

EL CARLISMO Y SU SIGNO (A LOS 175 AÑOS)

Por Miguel AYUSO (*)

1. EL CARLISMO, ENTRE LA VIVENCIA Y LA TEORIZACIÓN

Nos vemos delante de los ciento setenta y cinco años del grito «¡Viva Don Carlos V!». Lo dio un empleado de correos, Manuel González, en Talavera de la Reina, el dos de octubre de mil ochocientos treinta y tres, a los pocos días de la muerte del Rey Fernando VII. Pero detrás estaba más de media España, o quizá estaba casi toda España. Por eso se iniciaba una larga historia. Que no ha concluido (1).

Porque el carlismo no fue sólo un fenómeno dinástico. En puridad hallábase incoado desde el *Manifiesto de los persas* realista (2). Quizá en los años primeros fuera difícil deslindar la protesta legitimista contra lo que se consideraba la *usurpación* del conjunto de ideales que estaban detrás y con los que estaba inextricablemente unida. Aunque ya muy pronto, escasamente unos meses, la matanza de los frailes pusiera en evidencia los objetivos de la revo-

(*) Universidad de Comillas (Madrid)

(1) La más completa aproximación histórica, que aunque de conjunto es pormenorizada y casi exhaustiva, pese a que la afeen las numerosas erratas, es la obra de Melchor Ferrer, *Historia del tradicionalismo español*, 30 vols., Sevilla, 1941-1979. Que llega hasta el año 1936. Y que ha sido prolongada en el período que se extiende entre 1939 y 1966 por Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español*, Madrid-Sevilla, 1977-1991. Desde el ángulo doctrinal es siempre apreciable el libro, curado por Francisco Ellas de Tejada, Rafael Gamba y Francisco Puy, aunque la parte mayor se deba al primero, *¿Qué es el carlismo?*, Madrid, 1971. Mi modesto *Qué es el carlismo. Una introducción al tradicionalismo hispánico*, Buenos Aires, 2005, busca sólo ponerlo al día en algunos de sus puntos piadosa y problemáticamente al tiempo.

(2) Suárez Verdeguer, Federico, «Las tendencias políticas durante la guerra de la Independencia», en *II Congreso Histórico Internacional de la guerra de la Independencia y su época*, Zaragoza, 1959, atribuye la difusión de la conexión a Melchor Ferrer. Luego la desarrollaron Cristina Diz-Lois, *El manifiesto de 1814*, Pamplona, 1967, y Francisco José Fernández de la Cigüña, «El manifiesto de los persas», *Verbo* (Madrid) n° 141-142 (1976), págs. 179 y ss.

lución, y por contraste también los de la tradición, separando netamente los dos campos. El propio Menéndez Pelayo, anticarlista como conservador que fue, lo escribió en párrafos memorables de su *Historia de los heterodoxos*:

«Y desde entonces la guerra civil creció en intensidad, y fue guerra como de tribus salvajes lanzadas al campo en las primitivas edades de la historia, guerra de exterminio y asolamiento, de degüello y represalias feroces, que duró siete años, que ha levantado después la cabeza otras dos veces, y quizá no la postrera, y no ciertamente por interés dinástico, ni por interés fuerista, ni siquiera por amor muy declarado y fervoroso a este o al otro sistema político, sino por algo más hondo que todo eso; por la instintiva reacción del sentimiento católico, brutalmente escarnecido, y por la generosa repugnancia a mezclarse con la turba en que se infamaron los degolladores de los frailes y los jueces de los degolladores, los robadores y los incendiarios de las iglesias y los vendedores y compradores de sus bienes» (3).

La posteridad fue perfilando siempre más la disyunción, pese al juego interno del régimen liberal con un partido *moderado*, conservador de la revolución que hacía el *progresista*. Balmes, no sin matices, o Vicente Pou, más netamente, lo anotaron al describir los hechos que pasaban (4). Y Donoso Cortés pareciera que si hubiera contado con algunos años más de andadura terrena hubiera completado el camino (5). Por eso, cuando se hizo evidente lo anterior y la revolución fue *gloriosa* a todas las luces, arribaron al campo de la tradición quienes deseaban de verdad el respeto del principio católico (6). La figura

(3) Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, libro VIII, capítulo I, 1.

(4) Mundet, Josep María, «Vicenç Pou, ¿un antecedent de Balmes? La política religiosa dels moderats vista per un carlí» (1845), *Analecra Sacra Tarraconense* (Barcelona), vol. 75 (2002), págs. 341 y ss. Francisco Canals, en varios de los artículos compilados en *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, y basta repasar el índice, se ha detenido tanto en Pou como en Balmes de modo bien acertado.

(5) Es la tesis de don Federico Suárez Verdeguer, *Evolución política de Donoso Cortés*, Santiago de Compostela, 1949. Se trata del discurso inaugural del curso académico 1949-1950 de la Universidad de Santiago de Compostela. Pero hay que ver su magna *Vida y obra de Donoso Cortés*, Pamplona, 1997. La idea, como quiera que sea, se halla *partout*. Cft., *ad exemplum*, Francisco Elías de Tejada, *Antología de Juan Donoso Cortés*, Madrid, 1953, págs. 9-10 y Santiago Galindo Herrero, *Donoso Cortés*, Madrid, 1953, pág. 30.

(6) Son los llamados «neocatólicos», de los que Melchor Ferrer, en su *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, 1958, pág. 55, da un juicio despiadado aunque probablemente justo genéticamente: «Y allí, con los carlistas, fueron a refugiarse los antiguos neocatólicos, que después de haber intentado destruir al carlismo, ahora estaban muy contentos de encontrarlo para poderse acoger a él». Otra cosa, claro está, es el discurrir posterior. En el que algunos como Aparisi perseverarán de modo admirable en la Causa. Mientras que otros, como el hijo de Nocedal, terminarán saliendo de la Comunión, aunque para que sus inmediatos sucesores terminaran reintegrándose a ella en los años treinta del siglo XX. Con todo, siempre coexistieron en el seno del carlismo distintas sensibilidades, como muy agudamente describe Rafael Gamba en su *Melchor Ferrer y la «Historia del tradicionalismo español»*, Sevilla, 1979.

legendaria de otro Carlos, nieto del primero, parecía atraer lo mejor de las energías nacionales. Aparisi y Guijarro lo puso incluso en el título de uno de sus libros (7). Y aunque no faltaron las discusiones sobre su *integridad*, en el interior ahora de los «íntegros», y ahí están las vicisitudes de Ramón Nocedal para recordarlo (8), no puede desconocerse la continuidad venerable de esa tradición en el seno de —como se decía y se dice— la Causa. Cierto es que su pujanza vital descaecía por momentos, con un régimen liberal asentado, ya que no consolidado, pues esto era —en las palabras del García Morente converso— (9) un imposible histórico, y de resultas con la desesperanza política campante tras el tercer fracaso bélico. Pero no lo es menos que al tiempo se afinaba la doctrina, siempre más depurada. Como ha escrito Rafael Gamba,

«si el tradicionalismo de la primera mitad del XIX se hallaba demasiado envuelto por la historia concreta, todavía viva es una realización imperfecta, el tradicionalismo actual de este siglo se encuentra desarraigado de los hechos, de las concreciones reales y viables, envuelto en las brumas de un recuerdo lejano e idealizado».

Entre ambos momentos aparece Mella como «un punto luminoso, tradicionalista y carlista, es decir, político teórico y político histórico» (10). El lamentable desencuentro con Don Jaime y la evolución apocalíptica, que denunció con *vis* polémica Luis Hernando de Larramendi, no llegan sin embargo a empañar la cabal trayectoria (11).

Esa *teorización* siempre más alejada de la *vivencia* fue creciendo con el discurrir del siglo XX, en algunos casos incluso con un signo ecléctico, fuera dinástico, político o teórico. El caso de Víctor Pradera es colacionable a este

(7) El libro de Aparisi es *El Rey de España*, Madrid, 1869. Puede verse en *Obras completas*, Madrid, 1873-1877, tomo IV, págs. 89 y ss.

(8) La *Historia del tradicionalismo español* de Melchor Ferrer, tomo XXVIII, Sevilla, 1959, lo trata a las páginas 131 y ss. Pueden verse también los estudios Francisco José Fernández de la Cigofía «La Unión Católica», *Verbo* (Madrid) nº 193-194 (1981), págs. 395 y ss., y «Ramón Nocedal, el parlamentario integrista», *Verbo* (Madrid) nº 255-256 (1987), págs. 603 y ss., ambos con buena información y de gran interés, si bien los juicios del primero respecto del tradicionalismo, a juicio del autor de esta nota, resulten en exceso comprensivos.

(9) García Morente, Manuel, «Ideas para una filosofía de la historia de España», en *Idea de la hispanidad*, 3ª ed., aumentada, Madrid, 1947, pág. 238. Rafael Gamba lo ha ilustrado magistralmente en «El García Morente que yo conocí», *Nuestro tiempo* (Madrid) nº 32 (1957), págs. 131 y ss.

(10) Gamba, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1954, introducción.

