *Ibidem*.

(132) *Speculum principum*, pág. 14.

servanda”, merced a los cuales la autoridad real queda limitada de un modo voluntario sin el menor menoscabo como tal autoridad legisladora.

Incluso en el nombre distingue BELLUGA a las leyes reales de los Fueros, hijos de contrato. En la rúbrica 47 indica como “sciendum quod nos habemus foros, consuetudines scriptas, vel constitutiones generales. Et haec sunt nomina synonyma” (133). Con lo que viene a decir que Fueros son constituciones escritas desde el punto de vista de la técnica jurídica. Para agregar en el número 3 de la propia rúbrica 47 que los Fueros nacen del contrato y son hechos en Curia, de donde la calidad de irrevocables, calidad que no poseen las leyes dictadas por el Rey en uso de su poder legislador; leyes éstas que podrá alterar o derogar empleando la misma potestad legislativa de que se valió para dictarlas: “Et sic concluditur foros regni in Curia edictos, voluntate et consilio Curiae esse leges generales irrevocables, et in contractu transeuntes” (134).

La noción del Fuero como ley pactada, con su consecuencia de irrevocabilidad unilateral, está referida en muchos otros lugares del *Speculum Principum*, en la rúbrica I, números 17 (135) y 18 (136), por ejemplo. Como asimismo la permanencia de la capacidad legisladora para los asuntos no incluidos en el Fuero. De suerte

(133) *Speculum principum*, pág. 515.

(134) *Speculum principum*, pág. 516.

(135) *Speculum principum*, págs. 10-11.

(136) *Speculum principum*, pág. 11.

que la estructura jurídica del Reino de Valencia vista por BELLUGA aparece separada en dos tipos de normas generales: a) el Fuero, que el Rey no puede cambiar por sí solo, ya que resulta de un pacto con el Reino, y b) las leyes, que el Rey puede cambiar o derogar, porque en lo tocante a ellas nada limita jurídicamente su potestad legisladora.

Lo que sucede en el transfondo de esta concepción jurídica es que BELLUGA recoge en ella el pluralismo sociológico de la sociedad valenciana del siglo XV, y he escrito con toda intención sociológica, porque aquel pluralismo no tiene nada que ver con el pluralismo político de las sociedades presentes, centrado en partidos políticos y sin consideración para las realidades sociales efectivas, que es lo que contaba en las sociedades cristianas de la Valencia clásica. No existe la menor nota común entre ambas clases de pluralismo y pretender enlazarlas da en grave error de incomprensión histórica, solamente posible en quien esté ayuno del menor contacto con la Sociología.

A fuer de portavoz de ese pluralismo social, Pere BELLUGA concibe una sociedad en la cual cada uno está en condiciones de dictarse sus propias normas en la medida en que no salgan de los límites fijados por la autoridad suprema: el Rey, sea en manera de leyes, sea en modo de fueros. En el número 8 de la rúbrica II define a la letra: "*Scias tamen, quod licet peculiariter sit Principis legis condere, tamen quilibet populus et congregatio approbata potest sibi ordinationes, et sua peculiaria statuta fa-*

cere, dum tamen contra leges Principi” (137). La teoría del Fuero como ley pactada halla su fundamento en la autarquía de la sociedad respecto al poder político supremo, representado en el Derecho por el Rey en su función de dictar leyes y de pactar fueros. Desconocer este extremo es resignarse a no entender lo que el Derecho fue en el Reino de Valencia, ciñéndolo al lecho de Procusto de teorías modernas que nada tienen de común con las concepciones jurídicas de la Valencia clásica.

Tan precisa fue la exposición de BELLUGA que en lo sucesivo los magnos juristas valencianos se limitarán a reproducirla con algún que otro matiz insignificante. Cristóbal CRESPI VALLDAURA, en el número 71 de la observación III de sus *Observationes illustratae decisionibus Sacri Supremi Regni Aragonum Consilii, Supremi Consilii S. Cruciatæ, et Regiæ Audientiae Valentinae*, le calificará de “doctissimus, et practicus Petrus Belluga” (138), Lorenzo MATÉU Y SANZ le cita infinitas ocasiones, siempre con aplausos, tanto que al ocuparse de las cortes valencianas en su formidable *Tractatus de regimine Regni Valentiae* remite a BELLUGA diciendo: “cum primus doctrina, et anti-quitate sit, lectorem ad hoc remitto” (139); reiterando en dos sitios del *Tratado de la celebración de cortes generales del Reino de Valencia*

(137) *Speculum principum*, pág. 15.

(138) Lugduni, ex typographia Hugonis de Novally, 1671. Tomo I, pág. 51 b.

(139) Lugduni, sumptibus Anisson, et Joannis Posuel, 1704, pág. 5 a. Lo mismo en página 68 b.

fue "antiguo y docto valenciano" (140). No de otro modo tampoco Antonio de CAPMANY en su *Práctica y estilo de celebrar cortes en el Reino de Aragón, Principado de Cataluña y Reino de Valencia, y una noticia de las de Castilla y Navarra*, tiene por los dos solos juristas valencianos dignos de estima a Pere BELLUGA y a Lorenzo MATÉU Y SANZ (141). Había que llegar a la descomunal ignorancia de los modernos falsificadores de la Valencia clásica para desconocerle por entero; tal R. GAYANO LLUCH en *Els Furs de Valencia* en 1930, donde puede leerse a la letra la barbaridad de que "Pere Belluga escriu en sa Epopeya de Principes la forma de celebrar corts, cual obra publicà en 1441" (142). Es que con Pere BELLUGA queda establecido en estilo definitivo la concepción de la concepción de la monarquía y la teoría del Fuero que fue alma del Reino de Valencia desde sus orígenes hasta la brutalidad europeizante del primer Bourbon Felipe V.

C) FADRIQUE FURIÓ Y CERIOL.—Por la índole de su libro, el adoctrinador Fadrique FURIÓ Y CERIOL no toca los Fueros en la parte conservada de su *El consejo y consejeros del Príncipe*, de un modo parejo al que no se ocupó de ellos en manera concreta Francesc de EIXIMENIS dos siglos atrás. Pero el intelectualismo de raigado cuño tomista que informa su concepto de la ley le lleva a ver en

(140) Madrid, Julián de Paredes, 1677, pág. 8.

(141) Madrid, José del Collado, 1821, pág. 3.

