

EVOLUCION DEL CONCEPTO DE TRADICION COMO POLITICA EN LA ESPAÑA DEL XIX

José Luis Millán-Chivite
Prof. de Historia Contemporánea
Universidad de Cádiz

A la historiografía del XIX peninsular, tanto en España como en Portugal, le ha faltado «entendimiento histórico». Con demasiada frecuencia se han dado versiones unilaterales de los hechos, utilizando por lo general fuentes de marcada orientación liberal, y olvidando, con machacona constancia, las fuentes populares llámense carlistas, campesinas u obreristas. Para remediar esta probable falta de objetividad, habría que revisar los planteamientos habituales, confrontando las correspondientes y, por lo general, contrapuestas fuentes liberales con las tradicionales, demócratas, federales, obreristas, campesinas e independientes.⁽¹⁾

En este estudio aproximativo en torno a la tradición española, nuestros objetivos no marchan más allá de los límites históricos en su más estricto significado, descartando por tanto todas las posibles exégesis sobre hipotéticos contenidos filosóficos, teológicos o culturales. A la tradición se estudia, dentro de una proyección sociológica que actuó, en el siglo XIX español, como cauce transmisor de unas realidades sociales, hoy pretéritas en su acepción y contenido decimonónicos.

(1) Fuentes liberales: Lafuente, Bayo, Piralá, Pastor Díaz, Burgos...; Tradicionalistas: Donoso, Nocedal, Ortí y Lara, Villoslada, Manterola, Aparisi Guijarro, y Pereda, aunque estos dos últimos se pueden aceptar en gran medida como carlistas; carlistas: Barón de los Valles, Barrio y Mier, neutrales con gran aporte de tradición: Balmes, Henningsen, Lord Clarendon, Menéndez Pelayo; utópicas, obreristas o campesinas: Fernando Garrido, Anselmo Lorenzo, Actas de la I Internacional de la región española... Uno de los primeros en llamar la atención sobre esta falta de objetividad fue F. Suárez Verdaguer: Planteamientos ideológicos del siglo XIX español, «Árbol», nº 29, pp. 59 y ss.

La tradición española, a través de sus diversas fases, germinó y se desarrolló como un movimiento aglutinador frente a los repetidos intentos, y algunas veces alcanzados, de revolución en España. Es incuestionable que las condiciones económicas pudieron influir en determinadas actitudes ante la vida social del país, —la realidad carlista foral de pequeña propiedad agraria en el Norte de la Península sería una prueba de ello—⁽²⁾ Pero también son evidentes que las «situaciones tradicionales» con una historia de siglos: catolicismo, monarquía, modo extremadamente idiosincrásico de vivir la vida y realizar la sociedad... dejaron huellas consistentes.

Por eso, el ser o no ser de España, tan vinculado a cualquier grupo tradicional, quizá fuera uno de los problemas claves en cualquier discusión o pugna social o política. Ya, a mediados del XVII, una vez derrotada la europeidad hispana, saltaron los primeros interrogantes. En la España ilustrada del XVIII: Feijoo, Isla, Forner, Moratín, Jovellanos, Piquer... reflexionaban sobre la alternativa de ser fiel a España o sentir con la Europa del XVIII. El XIX español, desde las Cortes de Cádiz hasta la famosa polémica de la Ciencia española, danzó alrededor de esa disyuntiva ideológica, que se hizo popular, derivando hacia un «pleito de mano armada y sangre efundida».⁽³⁾ Y precisamente, en esta pugna ideológica y bélica, se fueron perfilando las dos realidades sociológicas antagónicas: las dos Españas; una, olvidadiza de su historia, y la otra, elaboradora de la teoría de la España tradicional, pero no siempre en consonancia con las exigencias de los tiempos.