(11) Hernando de Larramendi, Luis, *Omisiones y desvarios de Mella. La salud de la Causa*, Madrid, 1919. Sobre la posteridad del asunto, véase Juan Ramón de Andrés, *El cisma mellista: historia de una ambición política*, Madrid, 2000.

respecto (12). Aunque la vuelta de nocedalinos y mellistas a la casa solariega en vísperas de la conspiración contra la República impía, aportando el concurso de una Comunión reunida a la guerra de liberación consiguiente, con su fulgor, entre tantas sombras, compensara momentáneamente las derivas en el fondo conformistas con la generosidad de la oblación de la vida. Manuel Fal Conde, junto con el Rey Don Alfonso Carlos, muerto en los primeros compases bélicos, marcan el período (13).

El éxito bélico fue el único. Pues la Comunión conoció, al mismo tiempo, las incertidumbres dinásticas y las discrepancias políticas.

Las primeras, inevitables, con el agotamiento de la rama mayor, por más que la regencia de Don Javier de Borbón Parma sólo pudiera concluir, como concluyó, con su aceptación y asunción de la sucesión regia (14). Don Javier era un príncipe inteligente, culto, bueno, piadoso y tradicionalista *di ferro*. Quizá el último gran príncipe de la Cristiandad, en el sentido del último que vivió el papel social de la realeza en un mundo que la desconocía, pero aún la respetaba. Fue educado en el legitimismo más estricto por su padre, el Duque

(12) Pradera fue siempre carlista sincero, aunque el paso del tiempo lo tornara más bien ecléctico. El mellismo le llevó discretamente a los posibilismos (por cierto no demasiado posibles) de la Unión Patriótica y, aunque de otro orden, sin duda, de *Acción española*. Franco, luego de su asesinato en 1936 por nacionalistas vascos, lo manipuló, como de costumbre, *a volonte*, según puede verse en el «prólogo» que antepuso a las *Obras completas*, tomo I, Madrid, 1945, págs. V-XIII, del escritor navarro. Y recientemente, José Luis Orella, en libro estimable, *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*, Madrid, 2000, se ha esforzado sin embargo en maquillar, cuando no silenciar, el decidido signo anti-democristiano de sus últimos años, concretado en consiguientes ataques a Ángel Herrera y *El Debate*. Para quien albergue dudas, bástele con leer el primer tomo de las *Memorias políticas* de Eugenio Vegas, Madrid, 1983, con cumplidos testimonios y referencias. En particular, este párrafo del prólogo que Pradera antepuso a un libro del P. Pedro M. Vélez, OSA, «libro mártir», pues asesinados fueron autor y prologuista, y destruida la edición, de la que se salvaron un par de ejemplares: «El mal de hoy —dice el P. Vélez— se engendró ya en otro tiempo y lo engendró tal doctrina, tal hecho y tal hombre. Al escuchar se siente una intensa satisfacción porque nos asfixiaban los eufemismos y los repulgos... La doctrina causa de nuestros males es la del bien posible; el hecho, la separación de las fuerzas de la derecha provocada por la CEDA para participar en el gobierno como auténtico partido republicano, y el hombre don Ángel Herrera» (pág. 305). Quizá por esto, Rafael Gamba, desde el carlismo puro aunque no extremado, lo trató con simpatía en su «Víctor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) n° 192 (1973), págs. 149 y ss.

(13) Cfr. Melchor Ferrer, *Historia del tradicionalismo español*, tomo XXX, vol. I, Sevilla, 1979, págs. 92 y ss.

(14) El libro más significativo, y sólido al tiempo, es el de Fernando Polo, *¿Quién es el Rey? La actual sucesión dinástica en la monarquía española*, Madrid, 1949. En los tomos correspondientes a los años 1952 y 1965 de la obra de Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, se explican pormenorizadamente los detalles de esa asunción de la realeza de España. El juanismo, entre otras réplicas menos académicas y más agresivas, hizo editar el libro inteligente, bien construido y un punto sofisticado de Jesús Pabón, *La otra legitimidad*, Madrid, 1965. El libro vio la luz en una colección de Prensa Española, empresa editora de ABC, dirigida por Gonzalo Fernández de la Mora.

Roberto, último reinante de Parma, con el recuerdo constante del conde de Chambord, que lo había recibido en Frohsdorff cuando la unidad italiana lanzó al exilio al Duque niño, y de la tercera guerra carlista, en que había participado al lado de su cuñado el Rey Carlos VII (15). Y el hijo no fue infiel a esa herencia. Pues estuvo presente en todos los teatros de operaciones de su tiempo: luchando contra la revolución en las sublevaciones miguelistas portuguesas de principios del XX, buscando la paz separada con Austria en el desenlace de la primera guerra europea, dirigiendo la conspiración contra la República española y luego —hasta su expulsión por Franco— las fuerzas tradicionalistas durante la guerra, sirviendo a su amigo Pío XII en delicadas misiones de orden temporal (16)...

Si acaso era demasiado delicado de alma y dubitativo de cabeza. También tenía la conciencia de la dificultad de una sucesión a la Corona de España, que no por legítima en la ortodoxia tradicionalista, era bien difícil de explicar en España y fuera de ella. La segunda guerra mundial y sus escrúpulos, amén de algunas operaciones atizadas desde el Pardo (17), le irían levantando resistencias en el interior de los leales, que pese a todo lo permanecieron en su gran mayoría. La debilidad tendría trágica secuencia, en su senectud, por tanto con su responsabilidad limitada, en el comportamiento de su hijo Carlos Hugo, un verdadero aventurero que se halla entre los principales actores del desfundamiento del carlismo (18). Don Javier, se le opuso en ocasiones, hizo lo con-

(15) Ante la ausencia de una biografía de Don Javier, es preciso acudir a caracterizaciones de otras figuras del legitimismo de su tiempo. Véanse, por ejemplo, Philippe Amiguet, *La vie du prince Sixte de Bourbon Parme*, París, 1934, o Manuel de Bettencourt e Galvão, *Dom Miguel II e o seu tempo*, Oporto, 1943, con interesantes referencias a nuestro hombre.

(16) De ahí que resulte escandaloso, por mendaz, el libro de María Teresa de Borbón Parma, Josep Carles Clemente y Joaquín Cubero, *Don Javier, una vida al servicio de la libertad*, Barcelona, 1997. Baste citar el *motto* propagandístico: «La apasionante historia del hombre que osó enfrentarse a Franco y situó al carlismo en la izquierda». Donde lo primero, cierto en un primer momento, y discutible en otro posterior, se *scambia* impudicamente con lo segundo, imputable a su hijo mayor. Véanse las críticas de Manuel de Santa Cruz, en recensión del libro publicada en *Aportes* (Madrid) nº 35 (1997), págs. 25 y ss., y Miguel Ayuso, «Una biografía falsa», *ABC* (Madrid) de 11 de noviembre de 1997.

(17) El llamado «octavismo» supone una deriva injustificada del «Núcleo de la Lealtad», constituido durante el reinado de Don Jaime para cerrar el paso al peligro de la sucesión alfoncina y privado de sentido tras la regencia de Don Javier. Recientemente ha escrito su historia en clave de leyenda rosa Francisco Manuel de las Heras Borrero, *Un pretendiente desconocido: Carlos de Habsburgo, el otro candidato de Franco*, Madrid, 2004. Sin embargo, en la obra de Manuel de Santa Cruz está asépticamente documentada tanto la inconsistencia como su funcionalidad franquista. Cfr. *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, a partir del tomo 2 (1940), hasta el 15 (1953), fecha del fallecimiento del archiduque Carlos de Austria, y todavía algunos años más con sus epígonos.

(18) Además de la bibliografía *ad usum sequacibus*, puede verse la interesante y descriptiva al tiempo, con un punto de desencanto final y hasta de ajuste de cuentas, de Javier Lavardin, *El último pretendiente*, París, 1976. El pseudónimo esconde a un secretario despechado, *et pour cause*, aunque no bien orientado, de Carlos Hugo de Borbón Parma.

trario en otras, para que finalmente fuera su esposa, Doña Magdalena de Borbón-Busset, de una familia de *blancs d'Espagne* (19), mujer fuerte, la que desautorizara al primogénito y alzara al cadete, Don Sixto Enrique, digno sucesor de su padre (20). El infortunio dinástico no pudo, pues, ser mayor. Máxime cuando el general Franco había instaurado (*certus an incertus quando*) una monarquía electiva, que a la larga recayó, y no sin luchas, aunque en el fondo se hubiera sabido siempre, en la familia de los enemigos *usurpadores*.

Pero hemos hablado también de discrepancias políticas. La dictadura del general Franco, singular e inclasificable, pero no sólo desde el derecho público o la teoría política, sino aun desde el tribunal de la praxis, chocó inmediatamente con el programa político de la Comunión Tradicionalista (21). En una primera fase, porque la restauración de la sociedad y los poderes cristianos no se cohonestaba con las proclividades totalitarias del incipiente sistema, revestido de las exterioridades fascistas *more* falangista. Luego, porque la lógica del poder personal, entre las distintas familias actuantes, difícilmente podía avenirse con la que portaba la doctrina más neta, y la más alejada del espíritu del tiempo, de entre las que coexistían tanto como contendían. También porque Franco, pese a su particular concepción de la monarquía, nunca dio beligerancia a otra familia que no fuera la del destronado por la República, al que primero sirvió y luego maltrató.