(142) Valencia, Publicaciones de L'Argiu Valencià, 1930, pág. 141.

la sujeción a la razón o no por parte del monarca legislador aquello que discierne al rey del tirano. Plantéase la cuestión, no desde el ángulo de quien dicta las normas, sí desde la provisión de los oficios, concluyendo con que “decir que el Príncipe ha de dar los oficios a quien se le antojare, o bien le pareciere, es motejarle honestamente de tirano” (143). Tanto más que, embebido en clasicismos renacentistas y a tenor de su tomismo a machamartillo, no ve ni siquiera en la ley la decisión del Príncipe, antes la contempla, a medias ética y a medias derecho, por la repetición de aquellas “sentencias y pareceres de los antiguos y sabios varones, con que ordenaron sus ciudades y mantuvieron los habitantes de ellas en concordia” (144). A caballo entre la adoctrinación moralista y el consejo político, colocado dentro del horizonte de Jaime el Conquistador, entre los *Furs* y el *Llibre de Saviesa*, la doctrina del Fuero está implícita en su obra. Y si no lo expresó en lenguaje paladino acháquese a la contextura de su libro más que a alejamiento del horizonte jurídico de la Tradición del Reino de Valencia.

D) PEDRO JERÓNIMO TARAZONA.—Consejero de Felipe II y asesor en la gobernación del Reir-tradicional del Fuero en su libro *Institutions dels Furs, y privilegis del Regno de Valencia*

(143) Edición curada por Diego Sevilla Andrés. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1952, pág. 171.

(144) Bartolomé FURIO CERIOL. *Del consejo*, página 127. Capítulo II.

(145), por más que en las páginas del mismo no brillen aportaciones originales, habida cuenta del fin recopilador que el autor había propuesto, ceñido más a las estrecheces de la exposición que a las agudezas del discurso crítico.

En TARAZONA existe la distinción entre fueros y leyes ordinarias, aquéllos apoyados en el pacto del monarca con el pueblo, éstas pendientes exclusivamente de la potestad real legisladora. Que ésta se da en plena función resulta de que por “La Magestad del Senyor Rey, aquí la justicia es donada” (146); que los Fueros atan al Rey mientras no jure los Fueros (147), así de que no valen contra su texto legal cartas, privilegios o escritos venga de quien vinieren: “les lletres, privilegis, crides, comissions o rescrits fets contra Furs no s facen, y fetes, no fien de alguna força ni valor” (148).

La justificación está en el carácter pactado de los Fueros, que desarrolla incluyendo la nota de que para su otorgamiento por la potestad legisladora real siempre exclusiva en este campo mediaron ofertas monetarias en un contrato que obliga al Rey que los otorgó igual que a sus sucesores en el trono. En el título III subraya a la letra como “no poden los Furs, ni privilegis del present Regne esser corregits, ajustats, disminuïts, ni mudats, sino a força de gran necessitat per profit del Regne, y ab consentiment dels habitants en aquell, celebrantse Corts

(145) Valencia, Pedro de Guete, 1580, pág. 21.

(146) P. H. TARAZONA: *Institutions*, pág. 23.

(147) P. H. TARAZONA: *Institutions*, pág. 18.

(148) P. H. TARAZONA: *Institutions*, pág. 16.

generals per lo Rey, y confirmals lo Rey. Y per les ajudes que les Valencians han fet al Rey para la guerra, o per contrari vs, no deixam de valer”.

Es peculiar del tratamiento de Pedro Jerónimo TARAZONA como separa a los Fueros, no solamente frente a la Ley, sino también cara a la costumbre, ya que uso ni costumbre contraria pueden derogarlos. No solamente los defiende de las intromisiones del poder real, también los protege contra la acción consuetudinaria del pueblo. En los días de Felipe I de Valencia y II de Castilla, la formulación de la auténtica doctrina tradicional del Fuero cobra así un alcance riquísimo en perfilaciones, recio en los planteamientos y profundo en cimientos filosófico-jurídicos. Con ser tan breve en los bosquejos, la aportación de Pedro Jerónimo TARAZONA sobresale por madura y completa, por clara en la expresión y por precisa, pese a la brevedad de sus palabras.

E) GASPAR GIL POLO.—También desde sus preocupaciones romanistas y escolásticas, Gaspar GIL POLO, si bien no toca expresamente la cuestión de los Fueros en su *Schola juris habitata in comitio Templi Maximi Valentini*, no por ello deja de preocuparse de las limitaciones del poder del Príncipe, que a su vez está sujeto por los pactos y no puede alterar las leyes convenidas procediendo “contra fidem contractus” (149), ya que le obliga el derecho natural

(149) Valentiae, apud Philippum Mey, 1592, folio 21.

y de gentes, según indaga al responder a la demanda de “an Princeps legibus solutus sit” (150). Y que incluso está obligado por las leyes positivas que libremente convino, en virtud de algo superior a ellas, del derecho natural que impera el cumplimiento de los contratos. “Principem non minus civilibus, quam naturalibus iuribus subiacere” (151), es la réplica precisa con la que Gaspar GIL POLO se coloca dentro de la línea de la Tradición jurídica valenciana.

F) TOMÁS Cerdán de Tallada, caballero parte del Consejo de Su Majestad Felipe II de Valencia, toca en su *Veriloquium en reglas de Estado según derecho divino, natural, canónico y civil, y leyes de Castilla*, la cuestión del Fuero apenas de pasada, cual no podía ocurrir menos en libro que más va en la línea del consejo político que de la ordenación jurídica, más cerca de Fadrique Furió y Ceriol que de los juristas propiamente tales. Pero al hacer referencia al problema colócase en la línea clásica valenciana, concibiendo al Fuero como pacto irrevocable, y ello sin mengua de la potestad legisladora que, fuera de las materias en el Fuero convenidas, corresponde al Rey dentro del Reino de Valencia.

Sus argumentos, como no podía ser menos, van más allá de los campos del derecho, remontrándose a las comparaciones con análogas si-

(150) G. GIL POLO: *Schola Iuris*, folios 13 vto. - 14 vto.

(151) G. GIL POLO: *Schola Iuris*, folio 21.

tuaciones sociales e incluso apelando a textos bíblicos o a referencias que eran lugar común entre los libros parejos a lo que quiso ser el *Veriloquium*. El *Génesis* y el *Levítico*, el esquema del matrimonio referido a la situación de las relaciones del Rey con el Reino o la comparación ya usada por Homero de los reyes con los pastores, son los elementos doctrinales en que apoya la obligación del Rey en cumplir los Fueros, a tenor de los términos siguientes, consignados en el primer capítulo de su libro: "Porque así como entre marido y la muger se contrata el matrimonio carnal, assi también... entre el Rey y su República se contrata el matrimonio moral y político, y de aquí viene que el Rey tiene obligación de guardar las leyes que en Cortes, por común consentimiento del Rey y de los Provinciales, y como dezimos en los Reynos de Aragón Estamentos Ecclesiatico, Militar y Popular, o Real, como les tienen también en Francia, huuiere concedido a sus vasallos, en imitación de lo que dixo Dios a Noé, y a sus hijos: Hoc est signum foederis, quod constitui inter me, et omnem carnem super terram. Y de lo que dixo a los del Pueblo de Israel en el Levítico: Et firmabo pactum meum vobiscum. Pues, como auemos dicho, es imagen de Dios: y también por la parte que tiene de ser padre de su República" (152).

