

TRADICIONALISMO
Y ULTRAMONTANISMO
EN EL MUNDO HISPÁNICO
EN EL BICENTENARIO
DE GABRIEL GARCÍA MORENO

TRADITIONALISM AND
ULTRAMONTANISM
IN THE HISPANIC WORLD
IN THE BICENTENNIAL
OF GABRIEL GARCÍA MORENO

MIGUEL AYUSO

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

RESUMEN. El bicentenario del nacimiento de Gabriel García Moreno, presidente del Ecuador, y máximo representante del ultramontanismo hispanoamericano, plantea el problema de las relaciones entre ultramontanismo, antiliberalismo y tradicionalismo en el mundo hispánico.

PALABRAS CLAVE. García Moreno. Ultramontanismo. Antiliberalismo. Tradicionalismo. Carlismo.

ABSTRACT. The bicentennial of the birth of Gabriel García Moreno, President of Ecuador and the most relevant representative of ultramontanism in Hispanic America, poses the problem of relationships amongst ultramontanism, anti-liberalism and traditionalism in the Hispanic world.

KEY WORDS. García Moreno. Ultramontanism. Anti-liberalism. Traditionalism. Carlism.

1. *Incipit*

Se cumplen ahora dos siglos del nacimiento de Gabriel García Moreno, nacido en Guayaquil el 24 de diciembre de 1821 y asesinado en Quito, siendo presidente del Ecuador, el 6 de agosto de 1875. De padres españoles, castellano viejo y guayaquileña de alcurnia, realistas, nació nuestro hombre durante la guerra civil que concluiría en la secesión de los reinos de Ultramar de la monarquía hispánica y, concretamente de la Audiencia de Quito, completada en 1822 con su incorporación a una Gran Colombia que no tardaría en romperse igualmente, dando lugar –en lo que nos interesa ahora– al nacimiento de la República del Ecuador. Gabriel García Moreno era primo hermano por parte de madre de Juan Ignacio Moreno y Maisonave, nacido en Guatemala, vuelto a la España peninsular tras la secesión americana, creado cardenal por Pío IX en 1868 y preconizado como arzobispo de Toledo y primado de las Españas semanas antes del asesinato de su primo. Asimismo era sobrino de José Ignacio Moreno Santistevan, sacerdote y escritor peruano, que aceptó la independencia, aunque defensor de la monarquía frente a la República, constituyéndose en uno de los ejemplos señeros del primer conservadurismo hispanoamericano. La circulación de las élites en la vieja monarquía queda una vez más acreditada

No es el caso de explicar por lo menudo en este liminar la ejecutoria política del presidente García Moreno. Baste con dejar algunas pinceladas que nos introduzcan en el tema que vamos a abordar. Y lo vamos a hacer a través de la pluma de Eugenio Vegas Latapié, uno de los maestros del pensamiento tradicional



español del siglo XX. De progenie integrista, del Partido Católico Nacional conocido como integrista, desgajado por Ramón Nocedal en 1888 del tronco de la Compañía Católica Monárquica Legitimista, pues así se solía llamar entonces la organización del Carlismo, y que volvió a la casa común en 1932, pese a lo cual Vegas permaneció ajeno al legitimismo español, sirviendo a la dinastía liberal, de la que esperaba pudiera abrazar la Causa de la Tradición. Lo que no ocurrió, quizá porque no podía ocurrir. Y lo que le llevó a dedicarse al apostolado intelectual, desligado de toda intervención política concreta.

Comienza con presentar las coordenadas temporales en el que García Moreno ocupó la presidencia: «Era por los años de 1870. España vivía aquella sangrienta opereta que culminó con la primera República; en París, la *Commune* asesinaba al arzobispo y sembraba el hierro y el fuego; en Roma se perpetraba el inicuo despojo que, no obstante la caridad inmensa de los sucesores del Pescador, ha tardado cincuenta y ocho años en perdonarse; Bismarck preparaba el *Kulturkampf*; todos los pueblos, menos uno, seguían las desastrosas huellas de los filósofos franceses del siglo anterior. Pero en el Ecuador, Dios suscitó un atleta, el único hombre que la Iglesia universal venera por su actuación en el Gobierno de una República, aunque, por altas razones, no haya sido elevado todavía a los altares»¹.

Sigue con los logros materiales de su mandato: «En los diez años de gobierno de García Moreno, el Ecuador sufrió una verdadera transformación. Escuelas y universidades, con profesores elegidos en toda Europa, laboratorios, observatorios, carreteras y, además, paz y sosiego proporcionó el estadista cristiano a su pueblo, poniéndole en la vanguardia de la civilización»².

1. Eugenio VEGAS LATAPIÉ, «Religión», en *Escritos políticos*, tomo I, Zaragoza, Círculo, 1959, p. 21. Se trata de un discurso pronunciado el año 1930. Sobre el *kulturkampf* en el mundo hispánico puede verse el dossier publicado a lo largo de los números 14 a 17 (2017-2018) de la revista *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán). Falta, en cambio, el capítulo de Ecuador, pues el colaborador al que se le había encargado el texto nunca lo entregó.

2. Eugenio VEGAS LATAPIÉ, *loc. cit.*, pp. 21-22. Julio TOBAR DONOSO, «Prólogo» a Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, 2ª ed., Ciudad de Méjico, Editorial Jus, 1944, p. 22, escribe que

Pero tales logros son la añadidura de haber buscado el Reino de Dios y su justicia. La clave se halla en haber gobernado «con la mira puesta en Dios y haciendo de las tareas del gobierno, en vez de una ocupación envidiable con la que saciar la sed de poder, honores y mando, un sacerdocio sublime, a través del cual aumentar la religiosidad del pueblo y acercar, así, a sus compatriotas a la eterna felicidad»³.

En efecto, «García Moreno gobierna para servir a Dios; el servicio divino es su último anhelo [...]. Pide que la bendición del Papa le otorgue el morir a manos de los enemigos de Dios por gobernar conforme a sus dictados [...]. Pero la muerte no fue para él sino el glorioso remate de toda una vida, privada y pública»⁴.

Pío IX dijo que había muerto «víctima de su fe y de su caridad cristiana para con la patria»⁵. Y León XIII, al recibir en 1889, como regalo del Ecuador, ensangrentado, el mensaje que

no puede negársele «su celo por la cultura y el progreso patrio, su defensa radical de la pureza administrativa, su ingente labor en la construcción de obras públicas». Tobar fue quizá el último político e intelectual en la línea de García Moreno.

3. Eugenio VEGAS LATAPIÉ, *loc. cit.*, p. 21.

4. *Ibid.*, pp. 22-23. Escribe a Pío IX en 17 de julio de 1875 lo siguiente: «Ahora que las logias de los países vecinos, instigadas por las de Alemania, vomitan contra mí toda especie de injurias atroces y de calumnias horribles, procurando sigilosamente los medios de asesinarme, necesito más que nunca de la protección Divina para vivir y morir en defensa de nuestra religión santa, y de esta pequeña República que Dios ha querido que siga yo gobernando. ¡Que fortuna para mí, Santísimo Padre, la de ser aborrecido y calumniado por causa de Nuestro Divino Redentor; y que felicidad tan inmensa sería para mí, si vuestra bendición me alcanzara del cielo el derramar mi sangre por el que, siendo Dios, quiso derramar la suya en la Cruz por nosotros! [...]. Postrándome a los pies de Vuestra Santidad, imploro nuevamente vuestra apostólica bendición para esta república católica, para mi familia y para vuestro muy humilde, obediente y amante hijo». Véase la carta íntegra en R.P. Augustine BERTHE, *García Moreno, presidente de la República del Ecuador, vengador y mártir del derecho cristiano*, París, Victor Retaux e hijo, 1892, tomo II, pp. 367-369. Esta traducción, aun impresa en París, es obra del conocido escritor carlista Francisco Navarro Villoslada.

5. Cfr. Eloy PROAÑO Y VEGA, *Colección de algunos escritos relativos a la memoria del Excelentísimo Señor Dr. D. Gabriel García Moreno*, Quito, Imprenta de J. Campuzano y M. Rivadeneira, 1876, s.p.

iba a pronunciar ante la Asamblea y que llevaba consigo al morir, que hoy se conserva en el Museo Vaticano, exclamó «*Pro Ecclesia gladiis impiorum occubuit*: por la Iglesia cayó bajo el hierro de los impíos»⁶.

Su unión íntima con el pontificado romano, personificado nada menos que en Pío IX, el último Papa-Rey, precisamente en la época de la caída de los Estados Pontificios y del I Concilio del Vaticano, lo sitúan como caso paradigmático del ultramontanismo en la América posterior a la secesión de la monarquía católica. Pero para llegar a la comprensión de éste hay que proceder por grados. Y el camino no es corto.

2. La Cristiandad

La primera etapa nos lleva a la Cristiandad, que se ha presentado como «armadura intelectual» y «encarnación social» del Evangelio⁷. Evocación más que definición, pero expresiva y acertada al tiempo. Máxime cuando sabemos que no existe una teología acabada de la Cristiandad, pese a lo que –desde luego– se distinguen sin dificultad a lo largo de la historia muchas falsas versiones de la misma: las que Étienne Gilson llamó «metamorfosis de la Ciudad de Dios»⁸. Esa Cristiandad, expresada como *res publica christiana*, no implica la no-separación (perdón por el planteamiento negativo, que podría formularse también como unión moral con distinción administrativa) entre la Iglesia y el Estado, sino más bien lo que está *antes* de «la Iglesia y el Estado».

6. Véase en *Año jubilar del Primer Centenario del nacimiento del Excmo. Sr. Dr. D. Gabriel García Moreno (1821-1921)*, Quito, Imprenta de Julio Sáenz, 1921, p. 64.

7. Gustave THIBON, «Préface» a Henri MASSIS, *De l'homme à Dieu*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1959, p. 7. Así como Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

8. Étienne GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, París, Vrin, 1952, p. VII: «Nous ne connaissons aucun traitement théologique explicite de la notion de Chrétienté». Decenios atrás ya lo había afirmado: «On ne connaît pas d'écrit spécialement consacré à fonder en doctrine la notion de Chrétienté» (*La philosophie au Moyen Âge* [1922], París, Payot, 1986, p. 257).

Afirmación que, es claro, requiere algunas explicaciones, que el lector avisado puede saltar sólo con una intuición alimentada –eso sí– de algunos conocimientos sobre lo que Iglesia y Estado son. Se refiere, en síntesis, a esa visión integradora de todas las realidades sociales, en la que «Iglesia» y «Estado» no existían como instituciones separadas, sino que la autoridad espiritual y el poder temporal cooperaban en el seno de un solo todo social a fin de establecer una paz en la tierra ordenada a la salvación eterna⁹. Perspectiva interesante que arroja un haz de luz nueva sobre una *vexata quaestio*, generalmente malinterpretada por causa de haberla divisado en el seno del desenvolvimiento de categorías modernas, a saber, el surgimiento del Estado nacional soberano.