En esta coyuntura, era difícil que la Comunión se conservase inconsútil. La naturaleza humana (el cansancio, las legítimas aspiraciones, etc.) y la acción de Franco desgarraron poco a poco el tejido y el carlismo activo y encuadrado quedó coartado en su crecimiento. Con todo, el puesto del carlismo durante el período a que nos contraemos en modo alguno puede despreciarse. Sólo la combinación de estas causas políticas con la confusión dinástica, anteriormente considerada, y —sobre todo— con el decisivo influjo deletéreo del II Concilio Vaticano y su «espíritu» sobre el catolicismo patrio (22), junto con las reac-

(19) Cfr. Guy Augé, *Les Blancs d'Espagne*, París, 1994.

(20) Las páginas 221 y ss. de *La familia rival*, Barcelona, 1994, de Juan Balansó, con referencia a cartas de Don Javier conservadas en el archivo de Parma, resultan particularmente reveladoras.

(21) Tampoco aquí se puede prescindir de la obra, repetidamente citada, de Manuel de Santa Cruz, junta a la que habría de ponerse la clásica indicación de *passim*. Rafael Gamba, en *Tradicón o mimetismo*, Madrid, 1976, limó en gran medida su antifranquismo con la finalidad piadosa y constructiva de salvar lo salvable ante la no sólo previsible sino abierta ola revolucionaria que, de paso que se llevaba por delante al «régimen» del General, amenazaba de paso anegar todo.

(22) Rafael Gamba, en un artículo de prensa de 1970, titulado «El maleamiento interno del Carlismo», aborda la historia del deterioro de la Comunión Tradicionalista, desde el ángulo de las relaciones personales. Comienza diciendo que «el grado de maleamiento a que han llegado las relaciones internas dentro del carlismo es inverosímil: no se detiene ante la calumnia, ante la difamación, ante la misma violencia». Sin embargo, hasta el inicio de nuestra guerra «el carlismo, forjado en la comunidad de fe, en la lucha y en la persecución, llegó a

ciones controladas frente al mismo por parte de ciertos grupos eclesiales tachados de «conservadores», aunque esencialmente liberales, explica el paso desde una situación difícil a otra ya desesperada.

Pero las desgracias dinástica y política aguzaron el espíritu crítico y el carlismo de la segunda mitad del siglo XX se caracteriza por haber alcanzado altísimas cotas de elaboración doctrinal, merced a un grupo de pensadores como Rafael Gamba, Francisco Elías de Tejada, Francisco Canals o Álvaro d'Ors. Débese a ellos, como dentro de pocas líneas vamos a leer con sus ojos, el esclatamiento de que el signo del carlismo no reside sólo en la bandera del legitimismo dinástico, por más que hiciera en su día de banderín de enganche y después de precinto de la pureza doctrinal y del cuerpo político que la sirve. No, el carlismo es la continuidad de la tradición de las Españas, reducida a una Comunión que la preserva entre los acosos del siglo.

Veamos esta realidad compleja más por lo menudo.

Lo primero que se presenta ante nuestros ojos, es cierto, es el pleito dinástico. En tal sentido, puede decirse que la tradición española, durmiente durante el siglo XVIII, halló en tal disputa la ocasión propicia para, ante la agresión de la revolución liberal, desperezarse y movilizar a todo un pueblo, con sus monarcas, sus pastores y sus sabios. De ahí que el legitimismo no resultara puramente instrumental y carente de valor en sí mismo. Al contrario, debe al mismo no sólo su origen sino también su prolongación y hasta su supervivencia. Las ideas no vagan por el cielo empíreo, sino que encarnan en personas e

constituir una especie de gran familia dentro de la sociedad española, con relaciones de caridad y mutuo apoyo evidentes». Así, el nombre de Comunión, comunión en una misma fe religioso-política, frente a partido, «se justificaba también por una comunión de caridad entre sus miembros, partícipes de una misma suerte a lo largo de generaciones». Los veinticinco años que siguieron al conflicto, en cambio, «no fueron favorables para el mantenimiento de este espíritu de comunión»: «Influyó, ante todo, la indecisión durante muchos años en la cuestión dinástica, con la consiguiente falta de autoridad y la formación de núcleos de opinión forzosamente rivales. Influyeron también las apetencias de poder, de un poder relativamente cercano que se erigió, en gran parte, por el esfuerzo carlista y que nunca rehusó la colaboración de éstos bajo ciertas condiciones. Esta tentación permanente originó, lógicamente, tensiones y rencores internos. Sin embargo —ha de reconocerse— todas aquellas grietas y rivalidades se mantuvieron dentro de los límites de la corrección y de la prudencia, como habría de esperarse de un grupo humano formado por caballeros y por cristianos católicos». ¿Por qué, se pregunta, ese radical maleamiento actual? Y apunta la siguiente respuesta: «Cuando en un combate naval se hunde al buque enseña, el que dirige y protege, los demás barcos van cayendo uno a uno bajo el poder enemigo. Ese buque principal era, para nuestra común civilización, la Iglesia católica. Los demás, España, Navarra, el Carlismo..., eran buques menores de una misma flota. De la gran flota de la Cristiandad. La victoria sería común, como también el naufragio. (Entiéndase bien: cuando hablo de la Iglesia Católica y de su actual naufragio no me refiero a la Iglesia esencialmente considerada —que sabemos por la fe que pervivirá hasta el fin de los tiempos—, sino de la Iglesia aquí y ahora, histórica, que puede muy bien naufragar como realidad ambiental y visible, y mantenerse sólo en algún pequeño núcleo). Puede verse en Miguel Ayuso (ed.), *Rafael Gamba, digital*, primer volumen de la Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas, que forma parte de las Bibliotecas Virtuales Ignacio Larramendi, Madrid, 2002.

instituciones. Además, no estamos delante de cualquier idea, sino de la monarquía legítima, elemento esencial de nuestra constitución histórica. El profesor Álvaro d'Ors en un artículo pugnaz escribió a este respecto:

«Bajo el título de tradicionalismo hay mucho turbio y equívoco, hasta el extremo de cobijar los que, si en su día fueron secuaces de la buena Causa, hoy andan perdidos por laberintos de liberalismo. Sobre todo por haber olvidado que la legitimidad es la garantía del contenido ideal, algo así como el tapón precintado del vino de marca. Ya se sabe: salta el tapón y no hay quien responda del vino. Lo más natural, que se corrompa. Carlismo, pues, de pura legitimidad, pues sin ella las ideas se corrompen. Por algo el posibilismo, que cierra los ojos a las exigencias de la legitimidad, suele ser el peor enemigo de la Causa» (23).

Por eso, el carlismo supone la continuidad venerable de la tradición hispánica. Es la *christianitas minima*, una vez que la *christianitas minor* de la monarquía hispánica, en lucha por defender la *christianitas maior* de los siglos medios, fuese derrotada por el enemigo «europeo», o sea, «moderno» (24). En tal sentido, no fue nunca, y menos al principio, una ideología. Fue primariamente un pueblo, que vivía una tradición, esto es, un orden heredado. De los que, conforme eran negados, fue adquiriendo progresiva conciencia. Al principio es apenas un grito: «Dios, Patria, Fueros, Rey». Luego se repara que la invocación a la divinidad no es personal, sino comunitaria, política: la aspiración a que la comunidad política, en unidad, confiese la realeza de Jesucristo como su único Señor. Y que la patria grande se levanta sobre el respeto de la autonomía de los órdenes jurídicos propios de cada cuerpo social, esto es, el principio del fuero, expresión de la libertad civil y, antes del nacimiento del Estado moderno, de lo que la doctrina social de la Iglesia ha llamado subsidiariedad, hoy por cierto desnaturalizada en tantos discursos (25).

(23) D'Ors, Álvaro, «Lo que el Carlismo navarro puede dar al mundo», *Montejurra* (Madrid) nº 22 (1962). Con gran consternación he de comprobar una suerte de «revisión en sede testamentaria» de don Álvaro, en el artículo publicado en *El Boletín Carlista de Madrid* nº 69 (2002), titulado «La actualidad del Dios-Patria-Rey», que fue replicado con contundencia en el número siguiente (2003) por Rafael Gamba y por Manuel de Santa Cruz en *Siempre p' adelante* (Pamplona), nº 468 (2003), y que he glosado en mi «Álvaro d'Ors y el tradicionalismo. A propósito de una polémica final», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), tomo 10 (2004), págs. 183 y ss.

(24) Es una de las claves interpretativas de toda la obra del profesor Elías de Tejada, como a continuación tendremos ocasión de extender. En el libro antes citado *¿Qué es el carlismo?*, está suficientemente tratado.

(25) Quizá el carlismo contemporáneo no ha llegado a comprender en toda su amplitud el significado del Estado moderno. Ciertamente es que tal observación, para ser justa, debe extender el reproche a las demás escuelas de pensamiento, así como salvar la obra de Álvaro d'Ors, particularmente aguda en este punto. Véase, por ejemplo, *La violencia y el orden*, Madrid, 1987. Aunque también, más en un plano de comprensión general que institucional, algo haya intuido Rafael Gamba, que tituló uno de sus libros *Eso que llaman Estado*, Madrid, 1959. Por mi

Pero mejor que extendernos es recoger algunos textos, bien expresivos de cuanto las líneas anteriores sólo aspiran a presentar, de los más destacados pensadores carlistas contemporáneos sobre el tema del carlismo, su sentido y su relación con el tradicionalismo.