Mas, con anterioridad a hurgar en la realidad tradicional, es necesario precisar el contenido histórico del concepto de tradición. No lo es cualquier idea que provenga de una persona o de un grupo que se consideren tradicionales. De aquí, los muchos confusionismos y antipatías que, a veces, ha sobrellevado el término significativo que estudiamos. La «Tradición», con mayúscula, reúne un contenido sociológico e ideológico muy complejo. Con demasiada rutina se le ha considerado negativamente: los no revolucionarios. O positivamente, pero con mucho simplismo: los católicos a «machamartillo». Sin embargo, el concepto de tradición española es más rico. Posee más enjundia. Un español tradicional, en el siglo XIX, no es sólo el defensor del catolicismo y de la monarquía. Contiene una realidad dual, cuyos extremos no aparecen opuestos sino complementarios. Toda tradición supone algo permanente que se transmite, un caudal de ideas e instituciones que pasan de unas generaciones a otras como una herencia social. Pero el mismo hecho tradicional comporta también una dinámica, un reencarnar o readaptar los elementos permanentes de un pueblo a las exigencias temporales de cada etapa histórica. De lo contrario,

(2) A. Jutjar: *La era industrial en España*, Barcelona 1963, p. 41, insistiendo de modo similar en *Ideologías y clases de la España contemporánea*, Madrid, 1968.

(3) P. Laín Entralgo: *España como problema*, Madrid, 1958, p. 12.

se convertiría en una ortopedia, en algo ineficaz y retardador de toda marcha progresiva en la Historia.⁽⁴⁾

ETAPAS HACIA LA TRADICION

La tradición en España, como corriente ideológica y política, presenta cuatro etapas: 1) el pretradicionalismo o rodaje tradicional; 2) la cristalización de la realidad social y política; 3) el proceso de esclarecimiento y formulación; 4) los diversos tradicionalismos. Cada uno de estos podría enmarcarse en los respectivos tercios de siglo, a excepción de los epígrafes tercero y cuarto que llenan los treintaitantos años últimos.

El pre-tradicionalismo (1804-1833)

Esta primera etapa, de esclarecimiento todavía, es como un conglomerado popularista, resultante de tendencias diversas, desde elementos dinámicos y reformistas hasta las más de claras aspiraciones reaccionarias. Volcada a la Historia se manifiesta en tres momentos, y acompañada con cuatro manifiestos: el de los Persas (1814), el de la Regencia de Urgel con el Barón de Eroles (1822), y el de la Federación de realistas puros y levantamiento de los Malcontents o Agraviados con sus dos proclamas: la de Manresa (25 de agosto de 1827) y la de Reus (1 de septiembre de 1827).⁽⁵⁾

(4) Muchos pensadores españoles han precisado acertadamente este concepto dinámico de tradición. Ganivet: «cuando se invoca el respeto a las tradiciones ha de precisarse bien qué se entiende por tradiciones»; Vázquez de Mella: «una ley social... que expresa la continuidad histórica de un pueblo», Ob. Co. Madrid, 1931, vol. V, p. 406; Maeztu: «pasado que no pasa», *Defensa de la hispanidad*, Madrid, 1941, p. 191; Gumersindo de Azcárate: «el progreso y la tradición no son dos hechos... son los elementos necesarios... de un sólo e idéntico hecho», *El self-government o la monarquía doctrinaria*, Madrid 1877, p. 137; Miguel de Unamuno: «sustancia histórica que late en el presente de los pueblos», *Ensayos en torno al casticismo*, Madrid 1942. Las opiniones de L. Aranguren y Maravall no marchan por estos derroteros, el primero por radicalmente estática: «entrega y sumisión del hombre a la historia», *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid 1967, p. 167 y Maravall por reducirla a pura movilidad: «no hay sustancia histórica en la historia, sino configuraciones transitorias producidas por las cambiantes situaciones históricas, cfr. *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid 1972.

(5) No hay unanimidad entre los historiadores en el momento de aceptar estos hechos históricos como etapas previas a la cristalización del fenómeno tradicional. Por ejemplo L. Sánchez Agesta opina que el manifiesto de los Persas constituye un antecedente de la futura monarquía liberal moderna, cfr. «El sentido sociológico del XIX español», *Rev. de Est. Polit.*, Madrid 1946, vol. XIV, p. 25-26. La tesis de Alexandra Wilhemsen, *Don Carlos o el carlismo*, Universidad de Navarra, complementa la teoría de F. Suárez, que sitúa en estos manifiestos la génesis de la realidad tradicional, cfr. «Planteamiento ideológico del siglo XIX español», *Arbol*, nº 29, 1948, y «La formación de la doctrina política del carlismo», *Rev. Est. Polit.*, Univ. Santiago de Compostela, 1946. En esta orientación resulta aleccionador el juicio emitido por J. Marías en *Historia social de España. Siglo XIX*, Madrid 1973, p. 21.