En cualquier caso la distinción entre temporal y espiritual, que está en la base de los llamados «dos poderes», no puede decaer. Lo que deja en pie el asunto de sus relaciones, abordado en la que –al margen de algunas recientes significaciones equívocas del término– podríamos llamar «teología política» tradicional. Que consiste, primeramente, en la determinación de las competencias respectivas de ambos y, a continuación, en su ejercicio armónico. Puesto que, contra las interpretaciones laicista y utópica, no son contrapuestos, sino que están llamados a colaborar «para ayudar a los hombres a alcanzar fines desde algún ángulo autónomos, de otros jerárquicamente ordenados, pero propios en sí mismos (esto es, naturales)». Más aún, su propia autonomía impone la colaboración, actuando cada uno en la esfera de su propia competencia: «Esto implica que la Iglesia está llamada a ejercer la *auctoritas*. El poder temporal, a su vez, está llamado a ejercitar la *potestas*. El ejercicio de ésta no corresponde al poder espiritual sino indirectamente (su *auctoritas* lleva consigo consecuencias en

9. Puede verse el libro, referido a la experiencia histórica de la Francia de San Luis, de Andrew W. JONES, *Before Church and State*, Steubenville, Emaus Academic, 2017. Y la interesante recensión de Edmund WALDSTEIN, O. Cis., «An integralist Manifesto», *First Things* (Nueva York), octubre de 2017. Este mismo autor ha resumido con posterioridad lo esencial de la posición, haciéndola propia, en «What Is Integralism Today?», *Church Life Journal* (Notre Dame), 31 de octubre de 2018: «It makes no sense to distinguish Church and State as separate spheres at all; rather there was one single kingdom in which spiritual and temporal authorities cooperated».

lo que respecta a la legitimidad del ejercicio de la potestad), excepcionalmente (en caso de ausencia o apartamiento perjudicial del poder temporal en circunstancias que, en cambio, le impondrían su ejercicio), temporalmente (durante el tiempo necesario para resolver las cuestiones que reclaman ser afrontadas con urgencia)». Así pues, «el ejercicio del poder temporal no corresponde normalmente a la Iglesia, ni directamente (gobierno hierocrático) ni simuladamente (clericalismo, que puede fácilmente encontrar espacio en las democracias contemporáneas por medio de los partidos políticos, sobre todo cuando se recurre a “partidos cristianos”»). Finalmente, la autonomía de los dos poderes postula además su legitimación directa: «La Iglesia, fundada por Jesucristo, la encuentra en la Revelación, en su institución, en el depósito que está llamada a custodiar y transmitir. La comunidad política la encuentra en el orden natural de las “cosas”, en la naturalidad de la política, en el fin inscrito en la naturaleza humana»¹⁰.

Así pues, esa doctrina de la cooperación entre las potestades temporales y las autoridades espirituales en una unidad es lo que puede denominarse Cristiandad o *res publica christiana*¹¹. La antigua Cristiandad –como ha subrayado Rafael Gamba– no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior originaria: «Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él crea restaurar el Imperio Romano, otorga a la cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá *de iure* la Cristiandad como comunidad católico-cristiana, aunque hubiera preexistido *de facto* su génesis en el más remoto medioevo. Una misma fe, una misma lengua (el latín) para fa expresión de una misma cultura, empresas comunes (las Cruza-

10. Danilo CASTELLANO, «Sobre la teología política», *Verbo* (Madrid), n. 589-590 (2020), p. 998. O en Miguel AYUSO (ed.), *Los dos poderes. A los 150 años de la brecha de Porta Pia*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 214-216.

11. Puede verse Miguel AYUSO (ed.), *La res publica christiana como problema político*, Madrid, Itinerarios, 2014, así como en el número 523-524 (2014) de la revista *Verbo* (Madrid),

das, la Reconquista) definen a la Cristiandad como comunidad histórica»¹².

A ese rasgo central, que no agota la entraña de la Cristianidad, deben sumarse, empero, otros ligados a su estructura y espíritu. Así, primeramente, la sociedad estaba formada por una serie de instituciones, caracterizadas por su autonomía interna, en el seno de las cuales el hombre se desarrollaba personalmente, encontrando su libertad, concretada en caso de conflicto en la elección de los intereses de una u otra entre aquéllas y realizada sobre todo en el darse a Dios, participando en la libertad divina a través del sometimiento a su Voluntad. Porque se trataba de un mundo que, de resultas de la Encarnación, se había alzado al nivel de lo sagrado, bañándose en la gracia de Dios y, de resultas, sacramentalizándose¹³.

Elías de Tejada, con perspectiva histórica medida por la filosofía, resumía sintéticamente que la Cristiandad concibió al mundo como agrupación jerárquica de pueblos, entrelazados con arreglo a principios orgánicos en las subordinación al emperador y al pontífice¹⁴. Y es el mismo autor al que se debe la famosa síntesis sobre las fracturas de la Cristiandad, precedidas por la crisis nominalista¹⁵, en estos términos: «La Cristiandad muere para nacer Europa cuando este perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas de parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la Cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de

12. Rafael GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», *Verbo* (Madrid), n. 101-102 (1972), pp. 51 y ss.

13. Frederick D. WILHELMSSEN, *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, ECESA, 1964, pp. 22 y ss.

14. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, Escicer, 1971, p. 50. Se trata de un libro cuyo borrador escribió el autor citado y que discutieron un grupo de tradicionalistas, encargándose Francisco Puy de introducir las modificaciones resultantes.

15. FRANCISCO PUY, «El nominalismo, primera crisis de las ideas de la Cristiandad», *Verbo* (Madrid), n. 104 (1972), pp. 347-368.

Westfalia. Desde 1517 hasta 1648, Europa nace y crece, y a medida que nace y crece Europa, la Cristiandad fallece y muere»¹⁶.

3. La Cristiandad menor: la monarquía hispánica del Barroco

El sentido histórico de la Hispanidad no fue otro que el oponerse profunda y también realmente al giro trascendental que estaba ocurriendo. Si la Cristiandad herida comenzaba a agonizar, a prolongar su ejecutoria y sustituir su protagonismo nacían las Españas, convertidas en suerte de Cristiandad menor y de reserva. La paz de Westfalia vendrá a consagrar *de iure* el fracaso del empeño español en oponerse a las hondas mutaciones ideológicas sufridas en el seno de la Cristiandad y la necesidad de resignarse a su conservación en el interior de su (vastísimo) universo¹⁷.

La herejía religiosa, en primer lugar, fue combatida no sólo doctrinalmente por los grandes teólogos de nuestros siglos áureos –las aulas tridentinas se llenaron de voces españolas–, sino antes militarmente por los Tercios de Flandes¹⁸. Igualmente, la escisión maquiavélica de ética y política encontró una legión de impugnadores entre las gentes hispanas, hasta el punto de que bien puede considerarse sin exageración como uno de los rasgos más característicos de nuestros autores: el padre Rivadeneyra apostrofaba a los «políticos» que llenan Francia e Inglaterra, y que «quieren que el fin principal del gobierno político sea la conservación del Esta-

16. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pp. 37 y ss., o en *¿Qué es el Carlismo?*, cit., pp. 50 y ss. Un ensayo monográfico de este autor, muy interesante a estos efectos, es «La Cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones», *Verbo* (Madrid), n. 103 (1972), pp. 243-280.

17. Siguiendo, sobre todo, al citado Elías de Tejada, he expuesto el proceso en mi *¿Después del Leviathan?*, Madrid, Speiro, 1996, pp. 27-45. Tomo esta síntesis de otro de mis libros, *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, pp. 20-23.

18. Cfr. Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo*, Madrid, Marcial Pons, 2016, y Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

do y la quietud civil de los ciudadanos entre sí, y que se tome por medio para esta conservación y quietud tanto de la religión como fuera menester y no más»¹⁹. Y el también jesuita, franco-comtés del período hispánico, Claudio Clemente, acierta a llevar al título de su obra más celebrada toda la agresividad común a teólogos y juristas de las Españas todas, y *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria* se convierte en un formidable alegato contra los «políticos» y «estadistas» cuya cifra consistía en que «válense de la Religión, como mejor les viene a sus intentos»²⁰.

La construcción bodiniana de la *souveraineté*, a continuación, es rechazada terminantemente por el jurista alavés Gaspar de Añastro Isunza al verter en castellano *Las Repúblicas* «catholicamente enmendadas». Entre las correcciones que pone figura la de que los españoles no pueden aceptar la noción de soberanía, debiendo sustituirla por la de *suprema auctoritas*: dado que la soberanía es poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales —*une puissance absolue et perpetuelle*—, mientras que la autoridad suprema implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites²¹. Así, la idea de la ilimitación del poder soberano, esencialmente anticristiana además, en cuanto transfiere a la encarnación de la comunidad política la exclusividad del poder divino, se constituye en eje de la teoría del Estado²². El hobbesianismo, finalmente, en cuanto paradigma de contractualismo social, supone necesariamente la sustitución de la comunidad política como *corpus mysticum* por un puro mecanicismo. La concepción meramente voluntaria y juridizada de la convivencia social, así, convierte al Estado en un

19. Véase Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, «Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la contrarreforma», *Arbor* (Madrid), n. 43-44 (1949), pp. 417 y ss.

20. Puede verse Jaime BRUFAU, «Claudio Clemente y su pensamiento político», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n.14 (2008), pp. 23 y ss.

21. Lo señaló Francisco ELÍAS DE TEJADA, *El Franco-Condado hispánico*, Sevilla, Jurra, 1975.

22. Álvaro D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Pamplona, EUNSA, 1979, pp. 265 y ss.



simple *corpus mechanicum*, mientras que nuestros mayores siguen repitiendo con sus voces ecos del tomismo que funda el lazo social en la naturaleza humana²³.

La tradición custodiada esforzadamente en esa Cristiandad menor se distingue por un doble rasgo: en su fundamento por el establecimiento de las leyes de Cristo como leyes para el vivir social y en su institucionalización por la unidad en la variedad²⁴. Son, respectivamente, la unidad católica y el fuero. Y frente a ambos se alza el Estado. Pues, la primera supone una comunidad de base religiosa, que el Estado moderno asentado en Europa trocó en coexistencia de credos. Y el segundo implica el conjunto de normas peculiares de cada pueblo constitutivas de un sistema de libertades políticas concretas, que el Estado moderno asentado en Europa eliminó para sustituirlo por la legislación uniformizadora.

Esa Cristiandad menor, antieuropea, encarna en la monarquía española del Barroco²⁵. El nombre propio de la que conocemos como Monarquía hispánica es, en realidad, Monarquía católica. Su núcleo es el de los reinos cristianos que, tras la invasión mahometana (711), fueron surgiendo en las distintas partes de la península ibérica con la intención de restaurar la «España perdida». Se distinguen tres formas en la Reconquista: la astur-leonesa –que enlaza directamente con el Reino visigótico de Toledo–, la castellana de progenie vascongada y la más romanizada catalano-aragonesa de la *marca hispánica* oriental²⁶. Que dieron lugar a las dos Coronas, de Castilla y de Aragón, compuestas por distintos reinos, con sus instituciones propias, a las que se sumó finalmente el Reino de Navarra (1512). La Corona de Aragón volcó sus energías también hacia el Mediterráneo y el

23. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «La nueva concepción de la vida social en los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», *Verbo* (Madrid), n. 119-120 (1973), pp. 903 y ss.

24. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., p. 123.

25. Sigo aquí en lo esencial, con algunas adiciones y supresiones, algunas páginas de mi «La civilización cristiana del Barroco hispánico», *Verbo* (Madrid), n. 599-600 (2021), pp. 991-1034, o en Miguel AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 383-415.

26. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La tradición de Cataluña», en AA.VV., *Los fueros catalanes*, Sevilla, Montejuorra, 1973, pp. 49-51.

Reino de Nápoles fue su joya más preciada. La de Castilla, completada la recuperación del Reino de Granada (1492), extendió ese mismo año el espíritu de Cruzada a las Indias occidentales. El matrimonio de los Reyes Católicos (1469) no hizo desaparecer la contextura y la individualidad de cada uno de los reinos²⁷, de modo que un Reino de España, en sentido político-jurídico, no llegó a existir hasta la Constitución de Cádiz (1812), esto es, hasta la revolución liberal. Ni siquiera la llegada de los Borbones (1700) con Felipe V, más allá de algunos actos centralizadores, de matriz probablemente más punitiva medieval que política moderna, alteró esa realidad plural.