2. TRADICIONALISMO Y CARLISMO (I): LA VISIÓN HISTÓRICA DE ELÍAS DE TEJADA

Vamos a valernos para ilustrar, en primer lugar, el juicio del profesor Francisco Elías de Tejada, de un texto inédito, de mediados los años cincuenta, titulado «El tradicionalismo político español» (26), que resulta singular, pues *à la lettre* parece afirmar lo contrario de lo tantas veces y tan vehementemente estampado por él: la identidad entre carlismo y tradicionalismo hispano. Aunque en el fondo, como comentaremos, quizá no resulte tan distinto. Y que tiene la ventaja añadida de ser sintético a la vez que propedéutico, razones por las que vamos a reproducirlo a continuación en lo esencial.

El primero de sus epígrafes lleva por título «Tradicionalismo y carlismo», que comienza distinguiendo así:

«Aunque el tradicionalismo político español suele ser confundido con el carlismo, trátase de dos cosas completamente distintas. El carlismo encarnó al tradicionalismo en un momento dado de la historia de España, el que se inicia en 1833; pero las raíces de la Tradición son seculares, no ya sólo en lo sociológico, en que la tradición es el legado vivo de los antepasados, sino en lo doctrinal, pues las primeras exposiciones del pensamiento tradicional español son muy anteriores al carlismo.

Fue el carlismo disputa dinástica iniciada en 1833 con ocasión de la sucesión del rey Fernando VII. A su muerte pretenden la corona la hija Isabel y el hermano Carlos [...]. Escritores eminentes como Magín Ferrer (*Examen de las leyes de sucesión a la Corona*, 1839), Juan Bautista Cos y Durán (*Le droit legitime au trone d'Espagne exposé aux souverains et aux cabinets de l'Europe*, Lyon, 1850) y Antonio Aparisi y Guijarro (*La cuestión dinástica*, Madrid, 1869), han dado la razón a

parte, he buscado integrar tal perspectiva con las comunes del tradicionalismo hodierno. Creo que ahí podría residir algún interés, si es que lo tiene, de mi *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996. De ahí derivan muchas consecuencias para una teoría política tradicionalista con signo, respecto de la unidad católica, de las relaciones «sociedad-Estado» (más allá de la manida repetición de la frase «más sociedad, menos Estado», hoy no totalmente exacta), del fuero. Lo he explicado en «Lógica de la subsidiariedad y quiebra de la soberanía», *Razón española* (Madrid) nº 118 (2003), págs. 226 y ss. Fuera del tradicionalismo, aunque con importantes puntos de convergencia, está la obra de Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado*, Madrid, 2002 y, algo menos, *Sobre el Estado en España*, Madrid, 2007.

(26) Aunque lo cité en mi libro *La filosofía política y jurídica de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994, no se incluyó por inadvertencia en la edición por mí curada *Francisco Elías de Tejada, digital*, Biblioteca Virtual de Pensadores Tradicionalistas, Madrid, 2008.

Don Carlos al estudiar con serenidad imparcial los argumentos pertinentes [...]. Pero lo importante en la cuestión sucesoria fue si a la muerte del monarca absoluto que Fernando VII era se implantaría el liberalismo en boga por Europa, aquí cuajado ya en la Constitución de 1812, o se retornaría al tradicionalismo político español [...].».

Tras hacer una breve historia del carlismo, que saltamos, concluye con apuntes críticos a la nueva situación producida tras la sustitución de Fal, y su línea de intransigencia, que le parece «puede conducir a disociar la equiparación entre carlismo y tradicionalismo, identificados durante ciento veinte años» (27).

Pasa a continuación, en un segundo epígrafe, intitulado «El tradicionalismo hispano», a desarrollar ese concepto:

«Pues la significación auténtica del tradicionalismo político español se halla muy por encima de la ocasional contienda dinástica entre carlistas e isabelinos; los carlistas son un grupo que, en la lealtad a una línea de reyes, sostienen los principios de la tradición. El tradicionalismo político español nace en el instante en que en Occidente hace crisis el viejo concepto medieval de la Cristiandad y brota la reali-

(27) Como en Elías de Tejada el *pathos* aguijoneaba el *logos* no puede excluirse la discrepancia que tenía con la política cultural, y también con la política-política, que en esos años iniciaba la Comunión de descongelación de sus relaciones con el franquismo, agotada la fase de pura oposición, como origen de ese juicio. Que tiene cierta persistencia en el polígrafo extremeño, pues ya antes del cese de Fal Conde como Jefe Delgado en 1955, encontramos afirmaciones semejantes en una carta a su amigo el profesor paulista José Pedro Galvão de Sousa, de 28 de febrero de 1953, que se encuentra en el archivo de la Fundación Elías de Tejada, y que reproduce Manuel de Santa Cruz, en el tomo 15 (1953), Madrid, 1987, de sus *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*: «Sí, hay ahora en España un grupo que, por notable paradoja, no siendo políticamente carlista, hace la política cultural que los carlistas no sabemos, no podemos o no queremos hacer. Errados en lo dinástico, aciertan en la actitud de intransigencia que necesitamos ahora en que las izquierdas, al amparo de la Falange, inician su reconquista de las posiciones perdidas en 1936» (pág. 86). Todavía insiste en ello en unos «Puntos para una política cultural carlista», remitidos al Rey Don Javier con ocasión del Consejo Nacional de la Comunión Tradicionalista de 17 de enero de 1956, que transcribe Manuel de Santa Cruz en el tomo 18 (I), contraído a ese año, Madrid, 1988, págs. 122 y ss. Alude al equipo de la revista *Arbor*, que hasta la defenestración de Calvo Serer a fines de 1953, y antes de su errática evolución posterior, realizó una inteligente política cultural tradicionalista, y en el que Elías de Tejada, erróneamente, parece incluir a Vegas Latapie, que en cambio no formaba parte del mismo, aunque compartiera los trazos principales de su línea cultural. No son de olvidar, sin embargo, al mismo tiempo, las acertadas críticas que Elías de Tejada enderezaba contemporáneamente a lo mismo y los mismos que aquí pondera, nada menos que en cabeza de su libro *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954, editado además por Calvo o, más adelante, aunque ya disuelto el grupo, en su réplica al libro de Vicente Marrero, *La guerra española y el trust de cerebros*, Madrid, 1963, de la que me he ocupado en el obituario de éste impreso en los *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid) nº 6 (2000), págs. 299 y ss., con el título «A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones». Es precisamente esa crítica al «menéndezpelayismo político», que alcanza incluso a *Acción española*, y que subraya el lazo que anuda la vinculación al carlismo con la perseverancia en la intransigencia, la más característica de su obra.

dad nueva de Europa. Tal tiene lugar cuando el orden armónico del medievo, trabado en torno a los dos luminares del sol del pontificado de Roma y la luna del imperio romano-germánico, quiebra al finalizar la edad media, siendo Europa el nuevo concepto mecanicista, indiferente en lo religioso, voluntarista en extremo o en extremo racionalista en política, que cristaliza definitivamente en ese tipo humano que Guillermo Dilthey definió para el siglo XVII como el de un hombre nuevo.

La Cristiandad muere para nacer Europa cuando aquel perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, que son cinco puñaladas por donde se desangra hasta la muerte el cuerpo histórico de la Cristiandad. Tales son: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, cuyo triunfo suplanta al organicismo espiritual de los siglos medios por un equilibrio mecanicista entre creencias dispares que simplemente coexisten sin acercamientos dogmáticos de armonía; la ruptura ética de Maquiavelo, quien paganiza la moral sustituyendo a la *virtus* escolástica y ascética que ejercitaba al yo en el señorío de sus pasiones, por cierta *virtù* neopagana cuyo valor es todo lo contrario a una renuncia, antes bien expansión desenfrenada en los apetitos de la ambición; la ruptura política por manos de Bodino, quien al secularizar la idea del poder de mando, separando al poder real de cualquier contenido religioso, establece la posibilidad de obedecer a un príncipe sin tomar en cuenta a Dios; la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes, quienes extreman las dos corrientes cardinales de la Escolástica medievales y secularizan cada cual por su lado a la filosofía del derecho, viendo el primero en el derecho natural la ley interna de la máquina cósmica sin tener en cuenta a su divino fabricante, y refiriéndole el segundo a la voluntad humana separada del orden creado por la voluntad de Dios, respectivamente Santo Tomás y Duns Scotto de dos escolásticas áreas; y la definitiva ruptura del orden místico de la Cristiandad en los tratados de Westfalia, donde se canoniza la política internacional de las alianzas o contraalianzas, tan lejana de la jerarquización de pueblos en el orden medieval.

El tradicionalismo político español surge en el momento en que un conjunto de pueblos, las Españas, enarbolan bajo la capitana de Castilla el afán de mantener el sistema de la Cristiandad contra la Europa revolucionaria. El contenido del tradicionalismo político español se hallará para siempre fijado en esa antítesis histórica e ideológica entre Europa y la Cristiandad, y para definir sus contenidos más allá de las circunstanciales coincidencias dinásticas bastará sin más sujetar los principios que se abanderan en cada caso, con independencia de la hipocresía de las proclamas, a los cánones constantes que sirvieron de pauta a los hombres hispanos en su pugna contra Europa desde 1517 hasta 1648.