Lo cual no obsta al poder legislador del monarca, expresamente afirmado luego dentro del

(152) Valencia, Junyn Chrysostomo Gatríz, junto al molino de Rouella, 1604, pág. 5.

mismo capítulo del *Veriloquium* (153). De suerte que en los dos aspectos de la teoría valenciana del Fuero, el penalista de Játiva no se aparta en nada de la línea habitual del pensamiento de los compatriotas del Reino de Valencia.

G) FRANCISCO JERÓNIMO DE LEÓN.—El abogado, consultor del Santo Oficio y luego miembro del Supremo Consejo de Aragón, Francisco Jerónimo DE LEÓN, aborda el tema de la decisión 144 de sus *Decisiones Sacrae regiae Audientiae Valentinae*, formulada con motivos de averiguar la validez del privilegio de dispensa de mayoría de edad otorgado por Felipe II de Valencia desde Madrid en 16 de septiembre de 1607 a favor de doña Inés de Sancho y de Cardona, casada con el noble don Francisco de Cardona y resuelto por sentencia de la Audiencia valenciana del 7 de noviembre de 1600. Toda vez que, como asevera en otro sitio, en la decisión 210, número 46, el Fuero es el derecho común del Reino, “*ius fororum Regni, est ius commune in Regno*” (154).

Apoyándose en Pere BELLUGA, LEÓN separa las dos posiciones del poder legislativo del monarca desde el punto de vista de la irrevocabilidad: las no pactadas o ajenas al Fuero, las leyes técnicamente tales, en las que cabe volver del acuerdo y otorgar privilegios contrarios, ya que en ellas “*potest Rex successor revocare dic-*

(153) T. Cerdán de Tallada: *Veriloquium*, pág. 10.

(154) Oriolae, apud Augustinum Martínez typographum. Dos tomos. Cita en II (1625), pág. 623 b.

tam legem" (155); y las forales o pactadas, que no puede revocar unilateralmente ni dispensar con privilegios, porque el Rey está aquí atado por juramento que le obliga, no obstante la inmutable verdad de ser el poseedor de la potestad legisladora. Es la justicia natural, dirá en el número 10 de la cuestión 144 (156), la que impera en semejantes casos. Concluyendo, en el número 7 que "tamen si lex vel constitutio cum iuramento super illius observatia fuerit promulgata non poterit contrauenire, et contra illam dispensare... cum non possit se ipsum absoluerere a suo iuramento" (157).

Obligación de cumplir los Fueros que obliga a sus sucesores, "leges pactionatae ligant successorum" (158). "Si lex est pactionata, et transiuit it contractum ligatur Princeps, et ius successor tamen quando non est pactionata potest ei contrauenire", es la conclusión del número 17 que resume su postura dentro de la tradición jurídica regnícola (159).

En el caso en litigio puede dispensar Felipe III porque el *Fuero Viejo* de Jaime el Conquistador no fue pactado ni sus normas "fuerunt conditi in curijs, et sic non sunt leges pactionatae" (160); opinión de la que se hará eco

(155) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 153 b. Decisión 144, núm. 15

(156) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 153 a.

(157) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 152 b.

(158) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 153 a.

(159) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 154 a.

(160) F. J. DE LEÓN: *Decisiones* II, pág. 158 b. Decisión 144, núm. 46.

Cristóbal CRESPI DE VALLDAURA en el número 59 de la primera de sus *Observationes* y en el número 84 de la Cuarta (161), y que no es dable discutir aquí, dados los límites de pura historia del pensamiento que amojonan el presente estudio.

Al sócaire de un pleito, Francisco Jerónimo DE LEÓN sigue la trayectoria ideológica unánime de los juristas valencianos clásicos.

H) CRISTÓBAL CRESPI DE VALLDAURA.—Cristóbal CRESPI DE VALLDAURA, claverero de la Orden de Montesa, juez en la Audiencia valentina, miembro bajo Felipe IV de los Consejos de Aragón y de la Santa Cruzada, llegando a ser en el primero vicecanciller y presidente, hasta que en la regencia de Carlos II subió a consejero íntimo real, repite en sus *Observaciones* la doctrina tradicional del Fuero, dentro de los linderos comunes a todos los juristas del Reino de Valencia.

También CRESPI DE VALLDAURA separa las leyes emanadas de la potestad legisladora del Rey de aquellas otras pactadas que los Fueros son. La potestad real está subrayada en el número 76 de la Observación I al escribir cómo el monarca puede dictar normas generales, esto es, leyes, sin consentimiento de las Cortes. “In nostro autem Valentiae Regno —escribe— certum est, Principum nostrum posse legem universalem per se, et sine Curiis, condere Prag-

(161) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observationes* I, página 29 b, pág. 63 a.

maticalibus Sanctionibus, Edictis generalibus, et alio quocumque modo, dummodo Foris aut Priuilegiis non repugnent” (162).

La limitación a esta facultad por los Fueros está ahí mismo consignada, con lo cual los Fueros quedan por superiores a la misma voluntad real, una vez que ésta ha caído en pactos con el Reino. Pues los Fueros son precisamente el resultado de este acuerdo o pacto del Reino con el Rey, según consta en la Observación LX, número 2, al definirlos: “Fori apud nos dicuntur, qui Rege, et Regno concurrentibus in Curiis deliberantur” (163). Con la conclusión, reiterada en el número 49 de la Observación I de que “nihil posse Principem nostrum Foris aut detrahere, aut addere, etiam ex causa publica utilitatis, nisi in Curiis omnium accedente consensu” (164).

Con Cristóbal CRESPI DE VALLDAURA triunfa el más exagerado formalismo. Las ataduras del Príncipe son ya cerradamente institucionales, sin que quepa prescindir de ellas por parte del Rey en ningún caso, ni siquiera con apelación al bien común. Verdad es que atempera un algo este radical rigorismo institucional, reconociendo el Rey la facultad de interpretar los Fue-

(162) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observationes* I, página 12 b. Lo mismo en la Observación CXI, núm. 14, págs. 243 a., y 20, pág. 243 b.

