

Jacek Bartyzel

Wolności konkretne i wolność chrześcijańska w hiszpańskiej myśli tradycjonalistycznej (karlistowskiej)

Rozważania karlistów o wolności nie stanowią nigdy – jak w wielu innych doktrynach politycznych, na czele z liberalizmem – tematu prymarnego i oderwanego od innych aspektów społecznej egzystencji człowieka, lecz umieszczone są w polu semantycznym tradycjonalistycznego „tetralematu” *DIOS – PATRIA – FUEROS – REY*, co (jak nietrudno zauważyć) sytuje zasadniczo ich desygnat w trzecim z obiektów tej afirmacji. Esencją karlistowskiej filozofii wolności jest afirmacja (historycznych) „wolności konkretnych”, co posiada ugruntowanie w tomistycznej antropologii „bytu konkretnego”, przeciwstawionych nowoczesnej „wolności abstrakcyjnej” oraz demoliberalnej doktrynie „praw człowieka”, z drugiej strony jednak również anihilacji osoby ludzkiej i „totemizacji” państwa (lub „państwa-partii”) w teorii i praktyce totalitaryzmu, jej zwieńczeniem zaś jest teologiczno-polityczna wizja „wolności chrześcijańskiej”. Koncepcję tę przedstawimy wobec tego w pięciu odsłonach, gdzie przedmiotem wykładu będą:

61

I. Antropologiczna antynomia człowieka abstrakcyjnego i człowieka konkretnego.

II. Refutacja doktryny praw człowieka (abstrakcyjnego).

III. Symetryczne potępienie demoliberalizmu i totalitaryzmu.

IV. Historyczna egzemplifikacja wolności konkretnych w postaci *fueros* ludów hiszpańskich.

V. Kosmowizja uniwersalnego ładu wolności chrześcijańskiej.

Autorami, do których będziemy się odwoływać, są myśliciele, którzy w sposób najbardziej kompletny dokonali współcześnie¹ teoretyzacji kar-

¹ Należy mieć na uwadze, że chociaż karlizm, jako ruch legitymistyczny i tradycjonalistyczny, ma już 180-letnią historię (od roku 1833), to jednak „pierwszy karlizm” (*el primer carlismo*) był spontaniczną, a w pierwszym rządzie zbrojną, reakcją żywotnych jeszcze komórek tradycyjnego ciała społecznego starej Hiszpanii przeciwko odgórną rewolucji liberalnej, toteż proces jego teoretyzacji (*carlismo teórico*) rozpoczął się na dobre dopiero

lizmu, tj. Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917–1978), Rafael Gamba Ciudad (1920–2004), Álvaro d’Ors y Pérez-Peix (1915–2004) oraz Miguel Ayuso Torres (ur. 1961).

Człowiek abstrakcyjny i człowiek konkretny

Jak podkreśla Elías de Tejada, tym, co przeciwstawia wolność abstrakcyjną wolnościom konkretnym jest bardziej jeszcze od pozycji politycznej przeciwieństwo antropologiczne. Źródłowo i konceptualnie jest to także jusnaturalizm protestancki w opozycji do jusnaturalizmu katolickiego². Pierwszy rozpatruje człowieka jako byt abstrakcyjny (jednostkę), co zostało przejęte przez zsekularyzowaną myśl polityczną wieku XVIII: oświeceniową i rewolucyjną. Dlatego właśnie ludzie 1789 r. proklamowali nie prawa człowieka francuskiego, tylko człowieka abstrak-

w okresie przejścia do oporu cywilnego, pod koniec wieku XIX, głównie za sprawą znakomitego mówcy i publicysty Juana Vazqueza de Melli (1861–1928), a swoje uwięzienie znalazł dopiero w drugiej połowie XX w., dzięki wspomnianym wyżej myślicielom.

² Zob. F. Elías de Tejada, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008, s. 77–78. Jeśli chodzi o rozumienie przez filozofów karlistowskich prawa naturalnego, to reprezentatywna jest tu definicja tego samego autora: prawo naturalne (*derecho natural*) stanowi „rezultat połączenia boskiej władzy Stwórcy (*poderio divino del Creador*) z wolnością stworzeń rozumnych (*criaturas racionales*) w dramatycznym napięciu nadprzyrodzonego przeznaczenia (*la tensión dramática de un destino trascendente*) pojętego (*entendido*) przez podbój natury (*conquista de la naturaleza*), która rozumuje, decyduje i nakłada osobistą odpowiedzialność działania istot stworzonych za dokonywanie rozstrzygnięć w obrębie ograniczeń nakazywanych przez rozum rozpoznający się w uniwersalnym porządku ustanowionym przez miłującego Boga” – *idem*, *La cuestión de la vigencia del derecho natural*, [w:] F. Puy (red.), *El derecho natural hispánico. Acta de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid 1973, s. 18–19. Pierwszą funkcją prawa naturalnego jest bycie filozoficznym źródłem prawa, tzn. ostateczną podstawą prawa pozytywnego: prawo naturalne zakłada się w naturze ludzkiej i stanowi ono projekcję prawa wiecznego (*ley eterna*) w rozumie ludzkim, wzbudzającą poruszenia woli ku właściwym celom człowieka, tak pozadoczesnym, jak ziemskim, koordynując racjonalnie swobodną aktywność człowieka. Zawiera ono przeto w sobie etykę materialną wszelkiego prawa, to znaczy jest „wyrazem i zbiorem zasad ładu moralnego paralelnego do porządku fizycznego świata, pobudzającym do płodnego dialogu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, obiektywnością obowiązku a subiektywnością wolności, pryncypiami bytu a naturą ludzką” – *idem*, *Memoria sobre el concepto, método, fuente, programa y plan de la asignatura Filosofía del Derecho y Derecho Natural*, rkps, Madrid 1968, s. 135. Na takim modelowaniu społecznych instytucji człowieka, których sprawiedliwość unaocznia ich podporządkowanie nakazom boskim, zasadza się druga funkcja prawa naturalnego, którą jest służyć jako kryterium aksjologiczne praw stanowionych.

cyjnego (*el hombre abstracto*) i wyzuteego z tradycji – jak Rousseau'owski „dobry dzikus”³.

Ta wizja człowieka abstrakcyjnego występuje we współczesnej myśli politycznej w dwu wariantach, w zależności od przyjętych presupozycji antropologicznych. Optymizm antropologiczny prowadzi do liberalizmu, a dalej do demokracji egalitarnej, dającej równy głos każdej jednostce, bez względu na jej wartość czy kulturę, a jedynie na podstawie założenia, że wszyscy ludzie są (rodzą się) równi. Z kolei skrajny pesymizm antropologiczny (teza o człowieku złym z natury) prowadzi do totalitaryzmu, który jednak również jest na swój sposób egalitarny, tyle że równość nie polega tu na równym głosie wrzucanym do urny, lecz na identycznym i bezwzględnym posłuszeństwie wobec dyktatora, indywidualnego (wódz) lub kolektywnego (partia). W jednym i w drugim wypadku (demoliberalizmu i totalitaryzmu) mamy wszelako do czynienia z człowiekiem abstrakcyjnym⁴.

Jusnaturalizm katolicki natomiast – na czele ze św. Tomaszem z Akwinu – pojmuje człowieka jako byt konkretny, zakorzeniony w rozmaitych ciałach naturalnych, w których rozwijała się historycznie egzystencja narodów. Wynika to z faktu, iż filozofia tomistyczna jest esencjalistyczna, kontemplując byt (*ser*) jako rzeczywistość najwyższą, która konkretyzuje się w świecie w zróżnicowanych hierarchiach ontologicznych (*resp.* egzystencjach)⁵. Pierwszą afirmacją bytu, wcześniejszą od jakości zawartych w jego przypadłościach, jest jego własna egzystencja. Stwierdzenie „Jan jest człowiekiem” poprzedza takie determinacje akcydentalne, jak „Jan jest wysoki” albo „Jan jest brunetem”. Ontologia tomistyczna jest ontologią egzystencji zawierającej substancje i przypadłości, co otwiera niezmierzoną liczbę potencji, w których może aktualizować się ludzka rzeczywistość. Wyklucza to – jako absurdy – zarówno przypuszczenie, że substancja może wyczerpać każdy akt, jak i to, że wszystkie indywidua mogą zostać wyposażone w identyczne zdolności czynienia tych samych dzieł⁶. Doskonałość egzystencji stworzeń (*criaturas*) może aktualizować się tylko według specyfikacji ich naturalnych uzdolnień. Wspólna wszystkim stworzeniom jest sama zdolność doskonalenia się, która jest przekazywana z pokolenia w pokolenie w obrębie gatunku, ale nie jako instynkt biologiczny, tylko w ramach społeczeństw historycznych. To, między innymi, różni człowieka od zwierzęcia.

³ Elías de Tejada, *Poder...*, s. 90.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 90–91.