En este sentido cabe afirmar que Europa es mecanicismos, centralización del poder, coexistencia formal de credos, paganización de la moral, absolutismos, democracias, fascismos, comunismos, liberalismos, guerras nacionales o de familias, concepción abstracta del hombre, Sociedad de Naciones, ONU, parlamentarismo, constitucionalismo liberal, protestantismo, repúblicas, soberanías ilimitadas de príncipes o de pueblos. Mientras que la tradición política española, heredera del caudal de la Cristiandad, será organicismo social, visión cristiana del poder, unidad de la fe católica, poderes templados, cruzadas misioneras, concepción del hombre como

ser concreto, cortes representativas de la realidad social entendida cual cuerpo místico, fueros como sistemas de libertades políticas concretas.

La hostilidad intolerante entre lo europeo y lo tradicional español sella la índole exclusiva de los movimientos de este signo en las Españas. Sólo aquí persiste bajo la mudanza de los tiempos un ideario compacto, coherente y sólido, ligado directamente a un mundo que desapareció hace trescientos años. Ningún país ni pueblo alguno posee estas reservas porque todos se europeizaron por entero, salvo los de la península ibérica. En Alemania el romanticismo político es hijuela del romanticismo, ida cuando el romanticismo pasó; en Francia supone una reacción contra la revolución, pero tarada de la herencia absolutista de los Luises y por ende olvidadiza de la libertad cristiana; en Polonia misma cuaja en una ilusión independentista, sin que la percepción lejana de la gran monarquía de los Segismundos, oscurecida doscientos años atrás, permita distinguir con claridad lo que haya de europeo o de polaco en las tesis de Andrés Frycz Modrzewski o en la pirámide dibujada por Stanislaw Crzechowski, ya que no es dable trazar hilo directo hasta nuestros días desde los textos de la *De republica emendanda* o de la Chimera.

Verdad es que la tradición política española, que hasta 1648 fue bandera desplegada a los vientos de la universal historia, se retrae desde esa fecha al interior del mundo español y dentro de él sufre constantemente los asaltos del espíritu de la Europa vencedora. Tres intentos sucesivos se han operado en los pueblos hispánicos de ambos continentes para desarraigar los restos del tradicionalismo político hispano, y ello siempre valiéndose de la cómoda añagaza de presentar como tradición española auténtica lo que no era más que la ideología provisionalmente triunfante en el orbe europeo. Las tres fórmulas sucesivas de cada uno de los tres últimos siglos han penetrado en los pueblos españoles impuestas por los poderes oficiales como si fueran la verdadera tradición hispana; pero en cada coyuntura hasta el presente la tradición ha poseído fuerza bastante para resistir el azote de los equívocos funestos. El absolutismo aparece en el siglo XVIII y Felipe V lo implanta proclamando es la tradición hispana; el liberalismo está definido por los legisladores congregados en Cádiz en 1812 como la tradición nuestra; y en el siglo actual se ha pretendido, con fortuna pasajera en alguna parte, que el fascismo o el comunismo eran nada menos que el retorno a la tradición común de las Españas.

Mas el absolutismo constituía en verdad la copia de la corte versallesca de los Luises omnipotentes, bien que la protesta del marqués de Villena fuera acallada por el poderío del europeizador Felipe V; el liberalismo de Cádiz copiaba a la Constitución francesa de 1793, nunca a las libertades concretas de los fueros, no obstante que ya en 1814 el llamado Manifiesto de los persas reiteraba las tesis del tradicionalismo; y pareja suerte cabrá a los intentos equívocos del siglo XX» (28).

(28) Como puede observarse la construcción resulta brillante y sólida, si bien se resienta de algún esquematismo. Por lo menos en lo que toca al absolutismo borbónico, que muchos tradicionalistas han juzgado más matizadamente. En otros textos publicados a la hora de objetivar la reacción antifascista cita la *Manifestación de los ideales tradicionalistas a S. E. el Jefe del Estado*, de 1939, documento importante de la Comunión Tradicionalista, que se puede ver en el tomo I (1939) de los *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, Sevilla, 1979. Quizá debiera decirse algo semejante, ya en el siglo XXI, de los

Vienen después epígrafes nombrados «el ideario», «la tradición», «los fueros» y «la autarquía social y la monarquía». No podemos seguir a nuestro autor en todo el desarrollo. Pero quizá si debemos concluir con el elenco de los que considera postulados centrales del ideario tradicionalista hispano:

- a) La defensa de los valores cristianos cara a la revolución europea;
 - b) sostener que la línea política y sociológica de los pueblos es continua, sin saltos, en tradición, nunca agarrada a las súbitas mudanzas revolucionarias;
 - c) afirmar que el orden de los fines políticos se encadena sujetando el estado a la sociedad, la sociedad al hombre y el hombre a Dios;
 - d) concluir de ahí sea el objetivo primordial del gobernante la consecución del bien público entendido como libertad histórica y cristiana del individuo;
 - e) plasmar en los fueros los sistemas de libertades históricas, cristianas y concretas de cada uno de los pueblos españoles;
 - f) estimar que los pueblos se ordenan en cuerpos místicos en la acepción que Francisco Suárez diera a este vocablo, o sea, con personalidad cultural, lingüística, jurídica y política en todos sus grados, debiendo de gobernarse autárquicamente a fuer de cabales repúblicas cristianas;
 - g) atar al conjunto de pueblos hispanos, varios y separados, por dos lazos: la fe en un mismo Dios y la fidelidad a un mismo rey;
 - h) encuadrar el orden político en una monarquía federativa y misionera.
- El lema que abandera tal ideario es *Dios, patria, fueros y rey*» (29).

3. TRADICIONALISMO Y CARLISMO (II): LA VISIÓN PSICOLÓGICA DE RAFAEL GAMBRA

A continuación, encontramos en Rafael Gamba una comprensión del carlismo como auténtico reservorio de la tradición: con su abnegación habría permitido que no se quebrara la continuidad de ésta, custodiándola incontaminada como solución restauradora integral en el futuro (30).

Manifiestos de 17 de julio de 2001 y de 6 de enero de 2008 de S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón, donde se enfrenta con el nihilismo postmoderno y el progresismo religioso. No debe olvidarse que, para reorganizar la Comunión Tradicionalista, este príncipe, quizá el último tradicionalista, eligió a la figura intachable del profesor Rafael Gamba como Jefe-Delegado.

(29) Que Elías de Tejada es un historiador con consistencia teórica no ofrece duda. Pero tampoco que, precisamente desde el ángulo teórico, alguna debilidad despunta a veces en el cuadro de sus afirmaciones. Véanse, por ejemplo, las observaciones de Samuele Cecotti en *Instaurare* (Udine), año XXXV, nº 1 (2006), págs. 10 y ss., al hilo de la edición italiana de una serie de ensayos de Elías de Tejada, recogidos bajo el título *Europa, tradizione, libertà*, Nápoles, 2005, en edición de Giovanni Turco.

(30) Se trata de un artículo periodístico de Rafael Gamba, sin fecha, incluido en *Rafael Gamba, digital*, cit.

«Para algunos el Carlismo no ha sido más que un partido de derechas, con un cierto número de políticos y un determinado programa de gobierno. Para otros se trató sólo de una fuerza, predominantemente sentimental, organizada para la defensa de unos intereses dinásticos, de una parte, y regionales, de otra.

Sin embargo, unos y otros se dan cuenta a menudo de que, aunque el Carlismo sea eso efectivamente, es también algo más y más profundo, y de que eso es sólo un aspecto. El mismo hecho de su supervivencia, ya más que secular, en un tiempo en que han nacido, vivido y muerto en España más de doscientos partidos, y siempre en la oposición, la guerra y la adversidad, nos hace meditar en su oculta y profunda significación histórica, ignorada a menudo por los propios carlistas. Aquello sólo, no explicaría esa perennidad.

Como todas las realidades históricas —la realidad España por ejemplo— el Carlismo es muy difícil de definir sin residuo.

En su aspecto ideal, el Carlismo ha sido el fondo político de España, el recuerdo y pervivencia de la multiseccular Monarquía de un país que —juntamente con Inglaterra— es el que más tradición política y riqueza institucional poseía en el mundo. En su aspecto humano, el Carlismo fue la comunión de los hombres de buena voluntad que, sin ambición política inmediata, se unieron en el amor y recuerdo de esa bandera que se identifica con la auténticamente nacional.

El Carlismo aspiraba a ver resurgir íntegro y victorioso el sistema religioso, político y social que los siglos y las generaciones crearon tradicionalmente entre nosotros. Pero el Carlismo no se ha limitado a ser un sistema ideal puro o íntegro, o una comunión incontaminada, pero sin soluciones viables y prácticas. Antes bien, el Carlismo mantenía, además, como solución concreta y humana de posible realización, una legitimidad dinástica, de limpia historia, portadora de todo el prestigio de los antiguos príncipes españoles.

Sin embargo, el Carlismo con su política práctica jamás intervino como ingrediente en las mil combinaciones políticas que durante los últimos cien años fue necesario hacer para salvar las mil situaciones trágicas a que la política de sus enemigos llevó a España. El Carlismo se mantuvo siempre aparte, práctico y viable en sus soluciones, pero como solución íntegra y total.

En una ocasión en que a Cánovas le propusieron cierta combinación política para que el Carlismo, formando parte de ella, desapareciese como tal, hubo de contestar guiado de su fondo sincero y de buena fe, a la vez que de su visión política: “Yo no consentiré el crimen de destruir la única fuerza social que puede conservar el orden el día en que se desencadene la revolución... No puedo pedir la muerte de un partido que será el día de mañana la única antemuralla de la patria”.