(163) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observationes* II, página 73 b.

(164) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observationes* I, página 9 b.

ros en el número 67 de la Observación I (165), y que, de acuerdo con la línea tomista entonces imperante, admita la posibilidad de no obedecer lo prescrito en los Fueros ni éstos son contra la utilidad pública, la recta razón y la justicia en el número 63 de la Observación III (166). Mas semejante rechazo del Fuero injusto no supone contradicción con lo anterior, porque estaríamos delante de la desobediencia contra la ley inicua por parte del ciudadano particular, pero respetando siempre que el Fuero no puede ser alterado por el Rey. Que no cabe confundir la doctrina de la resistencia a la ley injusta cuyo término forzoso es el tiranicidio, con la quiebra del ordenamiento foral por parte del Rey o por parte del Reino. El formalismo tenaz sustentado por Cristóbal CRESPI DE VALLDAURA mantiene hasta máximos extremos la supremacía del Fuero en cuanto pacto, inalterable sin previo acuerdo nuevo de las propias partes que lo pactaron; que luego lo acople a la también tradicional doctrina del tiranicidio, y ello en su manera más benigna, no quita siga por entero y con reciedad harto acusada la teoría general del Fuero como pacto, común a los juristas clásicos del Reino de Valencia.

I) LORENZO MATEU Y SANZ.—Culmina el período clásico del pensamiento jurídico valenciano en don Lorenzo de MATEU Y SANZ,

(165) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observaciones* I, página 9 b.

(166) C. CRESPI DE VALLDAURA: *Observaciones* I, página 50 b.

varón polifacético que cultivó la historia, como autor o por lo menos reformador del texto de la tercera edición de 1656 del conocido *Sumari de la successió dels inclits Reys de Valencia desde lo serenissim Rey en Jaume primer lo Conquistador de gloriosa memoria fins al Catholic Rey don Felip tercer nostro senyor lo gran pio lo just que hui dichosa y christianamente regna en les Espanyes* (167), tercera edición estampada en Valencia, en casa de los herederos de Christóbal Gorriz, "por Bernat Nogues, junt al molí de Rovella" en 1656; que relató, la crónica de los sucesos coetáneos, antecesor del periodismo de nuestro tiempo, en la *Relación de las festivas demostraciones que el Ilustrissimo y Excelentissimo Señor Don Luis Guillem de Moncada, Duque de Montalto y de Bivona, Cavallero de la Orden del Toison, Gentilhombre de la Camara de su Magestad y su Virrey, y Capitan General en el Reyno de Valencia, S. R. Consejo, Reyno y Ciudad, hizeron por el Príncipe deseado. Sacada de una carta que escribe el Doctor Lorenzo Matheu y Sanz, Cauallero de la Orden de Montesa, del Consejo de su Magestad en la Real Audiencia de Valencia. Al señor Don Lorenzo Ramirez de Prado, Cauallero de la Orden de Santiago, del Consejo de su Magestad en el Real*

(167) A este respecto Felipe MATEU Y LLOPIS: *El "Sumari de la successió dels inclits Reys de Valencia y el Dr. D. Lorenzo Matheu y Sanz.* En el *Almanaque de las Provincias* de 1942, págs. 285-288. Sobre todo en la página 287.

de Castilla y Cruzada (168); que fue poeta insigne en los versos conservados en el manuscrito 3.746 de la Biblioteca Nacional de Madrid, versos compuestos tanto en valenciano como en castellano, henchidos de fervor católico en el soneto al Santísimo Sacramento, de reciedumbre valenciana en las octavas “A la Mare de Deu de la Sapiencia protectora de aquella Universitat”, de pasión patria en la descripción de San Vicente Ferrer, en el soneto donde pinta como

“en llengua valenciana publicau
lo juhi universal casi present”,

y de devoción monárquica en el enderezado a la muerte de Felipe IV (169); e incluso comediógrafo en la pieza titulada *Dos verdades encontradas*, inédita que yo sepa, en las páginas 449 a 599 de dicho manuscrito 3.746 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Como jurista es autor de tres libros cardinales: los que consagra al régimen del Reino de Valencia y a las cortes valencianas, ya citados, y el que dedica al derecho penal bajo el título de *Tractatus de re criminali, sive Controversiarum usufrequentium in causis crimi-*

(168) Valencia, por Bernardo Nogués, junto al Molino de Rouella, 1658.

(169) Sobre su producción literaria Eduardo JULIA MARTÍNEZ: *Un dramaturgo valenciano desconocido*. En la “Revista de Bibliografía Nacional”. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas II (1941), páginas 201-244.

nalibus cum earum Decisionibus, tam in Aula Suprema Hispana Criminum, quam in Senatu Novi Orbis (170). Sin contar las *Sentencias pronunciadas por los oidores de la pasada Real Audiencia de Valencia. Y desissesiones a ellas hechas por D. Lorenzo Matheu y Sanz, Regente de la misma Audiencia*, que se guardan manuscritas en la Biblioteca Universitaria de Valencia en dos tomos letra del siglo XVIII constantes de 768 folios y 435 folios respectivamente.

Nacido en 12 de julio de 1618 y muerto en 31 de enero de 1680, puede decirse que Lorenzo MATEU Y SANZ es el prototipo ejemplar de los juristas valencianos en las postrimerías del Reino. Estudiante de gramática y de filosofía en Valencia, de jurisprudencia en Salamanca, doctor en 1638, ejerce la abogacía hasta que en 1646 fue nombrado para el puesto de asesor del gobernador de Valencia. Abogado fiscal en 1647, juez de corte o de sala criminal en 1649, pasa a Madrid diez años después en plaza de alcalde de Casa y corte. La regente de Carlos II elevóle en 1668 a consejero del de Indias y en 22 de noviembre de 1675 a regente del Supremo Consejo de Aragón. Desde la carrera de los honores vivió la vida jurídica española de su siglo en puestos de alto relieve, aprovechando menesteres tan importantes para tareas de estudio, merced a las cuales comparte con Pere BELLUGA el principado de los hombres de derecho de la Valencia clásica y regnícola. Si a su agudeza mental, a su disciplina de trabajo, a

(170) Lugduni, sumptibus Authoris, 1675.

su espíritu de estudioso sistematizador y a su valencianía entrañable, añadimos su participación en las postreras cortes valencianas de 1645, “ en cuyas Cortes interviene como Cauallero generoso del braço Militar” en sus palabras mismas (171), podremos fijar idea de la importancia de su testimonio y de con cuánta alteza intelectual ciérrase la doctrina política del Reino de Valencia.