Es una monarquía que ha podido describirse, al hilo de su teorización posterior, como católica, social, tradicional y representativa²⁸. O también, con distinta terminología pero idéntica concepción, como monarquía federativa y misionera²⁹. Caracterizada del primer modo, la imagen conductora de la monarquía encaja en la gran tradición del régimen mixto y del gobierno templado. Entraña como punto de partida la idea de un gobierno personal –aunque cohonestado en ciertos sectores con los principios aristocrático y democrático–, y también la de un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres, ideas que la hacen incompatible en el fondo con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular³⁰. Vista como federativa y misionera, por su parte, nos permite distinguir dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos,

27. Véase Francisco PUY, *Tópica jurídica*, Santiago de Compostela, Imprenta Paredes, 1984, p. 746, donde recuerda con acierto la decisión de Consejo de Castilla en 1480, resolviendo la cuestión de si tras el matrimonio de los Reyes Católicos, reunidos todos los estados peninsulares, debería llamarse al resultante Reino de España. Dictamen negativo, razón por la que hasta 1812 la titulación de los reyes conservó la numeración de todos los territorios.

28. Puede verse el libro de Rafael GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pp. 135 y ss.

29. Son los rasgos que, entre otros, destaca FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., pp. 153 y ss.

30. Véase Miguel AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Madrid, Speiro, 1998, pp. 191 y ss.

respectivamente, por los caracteres organizativos de la coordinación y la subordinación, y mediatamente encaminados a asegurar el fin trascendente del hombre. Comenzando por el nivel horizontal, en toda comunidad el principio de coordinación cristaliza en cuerpos intermedios autárquicos apoyados en la naturaleza del hombre y en la tradición, previos al Estado, como ámbitos donde se ejercen libertades concretas. Esto nos lleva a la fórmula de los fueros como sistemas en que se articulan éstas. En el nivel vertical encontramos la subordinación en la atadura religiosa –la unidad católica– y en la corona. El poder hereditario, legitimado por su ejercicio de acuerdo a la ley moral y conforme con el sentido de la tradición, ha de mostrarse también respetuoso con las peculiares constituciones de los pueblos que integran las Españas. Así, en el *corpus mysticum* que es la sociedad, la fórmula de la monarquía federativa y misionera es el punto de encuentro de ambas dimensiones, de modo que donde los fueros ponen variedad, la misión trae el aliento de la unidad interior de las conciencias y la realeza el signo de la unidad interior³¹.

Desde el ángulo del derecho político se trata de un régimen original, que se articula a partir de un monarca común, con unos reinos diferenciados (con sus propias leyes e instituciones) y también unos órganos e intereses integradores (con el régimen de consejos llamado polisínodial)³². Va más allá de la mera unión personal, pero es ajeno a las fórmulas del Estado federal o de la confederación, que presuponen la existencia del Estado, mientras que la monarquía hispánica se desenvuelve fuera de éste, creación protestante³³.

31. Miguel AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994, y «Francisco Elías de Tejada en el pensamiento tradicional hispánico», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 13 (2017), pp. 89-126.

32. Cfr. Antonio TRUYOL SERRA, «La monarquía hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado», en AA.VV., *Völkerrecht als Rechtsordnung. Internationale Gerichtsbarkeit. Menschenrechte. Festschrift für Hermann Vosler*, Berlin-Heidelberg-Nueva York, Springer Verlag, 1986, pp. 981 y ss.

33. Escribe Álvaro D'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, 8ª ed., Madrid, Rialp, 1989, pp. 118-119:

«El Estado propiamente dicho aparece en el siglo XVI como reacción superadora de la anarquía provocada en algunos pueblos europeos por las

Junto con la Contrarreforma, la Escolástica o la monarquía hispánica, esto es, además de las dimensiones teológica, filosófica y política que acabamos de apuntar, no puede echarse al olvido la artística, quizá la más llamativa primeramente. Recapitulando, el Barroco, una de las manifestaciones más elevadas del espíritu, pierde tensión a finales del siglo XVII, coincidiendo con la derrota militar y el «agotamiento» de España³⁴. Sin embargo, habló un lenguaje que encierra grandes lecciones: «A él debemos la fuerza permanente de una actitud espiritual, que nos ha permitido conservar la sustancia de la Tradición como esperanza futura y

guerras de religión. España, al verse afortunadamente libre de estas guerras, no sintió verdaderamente la necesidad del Estado, y por eso la teoría del Estado –propia de los “políticos” como se decía entonces– fue mal recibida por nuestros pensadores clásicos y, de hecho, el Estado sólo se ha ido realizando en España con gran lentitud y dificultad, y siempre impulsado por influencias extranjeras, sobre todo francesas, pues es en Francia donde la idea de Estado alcanzó su máxima realización». Consigna un autor apenas citado en la nota anterior, a propósito de Elías de Tejada, que «pocas veces se ha hecho tanto hincapié y analizado con tanta coherencia las consecuencias jurídico-públicas y doctrinales de esta forma peculiar de Estado» (Antonio TRUYOL SERRA, «El Franco-Condado en la obra de Francisco Elías de Tejada», en AA.VV., *Francisco Elías de Tejada [1917-1977]. El hombre y la obra*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1989, p. 17).

34. Un libro notable sobre el tema es el de Vicente PALACIO ATARD, *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII*, Madrid, Rialp, 1949, aunque quizá exagere en cuanto a la decadencia. Piénsese en el contrapunto que ofrece Harald E. BRAUN, «El pensamiento político español del siglo XVII: ¿declive y decadencia, o sabio reconocimiento de la complejidad de la vida política?», en Marina MESTRE (ed.), *L'Espagne de Charles II, une modernité paradoxale: 1665-1700*, París, Classiques Garnier, 2019, pp. 181-203. En este sentido, ya afirmaba decenios atrás un historiador español: «Es natural que desde el siglo XVI dominase una visión peyorativa de España entre sus antagonistas Francia, Holanda, Inglaterra e Italia. Católica, imperialista y rica por sus tesoros indianos, estaba expuesta a ello y padeció la leyenda negra, como la han padecido todos los grandes Estados en el cenit de su poderío. Sin embargo, en el siglo XVIII no desfallece la vitalidad de este concepto; continúa sin alteraciones porque España es todavía un poderoso imperio, pero con la novedad de que este concepto antiespañolista es también aceptado por los españoles, resueltos a alcanzar la máxima europeización» (Carlos CORONA BARATECH, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, Rialp, 1957, pp. 64-65).



actual, y no solamente la forma externa, según es el caso de algún otro país. Puede decirse, sin temor, que el Barroco catalizó la esencia de la cultura de veinte naciones, y que en él se encuentra uno de los lazos más poderosos que se han formado nunca en la historia de la humanidad»³⁵.

4. *Intermezzo (I): ¿traición borbónica?*

Hay un prejuicio antiborbónico firmemente instalado en cierto pensamiento tradicional. La autoridad de Menéndez Pelayo, en este punto, ya que no en otros, arrastró a Elías de Tejada. Aunque venga desmentido por un estudio *–more suo–* del pensamiento político del período³⁶. Lo que no quita para que, desde el lado de los reyes y de los gobernantes, se reforzaran *–sobre todo en el último tercio del siglo XVIII–* ciertas prácticas viciosas, por cierto arraigadas desde mucho antes³⁷.

Recordemos las frases del polígrafo montañés: «Pero, por tristes que hubiesen sido los últimos tiempos de Carlos II, casi estoy por decir que hubieron de tener razón para echarlos de menos los que en el primer reinado de Felipe V vieron a nuestros ejércitos desalojar, uno tras otro, los presidios y fortalezas de Milán, de Nápoles, de Sicilia y de los Países Bajos, y vieron sobre todo, con lágrimas de indignación y de vergüenza, flotar en Menorca y en Gibraltar el pabellón de Inglaterra. ¡Jamás vinieron sobre nuestra raza mayores afrentas! Generales extranjeros guiaban siempre nuestros ejércitos, y una plaga de aventureros, arbitristas, abates, cortesanas y lacayos franceses, irlandeses e italianos caían sobre España, como nube de langosta, para acabarnos de saquear y

35. Vicente RODRÍGUEZ CASADO, *La monarquía española del Barroco*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1955, p. 165. Francisco ELÍAS DE TEJADA, «La esencia hispánica en la monarquía del Barroco», *Arbor* (Madrid), t. XXXI, n. 113 (1955), pp. 140-143, reseña elogiosamente, aunque con algunas salvedades, la obra anterior.

36. Francisco PUY, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

37. Véase José Antonio ULLATE, *Españoles que no pudieron serlo. La verdadera historia de la independencia de América*, Madrid, Libros Libres, 2009, pp. 47 y ss.

empobrecer en son de reformar nuestra Hacienda y de civilizar-nos. A cambio de un poco de bienestar material, que sólo se alcanzó después de tres reinados, ¡cuánto padecieron con la nueva dinastía el carácter y la dignidad nacionales! ¡Cuánto la lengua! ¡Cuánto la genuina cultura española, la tradición del saber de nuestros padres! ¡Cuánto su vieja libertad cristiana, ahogada por la centralización administrativa! ¡Cuánto la misma Iglesia, herida de soslayo, pero a mansalva, por un rastrero *galicanismo* y por el *regalismo* de serviles leguleyos que, en nombre del rey, iban despejando los caminos de la revolución!»³⁸.

Elías de Tejada, que se distanció de Menéndez Pelayo en lo que a pensamiento político toca, denunciando además lo que llamó «menéndezpelayismo político»³⁹, le siguió a pies juntillas en lo que al juicio de los Borbones toca. Sostiene, así, que «con la venida de los Borbones, el deslumbramiento promovido por los logros de la entonces eficaz administración del absolutismo francés, engendra el afán de ordenar las instituciones hispanas sobre el modelo de las de Francia». Y juzga que Felipe V, «ignorante de nuestras tradiciones y sólo conocedor de las fórmulas políticas y jurídicas de su patria francesa», «era un europeo sentado en el trono de Madrid»⁴⁰. A los sucesores de Felipe V también les imputa haber seguido «en el camino de imponer el absolutismo a la europea, aplastando las libertades forales: y siempre –para así

38. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* [1880-1882], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tomo V, 1947, pp. 32-33.

39. Véase Francisco ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., cuyo capítulo primero lleva precisamente esa rúbrica. Se trataba de una crítica abierta de la línea de la colección que acogía su texto, y de su director, Rafael Calvo Serer. También puede verse mi «Menéndez Pelayo y el menéndezpelayismo político», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 5 (2013), pp. 73-94. Elías de Tejada, con otros acentos, lo reiteró años después en una carta a Vicente Marrero fechada en Sevilla el 31 de diciembre de 1961, publicada luego con el título de «Cada cosa en su sitio», *Boina Roja* (Madrid), n. 71 (1962), pp. 8-9. Lo he explicado en Miguel AYUSO, «In memoriam Vicente Marrero (A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones)», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 6 (2000), pp. 299-310.

40. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, cit., p. 61.



enfrentar a Castilla con los demás solares hispánicos, de un modo que contradice palmariamente la entera historia real de España—alegando el pretexto de una supuesta castellanización, pabellón falso que encubría la realidad de la centralización afrancesante, o lo que es igual, europeizadora»⁴¹.