⁵ *Ibidem*, s. 78.

⁶ *Ibidem*, s. 78–79.

Elías de Tejada pisze –

Tygrys bengalski poluje w identyczny sposób, jak polował jego przodek 20 tysięcy lat temu; człowiek różni się od innych ludzi sprzed 20 tysięcy lat dlatego, że socjologicznie otrzymał wiedzę innych ludzi w transmisji, która jest tym, co nazywa się Tradycją. Inaczej mówiąc, człowiek jest człowiekiem dzięki posiadanej możliwości dziedziczenia historii, jest człowiekiem ponieważ jest tradycjonalistą. Gdyby człowiek nie był tradycjonalistą, byłby po prostu zwierzęciem⁷.

Wynika z tego, że specyfikacja natury ludzkiej wpisuje się metafizycznie w historię i w Tradycję, która jest niczym innym jak „historią uprzedmiotowioną (*historia objetiva*)”⁸. Aktualizacja istoty (bytu ludzkiego) w istnieniu przejawia się więc jako zróżnicowanie społeczne wedle specyfikacji natur, czyli także wolności konkretnych osiągniętych przez człowieka jako byt, który dziedziczy historię, a więc jest – jak już wiemy – tradycjonalistą.

Spółeczeństwo tradycyjne (chrześcijańskie) jest pluralistyczne, a więc organiczne i uporządkowane hierarchicznie; każdy człowiek jest umiejscowiony w jakiejś grupie społecznej: religijnej (zakony i bractwa), militarnej (rycerstwo), religijno-militarnej (zakony rycerskie), ekonomicznej (korporacje, cechy, gildie), politycznej (stany, organy terytorialne: gminy, municypia, prowincje); każdy jest zatem członkiem jakiejś części całego ładu i elementem hierarchii. Taka organiczna wspólnota jest dopasowana do koncepcji człowieka jako bytu konkretnego oraz do kosmowizji chrześcijańskiej, w której cały wszechświat wyraża boski porządek (*orden divino*), gdzie każdy byt zajmuje określone miejsce w hierarchii stworzeń⁹. Opiera się ona też na antropologii chrześcijańskiej, która nie jest ani optymistyczna (bo człowiek to istota grzeszna), ani beznadziejnie pesymistyczna (bo człowiek jak każdy byt powołany do istnienia jest w swojej naturze dobry, a grzech pierworodny nie zniszczył całkiem jego natury, tylko ją poważnie zranił), ale realistyczna (bo bez odkupienia i łaski człowiek sam nie może zaktualizować potencji dobra w swojej naturze). Katolicka wizja człowieka nie przesądza więc z góry o dobru i złu jakichkolwiek dzieł ludzkich, ponieważ nie uważa człowieka za stwórcę ładu (którego wzór jest mu dany), tylko za istotę mającą go rozpoznać, odczytać i realizować poprzez dzieła swoich rąk. Ponad człowiekiem istnieje Byt Wszechmogący (*Ser todopoderoso*), będący źródłem i celem wszystkich rzeczy oraz ustanawiający porządek hierarchiczny (*el orden jerárquico*), któremu podporządkowane są wszystkie istoty żyjące we wszechświecie. Wszechświat (kosmos) nie jest

⁷ *Ibidem*, s. 81.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 91–92.

zatem chaosem, ponieważ odzwierciedla on ład wprowadzony do stworzenia i nadający mu harmonię. Harmonia ta posiada dwa filary: omnipotencję przyczyny pierwszej i wolność przyczyn wtórnych, z czego wynika, że Bóg pragnie współpracy ze strony człowieka w ramach owej harmonii powszechnej. Prócz daru wolności człowiek obdarowany został również rozumem po to, aby mógł rozpoznać ten sam porządek. Człowiek postawiony wobec tego ładu, którego dokładne znamiona rozpoznaje rozum, i używając swojej wolności, może ów ład uszanować bądź pogwałcić go. W pierwszym wypadku wypełnia swoje przeznaczenie i spełnia czyn dobry, współpracując z dziełem boskim; w drugim jego dzieła są złe, bo sprzeczne z dziełem boskim, toteż człowiek zaciąga winę skutkującą karą; człowiek nie jest więc ani „dobry”, ani „zły” w bezwzględnym sensie i raz na zawsze: będzie on usprawiedliwiony (*justo*) bądź nie, w zależności od tego, czy respektuje boski porządek i współpracuje z nim, czy też go ignoruje bądź przeciwstawia się mu. Skoro zatem jedne działania ludzkie składają się ku temu, co dobre, inne zaś ku temu, co złe, skoro człowiek może chcieć zarówno dobra, jak i zła, i tak samo żyć w prawdzie albo w kłamstwie, to również system polityczny, odpowiedni dla tych jego różnorodnych i sprzecznych skłonności, powinien być tak zbudowany, aby wolność i autorytet mogły się wzajemnie moderować, to znaczy, aby jego słuszna, tj. składająca się ku dobru, wolność była ubezpieczona przez autorytet chroniący ją przed zbaczaniem ku czynieniu zła, jak również przez prawo do „wolności konkretnej wewnątrz konkretnego porządku”¹⁰.

65

Doktryna tradycjonalistyczna pojmuje zatem człowieka jako byt integralny, to znaczy taki, który rodzi się jako mający przeznaczenie ponadziemskie (*ultraterrena*), czyli zbawienie, ale realizujący je na ziemi (*terrenal*). Niezbędna ku temu wolność człowieka, w którą wyposażył go Stwórca, musi być więc jednocześnie postrzegana i wykonywana przez człowieka nie tylko ze względu na dobra, które może on osiągnąć tu, na ziemi, ale także w perspektywie „jego transcendentnego przeznaczenia (*su destino trascendente*), do którego zobowiązuje go jego natura”¹¹ dziecka Bożego.

Refutacja „praw człowieka”

Miguel Ayuso konstatuje zajęcie miejsca transcendentnego (jako „ołtarza kultu”) w myśli współczesnej przez doktrynę „praw człowieka” (*derechos humanos*), jako ograniczenia władzy i przedmiotu wolności

¹⁰ F. Elías de Tejada, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid 1946, s. 19.

¹¹ Elías de Tejada, *Poder...*, s. 96.

nowoczesnej¹². Intencjonalnie symbol tych praw wyraża wprawdzie konieczność tego, co „uniwersalne”, ale jest skażony nominalizmem i empiryzmem – w sumie ideologią konstruującą nowe „powszechniki” bez kontaktu z rzeczywistością, związane natomiast z wiarą quasi-religijną; są one więc mitami. Ich pojawienie się stanowi efekt procesu subiektywizacji myśli jurydycznej, jako następstwa subiektywizacji wszystkiego co ludzkie w przestrzeni religijnej, moralnej, politycznej, prawnej i ekonomicznej¹³. Abstrakcjonizm *derechos humanos* wskazuje na konsekwencje negacji, którą ona zakłada, intelektu jako fundamentu *in re*. Wyjaśnia to Rafael Gamba:

Dzisiejszy człowiek pracuje podług liczby, schematów i planów abstrakcyjnych bardziej aniżeli podług istniejącej i zróżnicowanej rzeczywistości. W imię teorii równościowych i uniformizmu prawnego człowiek współczesny zapomniał lub zniszczył tysiącletnie rzeczywistości i środowiska; zrównał z ziemią zróżnicowania, hierarchie i obyczaje (*diferencias, jerarquías y costumbres*), które stanowiły przestrzeń życia i autentyczną wolność ludów. Przykładami tych wszechmocnych i powszechnie obowiązujących conceptów są dzisiaj: Demokracja, Równość, Ewolucja, Postęp, Aggiornamento, Humanizm [...]. Zaś absolutnie wykluczonych: reakcja, klasy, zróżnicowanie, dyskryminacja, paternalizm, aryстокracja¹⁴.

66 Dla Ayuso płynie stąd wniosek, że (autentyczne) wolności oraz „prawa człowieka” tworzą opozycję realizmu i ideologizmu, albo – lepiej mówiąc – natury rzeczy (*la naturaleza de las cosas*) i ideologii. Wolność konkretna jest codziennie zdobywana w pokorze (*humildad*) i odpowiedzialności przez zbożne (*piadoso*) działania wielu pokoleń; ideologia praw człowieka to bezbożny kult (pisanej majuskułą) Wolności abstrakcyjnej¹⁵. Nawiązując do słynnego rozróżnienia – pomiędzy „wolnością nowożytnych” a „wolnością starożytnych” – u ojca liberalizmu doktrynalnego, Benjamina Constanta, można powiedzieć za Rafaelem Gambą, że jest to różnica pomiędzy „wolnością w społeczeństwie masowym” a „wolnością w społeczeństwie tradycyjnym”¹⁶. Pierwsza oznacza stałe kontestowanie aparatu przymusu, druga – służenie człowiekowi wewnątrz ładu społecznego¹⁷. Abstrakcyjna „Wolność praw człowieka” jest kategorią prawa subiektywnego w obrębie ideologii liberalnej; wolności konkretne społec-

¹² Zob. M. Ayuso, *La cabeza de la Gorgona. De la «Hybris» del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires 2001, s. 85.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 86.