Cierto es que algunas etimologías de las por él sustentadas son donosas. Por ejemplo, el facilón eruditismo de derivar “cortes” del verbo “cortar”, que en latín es “secare”, dado que en ellas la espada de la justicia corta en seco los entuertos: “potior ad rem est etymologia nominis Hispani Corte á verbo *cortar* latine *secare*: ita ut percipiatur ab ipso nomine, quod in curia secantur malefacta gladio Iustituae” (172). Pero son tributos a los gustos del siglo, parejos a los de remontarse a Rómulo para buscar el origen de las asambleas políticas medievales y barrocas. Lujos de la imaginación que para nada afectan a la seriedad doctrinal del personaje.

Coincidiendo con sus antecesores paisanos, parte MATEU SANZ del reconocimiento de la potestad legisladora del Rey en el reino de Va-

(171) Dícelo en el *Tratado de la celebración de Cortes Generales del Reino de Valencia*, pág. 15.

Otros recuerdos de su asistencia a esas Cortes en páginas 24, 47-48, 55 y 57.

(172) L. MATEU SANZ: *De re criminali*, primeras páginas sin numerar en la introducción intitulada “Lengente”.

lencia, potestad que no vino a Jaime I del pueblo, sino de su condición de fundador del Reino valenciano. No hay aquí remedo del traslado de potestad del pueblo al Rey, ni asomo de ninguna "lex regia" de las que pudiera apetecer cualquier añoranza romanticista. Ni tampoco continuidad de legislaciones de Cataluña y Aragón, ya que Valencia fue reino nuevo, aparte y diferente. "Apud nos —escribirá— Dominum Regem ac expugnatione Regni supremam, ac Regalem iurisdictionem obtinuisse, nulli mortalium subordinatam; ex quo infertur potestatem legislativam non a populo in eum translata fuisse, ut de Romano Principe... dicitur... sed proprio sanguine adquisitam... Nec privilegia Aragonensium, aut Catalanorum ad nos transierunt, cum diverso jure fraumur; sed solum ea, quae ex benignitatem nostrorum Regum indulta sunt, et quae suis servitiis nostri Majores adquisierunt. Unde allegare non possumus aliud, quam hoc, quod scriptum habemus in foris, ac privilegiis" (173).

Es la benignidad regia la fuente de todas las normas de derecho en Derecho valenciano. Pero tal benignidad puede ejercerse de dos modos: legislando rectamente en uso de una potestad inalienable o pactando fueros con el Reino representado en cortes.

Siguiendo a BELLUGA, entiende por Cortes "La congregación de el Pueblo universal de todo el Reino, llamado por su Rey, para tratar, y resolver lo que conviene al buen gobierno y ser-

(173) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 79 b.

vicio de su Magestad" (174). En estas cortes los reyes ejercen su exclusiva potestad legisladora pactando con los representantes populares cierto tipo de normas, que así quedan aseguradas con las garantías inherentes a los pactos en el derecho de gentes; tales son los Fueros, normas pactadas "in his Comitibus, quas foros appellamus", aunque en verdad no sean técnicamente tales, puesto que, añade con profundísimo análisis jurídico MATEU Y SANZ, "licet enim fori proprie dicuntur: consuetudines vim legis obtinentes" (175).

La fuerza del Fuero como norma distinta de la ley está en la irrevocabilidad que resulta del respeto debido a lo pactado libremente, en que son contratos vestidos de leyes. En el *Tratado de la celebración de cortes generales del Reino de Valencia*, capítulo XX, subrayará esta característica al sentar: "No admite duda, que los Fueros de Aragón, y Valencia, así como las Constituciones de Cataluña son leyes paccionadas que passaron a ser contrato, y tienen toda su fuerza, por averse establecido en Cortes, con recíproca obligación de Rey, y Reino; de que resulta quedar irrevocables, sino es, que el Reino junto en Cortes consienta en la renovación, como principal contrayente" (176). Tan pactados son los Fueros que la clave de su vigencia, así como de la irrevocabilidad unilateral, sea del lado del pueblo, sea del lado del rey, merece de Lorenzo MATEU Y SANZ íntegro el ca-

(174) L. MATEU SANZ: *Tratado*, pág. 3.

(175) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 77 b.

(176) L. MATEU SANZ: *Tratado*, pág. 215.

pítulo VI de su *Tratado*, insistiendo en que todo pende de cumplir el juramento; porque, en sus palabras, “estos juramentos son correspondientes entre sí, para que mediante el vínculo del juramento, los vassallos se aseguren que mandará observar religiosamente sus leyes, y el Príncipe que le obedecerán como fieles vassallos” (177).

De ahí subraye que las Cortes carecen de potestad legislativa, que es solamente real, ya que “regia enim potestas semper est eadem, nec populo and Curiam congregatio aliqua defertur potestas. Neque ex eo quod foros de consensu Curiae derogare possit ad ipsam Curiam aliqua potestas legislativa pertinet” (178). Adelantándose a los futuros falsificadores de los Fueros, MATEU Y SANZ define la incompatibilidad de ellos con las modernas fórmulas democráticas, a las que algunos han querido equipararlos.

La potestad legisladora permanece siempre en el Rey, por lo cual el monarca es legislador libérrimo en todas las materias sobre las cuales no pactó con las Cortes, salvo las sabidas limitaciones de los derechos revelado y natural; en otras palabras, es libre para legislar en todo lo que sea extraño al Fuero. “In reliquis vero Rex solus est legislator, et sine Curia potest constituere quidquid in commune bonum expedire sibi visum fuerit, cum a deum pertineat ratione supremae potestatis” (179). Porque

(177) L. MATEU SANZ: *Tratado*, pág. 59.

(178) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 80 a.

(179) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 79 b.

fuera del contrato su voluntad es libre, en la medida por supuesto de que legisle mirando al bien común, ya que de otra guisa caería en tiranía. La fortísima fundamentación tomística del pensamiento jurídico de MATEU Y SANZ llévale a una concepción intelectualista de la ley, a la que la ley dictada por el monarca en uso de su potestad legisladora y sin la limitación contractual que ampara a los *Fueros*, sea dictado de la razón “ut Angelicus Doctor docet” (180).

Tan fortísima era esa base tomista que si los *Fueros* dieran en ir contra el bien común dejarían de obligar en conciencia, pues que también los *Fueros*, ni más ni menos que cualquier otra norma de Derecho, son dictados de la razón: “unde fori ita proponendi sunt, ut ratio imperat” (181).