La cristalización de la realidad tradicional

Constituye la segunda etapa (1833-1868), impulsora de la crisis del Antiguo Régimen y del tránsito hacia formas todavía inusitadas en la realidad peninsular. Pero no fue uniforme, presentando una triple vertiente: el hecho sociológico del carlismo romántico, los comportamientos paralelos de los neocatólicos isabelinos, y los primeros intentos formuladores cuyo máximo pensador fue el independiente Balmes.

a) El carlismo romántico.

El ideal y la praxis del carlismo globulan un conjunto de vivencias e ideales simbolizadas en la persona de Carlos María Isidro y sus sucesores. Este período marcha desde la cristalización del grupo realista, en torno al infante don Carlos, viviendo todavía su hermano el rey Fernando VII, hasta la crisis de la monarquía liberal por los años de 1863 a 1868. Cuenta, entre sus hechos históricos, con dos guerras civiles, las dos primeras guerras carlistas, la de los Siete años (1833-1839) y la de los Matiners o Madrugadores (1846-1848), igualmente, con una serie de proclamas, manifiestos y declaraciones en los más diversos niveles (familia real, diputaciones forales, juntas locales, jefes militares...). Mediante un análisis comparativo de todos ellos se han podido ir clarificando las ideas del primer carlismo. Quizá el aspecto-motor más característico, denominador común de los que vivían románticamente el carlismo del segundo tercio, sobre todo a nivel de base (guerrilleros, jefes militares...) y no tanto mirado desde la cúspide (rey, familia real, camarilla y corte), habría que centrarlo en torno a un reformismo de cuño tradicional, pero basado en dos pilares insustituibles: el catolicismo y la monarquía legítima⁽⁶⁾ Balmes los llamaría «dogmas nacionales».

(6) Respecto de esta posible realidad histórica, sobre el reformismo político del carlismo romántico, existen planteados muchos interrogantes historiográficos resumibles en cinco tendencias: liberal, izquierda burguesa, socialista, independientes y carlista-tradicional. En todas ellas ha existido pasión y consecuentemente parcialidad. No obstante los estudios contemporáneos van corrigiendo trasnochadas posiciones a medida que pasa del tiempo. Las tesis doctorales que se realizan sobre aspectos sociológicos del carlismo centran la cuestión en sus justos límites. Un ejemplo, la obra de Julio Aróstegui, *El carlismo alavés y la guerra civil de 1870-1876*, Victoria 1970. Carlos Seco formula una visión armonizadora al distinguir tres planos: 1) Los realistas puros de la camarilla de don Carlos; 2) El reformismo de los guerrilleros y de las bases populares; 3) Las inclinaciones estrictamente foralistas de los que firmaron el Convenio de Vergara, cfr. «Don Carlos y el carlismo», *Rev. Univ. de Madrid*, 1955, p. 27-28. Existen claros indicios para aceptar esta triple vertiente en los primeros documentos carlistas: *Manifiesto de Abrantes. Decreto de Santarem y Manifiesto de Castello Branco*, (1, 4 y 25 de octubre de 1833); *Proclama de la Diputación de Vizcaya*, (5 de octubre de 1833) y *Proclama de Maroto*, *Boletín Oficial de Pamplona*, jueves 7 de marzo de 1839.

b) Los neocatólicos.

Este grupo fundado por Cándido Nocedal constituye una cuña católico-tradicional en el ala moderada del liberalismo español. Dentro del espectro político habría que considerarlo como la derecha del moderantismo. En la década de los años cuarenta son los que aceptan los hechos consumados de la Revolución liberal e intentan llenarla de tradición. Pero, tras los derroteros de la monarquía isabelina en los años sesenta, se escindirán de ella como unos «liberales cansados», injertándose de nuevo en la rama más frondosa del tronco tradicional español. Su diferencia con los carlistas radica primordialmente en dos aspectos: el reconocimiento de la dinastía isabelina y aceptación del concepto del mal menor, aunque la formulación de esta tesis sea posterior. Es decir, participar en los cauces políticos liberales, para obtener la máxima purificación del régimen, aunque no acepten en teoría las premisas liberales. Las actuaciones neocatólicas sobresalen por las «formas de petición» que adoptan respecto a la educación y enseñanza. Se oponen al monopolio universitario por parte del Estado, velan por la ortodoxia en la enseñanza y llevan la voz cantante en la famosísima «cuestión universitaria».

c) El pensamiento balmesiano.