¹⁴ R. Gamba, *Metodo racional*, „Verbo” [Madrid] 1967, nr 53, s. 223.

¹⁵ Zob. M. Ayuso, *op. cit.*, s. 87.

¹⁶ R. Gamba, *La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas*, „Verbo” 1970, nr 84, s. 283.

¹⁷ Zob. M. Ayuso, *op. cit.*, s. 88.

czeństwa tradycyjnego są realne, uporządkowane i chrześcijańskie¹⁸. *Derechos humanos* mają wprawdzie niewątpliwie źródła prawnonaturalne, ale nie jest to katolicki jusnaturalizm szkoły klasycznej, lecz racjonalistyczny szkoły nowożytnej, źródłowo protestanckiej. „Prawa człowieka” w tym ujęciu mają być ufundowane na godności (*dignidad*) naturalnej człowieka, koniecznie równej dla wszystkich, lecz przecież godność zakłada właściwe postępowanie osoby i tylko takiemu można przypisać jakiekolwiek prawa (*derechos*). To zatem, co nazywa się „prawami człowieka”, w rzeczywistości jest – jak oznajmia Álvaro d’Ors – wywróceniem prawa naturalnego, bo godność nie jest naturalnym atrybutem osób, lecz podmiotów odpowiedzialnego postępowania.

Tylko osoba może być podmiotem praw (*derechos*) i obowiązków (*deberes*), a nie natura (*naturaleza*). A zatem nie można mówić o uniwersalnych prawach człowieka, a jedynie o konkretnych prawach każdej osoby. Prawo naturalne, które określa, co należy czynić, ustanawia ład odniesiony do natury ludzkiej, który narzuca się osobom jako całokształt ich obowiązków; z tego powodu Przykazania Prawa Bożego (*los Mandamientos de la Ley de Dios*) są sformułowane jako obowiązki, a nie jako prawa: obowiązki osoby w stosunku do natury. To, co Deklaracja Praw Człowieka rości sobie uczynić, jest przypisaniem praw naturze jako odzwierciedleniu owych obowiązków, mylącym naturę indywidualną z osobą i ustanawiającym owe mniemane prawa jako rzekomą godność naturalną¹⁹.

67

Według Juana Valleta de Goytisolo (barcelońskiego tomisty bliskiego karlistom) archetyp społeczeństwa ufundowanego na *derechos humanos* jest antytetyczny względem tego, które chroni wolności obywatelskie, w tym polityczne, ponieważ autentyczne wolności polityczne nie mogą istnieć bez respektowania wolności cywilnej, zakładającej integrację zbiorowości przez związki rodzinne, ukazującej się jako solidarna wolność polityczna i wolność „domu, kołyski i rodziny”²⁰. Jeżeli społeczeństwo jest tradycyjne, czyli silnie zespolone i organiczne, to strzeże tych wolności przez samą swoją strukturę. Na odwrót, społeczeństwo liberalne skłania się ku indywidualizmowi i mechanistycznej koncepcji porządku prawnego i politycznego, która promuje subiektywne prawa jednostki, niszcząc ludzkie więzi, wierność i odpowiedzialność. W tym samym duchu, lecz jeszcze mocniej, Gamba orzeka, że nowoczesna koncepcja wolności zastępuje ustrój wyłaniający się z historii i dostosowany do konkretnych potrzeb grup społecznych aprioryzmem ideologicznym,

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 90–91.

¹⁹ Á. d’Ors, *La llamada dignidad humana*, „La Ley” [Buenos Aires] 1980, nr 148, cyt. za: M. Ayuso, *op. cit.*, s. 93.

²⁰ J. Vallet de Goytisolo, *La libertad civil*, „Verbo” 1968, nr 63, s. 699.

forsowanym przez klasę kierowniczą (*clase directora*) utopistów²¹. Równie zdecydowanie broni roli „ciał pośredniczących” pomiędzy jednostką a państwem d’Ors:

Fundamentalnym błędem liberalizmu jest, jak wiadomo, przekonanie, że wolność osobista jest możliwa tylko, kiedy nie istnieją inne więzy społeczne, aniżeli państwowe. Doświadczenie unaocznia natomiast, że przeciwnie: wolność osobista (*libertad personal*) jest ubezpieczana najściślej przez te inne formy społeczne, które zwykło się nazywać „grupami pośredniczącymi (*grupos intermedios*)”, poczynając od rodziny, poprzez gminę i cech, aż po inne formy uspołecznienia (*sociabilidad*)²².

Ta wolność zrzeszania się, która wzmacnia wolność osobistą, nie musi być pojmowana jako prawo do konstytuowania osób prawnych przez prostą autonomię prywatną. Błąd fałszywego prawa naturalnego „stowarzyszania się (*asociación*)”, typowy dla prawodawstwa współczesnego²³, oraz to, że każde ludzkie ugrupowanie (*agrupación humana*) musi być odziane w osobowość prawną, jest również – zdaniem d’Orsa – podsyćany przez kapitalizm, który służy wolności tworzenia osób prawnych jako instrumentów czysto ekonomicznych, jak również przez liberalizm, wykorzystujący ją do tworzenia grup nacisku i partii politycznych. Atoli utworzyć osobę prawną (*persona jurídica*) znaczy intencjonalnie stworzyć byt wieczny (*ser perenne*), można rzec – nieśmiertelny (*inmortal*). Osobowość prawną należy bowiem do prawa publicznego i jej kontrola musi łączyć się z władzą odpowiedzialną za ład wspólnoty, którą musi rządzić (*gobernar*)²⁴.

Wolność osobista nie może być zatem umiejscowiona w tym, co publiczne, jeżeli nie służy dobru wspólnemu. Przykładowo, wolność myślenia (*libertad de pensamiento*) wcale nie implikuje prawa do publikowania tego, co się myśli, tak samo jak prawo do słuchania muzyki w zaciszu domowym (*hogar*) nie implikuje prawa do zakłócania życia publicznego przez megafony²⁵. Należy też mieć na uwadze to, że ten sam impuls rewolucyjny, który prowadzi ku proliferacji osób prawnych handlowych, politycznych itp., zawsze wykazuje wrogość wobec rodziny, powodem zaś tej głębokiej antypatii demokratycznej (*animadversión democrática*)

²¹ R. Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954, s. 21.

²² Á. d’Ors, *La violencia y el orden*, Madrid 1987, s. 117.

²³ Stanowi to zresztą pochodną kardynalnego błędu odrzucenia w legislacji nowoczesnej nadrzędności *prudentia iuris* (jurysprudencji rozumianej jako wiedza filozoficzna) nad prawniczą wiedzą praktyczną („techniczną”) i w wąskim sensie naukową.

²⁴ Á. d’Ors, *La violencia...*, s. 117.

²⁵ *Ibidem*.

do rodziny jest sama natura rodziny, będącej zawsze „rezerwą nierówności (*reserva de desigualdad*)”²⁶. Istnieją przeto i są konieczne dwojakie ograniczenia tej wolności, której skłonności są bezowocne (*usufructúan*). Pierwsze pochodzą „z góry” (*por arriba*), co oznacza, że wolność nigdy nie będzie prawomocna (*válida*), jeśli narusza prawo Boże (*ley de Dios*) – naturalne i objawione – co czyniłoby ją „wolnością rozwiązłą (*libertad del libertinaje*)”²⁷. To ograniczenie oddziela bezwzględnie tradycjonalistyczne pojmowanie wolności od liberalnego. Drugie pochodzą „z dołu” (*por abajo*) i oznaczają, że nie może być nigdy prawomocna wolność zdążająca ku likwidacji, w imię „wyzwolenia utopijnego i bezgranicznego (*liberación utópica y ucrónica*)”, tych wolności konkretnych, z których każdy człowiek już korzysta, choćby niedoskonale, jako członek rodziny, gminy czy organizacji zawodowej²⁸. Te ograniczenia czynią niemożliwym pogodzenie tradycjonalizmu z socjalistyczną koncepcją wolności.