Del lado del Rey sus obligaciones en guardar los *Fueros* provienen de algo que está más allá del derecho positivo, provienen del derecho natural y de gentes. Si bien es cierto que los Reyes tienen su poder de Dios, que “Reges derivant potestatem a Deo, non a populo (182), tal poder está sujeto a las leyes divinas de gentes y naturales: “cum Princeps non sit solutus

(180) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 78 a.

(181) L. MATEU SANZ: *De regimine*, ibídem. También para el Rey, en pág. 8 a. Y en el *Tratado*, capítulo XX, página 223: “Deue ser qualquier ley ordenança que dicte la razón, encaminada al bien común, y si le falta cualquiera destes requisitos, no lo puede ser, aunque se le de nombre de ley, o de fuero”.

(182) L. MATEU SANZ: *De re criminali*, pág. 551 b.

legibus divinis, naturalibus, aut gentium”, por lo cual no podrá faltar a lo pactado, ya que el “pacta sunt servanda” es principio de derecho natural y de gentes, por encima del derecho positivo (183).

Y, si obligan al Rey, obligarán los Fueros a todas las autoridades y magistrados regnícolas, empezando por el virrey según en *De regimine Regni Valentiae* (184) y continuando por los demás según el *Tratado de celebración de Cortes* (185).

Queden fuera de estas notas, que por fuerza no deberán abarcar mucho, la cuestión de si los *Fueros viejos* de Jaime I fueron pactados o si fueron decisión de la Magestad real. Baste indicar que para MATEU Y SANZ no hubo cortes con anterioridad a las celebradas por Pedro I en 1283 (186), aunque señala que el Conquistador procedió con consejo de los próceres (187). En todo caso no son leyes pactadas, esto es no son fueros en el sentido técnico del vocablo; en tanta medida que sostiene pudo revocarlas Jaime I, al no haber mediado pacto para establecerlas (188). Aunque se denominen Fueros, para el exquisito jurista que fue MATEU Y SANZ no es dable engañarse con el nombre, ya que no existen fueros donde falta el pacto del Rey con los representantes del Rei-

(183) L. MATEU SANZ: *De re criminali*, pág. 148 b.

(184) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 16 a.

(185) L. MATEU SANZ: *Tratado*, pág. 69.

(186) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 69 b.

(187) L. MATEU SANZ: *Tratado*, pág. 218.

(188) L. MATEU SANZ: *De regimine*, pág. 7 a.

no, cosa que evidentemente no podía ocurrir en aquel momento inicial en el que el Reino todavía no existía.

Lorenzo MATEU Y SANZ es varón de estatura extraordinaria. Los posteriores le han seguido, tomándole por el mayor jurista valenciano. Así Antonio DE CAPMANY al copiarle en las referencias a la constitución del Reino valentino en su *Práctica* citada (189). Así en nuestros días Josefina MATEU IBARS en *Los virreyes de Valencia. Fuentes para su estudio* (190). Fue su fama portentosa y en el rigor de sus disquisiciones, en el finísimo aquilatamiento de los rasgos últimos, en la precisión con que refiere las instituciones unciéndolas al rotundo tomismo de un intelectualismo jurídico trasladado con todas sus consecuencias al ordenamiento jurídico valenciano, son el más espléndido colofón que pudo tener la ciencia jurídica de la Valencia clásica.

J) NICOLÁS BAS Y GALCERÁN. — Postrera expresión del pensamiento político foral de juristas clásicos de Valencia es la obra del abogado alcirenses Nicolás BAS Y GALCERÁN en su *Theatrum Jurisprudenciae forensis valentinae, Romanorum jure mirifice accommodata* (191). En cuya obra insigne la doctrina de

(189) Antonio DE CAPMANY: *Práctica y estilo*, páginas 163-172, 179-205 y 208-214.

(190) Valencia, Ayuntamiento, 1963, págs. 339-349.

(191) La primera edición en Valencia, per Laurentium Mesnier, 1960. Cito por la edición en Valentiae, ex officina Josephi Stephani Dolz, 1742. Dos tomos. Cita al I, pág. 14 b.

los fueros está expresada con idéntica orientación doctrinal a la de sus predecesores, cuyo ciclo glorioso cierra a las puertas de la muerte del Reino de Valencia a manos de la barbarie europea del absolutismo borbónico. En la parte primera, en el "Praeludium", número 62, los Fueros son normas pactadas: "quia fori nostri nihil aliud sunt, quam quaedam pacta inita, et conventa inter Principem et populum" (192).

Como preveyendo el siglo del absolutismo que llegaba, BAS Y GALCERÁN pone máximo cuidado en mostrar el carácter libre de las instituciones valencianas. En el número 68 insiste como "Regem nostrum non esse absolute legislatorem in Regno" (193). El respeto a los Fueros campea por encima de todo (194), quedando atada en los textos legales la potestad legisladora del Rey; estima puede "condere leges absque populi consensu" (195). Lo que ya no puede el Rey es alterar ni una sola letra de los *Fueros* ni mandar nada contra ellos. La distinción entre ley y Fuero, entre el poder real y sus limitaciones con los pactos forales, o sea la doctrina clásica valenciana de los Fueros encuentra en BAS Y GALCERÁN su último, diamantino, clásico mantenedor.

(192) N. BAS Y GALCERÁN: *Theatrum* I, pág. 15 a.-b.

(193) N. BAS Y GALCERÁN: *Theatrum* I, pág. 16 a.

(194) *Ibidem*.

(195) *Ibidem*.

6. EL ABSOLUTISMO EUROPEO MATA A LOS FUEROS.

En 1707 se rompe el pacto foral. ¿Por parte de quién? De creer a algunos parte del pueblo del Reino, al rebelarse contra su legítimo señor; tal, por ejemplo, el sacerdote valenciano Juan MELO Y GIRÓN en su oficioso libro *Zelo catholico español, por la religión, y por la Patria, que para luz de la ignorancia, desengaño del error, y enmienda de la malicia, sobre el fundamento incontrastable de la justicia, y Derecho del Rey N. S. Don Phelipe V (que Dios guarde) propone las indispensables obligaciones de todos los Vasallos para con su Magestad, en diez proposiciones ciertas, fundadas en la mas solida Theologia*, donde detrás de la aparatosa titulación barroca, concluye nada menos que es pecado mortal negar obediencia al de Anjou (196).