Que hay algo de presentación esquemática y maniquea se advierte en el mismo autor. Quien, por momentos, lo reconoce entre la pasión que desborda sus escritos: «La Casa de Borbón es el primer gran triunfo oficial de la temática anticastellana y europeizante en la vida española. Triunfo solamente oficial, porque la España castellana no podía caer sin protestas. A la supresión de los autos sacramentales corresponde el éxito clamoroso de la Raquel de García de la Huerta. A la “ilustración” de Feijoo, una polémica violenta y agudísima. A la expulsión de los jesuitas, el motín de Esquilache. A las paces de Godoy con la Revolución francesa, el entusiasmo de 1808 por Dios y por el Rey. A los afrancesados, los atrabiliarios tradicionalistas. A las modas galantes de Versalles, la pintoresca majeza del chispero»⁴². Para remachar: «Durante el siglo XVIII contemplamos dos Españas frente a frente: la que quiere ser como Castilla la hizo y la que quiere ser tal cual Europa es; la popular y la oficial, la hispana y la europea. En 1800 las clases ilustradas están europeizadas por completo y emprenden la tarea de derruir la España tradicional en cada uno de los pueblos españoles, ansiosos de europeización; en Cádiz, votando la constitución del año 12; en tierras americanas renegando de la unidad de las Españas. Porque el estallido que hacia 1810 disgrega en veinte pedazos el colosal imperio castellano, no fue ruptura entre pueblos, sino reniego del pasado. Tanto se renegaba de la Tradición de las Españas en la Iglesia gaditana de San Felipe Neri como en los conciliábulos de Caracas; unos y otros, a ambos lados del Atlántico, aspiran a la europeización, a acabar con la herencia de Castilla para copiar las maneras de Europa. En aquél vértigo de las traiciones colectivas, acunadas en

41. *Ibid.*, p. 62.

42. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Palabras del Carlismo», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 13 (2017), p. 188. Se trata de un texto de 1952, que la censura oficial del régimen de Franco prohibió su difusión, publicado por vez primera en el centenario del nacimiento del autor.

la política borbónica oficial del siglo XVIII, tanto traicionaban a las Españas los europeizadores de Quito como los europeizadores de las Cabezas de San Juan. La fragmentación se produjo porque, al desaparecer los pilares espirituales de la empresa antieuropea, la unidad en la fe y la lealtad al rey, la unidad de las Españas no tenía razón de ser y cada pueblo se dejaba arrastrar por el señuelo telúrico de la estricta geografía»⁴³.

Si dejamos de lado, de momento, el último tema, el de la traslación ultramarina, del que conviene dejar algún apunte adicional, no encontramos algo distinto ni menos radicalmente expuesto que lo que líneas atrás hemos visto en Menéndez Pelayo. El estudio detallado de la inteligencia española entre 1700 y 1760 demuestra en cambio, la continuidad del pensamiento tradicional, opuesto al ilustrado⁴⁴. Pero no sólo la continuidad, sino también el predominio. ¿Hasta el punto de negar la existencia de una «Ilustración española»? En la línea de Ortega y Gasset, quien se lamentaba de la falta entre nosotros del siglo XVIII, «el gran siglo educador»⁴⁵, se ha llegado a escribir que «sin temor a pecar de exagerados, bien puede decirse que España no llegó a conocer siquiera el espíritu ilustrado»⁴⁶. En este siglo XVIII en que «el racionalismo adquiere carta de naturaleza en toda Europa, in-

43. *Ibid.*, pp. 188-189.

44. Puede verse el ya citado libro de Francisco PUY, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, para las materias políticas, así como otro del mismo autor para el derecho: *Las ideas jurídicas en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Granada, Universidad de Granada, 1962.

45. José ORTEGA Y GASSET, *El espectador VII*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 826.

46. Miguel ARTOLA, *Los afrancesados*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1953, p. 11. Para este autor, no sólo falta el siglo XVIII, sino –antes que él– «la crisis religiosa, y sin ésta es imposible llegar al racionalismo». «Este es el motivo por el cual, a partir de esta época, la Península diverge en sus destinos del resto del continente. Nuestra última figura de valor universal sincrónico con el pensamiento europeo es Feijoo. A partir de él, existirá, de un lado, el pensamiento auténtico y tradicionalmente español; de otro, una minoría disidente, pero disidente por flujo exterior y no por íntima innovación. De ahí nuestro tradicional retraso espiritual en relación al continente, ya que es precisamente el pensamiento europeo el que hace surgir por contacto a nuestra minoría» (*ibid.*, p. 12).



cluso en la lejana Rusia; en este siglo en que el continente entero se considera ignorante y se educa con vistas a un futuro mejor, España, en la seguridad de su fe, permanece inalterable, se niega a verificar las transformaciones políticas, filosóficas y religiosas que caracterizan la época moderna, y en consecuencia, se sale de este modo de la universal corriente espiritual, continuando sola por propia voluntad un camino eterno». De ahí que «no existe una Ilustración española, porque no existe en España un cuerpo de filósofos y tratadistas políticos incluidos en las nuevas ideas»⁴⁷. La paradoja es llamativa. El discípulo de Elías de Tejada, siguiendo las pautas de su maestro, nos hace ver que las páginas de Menéndez Pelayo sobre la Ilustración contradicen en buena medida su antiborbonismo, de modo que vienen a coincidir con quienes reprochan a nuestro siglo XVIII, precisamente el no haber sido ilustrado⁴⁸.

Parece más equilibrada y ajena a las aporías vistas la presentación de Rafael Gambra. Desde el ángulo del modo de vida de los reinos hispánicos, anota que frente al tópico de la decadencia patria en el siglo XVIII, si excluimos los últimos años de Carlos IV, y el influjo parcial del enciclopedismo bajo Carlos III, el ambiente de serenidad y cooperación, que todavía reinaba, mantenía en todos una razonable esperanza en la recuperación del orden comunitario cristiano en que nuestra convivencia se asentaba⁴⁹. Pero esa esperanza de recuperación social y religiosa fue desarticulada por la guerra de la Independencia y los procesos que desencadenó: «Hizo abortar los procesos de incorporación pacífica y precipitó los de disolución violenta, creando abismos insuperables y sumiéndolo todo en rencores y recelos. Posiblemente, sin ella el enciclopedismo español no habría sido desertor afrancesado, ni aun siquiera constituyente en el sentido de la Revolución francesa. Y la gran mayoría católica y monárquica del país no habría pro-

47. *Ibid.*, p. 12.

48. Véase, para una consideración más extensa, mi ya citado «La civilización cristiana del Barroco hispánico», *loc. cit.*

49. Rafael GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pp. 14 y ss., sostiene que en España faltó, en el terreno de la realidad concreta, el absolutismo absorbente: «El español del siglo XVIII vivía vinculado a su medio histórico como el hombre medieval».

ducido guerrillas y puritanismos enfermizos, sino una favorable reacción cultural, encaminada a contrarrestar la influencia del racionalismo enciclopedista»⁵⁰.

Lo que, frente a la interesada lectura del nacionalismo conservador hispanoamericano⁵¹, se aplica también plenamente al Ultramar. Lo explica un historiador mejicano no lejano *ex post* de esa ideología historiográfica, pero cercano a los hechos y agudo observador. Se trata de Lucas Alamán, quien expone su parecer nada menos que a propósito del difícil asunto de la expulsión de los jesuitas: «En ninguna ocasión se manifestó tan a las claras el gran poder de aquel gobierno, la exactitud con que era obedecido y el respeto con que sus órdenes eran acatadas y cumplidas como en la expulsión de los jesuitas [...]. Es menester que un gobierno esté muy seguro para intentar y ejecutar tales medidas»⁵². Elevándose a la afirmación general: «Este sistema de gobierno no habría sido obra de una sola concepción, ni procedía de teorías de legisladores especulativos [...]: era el resultado del saber y de la experiencia de tres siglos [...]. Los reyes de la Casa de Austria-española habían levantado en dos siglos el laborioso edificio de las leyes recopiladas en el código de Indias; los soberanos de la familia de Borbón que ocuparon el trono español después de aquellos [...] hicieron en ellas grandes alteraciones y mejoras que recayeron sobre lo accesorio de la administración pública y de hacienda, pero dejando subsistente todo lo demás»⁵³.

50. Rafael GAMBRA, «La herida de la Independencia», en Miguel AYUSO (ed.), *Obra completa de Rafael Gamba Ciudad*, Madrid, Fundación Larramendi-Digibis, 2000.

51. Miguel AYUSO, «El problema de la secesión americana» (en prensa). Mi propio maestro Eugenio Vegas Latapié, a causa de seguir a Menéndez Pelayo y a Maurras, en este punto convergentes, por lo que diré, cayó en este error, en su largo estudio preliminar a la segunda edición de la traducción castellana del libro de Marius André, prologado por Maurras en el original francés y en la primera versión castellana, *La fin de l'Empire espagnol en Amérique*. Véase Eugenio VEGAS LATAPIÉ, «Prólogo» a Marius ANDRÉ, *El fin del Imperio español en América*, 2ª ed., Madrid, Cultura Española, 1939.

52. Lucas ALAMÁN, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*, Méjico, Imprenta de J. M. Lara, tomo I, 1849, pp. 83-84.

53. *Ibid.*, pp. 84-85.



5. Intermezzo (y 2): la verdadera ruptura

No se trata, como hemos consignado, de ocultar las debilidades, excrecencias e impurezas que se dan en toda obra humana, máxime cuando algunas ideas ponzoñosas se infiltran aplicándose a una verdadera labor de zapa. Tampoco se trata de negar las conexiones teoréticas, primero, y luego las implicaciones prácticas, que esas ideas y realidades multiplican. Desde el punto de vista de la revolución anticristiana es sabida la progenie protestante del absolutismo y del liberalismo, por más que entre éstos muchos no trasciendan la apariencia de oposición, que desmienten la filosofía social⁵⁴ (de Hobbes a Rousseau, pasando por Locke) y la historia contemporánea⁵⁵ (el partido fernandino en favor de la sucesión femenina que traerá la revolución liberal). Desde el ángulo del orden tradicional también se sabe que la oposición al protestantismo o al liberalismo en ocasiones terminó en una subordinación no querida a éstos que le restó eficacia e introdujo algunos errores no queridos⁵⁶. Así como que algunas prácticas y principios absolutistas y regalistas se introdujeron en ocasiones en conmixción con los ortodoxos⁵⁷.

No debe olvidarse nada de lo anterior, pero tampoco que la verdadera ruptura del orden cristiano vino con la revolución liberal. La Cristiandad como comunidad de pueblos pervivió *de iure* hasta la Paz de Westfalia, reduciéndose luego al orden interno de las naciones, y subsistiendo en «aspectos, realidades locales, ambientales o emocionales, reivindicaciones de la Cristiandad histórica, dispersos por lo que fue su ámbito, y de un modo es-

54. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», *Verbo* (Madrid), n. 119-120 (1973), pp. 903-945.

55. Federico SUÁREZ VERDEGUER, *La crisis política del antiguo régimen en España (1808-1840)*, Madrid, Rialp, 1950.

56. Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016. Así como, de este mismo autor, «Las razones de la antimodernidad», *Verbo* (Madrid), n. 579-580 (2019), pp. 729-737. Explica que al transformarse el anti en oposición, pero en una oposición interna al sistema, se transforma en una oposición conservadora del mismo sistema.

57. José Antonio ULLATE, *op. cit.*

pecial en nuestra Patria, que de algún modo prolongó su vigencia histórica y el sentido de su reivindicación»⁵⁸.