Liberalizm – totalitaryzm – tradycjonalizm

Podobnie jak większość analityków totalitaryzmu, karliści odnoszą tę kategorię zarówno do systemu i praktyki komunizmu, jak i faszyzmu oraz narodowego socjalizmu. W „kanonicznym” dziele zbiorowym (którego autorem w lwiej części był jednak Elías de Tejada) *Czym jest karlizm?*, totalitaryzm jest ujęty jako formuła wprawdzie alternatywna wobec liberalizmu (i adekwatnej dlań ustrojowej formy demokracji egalitarnej), lecz ufundowana na tym samym co liberalizm błędzie antropologicznym, a z obu tymi fenomenami skonfrontowane zostaje stanowisko tradycjonalistyczne. Tak samo przeto jak liberalizm i demokracja egalitarna (*democracia igualitaria*), totalitaryzm wyznaje charakterystyczną dla rewolucji współczesnej koncepcję człowieka abstrakcyjnego, niezakorzonego w żadnej tradycji oraz całkowicie uzależnionego od Państwa. Tak jak w demokracji, również w totalitaryzmie wszyscy ludzie są równi, z tą tylko różnicą, że jeśli równość demokratyczna polega na nieodróżnicowaniu prawa głosu podczas wyborów, to w totalitaryzmie zasadza się ona na jednomyślności posłuszeństwa wobec rozkazów partii lub dyktatora, będącego „mistycznym” wcieleniem zabsorbowanej przez niego woli zbiorowej, nigdy nie skonkretyzowanej²⁹.

²⁶ *Ibidem*, s. 118.

²⁷ *¿Qué es el Carlismo?*, edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid 1971, s. 164.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 114.

Obie ideologie są końcowym produktem rewolucji, która pluralizm wertykalny organizmu hierarchicznego społeczeństwa tradycyjnego, zorganizowanego w stany, korporacje i cechy, zastąpiła pluralizmem horyzontalnym „sztandarów” (*banderías*) zorganizowanych jako „Państwa” i partie polityczne – liczne w demokracjach, a jedne (monopartie) w totalitaryzmach. Intencją totalitaryzmów jest proste zastąpienie wielości polityk partyjnych przez jedną politykę, ale też partyjną, gdyż wydaje im się, że „udoskonalają” mechanizm partyjny redukując go do monolitu. Nie oznacza to jednak przezwyciężenia mechanicyzmu polityki nowoczesnej poprzez odbudowanie społeczeństwa (*sociedad*) w jego nawarstwieniach zawodowych, wertykalnych i apolitycznych, tylko ustanowienie partii unifikującej społeczeństwo w podporządkowaniu wyłącznie politycznym i horyzontalnym, wraz z całkowitym zniesieniem wolności³⁰. Charakter monopartii (*partido único*) jest w zasadzie ten sam – czy to w faszystowskich Włoszech, czy w narodowosocjalistycznych Niemczech, czy w komunistycznej Rosji i krajach od niej uzależnionych. W każdym wypadku monopolizacja przez nią polityczności oznacza zniesienie wolności politycznej przez unifikację wszelkiego działania, które może odbywać się wyłącznie w ramach jej struktur horyzontalnych, ogarniających wszystkie grupy wspierające władzę, na podobieństwo renesansowych *condottieri*. Człowiek jest tu oszacowywany wyłącznie jako przedmiot ekonomiczny lub pasywny podmiot posłuszeństwa, nigdy zaś jako byt konkretny, którym jest tylko wówczas, gdy przekracza „poziom własnego żołądka” lub ślepego posłuszeństwa³¹.

Stanowisko tradycjonalistyczne polega na odrzuceniu obu symetrycznych błędów, wynikających z tej samej, abstrakcyjnej koncepcji bytu ludzkiego: liberalizmu i totalitaryzmu. Liberał stawia w centrum wszystkiego abstrakcyjną jednostkę – z definicji dobrą – negując wartość jakiegokolwiek instytucji społecznej. Totalitarysta centralizuje wszystko w Państwie – drapieżniku pożerającym jednostkę, a także społeczeństwo, które zastępuje przez instytucje biurokratyczne, ponieważ uważa, że jakakolwiek wolność przyznana człowiekowi, z natury złemu, będzie przez niego źle użyta. Tradycjonalista, przeciwnie: chroni zarówno wolność indywidualną, jak polityczne funkcje państwa, ale oś podporządkowania zbiorowego umieszcza w społeczeństwie ukonstytuowanym przez samowystarczalne i niezależne instytucje, które służą jako zaporę przeciwko nieograniczonej władzy Państwa, a jednocześnie jako ujście dla konkretnych wolności jednostek³².

³⁰ *Ibidem*, s. 120–121.

³¹ *Ibidem*, s. 121.

³² *Ibidem*, s. 123–124.

Liberalizm sumuje osoby jako policzalne jednostki; totalitaryzm przekształca je w elementy kolektywnej maszyny; tradycjonalizm waży ciężar społeczny, który jednostka rzeczywiście posiada³³. Liberalizm rozprawia o wolności abstrakcyjnej; totalitaryzm neguje wolność, aby zaprowadzić równość; tradycjonalizm szanuje wolności konkretne – jedyne, które ocalają ontologiczną godność (*dignidad ontológica*), równą dla każdego człowieka, użyźnioną nierównością etyczną, zachęcającą do wstępowania na drogę służby (*servicio*) i cnoty (*virtud*)³⁴. Dla liberalizmu człowiek jest numerem, który głośuje; dla totalitaryzmu człowiek jest cząsteczką zbiorowości; dla tradycjonalizmu człowiek jest bytem konkretnym: ojcem rodziny, sąsiadem z okolicy, akademikiem, przedsiębiorcą, robotnikiem, rolnikiem, architektem czy handlowcem³⁵. Liberalizm czyni człowieka liczbą w spisie ludności; totalitaryzm czyni go śrubką w maszynie; tradycjonalizm widzi ludzi konkretnych z krwi i kości³⁶.

Liberalizm ignoruje realność życia społecznego, redukując społeczeństwo do agregatu indywiduów; totalitaryzm ignoruje również rzeczywistość społeczną, którą sprowadza do masy zniewolonej przez wszechmocne Państwo (*Estado omnipotente*). Tradycjonalizm natomiast, jako koncepcja realistyczna, uznaje realność zarówno społeczeństwa, jak i jednostki, bez przesadnego wynoszenia indywidualności, ale i bez zezwalania na jej pochłonięcie przez Państwo. Liberalizm rozpuszcza (*disuelve*) naturalną więź społeczną; totalitaryzm czyni ją wątlą (*fleco*) ozdobnikiem dla aparatu państwowego; tradycjonalizm afirmuje społeczeństwo jako prawdziwą rzeczywistość³⁷.

Wszystkie trzy stanowiska, doktryny i systemy wpływają zatem z trzech odmiennych filozofii człowieka. Liberalizm jest dzieckiem antropologicznego optymizmu, toteż logicznie prowadzi do anarchii. Totalitaryzm jest dzieckiem skrajnego pesymizmu antropologicznego, toteż jego nieubłaganą konsekwencją jest tyrania. Obie ideologie umieszczają zresztą człowieka w centrum wszechświata – liberałowie pozytywnie, totalitaryści negatywnie, albowiem dla obu człowiek – uwielbiany lub pogardzany – jest miarą wszystkich rzeczy, „jedyną zasadą wszechświata (*la regla única del universo*)”: tego, co dobre, podług liberalizmu, tego, co złe, według totalitaryzmu. Tradycjonalizm natomiast widzi w człowieku istotę poddaną łaadowi powszechnemu (*orden universal*) i – jak wszystkie inne byty – podległą zasadom ustalonym przez Boga, lecz zarazem przez

³³ *Ibidem*, s. 124.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, s. 124–125.

³⁶ *Ibidem*, s. 125 [dosł. „z mięsa i kości” (*de carne y hueso*)].

³⁷ *Ibidem*.

Niego wyróżnioną pośród innych rzeczy. W swojej koncepcji teocentrycznej tradycjonalizm jest przeto zarazem jedynym autentycznym humanizmem, ponieważ byt ludzki postrzega jako ten, który nie powinien być ani poniżony, ani uwielbiony. Dla tradycjonalizmu bowiem człowiek jest „słusznym środkiem (*justo medio*)”, usytuowanym poniżej Boga a powyżej wszystkich innych bytów doczesnych, a nie na miejscu Boga – jak uważa liberalizm – lub na miejscu rzeczy – jak głosi totalitaryzm³⁸.

Liberalizm, w imię koncepcji człowieka „dobrego z natury”, przeklina (*reniega*) społeczną historię człowieka i chciałby zredukować ją do „historii naturalnej”, czyli biologii. Totalitaryzm, uważający człowieka za złego z natury, niszczy historię ludzką, ponieważ niszczy rozumność i wolność jednostki, sprowadzając ją do funkcji członka roju lub mrowiska. Tylko tradycjonalizm, uznający człowieka za istotę jedynie osłabioną (*desfalleciente*) przez grzech, akceptuje historię ludzką w całości jej rezultatów, ponieważ precyzyjnie oddziela człowieka od zwierząt i rozpoznaje jego prymarne miejsce pośród wszystkich bytów stworzonych³⁹. Podczas gdy i liberalizm, i totalitaryzm, są destrukcyjne dla natury ludzkiej – pierwszy z powodu „wybryków płochości (*excesos desbordados*)”, drugi z racji stosowanego ucisku, to tradycjonalizm kontempluje naturę ludzką w jej żywej rzeczywistości stworzenia rozumnego, wolnego, społecznego i religijnego, wtórnej przyczyny (*causa segunda*) ładu powszechnego, dziedzica historii, wolnego, ale z ograniczeniami, zdolnego rozumować poprawnie, ale i błędzącego, odpowiedzialnego za wszystko, co czyni, tak w działaniu indywidualnym, jak zbiorowym, przed Sędzią ostatecznym, i od którego nie ma apelacji, czyli przed Bogiem⁴⁰.