Es la tesis oficial del Decreto firmado en el buen Retiro en 29 de junio de 1707, el cual empieza justificando la abolición de los Fueros como un castigo: "Considerando haber perdido los reinos de Aragón, y Valencia, y todos sus habitantes, por la rebelión que cometieron, fal-

(196) Valencia, Antonio Bordazar, 1708. Reimpreso oficiosamente "por mandado de los Señores de la Real Chancillería de Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa. Año de 1710". En la proposición tercera, referida: "Peca gravemente el que negare la obediencia al Rey nuestro Phelipe Quinto, Successor y Posseedor de esta Corona", pág. 58.

tando enteramente al juramento de fidelidad que me hicieron, como a su legítimo rey y señor, todos los fueros, privilegios, exempciones y libertades, que gozaban" (197). O sea, que los Fueros son un bien jurídico y su supresión es un castigo impuesto por Felipe de Anjou, montado en el trono de Valencia con la bárbara plenitud de los resabios de su mentalidad no española, antes absolutista a la francesa.

La cuestión pudiera quedar en suspenso y la discusión jurídica podría ser abierta, si a continuación Felipe de Anjou no apelara a los títulos justificadores del derecho de conquista. Consta en el decreto, cuando a lo antes copiado "se añade ahora la del justo derecho de la conquista que de ellos ha hecho últimamente mis armas con motivo de la rebelión". O sea, que quítanse los Fueros por la fuerza, porque el Reino de Valencia era para Felipe de Anjou, IV de Valencia, un país conquistado, y a fuer de conquistado puesto a merced por completo de su caprichoso arbitrio.

Porque, de ser así, de romperse el pacto por derechos de conquista, Felipe V carecía de títulos para romper el pacto foral con arreglo a la tradición del pensamiento político valenciano. Para mostrar la sinrazón e invalidez del decreto del 29 de junio de 1707, donde el de Anjou rompe el pacto foral, bastará recordar sin el más mínimo aderezo de comentarios, lo

(197)¹ Sobre la perspectiva del pensamiento político de EXIMENIS, mi *Historia del pensamiento político catalán*, referida, III, págs. 89-163.

que tenia escrito, casi con menester de profecía, fra Francesç EIXIMENIS en el capítulo 157 de *Lo dotzé del Crestià*. Dice así: “Alguns són estats que han volgut mantenir contra ço que dit és damunt, ço és, que los regents hajan auctoritat de regir o hajan hauda llur jurisdicció sobre sis vassalls per collocació de les comunitats, e fan aytal raó en contrari: car dien ells molts prínceps són qui han lur possessió guanyada per un dret que s'appella jus belli qui és quand alcun ab la spasa e per força d'armes conques alguna possessió”. Lo que niega en los siguientes términos; refutación patente de los argumentos esgrimidos por Felipe V: “Emperó, negun príncep comunament no sap ni prexomeix que per aytal via: ço és jure belli, ell sia possessor de sa terra. Ans pot abans presumir, per ço que legim dels passats, que si sa terra ses guanyada per força d'armes que s sia hauda per tirannia e sens tot dret exicom nemrot, e nabugodonosor, e lo gran alexandre, e limperi de roma conqueriren lo món o gran part daquell... Per aço appar queu com que presumir podem que no y ha senyoria que aytal haja sobre sos vassalls: ço és jus belli: o almenys no creu que sia senyoria entre cristians que puxa ensenyar clarament que per aytal dret possescha sa terra: e per conseguen largement fet damunt a prouar que los regents no han hauda lur auctoritat e juredictio deles comunitats, no ha loch en lo present proposit” (198).

(198) El texto del decreto del 29 de junio de 1707 en Teodoro LLORENTE: *Valencia*. Barcelona, Daniel Cortezo y Cía. Dos tomos. Cita al I (1887), págs. 169-171.

Compense a la longitud de la citad el dato de que sirve de réplica precisa del pensamiento tradicional valenciano a los alegatos de Felipe V, que ya no se titulará nunca IV de Valencia, según le venía correspondiendo. La ruptura del pacto foral debióse a la mentalidad europea del bárbaro absolutismo borbónico, sin otro móvil que abolir los Fueros del Reino de Valencia para destruir al propio Reino, en aras del centralismo absolutista que fue la moda del siglo XVIII. Siendo lo más triste el cinismo con que el príncipe francés disfraza sus demasías de conquistador, verdugo de Játiva y demoleedor de las instituciones tradicionales de Valencia, debajo de las leyes de Castilla. De la Castilla mártir que aparecerá por opresora cuando era la primera víctima de la opresión absolutista. Un equívoco nacido de las astucias de la perfidia borbónica, que va a levantar daños mayores cuando la misma pezuña borbónica rompa el pacto foral para aniquilar al Reino de Valencia (199).

(199) Que se trata de una pugna entre el absolutismo francés europeo y las libertades tradicionales hispánicas, fue demostrado ya por Francisco Xavier BORRULL en su *Fidelidad de la Ciudad y Reyno de Valencia en tiempo de las guerras civiles, que empezaron en el año 1705*. Valencia, Benito Monfort, 1810, pág. 3: "Consiguió la Francia, cuando menos podía esperarlo, que entrase pacíficamente Felipe de Borbón, hijo del Delfin, y nieto del Rey Luis XIV, a poseer la Monarquía española, y a gobernar aquella misma nación que consideraba enemiga suya, y por espacio de algunos siglos había eclipsado sus glorias, y desvanecido sus vastos proyectos. Mas no satisfecha su ambición inmensa con el

Lo cierto fue que Felipe V, francés sentado en el trono de las Españas, es quien asesina las libertades valencianas, hasta Carlos II mantenidas. "Valencia conservaba su sagrada independencia en aquellos momentos supremos en que Carlos II bajaba al sepulcro", concreta Vicente Boix en sus *Apuntes históricos sobre los Fueros del antiguo Reino de Valencia* (200). Verdad es que con anterioridad a la conquista francesa puso haber, y hubo muchas veces, vulneraciones de los *Fueros*: que de humanos es

Soberano, quiso mandar absolutamente en España, y reducirla a Provincia francesa. Enviaba unos Embajadores en espíritu, y de la mejor disposición para llevar a efecto estos soberbios pensamientos; y ocupando el primer lugar en el Consejo de Gabinete, dictaban las leyes que les parecía, despojaban de sus empleados a cuantos no seguían ciegamente sus ideas, y se hacían respetar y obedecer hasta del mismo Monarca".