En cuanto a esto último ya hemos hablado antes de la *Cristiandad menor* hispánica. Respecto de lo primero, requiere ahora una ampliación a través de la mirada a la historia. Un segundo acto de eliminación de lo que quedaba de la Cristiandad como comunidad en el orden interior de las naciones fue la Revolución francesa, que las ideas de la Ilustración hicieron posible, y sus consecuencias políticas: «La Revolución destruye la unidad religiosa interna de las naciones –y los poderes en cierto grado sacralizados– para sustituir todo ello por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano. A partir de este momento, el fundamento último de las legislaciones y de los poderes no estará en principio religioso alguno, sino en una *convención* o acuerdo de los hombres: en la llamada Voluntad General»⁵⁹. Sin embargo, tampoco la Revolución ahoga por completo los fragmentos vivos de la antigua Cristiandad: «Pervive ésta en la aplicación incongruente de los principios revolucionarios que tuvieron a menudo que pactar con las realidades históricas (patrias, poderes, instituciones) de origen cristiano. Tal fue el caso de países como el nuestro en los que, aun proclamada la unidad y el origen constitucional del Estado, se reconoció en sus constituciones la tradicional unidad religiosa del país y la confesionalidad del poder, así como el carácter monárquico de éste, otorgando a la monarquía un doble e incongruente origen: Dios y la Constitución. Lo mismo puede decirse del reconocimiento de foralidades locales por virtud de guerras defensivas del antiguo orden cristiano, que ha mantenido para algunas zonas de España múltiples instituciones jurídicas y políticas del antiguo régimen. Y, por supuesto, pervivió en las almas, en las familias y en la Iglesia preconciliar, que nunca admitió la laicidad del Estado ni la llamada “libertad religiosa” más que como *hipótesis* en países donde no era posible otra cosa: nunca como *tesis* deseable y teóricamente válida»⁶⁰. Finalmente pervivió también en el fenómeno conocido

58. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 48 y ss.

59. *Ibid.*, p. 53.

60. *Ibid.*, p. 54.

como *tradicionalismo*, de particular relieve en España. Asunto en el que nos centraremos más adelante.

De momento, debemos seguir encareciendo la trascendencia del liberalismo en el seno del proceso revolucionario. Pues, a través de las revoluciones y singularmente la francesa, conocida por ello como la Gran Revolución, supuso el ensayo de una acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. Es decir, «la puesta en plural del pecado original»⁶¹, el pecado original de las comunidades políticas. A partir de ese momento, la herejía deja de ser patrimonio de unos reducidos y exclusivos cenáculos. La herejía se torna social, política: tiene sus peones en las instituciones que componen el gobierno de las naciones, sus agentes copan los medios de comunicación de masas, conspiran sus iniciados desde el frondoso árbol de las sociedades secretas⁶²... De ahí que haya podido afirmarse que la secreta y verdadera línea de demarcación trazada por la revolución no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe, a la cual algunos incrédulos han podido contribuir y que otros creyentes han podido desconocer: la Cristiandad. De modo que el designio constituyente de la revolución es aniquilar la Cristiandad o la civilización cristiana, es decir «la moral social del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas»⁶³.

Lo anterior no pretende negar que en la revolución lata un móvil propiamente anticristiano, ni que en ella operen factores preternaturales. Una buena parte de las escuelas adscritas a la filosofía política antirrevolucionaria así lo ha sostenido claramente, pero ha sido especialmente la doctrina social de la Iglesia la que ha contribuido de forma decisiva a superar cualquier reduccionismo naturalista. Así, no se nos escapa la advertencia de San Pablo de que «no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra

61. Jean MADIRAN, *Les deux démocraties*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1977, p. 17.

62. Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., pp. 23 y ss., de las que salen los párrafos siguientes.

63. Jean MADIRAN, «Notre politique», *Itinéraires* (París), n. 256 (1981), pp. 3 y ss.

los espíritus malos de los aires» (*Eph.*, 6, 12). Simplemente busca, pese a lo indiscutible de esta última observación, y de acuerdo con las exigencias de la precisión conceptual, aunar la captación de la esencia de la revolución –que pertenece a la filosofía– con la descripción de su singularidad en la edad contemporánea⁶⁴: por tanto, no disminuye el valor de las consecuencias lesivas para la fe que acompañan a cualquier estadio del proceso revolucionario; sino que lo que afirma –supuesto eso– es la diferencia existente entre la faz de la revolución desde la Revolución francesa y otros ataques que la fe ha sufrido a lo largo de la historia (protestantismo, arrianismo, gnosticismo, etc.).

No radica tan sólo el problema, sin embargo, en el orden religioso, sino también en el político. Donoso Cortés mostró tener en este orden una sensibilidad particularmente fina. En uno de sus discursos más importantes afrontó la cuestión de modo directo. Y, pese a la extensión de la cita, vamos a seguirle: «Tan triste es, señores, y tan vasto el cuadro de esta corrupción universal. Si queréis subir conmigo hasta el origen misterioso de este síntoma de muerte, le hallaréis, por una parte, en la decadencia del principio religioso y, por otra, en el desarrollo del principio electivo. El principio electivo es cosa de suyo tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido han muerto gangrenadas; el principio religioso es, por el contrario, un antipútrido tan excelente que no hay corrupción que resista a su contacto; por eso no hay noticia de que haya muerto por corrupción ninguna sociedad verdaderamente católica. La virtud contradictoria de uno y de otro principio en ninguna parte se echa más de ver que en los Institutos monásticos; la fuerza corruptora del principio electivo es tan poderosa que aun en aquellas santas Congregaciones introdujo cábalas e intrigas; la virtud del principio religioso es tan soberana que aun aquellos Institutos gobernados por el principio electivo se conservaron más puros y más sanos que todas las sociedades civiles. Todos vosotros habéis oído hablar de la corrupción monástica; todos vosotros la habéis creído tal vez. Pues bien: sabed que la historia que os han enseñado es una conspiración permanente contra la

64. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maeztu y la teoría de la Revolución*, Madrid, Rialp, 1956, p. 17.



verdad y la santificación de la calumnia. Sin duda, señores, los Institutos monásticos han tenido sus épocas de crecimientos y sus épocas de decadencia, como todas las instituciones que tienen algo de humanas; pero sabed que aun en sus épocas de decadencia podían servir de modelo a las sociedades civiles más esclarecidas y excelentes.

»Esto supuesto, el gran problema de gobierno que los ministros han debido resolver es el siguiente: dar tales crecimientos al principio religioso que quede neutralizada la fuerza corruptora del principio electivo. Problema es éste que no sólo no ha sido resuelto, pero que ni ha sido planteado siquiera por los ministros de la Corona; digo más; ahora mismo creo leer en su pensamiento; estoy seguro de que, si no temieran interrumpirme, me preguntarían todos a la vez: ¿Qué tiene que ver la religión con las elecciones? ¿Qué tiene que ver? Tiene que ver tanto, que las elecciones nos matarán si la religión no purifica las elecciones; tiene que ver tanto, que si dejan a un lado el principio religioso, no podrán ni atajar ni curar la corrupción que engendra el principio electivo sino con el cauterio y con la sangre. No atribuyáis, señores, a vano antojo esto de traer la religión en todas las cuestiones políticas; no soy yo el que la traigo; es ella la que se viene; no me acuséis a mí; acusad más bien a la naturaleza misma de las cosas. ¿Soy yo, por ventura, la causa de que toda cuestión política se resuelva, en último resultado, en este último dilema: la religión o las revoluciones, el catolicismo o la muerte?»⁶⁵.

65. Juan DONOSO CORTÉS, «Discurso sobre la situación de España», en *Obras completas*, tomo II, Madrid, BAC, 1970, p. 484. Se trata de un discurso pronunciado en el Congreso el 30 de diciembre de 1850. En el que perfila lo afirmado en otro discurso, más famoso aún, del año anterior: «Pues bien, una de dos: o la reacción religiosa viene o no; si hay reacción religiosa, ya veréis, señores, cómo subiendo el termómetro religioso comienza a bajar natural, espontáneamente, sin esfuerzo ninguno de los pueblos, ni de los gobiernos, ni de los hombres, el termómetro político, hasta señalar el día templado de la libertad de los pueblos. Pero si, por el contrario..., el termómetro religioso continúa bajando, no sé adónde hemos de ir a parar. Yo, señores, no lo sé, y tiemblo cuando lo pienso. Contemplad las analogías que he propuesto a vuestros ojos, y si cuando la represión religiosa estaba en su apogeo no era necesario gobierno ninguno, cuando la represión religiosa

La oposición trazada de modo tan tajante por Donoso, en sentido estricto, queda para el «principio» electivo, que pretende tener en sí la fuente de la legitimidad, esto es, que se constituye en fundamento del gobierno, pues la obligación política no puede ser sino convencional y condicionada. Pero su desarrollo parece tener un mayor alcance, pues parece extenderse igualmente a la práctica de la elección, como simple forma de gobierno.

El liberalismo, que en su esencia –esto es, más allá de sus realizaciones particulares– representa la gran ilusión del racionalismo moderno y contemporáneo, basado en la libertad gnóstica o luciferina⁶⁶, marca así un punto de inflexión.

6. La Cristiandad mínima: el tradicionalismo

En todo el orbe. Y en el mundo hispánico señaladamente. Porque, constituido como hemos visto en *christianitas minor*, va a ser desarbolado ahora por el liberalismo, reduciéndose –según hemos visto en la explicación de Elías de Tejada– a una resistencia, que encarna la continuidad de los ideales de aquella pequeña cristiandad hispánica⁶⁷. Tal pervivencia, que hemos llamado *christianitas mínima*⁶⁸, da lugar a una escuela, en la que lo que podría llamarse pensamiento tradicional se torna estricto *tradicionalismo* político.

Rafael Gambra ofrece una explicación marcadamente teórica. El tradicionalismo se opone, así, al racionalismo liberal, que

no exista no habrá bastante con ningún género de gobierno; todos los despotismos serán pocos» («Discurso de la dictadura», *ibid.*, p. 319).

66. Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el liberalismo», *Verbo* (Madrid), n. 489-490 (2010), pp. 729-740.

67. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, cit., p. 64.

68. Véase Miguel AYUSO, *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, cit., 2018, y *Tradición política e Hispanidad*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2020. Los trabajos ahí compilados, algunos de más de dos decenios de antigüedad, recogen los distintos aportes de los maestros del tradicionalismo hispánico de la segunda mitad del siglo XX, algunos de cuyos nombres ya han comparecido en lo anterior y otros han de hacerlo en lo que sigue: Francisco Elías de Tejada, Rafael Gambra o Frederick D. Wilhelmsen, entre otros.

concebía a la sociedad en forma individualista y contractual. La «bondad natural del hombre» y la «voluntad general» como origen de todo poder se han visto siempre en estas teorías «estorbadas o inhibidas por los prejuicios y los poderes del pasado; esto es, por el “irracional histórico”»: «La nueva sociedad revolucionaria ha de conformarse a los solos principios de la razón y de la convención o voluntad constituyente. El mismo espíritu hereda el marxismo: “del pasado abjuremos” dice *La Internacional*»⁶⁹. Pero –sigue nuestro autor– el tradicionalismo no es sólo una corriente de pensamiento político, sino también una ejecutoria de reivindicación y resistencia: «En todos los países de la antigua Cristiandad se dieron movimientos militares más o menos extensos contra el nuevo régimen de la Revolución, movimientos que se iniciaron en la Vandée, en la propia Francia, y con la resistencia a Napoleón en todos los países de Europa. Esta resistencia activa se complicó a menudo con escisiones dinásticas debidas a la aceptación por los príncipes de la nueva concepción del poder, y a las consiguientes reivindicaciones legitimistas. Tal fue el caso del “miguelismo” en Portugal y del “carlismo” en España. La defensa del antiguo régimen tradicional –arraigado especialmente en el campo y en las zonas forales– se prolonga en España durante sucesivas guerras interiores a lo largo del siglo XIX, y su eco alcanza hasta la guerra de 1936-1939 [...], con la notable participación en ella de los Tercios de Requetés»⁷⁰.