Pero el Carlismo —se dice— fracasó con esta actitud y jamás llegó al poder. Aunque esto no sea exacto en toda su extensión porque sus principios rigieron en España durante los once siglos que median entre el VIII y el XIX, es cierto que, desde que como tal Carlismo lucha en la oposición, no ha advenido nunca al poder. Mas, ¿ha carecido por esto de significación histórica o ha sido estéril en sus resultados? Más aún, gracias al Carlismo se ha podido aún aspirar en España al triunfo de estos viejos y queridos ideales.

Por ejemplo: yo no sé si llegará algún día en que, juntas de nuevo las iglesias cristianas, luchan unidas por la auténtica ortodoxia en el seno de una Iglesia uni-

versal o católica. Pero sólo merced a nuestra Iglesia Católica habrá sido eso posible. Si ella, con su continuidad y su credo, hubiese desaparecido, ¿cómo hubiese sido posible esa nueva unión en ella? Del mismo modo: yo no sé si llegará el día en que, juntos todos los españoles bajo un Rey católico y tradicional, prosigan unidos el sentido de la Historia de España. Si esto sucediera será, indudablemente, por la buena voluntad y el ánimo de todos. Pero sólo merced al Carlismo se habrá salvado esta posibilidad que no hubiera existido si, desaparecido él, se hubiera perdido la integridad de esa fe o el prestigio de esa continuidad monárquica. Esta ha sido la utilidad inapreciable de esa perduración casi milagrosa del Carlismo.

Recordemos hoy más que nunca esta significación histórica del Carlismo. Él es la síntesis viva de los ideales de la patria. De él se nutren de sustancia política cuantos esfuerzos y movimientos de buena fe nacen en España. Es, además, una solución concreta y viable, pero sólo íntegra y totalmente viable. El Carlismo como tal no ha entrado nunca en combinaciones políticas. Si alguna de éstas llega a ser necesaria para la patria en momentos difíciles, y en evitación de mayores males, el Carlismo habrá podido deponer por un momento su acción en contrario e, incluso, colaborar individualmente algunos de sus políticos. Pero el Carlismo como tal no puede desembocar sino en su integridad, que será también la de la Patria. Y el mayor crimen que contra él pueden perpetrar —los de fuera o los de dentro— sería hacer de él un ingrediente político circunstancial y episódico».

4. TRADICIONALISMO Y CARLISMO (Y III): LA VISIÓN GENÉTICA DE FRANCISCO CANALS

Francisco Canals nos ha dejado igualmente algunas reflexiones sobre la relación entre tradicionalismo y carlismo (31). Son también colaboraciones periódicas, y con causa inmediata en las circunstancias de fines de los años sesenta y principios de los setenta del pasado siglo XX. En este sentido, está bien presente la trágica paradoja de «un sedicente “carlismo” socialista en lo ideológico y en actitud política de Frente Popular». Pero también intentos de distintas acciones de desnaturalización en sentido «conservador» (32).

(31) Son dos artículos, titulados «Carlismo y tradicionalismo», publicados en *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) los días 25 de mayo y 8 de julio de 1971. Ambos han sido reproducidos en el libro del autor, *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, págs. 193 y ss.

(32) En otras de sus colaboraciones periodísticas del período, también compiladas en el citado *Política española: pasado y futuro*, aparecen juicios por excepción más severos que los del mismo Elías de Tejada. Así, dentro del epígrafe «La traición por la palabra», lanza tres venablos contra la dialéctica de Calvo Serer. De «O crece o muere», lema de una de sus empresas culturales, comenta: «El crecimiento surge de la vida. La imposición del crecimiento injerta lo bastardo y mata lo genuino». Y de la divisa más característica del grupo, «pensamiento actual» (recuérdese la Biblioteca del Pensamiento Actual), dice: «Si se cree en la actualidad de lo verdadero, y en la verdad de lo tradicional, ¿por qué no se dice: pensamiento tradicional?» (pág. 306). En una segunda serie de aforismos, esta vez «Ritmo en clave», apunta: «España sin pro-

No es posible, pues, deslindar la reflexión del filósofo catalán de ese contexto particular, no obstante lo cual posee en interés general:

«Lo que nos interesa es plantearnos la pregunta de plena vigencia para el presente y el futuro de España, por llena de sentido para la comprensión de su historia política, de la definición “tradicionalista” del hecho social y político del carlismo y de la concreción “carlista” del tradicionalismo español. Procuremos enfrentarnos a la cuestión con decisiva vuelta a las cosas mismas y evitando el enzarzarnos en palabrerías deformadoras.

Todo el mundo ve que merecen ser calificados como eminentes pensadores tradicionalistas hombres como el Donoso Cortés en su segunda época. Contemporáneamente ejercen influencia universal escritores tradicionalistas franceses, belgas e incluso norteamericanos. Esto no supone en modo alguno que fuese posible hoy en Francia o en los Estados Unidos de América una acción política de intención y contenido semejante al realizado en España por el pueblo carlista. Ni tampoco que pudiese Donoso Cortés realizar algo parecido en la España isabelina o en la Francia donde hizo explosión su genial Ensayo.

Con el término *tradicionalista* se significa un sistema de pensamiento sociológico y político. Incluso se puede significar con este término no sólo una doctrina sobre lo político, sino también una actitud práctica ante la vida política. Con las salvedades que deben hacerse siempre sobre los términos que concluyen con el sufijo “ismo” —nadie comprendería que en la liturgia de la misa se sustituyese el *credo*, profesión de fe cristiana y católica, por un acto de adhesión a los principios cristianistas y catolicistas— puede aceptarse que el término tiene su propia virtualidad. Personalmente me afirmo como tradicionalista y entiendo caracterizar así una doctrina y una actitud.

Por esto mismo un pensamiento tradicionalista sería incompleto, mutilado en el más estricto sentido de este término, si no alcanzase a decisiones fundadas en juicios concretos sobre la vida histórica y actual de la sociedad. En España un tradicionalista que se definiese temática e intencionadamente como no carlista sería comparable a un irlandés que a fines del siglo XVII se hubiese definido como amante de su patria y católico romano pero *orangista*. Esta actitud evidentemente le hubiese permitido la conservación de sus propiedades y cargos; pero es obvio que no hubiese sido conducente para la perseverancia de su nación en la fe católica y en su autenticidad irlandesa. Un “carlista” que se profesase “no tradicionalista” sería por su parte comparable a un “jacobita” protestante. Los jacobitas protestantes, en ninguno de los países que vendrían a formar el Reino Unido, tuvieron eficacia de ninguna clase.

blema y teoría de la restauración. Maurrasianismo y neo-tradicionalismo, anticarlista [...]. Tercera fuerza nacional. Se denuncia el izquierdismo falangista y la defección democrático-cristiana [...]. La tercera fuerza nacional cambia de frente. Hacia el pluralismo. Los valores positivos de la democracia» (pág. 310). He ahí cruel pero fielmente retratada la evolución futura de ese «tradicionalismo no-carlista». De la defensa justa de la tradición católica frente a la Falange a una suerte de «tercera vía» y, luego, al compás del oportunismo político y religioso de la institución que estaba detrás, tecnocracia y finalmente democracia. Por eso antes decíamos que era injusto situar a Eugenio Vegas en tales predios.

Hemos querido aludir a estos ejemplos históricos para hacer intuible en lo concreto y singular lo que queremos decir, y sobre lo que convendrá reiteradamente volver: un tradicionalismo español sin carlismo se mueve en el orden de una consideración de la esencia sin la existencia, por el afán de huir de lo concreto y singular.

Pertenece así un “tradicionalismo” al orden del saber especulativo-práctico, y no al de la vida política. Pero lo activo y eficiente no es la *esencia* ni el *saber de la esencia* sino el ser de las cosas, lo que olvida el racionalismo político. Aunque tal vez este tradicionalismo de *principios* y de *esencias* es precisamente, en el plano concreto y político, no ya un racionalismo, sino una desfiguración y traición enervadora.

“Tradicionalismo” de suyo significa la esencia y contenido del hecho carlista. “Carlismo” menciona la lucha española por la tradición en su concreción histórica y social. Un carlismo no tradicional es, por lo mismo, un hecho sin sentido. Un tradicionalismo español indiferente al carlismo, es un sentido sin hecho. Un sistema de conceptos sin la fuerza y la eficiencia de lo que es».

La segunda entrega se desenvuelve en el terreno de la interpretación de la historia del carlismo y tiene, de igual modo, gran interés:

«En lo profundo de la sociedad española, como elemento nuclear y vertebrador de su “historia” actual y futura, vive el *hecho* carlista, con su fuerza popular, no populista; nacional, no nacionalista; macabaica, no farisaica; tradicional, no “tradicionalista-romántica”; contrarrevolucionaria, no “conservadora de la revolución liberal”. En la más patente y ostentosa superficie de la vida política española muestra su filistea vigencia la corriente que, a partir de la sofisticación dieciochesca de las “clases ilustradas”, de que habló Vicente Pou, llevó del *latifundismo liberal* de los desamortizadores al socialista *latisueldismo* [...] de los burócratas y financieros de la segunda revolución industrial y del Desarrollo [...]. La esencia de la guerra carlista fue la defensa de la tradición. Pero los defensores de la tradición frente al liberalismo, en Cádiz, o en el trienio 1820-1823, o cuando el liberalismo se constituyó en el factor políticamente activo de la causa de Isabel II, se dieron a sí mismos, o recibieron a modo de insulto por sus adversarios, diversos nombres: realistas, absolutistas, serviles, etc. No se dieron ni recibieron el nombre de tradicionalistas.