Balmes fue uno de los primeros intelectuales que intentó formular el hecho sociológico de la tradición. Pero el filósofo de Vich no fue un tradicionalista rancio ni un carlista romántico, mas bien era una mente tradicional que, por su formación filosófica, su vocación de orientación política y su natural sentido común, intentó elaborar una síntesis de las dos corrientes antagónicas, hundiendo sus resortes superadores en las más auténticas raíces tradicionales. Sus escritos irradiarán sensatez manteniendo lo histórico y pretérito, sin excluir del todo lo moderno y venidero.⁽⁷⁾

El proceso de esclarecimiento y formulación

El tercer momento de la tradición como política, decisiva en la consolidación del tradicionalismo, tanto en la realidad conceptual como en sus actitudes prácticas, arranca de la crisis de la monarquía isabelina e inicios de la revolución de 1868. Y, sobre todo, como resultado de los agitados años que le toca vivir a la sociedad española durante el Sexenio revolucionario. En estos azarosos años, para una persona de inclinaciones tradicionales, se desarrolla eficazmente todo el cuerpo ideológico de tradición. A esta nueva realidad conceptual, resultante a la vez de otra socio-

(7) Sus ideas quedan recogidas en el periódico *El Pensamiento de la Nación*, fundado por Balmes, para colaborar en la solución del pleito dinástico. Todos sus artículos editoriales están recogidos en sus *Obras Completas*, Madrid 1950, y en concreto vol. IV, pp. 23, 226, 231 y 239; y vol. VI pp. 71 y ss. Algunos incluyen en esta etapa a Donoso Cortés, pero sin querer desvirtuar su personalidad, es una mezcla de «tradicionalismo filosófico y teológico», no tanto político, y un precedente de las teorías dictatoriales.

lógica, se ha convenido en llamarle «neocarlismo», ya que responde a unas formas renovadas del carlismo histórico. Sin embargo, como resultado de sesenta y ocho se le comenzó a llamar tradicionalismo.

De todos los diferentes tradicionalismos, o de la Tradición conforme se realizó en sus diversas etapas, es quizá esta tercera la que más «enjudia» conlleva. Irrumpe en la palestra política como si fuese una sola persona moral. Sociológicamente considerada supone la suma, e incluso un intento de síntesis de todos los grupos tradicionales, especialmente de los católicos isabelinos y monárquicos legitimistas. De ahí, su importancia y la necesidad de estudiar más detenidamente esta tercera fase, con el fin de profundizar en el concepto decimonónico de tradición.⁽⁸⁾

EL TRADICIONALISMO DE 1868: UN CARLISMO ENRIQUECIDO

El movimiento de católicos tradicionales, que se suscita y se desarrolla, con una rapidez instantánea, en el Sexenio revolucionario, no se puede reducir a uno de tantos carlismos exteriorizados en la España contemporánea. La contextura sociológica del tradicionalismo de 1868 resulta más compleja que la del carlismo histórico. Por eso, ya hemos afirmado que se ha convenido en llamarle «neocarlismo». «Neo», porque manifiesta una novedad respecto de los anteriores. Y carlismo, porque reconoce la dinastía legítima de Carlos María Isidro, acogiendo bajo la bandera carlista, con todo el contenido sociológico que, implícita y virtualmente, consigo lleva.