Warto podkreślić w tym miejscu jeszcze zdecydowane odrzucenie przez karlistów – z pozycji uniwersalnej antropologii chrześcijańskiej – tak istotnej komponenty totalitaryzmu w wydaniu hitlerowskim, jak rasizm. Elías de Tejada pisał w związku z tym:

Pozycja katolicka wobec doktryn rasistowskich jest ich negacją. W myśli chrześcijańskiej cały dramat kosmiczny koncentruje się wokół kwestii relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, przychodzącym do każdego człowieka, będącego istotą wyposażoną w rozum i wolną wolę, aby uzyskał on własnym wysiłkiem chwałę wieczną; chrystianizm daje wszystkim ludziom możliwość zbawienia, a dokładniej – obwieszcza nowinę, która w przeciwieństwie do ciasnej koncepcji judaistycznej od początku była uniwersalistyczna religijnie, otwierając przed wszystkimi narodami drzwi do Nieba, w odróżnieniu od starożytnego znaczenia mozaistycznego „wybranych”⁴¹.

³⁸ *Ibidem*, s. 125–126.

³⁹ *Ibidem*, s. 126.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ F. Elías de Tejada, *El racismo. Breve historia de sus doctrinas*, Madrid 1944, s. 93.

Myśl hiszpańska, która jest „najwierniejszą córką Ewangelii”, zawsze wykluczała jakiekolwiek różnicowanie ludzi pod względem biologiczno-rasowym, na którą to okoliczność Elías de Tejada przytacza liczne wypowiedzi klasyków Złotego Wieku (Diego Laínez, Antonio de Guevara, Bartolomé Felipe) oraz współczesnych myślicieli hiszpańsko-katolickich (Ramiro de Maeztu, ks. Zacarías de la Vizcarra), a nawet konserwatywno-liberalnych (José Ortega y Gasset), którzy pojęciu *raza española* nadawali sens jednoznacznie antyrasistowski, kulturowy, traktując je jako symbol jedności wszystkich ludów hiszpańskojęzycznych⁴². Ani przeto przepojony ponurym, „neopogańskim mistycyzmem” narodowy socjalizm, a „teatralnością sztucznych salw wigoru” faszystowski, ani usiłujący dokonać niemożliwej syntezy katolicyzmu z totalitaryzmem narodowo-syndykalistyczny falangizm, są nie do pogodzenia z myślą tradycjonalistyczną, która pragnie odtworzenia uporządkowanej, chrześcijańskiej wolności średniowiecznych królestw Hiszpanii⁴³.

Fueros jako systemy konkretnych wolności politycznych

Jak usilnie podkreśla Elías de Tejada, karlistowska teoria „wolności konkretnych (*libertades concretas*)” rozwija bezpośrednio problematykę antropologiczną i socjologiczną rozpracowaną przez św. Tomasza z Akwinu, czyniąc to dwiema drogami. Z jednej strony przez to, że postrzega człowieka jako byt konkretny (*ser concreto*) w treści swojej egzystencji i jako byt historyczny. Z drugiej strony, ponieważ wolność wybierania (*elegir*) pomiędzy dobrem a złem uważa za przymiot charakterystyczny dla człowieka i używany przez niego w funkcji jego kondycji bytu historycznego, wypracowującego szereg konkretnych struktur, które chronią jego wolność w przestrzeni życia zbiorowego. „Wolności konkretne i polityczne wynikają więc z historii, która jest częścią specyfikacji jego natury ludzkiej (*naturaleza humana*)”⁴⁴. Na takich to fundamentach filozoficznych został zbudowany szereg wolności konkretnych, który w hiszpańskiej tradycji politycznej znany jest pod nazwą *fueros*.

Moc *fueros* tkwi w tym, że wyrażają one zmysł (*sentido*) wolności historycznych. Dużo bardziej niż faktami z przeszłości są one śladem odważnych prac podejmowanych przez legiony pokoleń budujących ciała pośredniczące (*cuerpos*

⁴² *Ibidem*, s. 94–101.

⁴³ Elías de Tejada, *Tríptico sobre las dictaduras*, rkps, Salamanca 1947, cyt. za: M. Ayuso Torres, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994, s. 332.

⁴⁴ F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 82.

intermedios), które służyły jako okopy (*trincheras*) strzegące wolności i bariery zapobiegające arbitralności tyranii. W obrębie instytucji politycznych są [one] projekcją wizji człowieka konkretnego, córy jusnaturalizmu katolickiego [...]. Wolności konkretne różnią się od wolności abstrakcyjnej w następujących punktach kardynalnych:

Po pierwsze, wywodzą się z historii, ponieważ prawdziwy (*verdadero*) człowiek jest bytem historycznym, nigdy zaś dobrotliwym dzikusem (*el salvaje bondadoso*), idealizowanym chimerycznie przez Rousseau.

Po drugie, wcielają się w ciała pośredniczące, bastion (*baluarte*) skutecznej obrony, zrodzone w tej samej żywej historii pokoleń żyjących w wolności.

Po trzecie, nie wynikają one z fantastycznych katalogów, pustych i próżnych (*hueras y vacías*), odgłosów pychy, marzeń niezdatnych do przełożenia na stosowne instytucje, lecz z faktów ścisłych, rzeczywistych, żywotnych.

Po czwarte, są wolnościami (*libertades*), a nie wolnością (*libertad*), jako że historia jest wpisana w pewne wydarzenia, stosownie do których są pewne ludzkie dzieła, które uczyniła historia⁴⁵.

W świetle powyższego zachodzi jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy Tradycją (*Tradición*), której inkarnacją były *fueros*, jako systemy konkretnych wolności politycznych, a Rewolucją (*Revolución*), którą jest Europa (nowożytna), ufundowana na dwóch kardynalnych błędach: idei człowieka jako bytu abstrakcyjnego i mechanistycznej koncepcji porządku (*ordenamiento*) politycznego. Przeciwieństwem tych błędów jest Tradycja, jako idea człowieka konkretnego (bytu historycznego), i koncepcja porządku politycznego jako organicznej całości konkretnych usytuowań poszczególnych ciał społecznych w ramach całości wyższego rzędu. Tradycja hiszpańska nie zna szumnych proklamacji Wolności, rozbrzmiewających w nowożytnej historii europejskiej, ale rozpoznaje i utwierdza wolności rzeczywiste, uzyskane przez ludy Hiszpanii w toku jej dziejów; nie próbuje konstruować ideologicznych „zamków z powietrza (*castillos en el aire*)”, lecz szanuje instytucje chroniące wolne działanie (*acción libre*) każdego człowieka⁴⁶. To stanowisko Tradycji hiszpańskiej krystalizuje się w *fueros*, czyli prawnej i politycznej manifestacji wizji wspólnoty jako *corpus mysticum*.

Elías de Tejada wyjaśnia w tym miejscu, że kastylijskie słowo *fuero* pochodzi z łacińskiego *forum*, czyli nazwy miejsca, w którym zarządza się (*administraba*) sprawiedliwością; później zaczęło ono oznaczać orzekane sentencje, jeszcze później – partykularne prawa jakiegoś miasta (*ciudad*) lub stanu (*estamento*), aż wreszcie uzyskało znaczenie całokształtu swowolnych (*peculiares*) norm, którymi rządzi się każdy z ludów (*pueblos*) hisz-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 82–83.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 100.

pańskich; to ostatnie znaczenie jest tym, które obowiązuje w terminologii „tradycyjnego prawa publicznego (*derecho público tradicional*)”⁴⁷.

Przechodząc od etymologii i semantyki historycznej pojęcia *fueros* do jego teoretyzacji, Elías de Tejada konstatuje, że zakłada się w nim:

1^o wizję człowieka jako bytu konkretnego; 2^o że wolności albo obszar (*círculo*) działania praw każdego człowieka w określonych warunkach sytuują każdy lud wewnątrz reguł (*cánones*) prawnych i społecznych, wytworzonych w jego tradycji partykularnej; 3^o że wobec walki (*pugna*) wolności z równością (*igualdad*), która zżera (*corroe*) myśl rewolucyjną, Tradycjonalizm potwierdza prymat zasady wolności; 4^o że Tradycja odrzuca abstrakcyjną Wolność Rewolucji, przeciwstawiając jej systemy wolności konkretnych rozmaitych tradycji hiszpańskich; 5^o że *Fueros* są jedyną solidną gwarancją autentycznej wolności politycznej⁴⁸.