En los escritos políticos de Balmes no se halla ni una vez mencionado el “tradicionalismo político” o el “partido tradicionalista”; y así el término no aparece nunca en los índices de la edición crítica de las obras del P. Ignacio Casanovas. En el estudio del mismo autor sobre la vida, el tiempo y la obra de Balmes, el “tradicionalismo” significa únicamente la filosofía de la escuela apologetica francesa, sin una sola alusión al término en sentido político.

El término tradicionalismo, usado para designar al carlismo, es tardío. No se generaliza hasta después de 1868, al aparecer la causa carlista *por primera vez en forma de partido*, con el nombre de “católico-monárquico”, *con actuación parlamentaria, prensa política y Juntas orientadas a una acción electoral*, por obra de dirigentes procedentes sin excepción de los sectores “católicos” de la política isabelina.

El carlismo no fue nunca un partido al estilo liberal-parlamentario. "Carlismo" no puede nombrar pues la concreción en forma de partido del "tradicionalismo español". Antes al contrario "tradicionalismo" fue el término empleado al asumir la causa "carlista" hombres de formación política parlamentaria y de ideología y actitud típicamente imitada del ultramontanismo político europeo. Algunas veces estos hombres propugnaron de nuevo la abstención electoral, como Cándido Nocedal en algún tiempo. Pero no hay que olvidar que toda la estructuración a modo de partido de la causa "tradicionalista" se deriva fundamentalmente de estos hombres. Es un interesantísimo tema de estudio histórico el de estos orígenes isabelinos —románticos— del tradicionalismo español.

Que todo ello tendía a convertirlo en un *sentido sin hecho* lo prueba, no obstante, que fuera de los ambientes periodísticos, universitarios o profesionalmente políticos, nadie entiende seriamente por "tradicionalistas" más que a los "requetés". ¿Cree alguien que hubieran podido sustituirse, como fuerza eficiente en el curso de la historia española, los navarros de la Plaza del Castillo en julio de 1936, por escritores "balmesianos" u oradores "tradicionalistas"?

Partido tradicionalista, ya no carlista, fue el surgido del manifiesto de Burgos, de Ramón Nocedal, expresivo, de lo que se llamó más comúnmente "integrismo". Comunción tradicionalista fue el nombre resultante de la fusión integrista-carlista en los años inmediatos a la Cruzada.

Suponer que el "tradicionalismo", como ideología o doctrina, existió con anterioridad al "carlismo", y que se concretó accidentalmente en éste, es a la vez una inversión de sentido y un desfase cronológico más que secular» (33).

En el cuadro de esta visión que hemos denominado genética no ha de concluirse que se contradiga con lo que a la letra decía Elías de Tejada y antes transcribimos. Éste lo único que postulaba es la prioridad de la tradición sobre el tradicionalismo y, en tal sentido, el carlismo sería la continuidad de esa tradición.

5. EL CARLISMO EN PERSPECTIVA

No cabe duda de que las transformaciones sociales, culturales y religiosas de los últimos decenios han minado la base social del carlismo. Como tampoco de que la *Scheinmonarchie* actual ha desprestigiado tal régimen. Pero los retos del presente abren siempre nuevos flancos para su lectura a la luz de la tradición. Y la naturalidad de la monarquía como forma de gobierno se perpetúa y actualiza sin cesar. En la realidad del carlismo y la tradición que incorpora hay algo de permanente que hace que la situación presente se explique a partir de

(33) Una ilustración de lo que escribe Canals, en sede catalana, dio lugar a la tesis doctoral de su discípulo José María Alsina, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, 1985.

su cancelación y que la salida al desfondamiento de la civilización en que nos hallamos deba transitar por su recuperación.

Así, el lema del carlismo –Dios, Patria, Fueros y Rey–, que puede aparecer antiguo o superado, sigue siendo la única bandera de esperanza para un mundo que se desmorona. Así, frente al sedicente «nuevo orden mundial» globalizado, sólo puede dar al mundo la paz la instauración de todas las cosas en Cristo, por medio de poderes sometidos al orden ético que la Iglesia custodia, que conjuguen la libertad de los pueblos con la tradición común de las patrias. En tal sentido, en un radio mayor, el de la Hispanidad, el carlismo esconde también torrentes de agua pura (34).

A) Pensemos primero en la unidad católica. Allí donde se mantenía la unidad de fe, era un deber sagrado preservarla; atacarla, una impiedad. Abrir el pluralismo religioso donde había unidad católica, sencillamente suicida. La propia Iglesia católica, humanamente hablando, ha contribuido a este suicidio, desde luego con sus praxis, y quizá también con su giro doctrinal (35). Pues la comunidad de los hombres no es pura coexistencia (36). Hoy el llamado multiculturalismo, en sus múltiples formas, sostiene que de una manera o de otra todas las culturas y las religiones son igualmente valiosas, por lo que hay que crear simplemente un marco neutro de coexistencia (37). Eso son los juegos, presididos por reglas formales; o las sociedades mercantiles, regidas por la voluntad de los socios.

La vida de los hombres en sociedad, en cambio, tiene algo de comunitario. Quizá no pueda ser una comunidad perfecta, como los griegos todavía creían, porque eso la aproximaría a la Iglesia. Los hombres conviven con cosas que los diferencian y otras que los acomunan. Pero lo que no es posible es haya una verdadera convivencia sin algo de comunidad, sin un principio comunitario, sin algo que trascienda la utilidad o los lazos formales para insertarse en la carne y en la sangre. La unidad católica, la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo, reducida a su núcleo de inteligibilidad puede traducirse así: más allá de las exigencias de orden sobrenatural, de dar públicamente el culto debido al verdadero Dios, desde el ángulo humano no supone otra cosa que la exigencia de la comunidad de los hombres.

La situación presente, evidencia, precisamente, todo lo contrario: la disolución de lo que quedaba de comunitario. Y, por tanto, la progresiva *selwatiza-*

(34) Puede verse mi *Carlismo para hispanoamericanos. Fundamentos de la unidad política de los pueblos hispánicos*, Buenos Aires, 2007.

(35) Me refiero, claro está, a la libertad religiosa. Tema enorme, algunas claves he esparcido aquí y allá, recogidas en las páginas de *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, 2008.

(36) Cfr. Rafael Gamba, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965.

(37) Castellano, Danilo, «Multiculturalismo e identità religiosa: un problema politico», en Luciano Vaccaro e Claudio Stoppa (eds.), *Ora et labora. Le comunità religiose nella società contemporanea*, Busto Arsizio, 2003, págs. 182 y ss.

ción de nuestras sociedades. Subsisten por el momento mediaciones culturales, económicas, educacionales, que impiden que se produzcan todos los efectos realmente implicados en el proceso y que lo ralentizan. Si se actualizaran las consecuencias implicadas en los (pseudo) principios del liberalismo, estaríamos desde hace tiempo en guerra civil. Es la paradoja del contractualismo liberal, que buscaba en el artefacto estatal la huída de un «estado de naturaleza» imaginario, pero que ha terminado produciéndolo en verdad (38).

Radical la hispanidad en la Cristiandad es, pues, atender a este requerimiento insobornable. El verdadero carlismo no puede, por lo mismo, sino permanecer fiel a tal exigencia. Como el carlismo descaecido cuando no lo niega lo maquilla. Álvaro d'Ors, lo decía explícitamente con referencia al tradicionalismo:

«Si [éste] abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario –Dios, Patria-Rey– es precisamente la de la unidad católica de España, de la que depende todo lo demás» (39).

B) Echemos un vistazo después a la articulación territorial. Los hombres necesitan de su agregación y de sentirse pertenecientes a un grupo. Pero, al mismo tiempo, necesitan marcar su independencia. Explica Aristóteles que para que estemos en una verdadera ciudad se precisa la existencia de algún lazo de amistad entre los hombres que viven en ella, sin el cual no hay ciudad. Pero a condición de que no sean totalmente amigos, porque en ese caso desaparece también la ciudad (40). Vivir en sociedad se hace, por tanto, de una dialéctica entre autonomía y unidad. Hacen falta vínculos de integración y hacen también falta vínculos de instituciones que potencien la variedad.

Es cierto que hoy se habla de la crisis de los Estados modernos, lo que abre una gran oportunidad para quienes, como los pueblos hispánicos, el Estado no forma parte de su constitución histórica. En otro lugar lo he llamado las (posibles) «ventajas de la no-estatalidad». Pues el Estado suplantó al gobierno, propio del régimen. Hoy, y esta es la gran pena, el resquebrajamiento de los Estados no apunta hacia la recuperación del gobierno, sino más bien hacia la llamada «gobernanza», esto es la administración de las cosas, frente al gobierno de las personas (41). Pero esa es otra cuestión. Líneas atrás veíamos que en

(38) Lo he escrito en «El hombre social», en Bernard Dumont (ed.), *Guerre civile et modernité*, pendiente de aparición.

(39) Puede verse la cita, así como otras que la contextualizan, en mi trabajo antes citado «Álvaro d'Ors y el tradicionalismo».