Para comprenderlo en toda su amplitud, hay que estudiar conjuntamente todas las realidades sociológicas que laten en las mismas coordenadas de espacio y tiempo, y no sólo las pertenecientes a las del pueblo carlista histórico. En el Sexenio, de nuevo vuelve a llamar la atención esa tremenda masa campesina que arrastra, como en lustros anteriores, la persona de don Carlos. Pero todavía más sorprendente re-

(8) Aunque existe una monografía básica para estudiar esta dialéctica social entre tradición y revolución realizada por Joaquín Encinas, *La tradición española y la revolución*, Madrid 1958, la complejidad del tema requiere continuas y permanentes aportaciones. En primer lugar, una distinción entre carlismo y tradicionalismo y, consecuentemente, entre el movimiento carlista y otros grupos tradicionalistas. El tradicionalismo responde al denominador común, al árbol patriarcal, mientras que el carlismo constituye su rama más frondosa. Criterio similar se debe aplicar al estudio de los hombres cuyo pensamiento y vida transcurrió por cauces tradicionales. Existen unos que, siendo tradicionales en su pensamiento, nunca lo fueron en política o, al menos, no militaron en el carlismo. Así sucedió con los «neocatólicos» en tiempo de Isabel II y con la Unión Católica o el integrismo nocedaliano de la Restauración. Respecto de personas concretas: Campoamor, Ceferino González, Mendive, Mir, Ortí y Lara, Luis y Alejandro Pidal, Tamayo y Baus, Urralburu, Menéndez y Pelayo... pensaron tradicionalmente pero no fueron carlistas. Otros fueron neocatólicos en un primer momento (Aparisi, Navarro, Villoslada, Cándido Nocedal...), o estrictos isabelinos (Sangarren duque de...), pero voluminando la Comunión tradicionalista en el Sexenio. Algunos se apartaron del carlismo (Ramón Nocedal). Y otros muchos siempre militaron en filas carlistas (Barrio y Mier, Manterola, Pereda, marqués de Cerralbo...).

sulta el movimiento urbano e intelectual, que se cobija bajo la bandera tradicionalista, en torno a la joven e idealizada figura de Carlos VII.⁽⁹⁾

Pasando por alto otras peculiaridades nos fijaremos en los elementos sociológicos que componen esta nueva persona moral enraizada en la Historia. Una de las notas más distintivas, dentro de la complejidad neocarlista, radica en la existencia de unos nutridos elementos urbanos, frente a la tan «cacareada» teoría del ruralismo carlista. Y la otra, el arribo de casi todos los católicos incondicionales, que, ante el peligro de una avalancha radical heterodoxa, cierran filas bajo la bandera carlista. A esta suma de carlismo histórico y catolicismo tradicional se le denominó «tradicionalismo español».

En esta riada de intelectuales medios se distinguen por su número, por su actividad y por su actitud apologética, el grupo de los neocatólicos del reinado isabelino. A estos «neos» de antaño es a los que les cuadra, a la perfección, el término de «neo» referido al carlismo. Y se dice a la perfección, porque no proceden del viejo sentimiento carlista, cuajado de romanticismo, sino de las circunstancias excepcionales del Sexenio. Esta comunión-católico-monárquica creció, ante el peligro, desmesuradamente, confiriéndole al movimiento neocarlista un talante intelectual.⁽¹⁰⁾ Ejemplo de ello puede ser la pléyade de oradores y escritores que brillaron con fogosas y apologéticas publicaciones.⁽¹¹⁾

El retorno de tantos españoles de raigambre monárquica y católica a la rama patriarcal de la «tradición» proyecta, sobre el carlismo histórico, una óptica nueva y remozada, que sobrepasa las fronteras de los marcos geográficos. Sin olvidar el mosaico de regiones, con sus peculiares características históricas, sociales, económicas y culturales, subyace, en medio de las diferencias, un denominador común, que podría formularse, como una «Idea-fuerza» del sentir católico, en relación con las experiencias políticas y con las estructuras socioeconómicas del último tercio del siglo XIX.⁽¹²⁾

(9) Palacio Atard y Julio Aróstegui comprueban los nuevos valores urbanos e intelectuales del carlismo del Sexenio revolucionario frente a su extracto histórico básicamente rural; atreviéndose a desautorizar las teorías que identificaban al carlismo como fenómeno campesino, cfr. *El carlismo alavés*, ob. cit. pp. XV, 263 y ss.

(10) Oyarzum denomina a esta riada del estrato intelectual católico de clérigos, militares, abogados, literatos, periodistas como «enorme masa de opinión», cfr. *Historia del carlismo*, Madrid 1969, p. 76; y García Escudero opina que el carlismo de 1868 monopoliza todas las aspiraciones conservadoras, *De Cánovas a la República*, Madrid 1951, p. 32.