W myśli tradycjonalistycznej *fueros* spełniają jednocześnie dwie funkcje: bariery i ujścia. Bariery ochraniającej obszar działania każdego człowieka, który w życiu społecznym występuje czy to jako ojciec rodziny, czy to reprezentant zawodu, czy to członek gminy, regionu lub któregoś z ludów (*pueblos*) hiszpańskich; ujścia natomiast dla swobodnego przebiegu jego działania, usankcjonowanego prawnie jego pozycją w życiu społecznym. Obie te funkcje unaoczniają więc, że człowiek może

być wolnym tylko wewnątrz społeczeństwa (*dentro de la sociedad*), bez poniżania się w zwierzę nietowarzystwie (*animal huraño*), jak w liberalizmie, ani w zwierzę stadne (*animal gregario*), jak w socjalizmie⁴⁹.

75

W dawnej Hiszpanii – a raczej w wielości *las Españas*, będących skomplikowanym i misternym *compositum* prastarych królestw, księstw i hrabstw, stopniowo łączących się w jedną *Monarquía Hispánica*, a mimo to zachowujących swoją wewnętrzną autonomię i specyfikę – każda historyczna prowincja⁵⁰ posiadała własne *fueros*, niekoniecznie takie same⁵¹, ale zawsze rozstrzygające o istnieniu owej specyfiki i autonomii. Nigdzie jednak tradycja foralna nie była aż tak silna i określająca tożsamość żyjących nią wspólnot, jak w najbardziej wysuniętych na północny wschód „Hiszpaniach”, czyli w siedmiu historycznych prowincjach Kraju Basków

⁴⁷ *Ibidem*, s. 89.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 89–90.

⁴⁹ *¿Qué es el Carlismo?...*, s. 161.

⁵⁰ Wyjąwszy najpóźniej odwołowaną część Andaluzji, czyli ostatnie mahometańskie królestwo (Grenady) na Półwyspie Iberyjskim.

⁵¹ Wbrew obiegowemu u postronnych mniemaniu *fueros* nie zawsze dotyczyły tylko zwolnień o charakterze podatkowym czy ze służby wojskowej; na przykład tym *fuero*, które już w XVI w. ustanowiła sobie Nawarra, była gwarancja, że żaden żyd ani protestant nie będzie mógł osiedlić się w tym żarliwie katolickim kraju, a jedynie może mieć prawo do przejazdu nie dłuższego niż trzy dni.

(*País Vasco, Vasconia*) oraz w sąsiadującej z nią (a pierwotnie zasiedlonej również przez ludność etnicznie baskijską) Nawarze, które razem⁵² przez prawie siedemset lat (824–1512), czyli do zaanektowania ich przez króla Aragonii Ferdynanda Katolickiego⁵³, tworzyły stosunkowo niewielkie przecież terytorialnie, lecz nigdy nie ujarzmione przez nikogo Królestwo Nawarry (*Reino de Navarra*), nazywane początkowo (do wieku XI⁵⁴) Królestwem Pampeluny⁵⁵. Z tego też powodu baskijsko-nawaryjska tradycja foralna zajmuje szczególnie wyeksponowane miejsce w doktrynie karlistowskiej⁵⁶, a nawet – by tak rzec – w karlistowskiej *mitopei* politycznej. Kiedy czyta się teksty autorów karlistowskich, a zwłaszcza F. Eliasa de Tejady, to trudno nie zauważyć, że pisząc o Nawarze i jej *fueros* przekraczają oni nie tylko beznamiętny ton badacza – historyka, ale nawet zaangażowanego „ideologa”; odczuwa się tam po prostu głębokie poruszenie duszy.

„Lekcja nawaryjska” unaocznia tedy, między innymi, że te systemy wolności tradycyjnych i konkretnych, którymi są *fueros*, znamionuje autentyczna wolność polityczna. Elías de Tejada zauważa, że podczas gdy absolutyzm „załążkowy (*incipiente*)” Domu Austriackiego i „bezwstydną (*descarado*)” Burbonów niszczył stopniowo w innych *las Españas* organiczną różnorodność społeczeństw tradycyjnych, to cały szereg okoliczności sprzyjał – wyjątkowej na tle całej Monarchii – ciągłości ustroju tradycyjnego (*régimen tradicional*) w Nawarze⁵⁷. Znoszone w innych królestwach

⁵² Ta ścisła więź zarówno etniczna, jak polityczna Baskonii i Nawarry sprawia, że w literaturze przedmiotu, również karlistowskiej, używa się często określenia „baskijsko-nawaryjski” (*vasco-navarro*), pomimo iż od czasów nowożytnych są to jednak dwie odrębne krainy.

⁵³ Będącego także od śmierci w roku 1504 swojej współpanującej w Kastylii żony, Izabeli Katolickiej, jedynym już królem Kastylii.

⁵⁴ Pierwszym królem Pampeluny, który zaczął się tytułować – w 1162 r. – *Rex Navarre* był Sanczo VI Mądry (Sancho el Sabio) z dynastii Jimena.

⁵⁵ Dla ścisłości należy nadmienić, że Hiszpanom nie udało się opanować zapirenejskiej (lub przedpirenejskiej patrząc od strony Francji) części Królestwa Nawarry, które w roku 1589 zostało złączone unią personalną (w osobie Henryka III Burbona, zwanego też w Nawarze Bearneńskim, a odtąd także Henryka IV Francuskiego), w 1620 r. zaś formalnie włączone do Francji, przy czym królowie Francji zachowali w swojej tytulaturze również tytuł króla Nawarry.

⁵⁶ Zauważyć wszelako wypada, że ekspozycja ta wzmaga się stopniowo, od stosunkowo skromnej obecności *fueros* w początkach karlizmu do apogeum we współczesnym *carlismo teórico*, natomiast w „heterodoksyjnym” odłamie karlizmu lewicowego wręcz wypiera pozostałe składniki i przechodzi w afirmację „socjalizmu samorządowego” (*socialismo autogestionario*) – por.: J. Bartyzel, „Don Carlos Marx”. *Studium przypadku rewolucyjnej transgresji tradycjonalizmu w socjalizm w hiszpańskim karlizmie*, Wrocław 2011, s. 40–53.

⁵⁷ F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 101.

hiszpańskich Kortezy tu wciąż ulegały wzmocnieniu, a na zgromadzeniu w roku 1514 w Pampelunie Ferdynand V przyznał im nawet prawo weta zawieszającego (*suspensivo*) ogólnopaństwowe rozporządzenia królewskie⁵⁸, które to weto Filip II, w roku 1561 w Sangüesa, podniósł do rangi rozstrzygającej pod nazwą „unieważnienia (*sobrecarta*)”⁵⁹, składając je w ręce Rady Nawarry. Wprawdzie w roku 1624 Filip IV uchylił wyjątkowo to pełnomocnictwo, a w latach 1817–1818 absolutysta Ferdynand VII znacznie je okroił⁶⁰, to jednak aż do początku wieku XIX Nawarra zachowała swoją tradycyjną organizację

bez zrywania linii politycznej zawiązanej w czasach średniowiecznego chrześcijaństwa (*Cristiandad*), nie znając absolutyzmu, który zgasił życie *fueros* jako systemów wolności konkretnych u innych ludów hiszpańskich. Dzięki błogosławionym okolicznościom Nawarra nie stała się pniem drzewa bez gałęzi (*árbol sin ramajes*); człowiek był tam wpleciony w żywotną ośnowę konkretności; prawodawstwo nie rozważało indywiduum izolowanego (*aislado*), ale w bogatej gamie instytucji, które jednocześnie chroniły i powściągały działanie jednostki; cech (*gremio*) i rodzina, Deputacja i Kortezy nie przeciwstawiały się sobie; filozofia chrześcijańska wysubtelniała system konkretnych wolności foralnych (*libertades forales*)⁶¹.

I dzięki tej nieprzerwanej tradycji Nawarra stała się natychmiast, spontanicznie i trwale, karlistowska podczas i w następstwie kryzysu zapoczątkowanego zgonem Ferdynanda VII w roku 1833 i zaprowadzeniem liberalizmu na dworze madryckim; była karlistowska, ponieważ od dawna umiała być wolna. Dla Nawaryjczyków, którzy od wieków „smakowali” konkretne wolności foralne, nagłe przejście całego kraju od oświeconego despotyzmu (*despotismo ilustrado*) do liberalnej idei wolności abstrakcyjnej, odnoszonej do wszystkich ludzi w każdej epoce i w każdym kraju, spajanej mechanistyczną formułą *homo oeconomicus* i odzwierciedlającej, w ahistorycznym wykorzenieniu (*desarraigo*), wyposażenie jednostki w równościowe prawo głosu (*el voto igualitario*), nie miało żadnego sensu i powabu. Podczas gdy w Kastylii i w pozostałych regionach

77

⁵⁸ Jeśli były one sprzeczne z legislacją własną, obowiązującą w prawie foralnym Nawarry. Prawo to jest porównywane z teorią nullifikacji (*nullification*), bronioną przez stany południowe w USA i uzasadnianą zwłaszcza przez Johna C. Calhouna, czyli upoważnieniem legislatur stanowych do uchylania praw federalnych sprzecznych z prawodawstwem własnym.