Esto párrafo encierra un buen número de claves que el mismo autor tiene desarrolladas a lo largo de su obra y que, con distintos acentos, se encuentran también en otros de los tradicionalistas hispánicos de su generación.

La resistencia armada contra la Revolución, en efecto, es dado rastrearla por doquier. Gambra menciona la Vandea (1793-1796), de la que es contemporánea la guerra del Rosellón, conocida como *Guerra Gran* en Cataluña, donde fue más importante⁷¹,

69. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, cit., p. 55. El mismo Gambra tiene tematizada la cuestión en su libro *Eso que llaman Estado*, Madrid, Montejurra, 1958.

70. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, cit., pp. 55-56.

71. Véase también FRANCISCO CANALS VIDAL, *Catalanismo y tradición catalana*, Barcelona, Scire, 2006, pp. 96.

aunque también fuera muy activa en Navarra y Vasconia. No mucho después, en Nápoles, si la Revolución triunfaba con la conocida como República partenopea en 1799, la reacción del pueblo (los *lazzaroni*) y los voluntarios *sanfedistas* del cardenal Ruffó restauraron la monarquía borbónica⁷². Pero las revueltas frente a las revoluciones se dan a lo largo de toda la península italiana. Los levantamientos contra Napoleón fueron también comunes, de nuevo, por ejemplo, en la península italiana, desde el Tirol austríaco con Andreas Hofer hasta el Reino de Nápoles de nuevo⁷³. Aunque el paradigmático sea el español, con la guerra llamada de la Independencia, con rúbrica no del todo exacta, porque el factor decisivo no era el nacional sino el religioso-monárquico de matriz tradicional⁷⁴. Que se va a prolongar como en ningún otro lugar entre nosotros, y singularmente en Cataluña. Tenemos, en efecto, la guerra realista o del Trienio (1820-1823), en Navarra y Cataluña, con móvil puramente antiliberal, sin presencia de elemento nacional, o dinástico, como en las posteriores guerras carlistas⁷⁵. Que, en Cataluña, no son dos sino tres, y son precedidas además por la de los *agraviados*⁷⁶. Esa continuidad admirable no tiene parangón con ninguna otra historia, como no la tiene la fuerza y la continuidad del Carlismo con la de ningún otro movimiento de raíz tradicional⁷⁷. Lo que explica que llegara intacto, pese a muchas idas y venidas, a los años treinta del siglo XX, y sobreviviera incluso a la persecu-

72. Francesco Maurizio DI GIOVINE, 1799. *Rivoluzione contro Napoli*, Nápoles, Il Giglio, 1998.

73. Francesco Mario AGNOLI, *L'insorgenze antigiacobine in Italia (1796-1815)*, Rimini, Il Cerchio, 2003. El libro, pese al título, traza una buena panorámica que excede de lo antijacobino para alcanzar lo antinapoleónico, como se desprende de la parte final del mismo título al indicar como arco temporal el comprendido entre 1796 y 1815.

74. Miguel AYUSO, «El bicentenario, el “otro” bicentenario y los “otros” bicentenarios», *Verbo* (Madrid), n. 465-466 (2008), pp. 363-374.

75. Rafael GAMBRA, *La primera guerra civil de España (1820-1823). Historia y meditación de una lucha olvidada*, Madrid, Escelicer, 1950.

76. De nuevo remito a Francisco CANALS, *Catalanismo y tradición catalana*, cit., pp. 65 y ss.

77. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, Montejuorra, 1958.



ción del franquismo⁷⁸. Sólo el cambio social que éste promovió, acompañado del cambio eclesiástico de resultados del II Concilio del Vaticano, y ayudado por la defección dinástica, fue capaz de quebrar su vigor⁷⁹.

La relación entre tradicionalismo y carlismo requiere, por tanto, alguna profundización, que vamos a acometer en el epígrafe siguiente. De momento nos basta con recordar que Elías de Tejada, de acuerdo con el esquema que hemos ido reproduciendo e ilustrando, distingue entre el Carlismo, como encarnación histórica en la edad contemporánea del tradicionalismo, y la raíz medieval y barroca de la gran Cristiandad y su reducción hispánica que constituyen el verdadero tradicionalismo español: «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»⁸⁰.

Los postulados centrales del ideario tradicionalista hispano son: a) defender la catolicidad frente 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 gobernarse au-

78. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, cit.

79. Véase mi *Tradición política e Hispanidad*, cit., pp. 49 y ss. y 83 y ss.

80. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «El tradicionalismo político español», por manuscrito, s. d. [circa 1954].

tárquicamente 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 misionera⁸¹.

El lema que abandera tal ideario es: «Dios, patria, fueros y rey»⁸².

7. Tradicionalismo y carlismo

Acabamos de ver que el punto de vista para examinar su relación no puede ser otro que el de una encarnación histórica en la edad contemporánea, de resultas de un pleito dinástico que hizo de banderín de enganche, de la Tradición política secular.

Ahora bien, para empezar, el término tradicionalismo no deja de plantear algunos problemas a cuenta de algunas construcciones ideológicas, que operan como fuerzas desintegradoras, razón por la que la etiqueta tradicionalista —es Francisco Canals quien escribe— ha cubierto síntesis imprecisas de cuya ineficacia e inautenticidad poco bueno puede esperarse⁸³. Y es que nuestro autor ya ha individuado el carácter deletéreo del tradicionalismo filosófico (sobre todo en Francia⁸⁴) y también ha apuntado la incorporación de la corriente «tradicionalista» al pensamiento

81. *Ibid.* No se entrecomilla la cita, pues contiene mínimas adaptaciones en los tiempos verbales y algún cambio pequeño de alguna expresión, de acuerdo en todo caso con la mens del autor.

82. UN REQUETÉ [Frederick D. WILHELMSSEN], *Así pensamos*, Madrid, Comunión Tradicionalista, 1977, constituye una sencilla explicación del tradicional tetratrilema carlista.

83. FRANCISCO CANALS, «Espíritu de Viladrau», *Cristiandad* (Barcelona), n. 423 (1966), pp. 97 y ss. Lleva una especie de antetítulo mordaz, «Encuesta sobre la monarquía», como el famoso libro de Maurras, al que (¿o era a una parte de sus profesados imitadores hispanos?) como es sabido no profesaba particular estima. Véase mi «Una visión española de la Acción Francesa», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 16 (2010), pp. 71-80.

84. FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda*, Barcelona, Acervo, 1957; 2ª ed., Madrid, Speiro, 1986. A continuación citamos por la primera edición.

español a través de hombres y publicaciones pertenecientes a la España liberal y, en lo que toca a Cataluña, castellanizada⁸⁵. Aunque el tema es de verdadero fondo: no se puede sustituir el Credo –dice– por una afirmación de principios «catolicistas»⁸⁶. Juicio muy penetrante que toma de la lectura de un discurso muy interesante de Pío XII. Dice el papa Pacelli: «La Iglesia no actúa solamente como un sistema ideológico. Sin duda se la define también como tal cuando se utiliza la expresión “el catolicismo”, que no le es habitual ni plenamente adecuada. La Iglesia es mucho más que un simple sistema ideológico; es una realidad como la naturaleza visible, como el pueblo o el Estado. Es un organismo enteramente vivo con su finalidad y su principio de vida propios. Inmutable en la constitución y en la estructura que su divino Fundador le dio, ha aceptado y acepta los elementos de que tiene necesidad o que considera útiles para su desarrollo y para su acción: hombres e instituciones humanas, inspiraciones filosóficas y culturales, fuerzas políticas e ideas o instituciones sociales, principios y actividades. Así la Iglesia, extendiéndose por el mundo entero, ha experimentado en el curso de los siglos diversos cambios; pero, en su esencia, ha permanecido siempre idéntica a sí misma, porque la multitud de elementos que ha recibido estuvieron desde el principio constantemente sometidos a la misma fe fundamental. La Iglesia podía ser muy vasta, podía también mostrarse inflexiblemente severa. Si se considera el conjunto de su historia, se ve que fue lo uno y lo otro, con un instinto seguro de lo que convenía a los diferentes pueblos y a toda la humanidad. Por ello ha rechazado todos los movimientos demasiado naturalistas, contaminados de algún modo por el espíritu de licencia moral, pero también ha rechazado las tendencias gnósticas, falsamente espiritualistas y puritanas. La historia del derecho canónico, hasta el Código actualmente en vigor, nos da buenas y significativas pruebas de ello. Coged, por ejemplo, la legislación eclesiástica sobre el matrimonio y las recientes declaraciones pontificias sobre

85. Francisco CANALS, «Prólogo» a José María ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la escuela romántica catalana*, Barcelona, PPU, 1985.

86. Francisco CANALS, *Cristianismo y revolución*, cit., pp. 37-38. Glosa del texto de Pío XII que sigue en el texto y se cita en la nota siguiente.

los problemas de la sociedad conyugal y de la familia en todos sus aspectos. Encontraréis allí un ejemplo, entre muchos otros, de la manera como la Iglesia piensa y trabaja [...]. En virtud de un principio análogo, la Iglesia interviene regularmente en el campo de la vida pública para garantizar el justo equilibrio entre deber y obligación, de un lado, y derecho y libertad, de otro. La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el Estado sobre la voluntad del Creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas»⁸⁷.

Ahora bien, con todas estas salvedades, es también cierto no cabe dejar de lado la afirmación *tradicionalista*, así como acto seguido es oportuno levantar más bien la proclamación *carlista*. Tradicionalismo se usa, comienza afirmando, para significar un sistema de pensamiento sociológico y político e incluso una actitud práctica ante la vida política. De ahí que escriba: «Personalmente me defino como tradicionalista y entiendo caracterizar una doctrina y una actitud». Pero añade inmediatamente que «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». Y ejemplifica: «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 irlandés “jacobita” protestante. Los “jacobitas” protestantes,

87. Pío XII, *Vous avez voulu* (1955). Se trata del Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma el 7 de septiembre de 1955. En *AAS* 47 (1955) 672-682).

en ninguno de los países que vendrían a formar el Reino Unido, tuvieron eficacia de ninguna clase»⁸⁸.

No contento con la explicación y ejemplificación anteriores, extrae una conclusión teórica, filosófica: «Un tradicionalismo español sin carlismo se mueve en el orden de una consideración de la esencia sin la existencia, por 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*»⁸⁹.

Así pues, el Carlismo no es sólo –ni principalmente– un partido con un programa al servicio de una dinastía o de unos intereses regionales. Su perennidad constituye la mejor prueba. Lo que ocurre es que, como toda realidad histórica, se resiste a una definición sin residuo.

Se ha preciso distinguir, de un lado, un aspecto ideal y otro humano: «En su aspecto ideal, el Carlismo ha sido el fondo político de España, el recuerdo y pervivencia de la multisecular 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

88. Francisco CANALS, «Carlismo y tradicionalismo (I)», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona), de 25 de mayo de 1971.

89. *Ibid.* El artículo, como indica el título, tiene una segunda parte, publicada en mismo diario el 8 de julio del mismo año de 1971. Los dos textos, de gran significación e interés, contienen elementos para iluminar los acontecimientos del carlismo en esos años, pero también en los nuestros. Puede verse al respecto, Miguel AYUSO, *Tradición política e Hispanidad*, cit., pp. 112 y ss.

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»⁹⁰.