(11) Entre los principales podemos enumerar: *El hombre que se necesitaba*, de Navarro Villoslada; *El Rey de España*, de Aparisi Guijarro; *Don Carlos o el petróleo. Don Carlos es la civilización y El espíritu carlista* de Vicente Manterola; *La solución lógica de la crisis de Gabino...*

(12) Aróstegui demuestra: «lo que empezó siendo una reacción contra el liberalismo se convirtió a fines de siglo en un tradicionalismo», cfr. *El carlismo alavés...* ob. cit. p. 241. Y si confrontamos los juicios de Jaime Balmes, y no digamos con los de Vázquez de Mella, hay que inclinarse por aceptar que se verificó una evolución clara en cuanto a las ideas y a las actitudes.

Una tradición renovada

Los neocarlistas del Sexenio revolucionario tomaron conciencia de su responsabilidad ante la sociedad, prestándose a su «aggiornamento». Como consecuencia de ello se derivó un laudable esfuerzo, por parte de sus mejores cabezas, para adaptar el conjunto de ideas y vivencias aportadas por la tradición y la historia, a las exigencias y realidades del momento. El máximo exponente del nuevo talante fue la mismísima persona del joven Carlos VII.

Algunos opinan que los carlistas, en sus críticas al orden establecido, se convirtieron en los primeros regeneracionistas. La apreciación parece correcta, aunque el empleo del término «regeneración», para designar a las nuevas realidades, pudiera empujarse la realidad renovadora del carlismo de 1868. En recientes trabajos se ha llegado a afirmar que la nueva proyección dada a la cuestión foral y a las instituciones religiosas, políticas y económicas desembocaron en una «lucha social», que se enfrentaba a un orden estatuido y no admitido. Es decir, un movimiento que imprimía una dinámica social en la política del XIX, frente a las interpretaciones estáticas que lo consideraron como un fenómeno de reacción rural.⁽¹³⁾ Bajo esta nueva visión, el tradicionalismo, en los inicios de la Baja Edad Contemporánea, —en el que se integró el carlismo histórico—, supuso un movimiento de repulsa campesino y urbano, contra un peligro inmediato para la permanencia de formas religiosas, jurídicas e incluso económicas de muchos de ellos.

Sin embargo, en esta repulsa, el neocarlismo también conllevó una clarificación de ideas, —adaptación a las exigencias del momento—, de aquel bagaje de vivencias tradicionales intensamente defendidas por el primer carlismo. Podría considerarse como una actitud paralela al apologetismo. Es decir, un esfuerzo denodado de las mejores cabezas del neocarlismo, para presentar un nuevo rostro moderno, popular y amante de la libertad. Entre las ideas claves: repulsa al Absolutismo político como a la Revolución, un furibundo antiliberalismo que en España se había manifestado anticlerical y como un reducto de las clases fuertemente económicas, sociedad y Estado confesionales católicos, dinastía histórica y legítima, concepto de Patria tal como la había labrado el vivir continuo de los españoles, popularismo social, y legalismo como praxis política.⁽¹⁴⁾

Ejemplo, y exponente máximo de este reformismo dinámico del carlismo, denominado por muchos «el primer tradicionalismo», fue el rey Carlos VII. En su pen-

(13) La investigación actual considera invalidadas, al menos parcialmente, los simplismos: Aunós «repulsa al liberalismo»; Vicens «reacción agraria»... El carlismo como tal necesita una investigación profunda, con un nuevo criterio historiográfico basado en los archivos de las regiones carlistas y, de ningún modo, en escritos polémicos.