En tales condiciones destruyó los *Fueros* de Valencia Amelot, marqués de Gournay, al servicio del absolutismo borbónico, de modo premeditadamente artero, ya que apenas llega en 1705 "conoce que no podía establecer un Gobierno enteramente despótico, si primero no destruía las Constituciones de Aragón, Valencia y Cataluña, tan opuestas a sus ideas, y sostenidas con sumo empeño por estos Reynos y con razón se persuade, que después de haberlo logrado sería muy fácil executar lo mismo con la de Castilla" (pág. 4). Fue una conspiración artera y alevosa, callada mientras no se columbró la victoria del de Anjou, o sea hasta pasada la batalla de Almansa, con la cual encontró el francés Amelot el hecho "que para cimentar el despotismo deseaba el Rey su amo" (pág. 7). Por ende, ya para BORRUL la destrucción de los *Fueros* del Reino de Valencia fue una victoria europea contra la Tradición de las Españas.

(200) Valencia, Imprensa de D. Mariano de Cabrerizo, 1855, pág. 200.

errar y de humanos quebrantar las leyes. Pero no es menos verdad que siempre la larga lista de monarcas que corre desde el fundador Jaime I hasta el melancólico Carlos II sostuvo sin desmayos inherentes a la flaca condición humana. Es con Felipe V con quien asoma por primera vez la decidida voluntad de aplastar a los *Fueros* venerados, o sea de aplastar al Reino de Valencia. Como ha señalado asimismo el poco sospechoso Vicente Boix, "todo ha ido desapareciendo desde que Felipe V abolió despóticamente la libertad de Valencia. La obra del gran Rey aragonés Jaime I fue destruida por el Rey francés Felipe V" (201). Es que Felipe V no era español ni era valenciano; era un extranjero educado a la francesa que solamente atendía a los intereses de su familia, jamás al bien común de las Españas.

7. LOS FUEROS VALENCIANOS EN APARISI Y GUIJARRO.

En la línea de la Tradición foral valenciana muévase Antonio APARISI Y GUIJARRO. Las dos directrices de su pensamiento, el Carlismo en que desembocó y la valencianía de su raigambre popular, aúnanse en su doctrina de los *Fueros*.

Porque APARISI niega la vinculación del poder en una persona o familia, faltando el consentimiento popular. En los *Pensamientos filo-*

(201) V. BOIX: *Apuntes*, pág 7.

sófico-políticos aseveró: “No creemos nosotros que Dios vincula en hombre ni familia alguna la soberanía de una nación; no hemos dicho jamás que los reyes tengan su título escrito en el cielo” (202), conformándose con la doctrina tradicional hispánica frente a toda guisa de carismatismos, igual que Francisco SUÁREZ polemizando contra Jacobo I de Inglaterra. Para APARISI los reyes no reciben el poder inmediatamente de Dios, sino mediatamente a través de la sociedad civil.

Es curioso que al defender esta tesis aluda expresamente a la mentada polémica de SUÁREZ contra el carisma protestante en la teoría de los orígenes del poder político (203). Es que el poder nace para APARISI de una “alianza” del Rey con el pueblo (204).

Buscar esa alianza fue cabalmente el sendero, duro y empinado, de su existencia terrenal. Por sentir en sus venas esa alianza, fue carlista; puesto que, al serlo, perpetuaba en su obra la doctrina tradicional de los Fueros de su Reino bienamado. En la restauración de los Fueros enarbolada por el Carlismo, vio la sola posibilidad de que “España, la señora un tiempo del mundo” pase de “una triste discípula de Francia” (205). APARISI identifica la libertad con los

(202) Antonio APARISI Y GULJARRO: *Obras*, en cinco tomos. Madrid, A. Flóres y Compañía. T. I (1873), páginas 164-165.

(203) A. APARISI Y GULJARRO: *Obras*, t. I, pág. 179.

(204) *Discurso en el Congreso en 7 de diciembre de 1861*. En *Obras*, t. II, (1873), pág. 146.

(205) *Restauración (1872)*. En *Obras*, t. IV, (1874), página 275.

Fueros, sea en el folleto *Restauración* (206), sea en los discursos pronunciados en el Congreso en 27 de enero de 1859 acerca de la redención y venta de los censos del Estado (207), sea discutiendo las actas por Navarra en 17 de abril de 1871 (208).

Como su fino sentido de jurista proyectábase más que a nada en el ejercicio profesional de la abogacía, donde fue, de creer a Francisco de P. QUEREDA, “civilista eximio y criminalista ejemplar, y por ello figura justamente en primera fila entre los jurisconsultos españoles” (209), no rayó en especialista del derecho público; y, por ende, sus alusiones a los Fueros valencianos no cuajaron en sistema coherentemente construido. Pero aun así, es de resumir concibe a los Fueros según el pactismo tradicional del Reino de Valencia, cuando en su *Discurso* en el Congreso de los Diputados en 18 de diciembre de 1863, al reseñar las coyunturas políticas que siguieron a la guerra de la Independencia, censura por igual a liberales y a absolutistas, argumentando que el deseo del pueblo era la restauración de los Fueros tradicionales, que “el pueblo español quería tomar de sobre el altar sus libertades, así como los re-

(206) *Restauración*. En *Obras*, t. IV, págs. 271 y 273.

(207) En *Obras*, t. II, págs. 29 y 34.

(208) *Obras*, t. II, págs. 505, 507, y 520.

(209) Francisco de P. QUEREDA: *Jurisconsultos españoles célibres*. D. Antonio Aparisi y Guijarro. En la “Revista general de Legislación y Jurisprudencia.” LXXXVI (1895), págs. 457-483. Cita en la página 463.

yes tomaban de sobre él sus coronas" (210). Contra las constituciones-documentos creyó en la "constitución íntima de un pueblo", plasmada jurídicamente en sus *Fueros* (211).

Es de creer por ello anduvo la mano de APARISI en la proclama firmada por Carlos VII en 16 de julio de 1872 desde la frontera prometiendo reavivar los Fueros venerados. Es que Antonio APARISI Y GULJARRO recoge íntegra la Tradición foral del Reino valentino, postrer eslabón en la cadena de los clásicos juristas de Valencia. Tan foral hasta la médula que la clave de sus férvidas admiraciones hacia Felipe II radicó precisamente en que "no hubo rey que más respetase los fueros y libertades de los pueblos" (212), de que Felipe II fue el rey impar de las libertades españolas. Admiración en la que se funden los sabidos rasgos de su pensamiento: el Carlismo trabajosamente conseguido y los amores por las libertades políticas concretas del Reino suyo de Valencia.

(210) A. APARISI Y GULJARRO: *Obras*, t. II, pág. 355.

(211) *Restauración*. En *Obras*, t. IV, pág. 265.

(212) *Restauración*. En *Obras*, t. IV, pág. 271.