Sin embargo, el Carlismo con su política práctica jamás intervino como ingrediente en las mil combinaciones políticas de casi dos siglos, manteniéndose aparte, práctico y viable en sus soluciones, pero como solución íntegra y total. Por lo que, aun fracasando al no acceder al poder, no ha sido en modo alguno estéril y gracias a él se puede aspirar al triunfo de los viejos ideales tradicionales: «[N]o 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 [...]. [E]s 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

90. Se trata de un artículo periodístico de Rafael Gamba, sin fecha, pero de 1945, destinado a *El Pensamiento Navarro*, del que en su archivo figuraban las galeradas censuradas y que se incluyó en *Obra completa de Rafael Gamba Ciudad*, cit. El título del artículo es «La significación histórica del Carlismo». Puede verse también en Rafael GAMBRA, *Tradicionalismo y Carlismo*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2020, pp. 65-69.



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».

8. La inevitable ausencia de tradicionalismo americano

Ese papel desempeñado por el Carlismo en España no podía admitir traslado en el Ultramar. Porque tras la secesión iniciada en 1810, con las «máscaras» de Fernando VII y Suárez, la primera sentimental y la segunda doctrinal, ambas falsarias, no era posible la pervivencia del tradicionalismo en los antiguos reinos españoles de Indias. Lo impedían tanto la ruptura del cuerpo político y la consiguiente condena pontificia por impiedad, como la orfandad provocada por la desaparición de la figura paternal del rey y su sustitución por los caudillos inestables, todo ello en el seno de la emergencia de la burguesía como clase y la revolución liberal como trasfondo ideológico. Hubo intentos de mantenimiento de una monarquía separada de la que quedó –también herida– en la Península. Pero, derrotados los realistas criollos más que las exiguas tropas *européas*, tales proyectos, a lo sumo de monarquía parlamentaria, no admitían comparación alguna con los realistas que en España iban a constituir el germen del Carlismo. Igualmente el principio foral, tan arraigado como para abrirse camino hasta el lema que resume sus aspiraciones centrales, en las nuevas repúblicas apenas dará lugar a defensas de lo federal, que no es exactamente lo foral, frente al centralismo de los liberales jacobinos.

No es que lo que quedó de España se mantuviera al margen de la crisis hondísima que asoló América. La crisis fue semejante y no menor. Así como la divisoria de aguas de los conflictos será también la misma a ambos lados del Océano: el liberalismo contra el catolicismo. Hubo, eso sí, alguna diferencia de relieve, ligada al drama acaecido en Hispanoamérica por causa de la coincidencia de su venida a la vida «independiente» con el auge

del liberalismo. Y a la pervivencia en España del Carlismo como factor de continuidad del viejo orden. No es en verdad pequeña la diferencia. Y no sé si se ha insistido lo suficiente en la misma⁹¹.

Vamos primero con las semejanzas, que podemos contraer a una observación esencial sobre el pueblo. El veneno liberal se expandirá principalmente por el alto clero y la nobleza, amén de por una burguesía enriquecida en buena parte por desamortizaciones que tienen por objeto –amén del odio a la Iglesia– crear clases pudientes al servicio de la revolución (y, en España, también de la dinastía usurpadora). El pueblo, en cambio, conservará en mayor medida y durante más tiempo la adhesión al entramado de costumbres, instituciones e ideas del antiguo orden. En el Carlismo tenemos el ejemplo del capitán Henningsen, aventurero inglés, capitán de Don Carlos durante la primera guerra, quien contaba cómo se podía viajar de Irún a Cádiz, esto es, de norte a sur de la península, alojándose en casas de campesinos, con riesgo de sus vidas, sólo con decir que era oficial de Don Carlos⁹². La evolución posterior convertirá buena parte de ese pueblo en masas, a veces incluso revolucionarias. En América no me resisto a evocar la interpretación del *Martín Fierro* o de las vicisitudes del «Chacho» Peñaloza de don Rubén Calderón⁹³.

Y ahora la diferencia. Porque en América, tras los primeros momentos de confusión, quienes quieran rechazar el liberalismo habrán de hacer mil filigranas para evitar comprender en su rechazo a las propias patrias devenidas «naciones», nacidas en efecto de procesos impulsados por caudillos, unos y otros,

91. Miguel AYUSO, *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, cit., cap. V. Así como también mi *Tradicón política e hispanidad*, cit., cap. IV, del que tomo los párrafos siguientes.

92. Cfr. Charles Frederick HENNINGSSEN, *The most Striking events of a Twelvemonth's campaign with Zumalacaregui in Navarre and the Basque Provinces*, Londres, John Murray, 1836.

93. Véase Rubén CALDERÓN BOUCHET, «Una aproximación al Martín Fierro», «La sombra del centauro» y «Civilización o barbarie. Un discutible dilema histórico argentino», respectivamente en los volúmenes 3, 5 y 6 de los *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), respectivamente pp. 141-151, 153-160 y 251-257. Disfruté siempre de la amistad y de la ciencia, según la fórmula –sapiencia cordis– que encierra la filosofía cristiana de mejor ley, de don Rubén en mis reiteradas visitas a Mendoza.



tocados por la revolución liberal. Esa es la razón por la que el tradicionalismo carlista –lo he dicho en alguna ocasión, sin ánimo polémico y con pocas esperanzas de ser comprendido– encuentra serios obstáculos en muchos ambientes de América, ganados por el «nacionalismo»⁹⁴, un nacionalismo que si en sede doctrinal podría hallar sin dificultad con aquél amplios puntos de acuerdo –también algunos de desacuerdo por las razones que antes apunté–, no deja de tener delante el obstáculo insalvable de las «fiestas patrias» y los «patricios»⁹⁵.

Ese origen parricida y espurio no deja de gravitar inexorablemente en todo y en todos, impidiendo la apertura natural al tradicionalismo, un tradicionalismo que es una doctrina que se hace carne en una historia. La España peninsular, en cambio, cuando se produce la revolución liberal, y bien pronto la usurpación dinástica, aunque mutilada, está hecha. El Carlismo precisamente por ello es la continuidad de la verdadera España, que se opone a un liberalismo que lejos de ser constituyente de la «nación» (como en América) es allí simplemente instrumento de desmedulamiento y disolución. Permítaseme ilustrar lo que vengo diciendo a través de una comparación con el proceso constituyente europeo. En el documento que la Comunidad Tradicionalista, a través de la Secretaría Política de S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón, hizo público en el mes de enero de 2004 con motivo del referéndum para la ratificación del Tratado por el que se instituye una Constitución para Europa, se leía esta contundente afirmación: «La laicidad, o el laicismo, pues no son sino dos versiones de una misma ideología, están inscritos igualmente en el corazón de la “construcción europea”. Como previamente lo estuvieron en la “constitución” de los Estados modernos, a partir de las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII y principios del

94. Puede verse mi «El imposible histórico del nacionalismo español», *Revista de Historia Americana y Argentina* (Mendoza), vol. 53/1 (2018), pp. 143-165.

95. Dentro de muchas cosas discutibles es de interés el libro de Tomás PÉREZ VEJO, *Elegía criolla*, Ciudad de Méjico, Tusquets, 2010. Véase la reseña de José Antonio Ullate en *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 5 (2013), pp. 186-188, autor al que es recomendable acudir siempre en estos temas, singularmente en su varias veces citado *Españoles que no pudieron serlo*.

XIX. Pero las viejas naciones “nacieron” cristianas, de modo que la revolución hubo de aplicarse a cancelar su filiación dejándolas huérfanas. La nueva Europa, en cambio, nace ya expósita»⁹⁶.

Esa coincidencia fatal de independencia y liberalismo es la que impide la definitiva clarificación del problema político. No sólo, entiéndase bien, en cuanto a los primeros momentos del caminar hispanoamericano. Sino respecto de su entera trayectoria. En el viejo mundo el Carlismo salvó idealmente la pervivencia de España. Pero no limitó a eso su benéfico influjo. Como guardián del orden de la Cristiandad, que en la confederación de las Españas fue Cristiandad menor y que se redujo en la Comunidad Tradicionalista a Cristiandad mínima, impidió que la Tradición católica se confundiera con el «moderantismo» (liberal) de Narváez o con el «conservatismo» (también liberal) de Cánovas⁹⁷. Como impidió que las Repúblicas revolucionarias lograran su consolidación. Así, frente a unos y otras, levantó no sólo los Ejércitos de voluntarios, sino la *Carta de la Princesa de Beira a los Españoles*⁹⁸, la defensa de la Unidad Católica en las Cortes⁹⁹ o los *Fundamentos Permanentes de la Legitimidad* del Rey Don

96. Puede encontrarse ampliado el tratamiento en mi «“Constitución” y “nación”. Una relación dialéctica con la tradición como clave», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 11 (2005), pp. 115-126.

97. En Francisco CANALS VIDAL, *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, Acervo, 1977, pueden encontrarse agudos análisis sobre el tema. Por mi parte, lo he tratado en *Las murallas de la Ciudad*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, cap. 5, y en «Liberalismo y laicismo en la España contemporánea», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 16 (2018), pp. 109-139.

98. Se trata de un texto capital en la historia del Carlismo, que salvó uno de los momentos más delicados en su historia, a través de la afirmación de la legitimidad de ejercicio y no sólo de la de origen. Véase una breve explicación del contexto histórico en Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, cit., pp. 51-54. Así como su interpretación en José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *Legitimidad, hispanidad y tradición*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2019, pp. 49-61.

99. Resulta extraordinario que se mantuviera tal actitud en las Cortes constituyentes de 1869, que se prolongara en la discusión de la Constitución de 1876, que perdurara en la II República e incluso durante el régimen de Franco, en un rechazo total de la libertad de culto en cualquiera de sus modalidades. Cfr. Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, cit., pp. 263 y ss.

Alfonso Carlos¹⁰⁰. Nada de ello podía ocurrir en América. Donde un Iturbide o un Rosas no podían entroncar con la íntegra tradición, debiendo limitarse en el mejor de los casos a salvar pedazos de ella¹⁰¹. Y donde los propios partidos conservadores (como en Colombia) no dejaban de presentar algunas contaminaciones de la revolución liberal. Por no hablar de momentos posteriores. Repárese en cambio que, incluso en el siglo XX, pese a sus fuerzas disminuidas, son los carlistas quienes transforman un «pronunciamiento» (del Ejército liberal, pues nunca dejó de serlo) en un Alzamiento del pueblo católico contra el proyecto marxista (y liberal) de arrancar el catolicismo de la configuración comunitaria de España. Y quienes contribuyen a que el Estado nacido de la guerra, religiosa, en que se desembocó el fracaso de aquel Alzamiento, adquiera tintes (y por momentos sustancia) católicos.

9. El mínimo del mínimo: el ultramontanismo americano

En ausencia de tradicionalismo, el conservadurismo se torna en el refugio de los católicos antiliberales. Pero he ahí una aporía, pues el conservadurismo es una rama del liberalismo. El texto de Balmes, que he citado tantas veces, lo dice a las claras: se trata de una tendencia bautizada al principio por sus instintos, de ahí que tienda a llamarse moderada, mientras que va a terminar recibiendo el nombre de su sistema, momento en el que pasa a llamarse conservadora. Lo que ocurre es que en el grupo de los que se adhieren a la misma coexisten los que procediendo del liberalismo no gustan de sus excesos con quienes viniendo del catolicismo llegan a él al no encontrar verdadera política católica a cuya sombra cobijarse. Pero los papas, tras condenar la independencia americana, se ven obligados a transigir con ella a fin de que el pueblo de Dios reciba atención espiritual de un clero que precisa de la sucesión episcopal para recibir la ordenación.