⁵⁹ Właściwie: „prawa do unieważnienia” (*derecho de sobrecarta*); tradycyjna formuła odrzucająca rozporządzenie królewskie brzmiała: *sea acatado, pero no cumplido* [„należy szanować, ale nie wykonywać”].

⁶⁰ Ostatecznie *derecho de sobrecarta* zostało zniesione ordonansem tegoż władcy 14 maja 1829 r.

⁶¹ F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 102.

Hiszpanii walka polityczna sprowadzała się już od wieku XVIII do wyboru opcji za absolutyzmem suwerenności królewskiej (*soberanía regia*) lub za absolutyzmem suwerenności ludowej (*soberanía popular*),

obu konceptów europeizujących i abstrakcyjnych, suwerenności zamiast suwerenności, abstrakcji zamiast abstrakcji, jednej gorszej od drugiej, [to w Nawarze] spór polityczny nie toczył się między absolutyzmem abstrakcyjnym i wolnością abstrakcyjną, tylko pomiędzy dwiema kategoriami wolności: historycznej wolności 1789 roku z jednej strony, i tradycyjnego systemu wolności foralnych z drugiej strony, których nigdy nie osiągnęła absolutystyczna skłonność królów⁶².

Nawarra była karlistowska, ponieważ знаła prawdziwą wolność polityczną. Najcenniejszą lekcją polityczną Nawarry jest – według teoretyka karlizmu – ta, że ludzie, którzy zasmakowali wolności konkretnych, cenią ją wyżej niż abstrakcyjną wolność rewolucyjną, ale z drugiej strony również i ta, że kiedy zamiast podążać ścieżkami Tradycji, w tej drugiej szukają (złudnego) wyjścia z opresji absolutyzmu, to dlatego, że nie wiedzą, czym są *fueros* i te autentyczne wolności, które *fueros* zapewniają.

Wolność chrześcijańska

78

Szacunek, a nawet kult – rzecz jasna w znaczeniu *dulia*, czyli czci, a nie *latría*, czyli uwielbienia – jakim karliści otaczają samorządową tradycję foralną, nie oznacza, że wyczerpuje ona karlistowskie rozumienie wolności, gdyż byłoby to wewnętrznie sprzeczne z zasadniczym nastawieniem tradycjonalizmu hiszpańskiego. *Fueros*, aczkolwiek cenne i cziogodne, należą wszakże do porządku naturalnego i doczesnego, podczas gdy sednem tego tradycjonalizmu jest źródłowo nadprzyrodzona *Tradición Católica*, inkarnowana jedynie w doczesność i zobowiązująca do jej respektowania w każdym wymiarze egzystencji człowieka, indywidualnej i zbiorowej. Również zatem i wolność musi być tutaj rozpatrywana w perspektywie teocentrycznej, w obrębie – jak to już wyżej zaznaczono – kosmowizji oraz antropologii chrześcijańskiej, a zatem także eschatologicznego przeznaczenia człowieka, którego nie może usatysfakcjonować w pełni wolność inna, jak tylko wolność dziecka Bożego (*hijo de Dios*), niespokojnego i zniewolonego przez grzech, dopóki – przez łaskę – nie znajdzie ono wyzwolenia i ukojenia w ramionach Boga, oglądanego przez człowieka zbawionego „twarzą w twarz”. Chociaż zatem pełnię prawdziwej wolności człowiek uzyskać może dopiero w życiu wiecznym, to

⁶² *Ibidem*, s. 103.

jednak nie ma do niej innej drogi jak wolność chrześcijańska miłujących się w Chrystusie osób, uzyskiwana podczas ziemskiej peregrynacji, odbywanej w ramach hierarchicznie uformowanych wspólnot naturalnych społeczeństwa chrześcijańskiego. Temat ten rozwija ze szczególną atencją d'Ors, który wyjaśnia, iż

[...] wolność chciana przez Boga, która emanuje z zasady Miłości (*principio del Amor*), konkretyzuje się w obowiązku traktowania osób – tak jak siebie samego – jako bliźnich, którym należy jest szacunek, lecz nie tylko osób rozpatrywanych indywidualnie, ale również w ich naturalnych ugrupowaniach (*agrupaciones*), do czego odnosi się to, co rozpoznajemy jako pierwszą zasadę chrześcijańskiej filozofii społecznej, znaną dobrze jako zasadę „pomocniczości” (*subsidiariedad*)⁶³.

Świadomy jednocześnie faktu, że sekularystyczne ideologie nowożytne i współczesne zerwały nici wiążące obecne społeczeństwo z tradycją, d'Ors prezentuje – w ostatnim rozdziale swojej najważniejszej książki z zakresu filozofii polityki *Przemoc i ład* – warunki rozpoznawane przezeń jako fundamentalne dla ustanowienia nowego już ładu wolności chrześcijańskiej (*nuevo orden de libertad cristiana*), ujęte jakby w „prawo XII tablic”, które tu poniżej przytaczamy *in extenso*.

1. Od Odkupienia (*Redención*) nie może istnieć władza prawowita, która nie rozpoznaje się jako boska delegacja Chrystusa Króla, któremu przynależy wyłączna suwerenność (*soberanía*) nad światem. Inne władze (*potestades*) zaś służą tylko na posłuszeństwo tymczasowe i względne.
2. W każdym wypadku konkretne działania władzy nie zobowiązują moralnie wówczas, kiedy sprzeciwiają się przykazaniom moralnym, o których wiemy, że są dane przez Boga, ponieważ należy być bardziej posłusznym Bogu niż ludziom.
3. Cała organizacja polityczna świata musi składać się z wielości (*pluralidad*) [podmiotów] politycznych, jako czegoś chcianego przez Boga, w odróżnieniu od jedności (*unidad*) Jego Kościoła. Wszelkie roszczenie do ustanowienia rządu światowego, czy to jawne, w postaci Państwa uniwersalnego, czy to w formie organizacji z jedną władzą nad wszystkimi narodami na sposób tajny, na wzór Synarchii (*Sinarquia*) ekonomicznej, jest sprzeczne z wolą Bożą i nie może być respektowane jako władza ustanowiona (*poder constituido*).
4. Terytorialne organizacje polityczne muszą porzucić roszczenie do ustanawiania Państw w nowoczesnym znaczeniu atrybutu suwerenności.
5. Każda władza, która jest niezdolna do podtrzymywania przez siebie ładu (*orden*), musi być władzą przeistaczającą się w czystą przemoc (*fuerza*), przeciwko której zbrojny opór w miarę ludzkich możliwości jest dozwolony (*lícita*). Na niezdolność do podtrzymywania ładu wskazuje już powszechna bezkarność zbrodniarzy.

⁶³ Á. d'Ors, *La violencia...*, s. 116–117.

6. Obalenie siłą (*subversión violenta*) każdego niesprawiedliwego (*injusto*) porządku ustanowionego staje się usprawiedliwione (*legitimada*) przez sukces.
7. Wojna, jako uprawniona obrona (*legítima defensa*) narodów, musi być uważana za dozwoloną w granicach (*términos*) moralności i prawa wojennego. Terroryzm musi być zwalczany militarnie jako akt wojenny (*beligrancia*), a nie sądownie jako przestępstwo.
8. Wszelki ład polityczny musi chronić i przestrzegać wolności osób i grup podległych (*inferiores*) zgodnie z zasadą pomocniczości (*subsidiariedad*).
9. Władza musi zawsze pozostawać ograniczona (*limitada*), nie przez sztuczny (*artificial*) podział władz, tylko przez instytucjonalny układ (*constitución institucional*) instancji czystego autorytetu (*autoridad*), to znaczy organów, które nie aspirują do sprawowania części władzy. Z autorytetem łączy się uprawnienie do potwierdzenia prawowitości (*legitimidad*) władzy oraz aktualnego istnienia – bądź nie – ładu.
10. Kościół musi być rozpoznany powszechnie jako autentyczny interpretator prawa naturalnego (*derecho natural*). Od Jego autorytetu zależą moralne zobowiązania do respektowania władzy ustanowionej.
11. Ekonomia musi być pojmowana i studiowana jako nauka zarządzania majątkiem (*bien*) i ubóstwem (*pobreza*), a nie nieustannego powiększania bogactwa (*riqueza*).
12. Prawo musi być rozumiane i opracowywane jako porządek osobistego służenia sprawiedliwości, a nie poszczególnym władzom czy subiektywnym uprawnieniom⁶⁴.