(14) A. Aparisi: *Diario de Sesiones-Senado* 17 de abril de 1871; V. Manterola: *Don Carlos es la civilización*, cfr. Oyarzun, ob. cit. p. 280; A. Aparisi: *la Regeneración* 23 y 24 de octubre de 1868 y 13 de noviembre y 30 de diciembre de 1869 y *Discurso del rústico en las Cortes*, Ob. Co. Madrid 1871, p. 236; C. Nocedal: *Diario de Sesiones* 23 de octubre 1871.

samiento y en las declaraciones programáticas brilló, con claridad, ese esfuerzo de adaptación a las exigencias modernas. Existen unas frases que constituyen un exponente sintomático de ese espíritu moderno e inquieto que latía en el interior del joven monarca, resumible en el «Yo no soy liberal, pero soy el Rey de la libertad»; complementada por otra: «me esforzaré en conciliar legalmente las instituciones útiles de nuestra época con las indispensables del pasado». Incluso llegó a formular una idea impensable en las mentes de muchos tradicionalistas, y que para algunos resultó heterodoxa: «dejando a las Cortes Generales, libremente elegidas, la grande y difícil tarea de dotar a mi patria de una constitución»... No obstante, el manifiesto programático del reformismo tradicional, impulsado desde la cúspide, no a partir de la base, se centra en la Carta de Carlos VII a su hermano Alfonso.⁽¹⁵⁾

La bandera del catolicismo militante

El neocarlismo de 1868 se debió a las circunstancias «límite». Y, con la nueva avalancha, se reestructuró conforme a un tradicionalismo reformado y adaptado a exigencias nuevas. Sociológicamente se componía del estrado católico no revolucionario, en oposición radical a lo que representaba el liberalismo como sistema filosófico-político. Si se analizan los móviles rectores de este nuevo componente tradicionalista, quizá la deducción sería un sentimiento dual en torno a lo religioso-católico y a lo antirrevolucionario, aunque sin olvidar el reformismo político que impulsaron. Antonio Aparisi define, sin rodeos, esta interrelación entre carlismo y catolicismo: «el partido carlista se forma de la mayoría de los católicos españoles, los cuales, sobre todo, son católicos, y después de esto son carlistas»...⁽¹⁶⁾

Para conseguir esta unidad católica se flexibilizó todo el pensamiento y las actitudes tradicionales, se borraron diferencias y se acortaron distancias: «concertando ánimos y conciliando voluntades».⁽¹⁷⁾ Postura, desde luego, bastante ecléctica, pero realista y clara. Se podría apuntar, sin deseo de extralimitar los términos, que casi los dos únicos considerandos indiscutibles serían catolicismo y monarquía legitimista, atribuyendo toda una interpretación muy específica del concepto y realidad de España en su Historia. Así, por lo menos, lo idearon sus líderes y, consecuentemente, los secundaron gran parte de creyentes incondicionales. Desde el periódico *La Regeneración* se promovió la unión de todos los católicos frente a la «impiedad revolucionaria»: «nuestro objetivo principal ha de ser la salvación y el

(15) Diario de Carlos VII, 7 de enero de 1871, cfr. Carlos Seco, «Semblanza de un rey carlista a través de su diario», *Re. Univ. Madrid*, 1956, vol. V, pp. 323 y ss., y en *Tríptico carlista*, Barcelona 1977, p. 146, y «Carta de don Carlos a su hermano Alfonso», cfr. *La Regeneración*, 17 de diciembre de 1872.

(16) A. Aparisi: «La Política», en *La Regeneración*, 10 de marzo de 1870. Ob. Co., ob. cit. vol. 3, p. 243.

(17) A. Aparisi: *La Regeneración*, 10 de enero de 1872, Ob. Co. vol. 3, p. 324.

triumfo de la Iglesia Católica»⁽¹⁸⁾..., para ello «debemos acometer lo que llamaré una gran cruzada moral con el fin de atraer a esos hombres que no están en su puesto»⁽¹⁹⁾ No sería exagerado si apuntásemos que esta unidad de católicos recuerda a un partido político confesional.

El talante apologético

El convencimiento de que la sociedad tradicional española se encontraba en inminente peligro de cuarteamiento, —ante el subjetivismo de las tendencias modernistas y de las amenazas de los movimientos de izquierda—, llegó a constituir una obsesión entre los católicos militantes y, en concreto, entre los jefes de la Iglesia. Tanto en la prensa como en la palestra política de las Cortes, los representantes del tradicionalismo expusieron esta realidad con obsesiva preocupación.⁽²⁰⁾