(40) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX.

(41) En «Las metamorfosis de la política contemporánea: ¿disolución o reconstitución», *Verbo* (Madrid) nº 465-466 (2008), págs. 513 y ss., que cierra las actas de la XLV Reunión de amigos de la Ciudad Católica, se examinan varias cuestiones y, entre ellas, la de la «gobernanza». En el mismo número, se ocupa monográficamente de ella el profesor Dalmacio Negro a las páginas 421 y ss.

los signos de los tiempos que la coexistencia resulta insuficiente para instaurar un orden y que es necesaria la comunidad. Y, sin embargo, no parece que las cosas se encaminen por esa senda, sino más bien por la del apuramiento del liberalismo disolvente. En todo caso, lo que se evidencia es cómo las exigencias contenidas en la bandera carlista son de más actualidad que nunca e incluso contienen respuesta para los problemas presentes.

Veamos, pues. En la era de los Estados, lo no-Estados, los Estados truncados no podían sino hallarse en una situación de inferioridad. Pero en la coyuntura presente, la que se ha bautizado como de crisis del Estado, ¿acaso no podríamos encontrarnos en otra de privilegio?

Para empezar, podemos repasar el aspecto halagüeño. En cuanto la crisis atañe al Estado como artefacto, el nuevo *ordo orbis* podría abrirse a lo que el último cultor del *ius publicum europeum*, Carl Schmitt, llamaba «grandes espacios» (*grossraume*) (42). Y, qué duda cabe, el mundo hispánico constituye un gran espacio, un gran espacio, además, no sólo en un sentido geográfico, sino también en un sentido profundamente humano, cultural y espiritual. Y con una historia a sus espaldas.

Álvaro d'Ors, en la senda de Schmitt, explotando las vetas que el pensamiento de éste ofrece para una reconstrucción realista de la política que permita reatar el hilo de la tradición, habló de «regionalismo funcional» superador de los Estados decadentes (43). Es cierto que, en el singular sistema del maestro d'Ors, tal expresión contiene ambigüedades no pequeñas. Dos queridos colegas argentinos las han resaltado. Así, Félix Lamas ha visto en ella una *intentio* universalista y tecnocrática que se situaría en los antípodas de la tradición católica (44). Y Bernardino Montejano ha observado la contradicción que supone proponer, de un lado, la sustitución del Estado por regiones territoriales, para a renglón seguido sostener que el centro del sistema no es el territorio sino la función, que está a cargo de organismos técnicos. Pues así acaba con el mismo regionalismo que necesariamente tiene que apoyarse en una geografía (45).

(42) Vea Carl Schmitt, en *La unidad del mundo*, Madrid, 1951, pág. 24, un futuro en el que «un equilibrio de varios grandes espacios que creen entre sí un nuevo derecho de gentes en un nuevo nivel y con dimensiones nuevas, pero, a la vez, dotado de ciertas analogías con el derecho de gentes europeo de los siglos dieciocho y diecinueve, que también se basaba en un equilibrio de potencias, gracias al cual se conservaba su estructura». Álvaro d'Ors, en *La posesión del espacio*, Madrid, 1988, se inspira en los *leit-motiven* schmittianos. Carl Schmitt se consideraba a sí mismo el último cultor de *ius publicum europaeum*, esto es, el último estatista. No es, pues, en modo alguno, un tradicionalista. Pero su influjo sobre un tradicionalista *sui iuris* como Álvaro d'Ors muestra las potencialidades sin cuento de toda obra genuina. Schmitt le dijo a d'Ors que la historia del carlismo era «melancólica». Cfr. Monserrat Herrero (ed.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, Berlín, 2004, pág. 95.

(43) Cfr. Álvaro d'Ors, *Papeles del oficio universitario*, Madrid, 1961, págs. 310 y ss.

(44) Lamas, Félix A., *Los principios internacionales*, Buenos Aires, 1989, pág. 58.

(45) Montejano, Bernardino, *Curso de derecho natural*, 8ª ed., Buenos Aires, 2005, págs. 255 y ss.

No les falta razón. A mi juicio, sin embargo, el planteamiento orsiano debe ser tomado como un intento (sugestivo) de superar la cerrazón de los Estados-naciones modernos, que permitiría recuperar la comunidad política natural y que tendría por columna vertebral el principio de subsidiariedad, que en el mundo hispánico –en precoz prematuración– se habría concretado en el «fuero». Sé que tampoco lo que acabo de decir está exento de algún punto débil. Pues el principio de subsidiariedad no es una regla técnica sino un principio regulador de las relaciones entre los cuerpos sociales (46). Y pues el «fuero» está ligado al derecho histórico (47). Nada más alejado del reduccionismo «funcional» que las palabras de d'Ors permitirían dejar entrever. Pero que, me parece, se hayan contrapesadas al rechazar el *one world* mundialista y al postular grandes espacios éticos, de verdadera comunidad, en los que necesariamente el factor religioso tendría un papel importante (48). Por todo ello, creo que podría concluirse que la Hispanidad puede constituir un modelo de superación de los Estados actuales, a través de la articulación de un gran espacio, con base histórica, y unidad moral, con el principio de subsidiariedad y el particularismo foral como ejes.

En contra juega el contexto disolutorio de la crisis presente. Que hace temer que con el Estado caiga algo de más permanente y noble: la propia comunidad política. Lo que no es de excluir en las condiciones presentes con un nihilismo rampante. Por eso, entre los signos contradictorios que signan siempre toda crisis, hemos de contemplar con cautela muchos fenómenos de la experiencia hodierna. El propio Álvaro d'Ors, hace poco citado, escribía a propósito:

«La crisis del “Estado nacional”, en todo el mundo, permite conjeturar (...) una superación de la actual estructura estatal: *ad extra*, por organismos supranacionales, y a la vez, *ad intra*, por autonomías regionales infranacionales. Pero, por un lado, aquellos organismos se han evidenciado absolutamente vacíos de toda idea moral, como no lo sea la muy vaga y hasta aniquilante del pacifismo a ultranza, que sólo sirve para favorecer la guerra mal hecha; por otro lado, el autonomismo se está abriendo paso a través de cauces revolucionarios, a veces anarquistas, pero siempre desintegrantes, que no sirven para hacer patria, sino sólo para deshacerla. Así, resulta todavía hoy que ese “Estado nacional” llamado a desaparecer, subsiste realmente como una débil reserva de integridad moral, pero sin futuro» (49).

(46) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, Madrid, 1981.

(47) Francisco Puy lo trata sintéticamente en «Derecho y tradición en el modelo foral hispánico», *Verbo* (Madrid) nº 128-129 (1974), págs. 1013 y ss.

(48) D'Ors, Álvaro, *Nueva introducción al estudio del derecho*, Madrid, 1999, pág. 188.

(49) D'Ors, Álvaro «Tres aporías capitales», *Razón española* (Madrid) nº 2 (1984), pág. 213.

Buena parte de mis escritos en sede de teoría política se han centrado en tal problema. Que no debe perderse de vista. Aunque, en nuestro caso, tampoco la realidad de una Hispanidad que deseamos creciente. Lo que conduce a extremar la cautela en estos tiempos de confusión.

C) Reparemos finalmente en la monarquía. El mando es personal. Y el mando personal requiere de algunas características que lo sitúen fuera de la discusión, para darle estabilidad, para darle continuidad. Más aún, la monarquía, en el fondo, no se comprende sin una cierta participación sacral. La monarquía parte, pues, de una concepción familiarista y sagrada.

En primer lugar, la monarquía como forma política no es otra cosa que la continuidad de una sociedad, que está constituida por familias, a través de la continuidad de una familia, la familia real, que simboliza y actualiza la continuidad de todas y cada una de las familias y en la que —de alguna manera— participa la providencia ordenadora de Dios a través de ese orden que da continuidad. Pedro Sáinz Rodríguez, un monárquico dinásticamente liberal, pero de pensamiento tradicional en algún momento de su vida, decía que las monarquías plantan bosques y las repúblicas los talan. Idea que está acreditada en la experiencia política española (y aun hispánica) de los siglos XIX y XX, y que singularmente percibimos hoy con claridad cuando hemos de dolernos de la ausencia de visión larga y decisión generosa, sustituidas por el corto plazo y el *spoils system*: se finge gobernar para conservar el poder y se cae en la demagogia cuando no en la cleptocracia. De tal manera que, con una visión de esta naturaleza —y no es sólo la depauperada, la partitocracia, pues es conatural al principio electivo como única variable para la determinación del régimen— la vida política se agota en los procesos electorales, tornándose siempre más discontinua.

De tal manera que la virtualidad de la monarquía, ligada al principio de la legitimidad, esto es, al mantenimiento del principio de aquél que tiene derecho, y que no solamente tiene derecho por nacimiento, sino que lo conserva por su comportamiento, es fuente de esa continuidad santa que se denomina tradición. Es esa presencia de la monarquía legítima la que ha permitido la conservación del movimiento popular, intelectual y social que llamamos carlismo, y la que hubiese sido muy difícil de pensar con una actitud puramente intelectual, desencarnada.

Además, la monarquía ofrece una gran flexibilidad para reconstruir grandes espacios al margen de la cerrazón de las estructuras estatales. Esa es una de las grandes razones por las que la monarquía se hizo hereditaria y se institucionalizó como fórmula de estructuración y articulación territorial.