80

W tych dwunastu zasadach d’Ors zdołał zawrzeć, z intelektualną finezją, na jaką stać erudytę będącego jednocześnie jednym z największych romanistów swojej epoki, znawcą chrześcijańskiej filozofii i teologii politycznej oraz nauczania społecznego Kościoła, a także tradycji hiszpańskiej, nie stroniącym przy tym od absorpcji osiągnięć współczesnej myśli europejskiej⁶⁵, nieomal całość karlistowskiego *ideario* w złożoności jego pierwiastków. Odnaleźć w nich możemy zarówno augustyńskie (a współcześnie petersonowskie⁶⁶) odrzucenie imperialnego uniwersalizmu i „monoteizmu politycznego”, mającego być prostym, a przez to sprzecznym z tajemnicą trynitarną, odwzorowaniem Monarchii Bożej we wszechświecie, na rzecz pluralizmu doczesnych *civitates*, jak tomistyczne rozróżnienie pomiędzy posłuszeństwem bezwzględnym a względnym władzom ziemskim, w zależności od tego, czy rozpoznają się one jako delegacja boska, czy też nie – co funduje zarazem *stricte* karlistowskie rozróżnienie pomiędzy legitymizmem a legalizmem i między „prawowitością

⁶⁴ *Ibidem*, s. 120–121.

⁶⁵ W autobiograficznym wstępie do *Przemocy i ładu* d’Ors oznajmiał, że: „...w swojej formacji umysłowej przyswoił sobie Sorela i Maurrasa, Dantego i Mussoliniego, Goethego i Carla Schmitta” – *idem*, *La violencia...*, s. 8.

⁶⁶ Zob. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny* [1935], tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, zima 2012, nr 20 (210), s. 39–61.

pochodzenia (*legitimidad de origen*)” a „prawowitością wykonywania (*legitimidad de ejercicio*)” – a także dozwoleństwo przez Akwinatę, pod pewnymi warunkami, oporu czynnego wobec niesprawiedliwej władzy⁶⁷. Konstytutywny dla tradycjonalizmu hiszpańskiego opór wobec nowożytnego pojęcia suwerenności (jako sekularyzującego porządek polityczny) idzie tu jednak w parze ze schmittiańską aprobatą dla wojny, jako egzystencjalnej konieczności w sytuacjach krytycznych, i zwalczania terroryzmu środkami militarnymi⁶⁸. I wreszcie zdecydowana refutacja liberalizmu politycznego („sztuczny” podział władz), jurydycznego (indywidualizm i subiektywizm praw podmiotowych) i ekonomicznego (niepohamowana żądza bogacenia się) zmusza do postawienia pytania o instytucjonalne

⁶⁷ Prawo do oporu czynnego (*resistencia*) przeciwko uporczywej tyranii ze szczególną mocą akcentował pośród filozofów karlistowskich Elías de Tejada. Po przewrocie wojskowym w Chile 11 września 1973 r. – i odwołując się do takich analogicznych przypadków, jak *Alzamiento Nacional* w Hiszpanii (1936), zamach na Hitlera (1944) i powstanie węgierskie (1956) – opublikował on artykuł, w którym doktrynę tyranobójstwa (*doctrina del tiranicidio*) uznał wprost za kulminację katolickiego prawa naturalnego (*derecho natural católico*), formułując wszelako szereg założeń warunkujących to uprawnienie: (1) dualizm Stwórca – stworzenie (*Creador – creatura*), w którego ramach to Stwórca jest prawodawcą i sędzią (*legislador y juez*); (2) nieograniczoność władzy boskiej, a radykalne ograniczenie władzy człowieka, władnego wprowadzić dostosować się lub nie do danego przez Boga ładu naturalnego, lecz niezdolnego do samodzielnego stworzenia ładu moralnego; (3) pomiędzy uprawnieniem do rządzenia a wykonywaniem władzy staje norma oceniająca (*calificadora*) wszelkie działania: prawo naturalne; (4) wszelki autorytet pochodzi od Boga, lecz rządzący traci ów autorytet, jeśli nie wykonuje Jego przykazań (*preceptos*); (5) władca, który nie dostosowuje się do prawa naturalnego, traci swój autorytet, toteż poddany (*el súbdito*), postawiony wobec wyboru pomiędzy posłuszeństwem rządzącemu człowiekowi (*hombre-gobernante*) a posłuszeństwem Bogu, musi podążać za nakazami (*dictados*) Boga; (6) jeżeli władza polityczna jest tylko siłą (*fuerza*) i przemocą (*violencia*), a nie służy sprawiedliwości (*justicia*), to jest tyranią; (7) hiszpańska tradycja prawnonaturalna (w przeciwieństwie do myśli nowoczesnej), rozróżnia precyzyjnie siłę i rozum (*razón*), polityczną normę współżycia (*convivencia*) i przepisy prawa; (8) stawianie oporu władzy gwałcącej nakazy prawa naturalnego nie jest zwykłym uprawnieniem danym człowiekowi (*simplemente derecho para el hombre*): jest obowiązkiem (*deber*). „A zatem doktryna tyranobójstwa jest najdobitniejszym (*más acabada*) wyrazem prawa naturalnego, kosmologicznego teocentryzmu i katolickiej koncepcji świata” – F. Elías de Tejada, *El derecho a la rebelión: la resistencia al tirano*, „Tizona” [Viña del Mar /Chile/] 1973, nr 44, ss. 4–7; cyt. za: M. Ayuso Torres, *La filosofía jurídica...*, s. 183.

⁶⁸ Wieloletnia osobista przyjaźń d’Orsa ze Schmittem przekładała się również na teoretyczne rozwijanie schmittiańskich tematów, a zwłaszcza „wroga publicznego” – zob. Á. d’Ors, *Bien común y enemigo público*, Madrid 2002 oraz przekład fragmentu: *Do bro wspólne i wróg publiczny*, tłum. B. Różycki, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13, s. 95–105. Ten schmittianizm d’Orsa czyni go myślicielem zajmującym w karlizmie pozycję odrębną, w szczególności zaś różni go od zawziętego przeciwnika Schmitta (oraz jego hiszpańskiego tłumacza i popularyzatora, Javiera Conde, co pośrednio miało uderzać we Franco, gdyż Conde był jego „nadwornym jurystą”), Eliasa de Tejadę.

gwarancje respektowania przez ustanowione władze danych przez Boga przykazań moralnych, tym samym zaś wolności osób i grup podległych. A takim gwarantem w oczach tradycjonalisty, zdolnym także dać prawnomocnie przyzwolenie na postawienie granic respektowania zarządzeń władzy politycznej, jest i może być tylko Kościół katolicki, jako instancja czystego, wyższego ponad *potestates* ziemskie, autorytetu oraz autentyczny interpretator prawa naturalnego.

Bibliografia

- Ayuso M., *La cabeza de la Gorgona. De la «Hybris» del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires 2001.
- Ayuso Torres M., *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994.
- Bartyzel J., „Don Carlos Marx”. Studium przypadku rewolucyjnej transgresji tradycjonalizmu w socjalizm w hiszpańskim karlizmie, Wrocław 2011.
- Elías de Tejada F., *El racismo. Breve historia de sus doctrinas*, Madrid 1944.
- Elías de Tejada F., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid 1946.
- Elías de Tejada F., *La cuestión de la vigencia del derecho natural*, [w:] F. Puy (red.), *El derecho natural hispánico. Acta de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid 1973.
- Elías de Tejada F., *Memoria sobre el concepto, método, fuente, programa y plan de la asignatura Filosofía del Derecho y Derecho Natural*, rkps, Madrid 1968.
- Elías de Tejada F., *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008.
- Elías de Tejada F., *Tríptico sobre las dictaduras*, rkps, Salamanca 1947.
- Gambra R., *La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas*, „Verbo” 1970, nr 84.
- Gambra R., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954.
- Gambra R., *Metodo racional*, „Verbo” 1967, nr 53.
- Goytisolo J. Vallet de, *La libertad civil*, „Verbo” 1968, nr 63.
- d’Ors Á., *Bien común y enemigo público*, Madrid 2002.
- d’Ors Á., *Dobro wspólne i wróg publiczny*, tłum. B. Różycki, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13.
- d’Ors Á., *La llamada dignidad humana*, „La Ley” [Buenos Aires] 1980, nr 148.
- d’Ors Á., *La violencia y el orden*, Madrid 1987.
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny* [1935], tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, zima 2012, nr 20 (210).
- ¿*Qué es el Carlismo?*, edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gambra Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid 1971.