100. Véase en Manuel DE SANTA CRUZ, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, tomo 1, Madrid, ECESA, 1979, pp. 13-15.

101. Véase Mario Fidel BIANCHETTI, «El Cid, Rosas y la cuestión dinástica práctica», *Boletín de la Sociedad de Estudios Tradicionalistas don Juan Vázquez de Mella* (Buenos Aires), n. 17.

Salus animarum suprema lex. Pero el magisterio pontificio sigue siendo antiliberal, de modo que por vía de táctica o estrategia se ven con frecuencia forzados a desmentir en los hechos lo que afirma y condena solemnemente en las doctrinas. El baluarte se torna la misma figura del pontífice y su enseñanza, su magisterio, al margen de las componendas prácticas de que con frecuencia participan.

Por ahí se va forjando el ultramontanismo como mínimo del mínimo. Y que no es un fenómeno americano. No olvidemos que tras Gregorio XVI, que al tiempo que condena el liberalismo católico olvida las condenas de las secesiones contra el rey, llega Pío IX. El papa del Concilio Vaticano I, en el que la fuerza antiliberal se va a identificar con la defensa del papado, de modo que en Francia, serán llamados ultramontanos, esto es, de más allá de los montes, de los Alpes que separan Francia y la que iba a ser pronto Italia, y del que la figura del papa va a salir reforzada. En la península italiana los legitimistas (en Parma, en Módena o en Nápoles) serán antirrevolucionarios, pero tras ser derrotada su causa el principio católico se reducirá al Papa. En Francia, que fue la adelantada de los «movimientos católicos», y en definitiva su modelo, el panorama será más complejo y habría que distinguir –por lo menos– entre ultrarrealismo, legitimismo y ultramontanismo. En relación con el partido católico, representante en buena medida de esta última tendencia, el profesor Francisco Canals ha resumido sus orígenes en Francia, durante la monarquía orleanista, al buscar los católicos defender sobre todo la libertad de enseñanza en aquella situación constitucional, prescindiendo por ello del atavismo «legitimista»: «Surgió allí la fórmula de la independencia de la causa católica frente a las causas políticas; pero la contaminación liberal dio ocasión a que con este pretexto se tendiese a identificar la causa católica con el servicio al liberalismo en ruptura con las tradiciones de la sociedad católica prerrevolucionaria. Algunos dirigentes notaron que, a pretexto de hacer a la Iglesia independiente de la política tradicional, se ponía al servicio de las revoluciones»¹⁰². Esa fue

102. FRANCISCO CANALS, «“Hemos hecho pacto con la muerte”: Cristo Rey, la democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *Verbo* (Madrid), n. 473-474 (2009), p. 208. Reúne, con motivo del fallecimiento del

la evolución natural. Aunque algunos –al advertir la apostasía immanente– se instalaran en una suerte de ultramontanismo anti-liberal en sus principios pero súcubo del liberalismo y a la postre infecundo en su acción, al reducirse a un mero grupo de presión en el seno de las instituciones republicanas (es decir, democráticas), u otros volvieran en última instancia a la acción política legitimista. Habrá quienes incluso, el caso paradigmático es el de Louis Veuillot¹⁰³, pasen sucesivamente por ambas posiciones.

autor, cinco artículos de periódico de los años ochenta. El que aquí citamos lleva por título «El deseable fracaso de la democracia cristiana en España» y se publicó en la edición de 8 de agosto de 1986 del diario madrileño *El Alcázar*. A continuación repaso algunas páginas de mi «La democracia cristiana en España. Una visión panorámica», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 7 (2014), pp. 55-80, o del capítulo 3 de Miguel Ayuso, *La crisis de la cultura política católica*, Madrid, Dykinson, 2021.

103. Habría que presentar aquí su evolución, primero tras la revolución de 1848, después tras el fiasco del segundo Imperio, así como las influencias recíprocas con el español Donoso Cortés. Respecto del primero resulta de gran interés su *Histoire du parti catholique*, escrita contra Falloux, y que se encuentra a partir de la p. 407 del vol. VI de Louis VEUILLOT, *Œuvres complètes*, París, Lethielleux, 1925. Donoso, por su parte, en los años finales enfrentó el asunto de la libertad de enseñanza, que Veuillot todavía blandía contra Falloux, con gran contundencia: «La cuestión de la enseñanza, agitada en estos últimos tiempos entre los universitarios y los católicos franceses, no ha sido planteada por los últimos en sus verdaderos términos; y la Iglesia universal no puede aceptarla en los términos en que viene planteándose. Supuesta, por un lado, la libertad de cultos, y supuestas, por otro, las circunstancias especialísimas de la nación francesa, es cosa clara a todas luces que los católicos franceses no están en estado de reclamar otra cosa para la Iglesia sino la libertad que es aquí derecho común, y que por serlo podía servir a la verdad católica de amparo y de refugio. El principio, empero, de la libertad de la enseñanza, considerado en sí mismo, y hecha abstracción de las circunstancias especiales en que ha sido proclamado, es un principio falso y de imposible aceptación para la Iglesia católica. La libertad de la enseñanza no puede ser aceptada por ella sin ponerse en abierta contradicción con todas sus doctrinas. En efecto, proclamar que la enseñanza debe ser libre no viene a ser otra cosa sino proclamar que no hay una verdad ya conocida que deba ser enseñada, y que la verdad es cosa que no se ha encontrado y que se busca por medio de la discusión amplia de todas las opiniones; proclamar que la enseñanza debe ser libre es proclamar que la verdad y el error tienen derechos iguales.

Merece la pena ilustrar más por menudo lo aquí afirmado. En efecto, a partir del partido de los *catholiques avant tout* va avanzando el liberalismo católico que, andando el tiempo, ha de desembocar en la democracia cristiana. No es de extrañar, pues primero se pone entre paréntesis (para hacer pasar –se dice– lo que une por encima de lo que divide) la opción política (más o menos) legitimista, opuesta neta aunque no siempre eficazmente al «nuevo régimen», para cuajar en una «pura» defensa de la Iglesia, esto es, desligada de las condiciones que brotan de las exigencias de la convivencia humana y condenada, pues, al fracaso, toda vez que el dinamismo del orden natural no se suple con fideísmos o escatologismos. Al sustituir la defensa política de la Iglesia por una limitada campaña a favor de la libertad de enseñanza de aquélla, por cierto imposible sin apoyo institucional. Ese partido católico es ya por tanto demócrata-cristiano *ante litteram*, pues al no combatir y cuestionar el entramado de la revolución liberal se hace objetivamente responsable de su instauración y (en cuanto no sea una *contradictio in terminis*) consolidación.

En España, o lo que quedó de la misma, en cambio, el peso del Carlismo será tal que buena parte de las energías del catolicismo político se concentrarán en él, quedando tan sólo fuera el catolicismo explícitamente liberal de los (liberales) «moderados». En efecto, los casos de personalidades aisladas, por relevantes que fueran, como las de Donoso o Balmes, no empecen el juicio anterior, pues la genialidad del primero residió –al margen de su adscripción dinástica liberal (isabelina)– en el antiliberalismo cerrado de sus últimos años, mientras que el fracaso del segundo –dejando de lado las discusiones sobre su posición dinástica– fue

Ahora bien: la Iglesia profesa, por un lado, el principio de que la verdad existe sin necesidad de buscarla, y por otro, el principio de que el error nace sin derechos, vive sin derechos y muere sin derechos, y que la verdad está en posesión del derecho absoluto. La Iglesia, pues, sin dejar de aceptar la libertad, allí donde otra cosa es de todo punto imposible, no puede recibirla como término de sus deseos, ni saludarla como el único blanco de sus aspiraciones» («Carta al cardenal Fornari», de 19 de junio de 1852, en *Obras Completas de Juan Donoso Cortés*, Madrid, BAC, 1970, vol. II, pp. 744 y ss.). Véanse las muy interesantes consideraciones de FRANCISCO CANALS, «Donoso Cortés en Francia», *Cristiandad* (Barcelona), octubre de 1953.

debido a la intransigencia anticarlista de los liberales moderados. Ninguno de los dos, sin embargo, trataron de crear un «partido católico». Más aún, el diplomático extremeño tuvo parte importante en la evolución antiliberal del partido católico francés¹⁰⁴; mientras que el presbítero catalán –tras hacerse imposible el matrimonio del hijo de Don Carlos con Isabel– cerró su diario, pese a las protestas en contrario del marqués de Viluma, sin levantar la bandera de un partido indiferente del problema dinástico¹⁰⁵. Será más adelante el caso de los «neocatólicos», que pasarán al Carlismo a lo largo del decenio de los cincuenta del siglo XIX y singularmente con la radicalización de la llamada –ya se imaginará por quiénes– «gloriosa revolución» de 1868, y que tendrán siempre viva la tentación de abandonar el legitimismo a cuenta del clericalismo, como ocurrió con los «mestizos» de Pidal o incluso los «integristas» de Nocedal hijo¹⁰⁶.

104. Cfr. el dossier del volumen XVI de los *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), correspondiente al año 2010, con contribuciones de Miguel Ayuso, Giovanni Turco, Jacek Bartyzel, Cristián Garay, Consuelo Martínez-Sicluna y José Antonio Ullate.

105. Es menester volver a citar en este punto a Francisco Canals, en dos artículos periodísticos de gran finura, «Nada, señor marqués, nada» y «El fracaso de Balmes», publicados respectivamente en los días 5 y 6 de agosto de 1971 de *El Pensamiento Navarro* (Pamplona). Destaca el profesor barcelonés que, frente a «como se ha hecho tantas veces posteriormente, incluso en España, e invocando su autoridad y el prestigio de su nombre», Balmes no tuvo nunca la idea de levantar la bandera del «partido católico». Lo que «es digno de destacarse [...] por cuanto Balmes conocía muy bien la actitud contemporánea de los ultramontanos franceses que, en aquellos mismos años, bajo el caudillaje de Montalembert, trabajaban en el marco constitucional con una actitud que se resumía en los lemas: “católicos ante todo” y “sobre todo, ningún contacto con los legitimistas”».

106. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, cit., p. 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 Comunidad, aunque para que sus inmediatos sucesores terminaran reintegrándose a ella en los años treinta del siglo XX. Con todo,

Si trasladamos el foco a las nuevas repúblicas hispanoamericanas, ante la ausencia, más aún, la imposibilidad, de algo semejante al carlismo, la inanidad del catolicismo político vendrá precisamente de su reducción al ultramontanismo¹⁰⁷. Movimiento en todo caso minoritario, aunque en algunos países y durante algún tiempo se destaquen figuras de peso. Es el caso de Miguel Antonio Caro e incluso del arzobispo Mosquera en Colombia. Así como de los obispos de Arequipa, en el Perú, Goyeneche y Bartolomé Herrera. O el de Dom Vital en el Brasil y el arzobispo Valdivieso en Chile. Es, claro, sobre todo, también el caso de García Moreno en el Ecuador, mientras que en la Argentina apenas hay algo que se le parezca. El paso del tiempo sólo pudo ir debilitando esa línea, en evolución inexorable hacia la democracia cristiana.

Y es que el tradicionalismo requiere de su arraigo en la monarquía católica para una restauración política de la Hispanidad.

siempre coexistieron en el seno del carlismo distintas sensibilidades, como muy agudamente describe Rafael GAMBRA, *Melchor Ferrer y la «Historia del tradicionalismo español»*, Sevilla, ECESA, 1979.

107. Me he ocupado de este asunto en mi artículo «El problema político de los católicos hispanoamericanos. Hispanidad y *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), n. 525-526 (2014), o en el volumen *La Hispanidad como problema*, cit., cap. V.