Existían diversos planteamientos políticos frente a la «catolicidad», cuyos exponentes más significativos fueron la izquierda burguesa (demócratas, en concreto los de Cátedra, y federalistas). Unas veces se reducían a «modos» de organizar la sociedad, pero otras constituían ataques directos contra la Iglesia o sus instituciones.⁽²¹⁾ De aquí, la actitud con que se respondía, llegándose, con alguna frecuencia, tanto en un bando como en el otro, a un lenguaje que rayaba en lo ofensivo.⁽²²⁾ A esta actitud defensiva la denominaron los mismos tradicionalistas «apologética», y el mismo Orti y Lara nos ofrece su motivación: «esta misma razón ha obligado a los sabios a descender a la arena de la polémica».⁽²³⁾

(18) A. Aparisi: «El Rey de España», Ob. Co. vol. 4, pp. 924 y ss., y la política, cfr. *La Regeneración*, 10 de marzo de 1870, cfr. Ob. Co. cit. vol. 3, p. 243.

(19) A. Aparisi: «La Política», ob. y pp. cit.

(20) El talante apologético del neocarlismo del Sexenio revolucionario se puede consultar en J. L. Millán Chivite: *El hombre nuevo en la generación española de 1868*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975, y en *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios*, Sevilla, 1979..

(21) Fernando Garrido: «la revolución de septiembre ha sido más que una revolución política, una revolución antirreligiosa», *Diario de Sesiones* 26 de septiembre de 1869; Suñer y Capdevilla: «la idea nueva venía a sustituir a la idea caduca...» la idea caduca era la fe, el cielo, Dios... «la idea nueva: la ciencia, la tierra, el hombre...» *Diario de Sesiones* 26 de abril de 1869; Pi y Margall: «el catolicismo ha muerto en la conciencia de la humanidad y en la conciencia del pueblo español», *Diario de Sesiones* 3 de mayo de 1869.

(22) «Ponzoña de errores», «vil polvo», «invasión del infierno», «locas y miserables utopías»... Términos parecidos se pueden encontrar tanto en los años de la crisis de la monarquía isabelina, en los del Sexenio revolucionario y en los de la Restauración, aunque los textos pertenecientes a los años de la década del ochenta y noventa habría que enmarcarlos por lo general en el integrismo nocedaliano. Como ejemplos: Orti y Lara, *Lecciones sobre el krausismo*, Madrid 1865, pp. 64 y 321; *Ensayo sobre el catolicismo*, Madrid 1864, pp. V y VII, 20, 252...; A. Aparisi: *Diario de Sesiones* 18 de abril de 1871. Se puede consultar una selección de textos en J. Alvarez Junco, *La Comuna en España*, Madrid 1871, p. III.

(23) Orti y Lara en prólogo a *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas*, del P. Mendive, Madrid 1883, p. VII.

Los temas polémicos fueron diversos, aunque los más combatidos se pueden agrupar alrededor de tres núcleos: lucha entre fe y razón; sentido católico de la vida frente a la nueva sociedad instaurada por el liberalismo o la auspiciada por las izquierdas; el concepto de España, consecuencia de un ser distintivo levantado a través de los siglos, que, al chocar con las exigencias derivadas del «otro concepto», provocó el «problema de España». Permanece un cuarto, pero que es síntesis o resumen de los anteriores, si exceptuamos tan sólo las aspiraciones de la Federal o de los internacionalistas: la pugna entre Krausistas y católicos tradicionales. Esta dialéctica intelectual católico-Krausista rebasó los compartimentos intelectuales, ya que las aspiraciones antagónicas afectaban a la vida toda y, en concreto, al hombre en su acepción más íntegra!⁽²⁴⁾

La dicotomía entre fe y razón, tan extendida a lo largo del siglo XIX europeo, revistió unas peculiaridades muy significativas en España: «solemnes luchas»... fueron denominadas.⁽²⁵⁾ Al racionalismo no lo concebían ni aceptaban como una constante cultural de un determinado momento de la Historia humana. Para ellos era, por su naturaleza, intrínsecamente perverso.⁽²⁶⁾ Pero esta dicotomía excluyente, no se reducía a una mera formulación de dos tesis contradictorias. Al referirlas a la sociedad, como ya se ha apuntado respecto al Krausismo, recibía toda una gama de proyectos factibles. Y, en esta concatenación entre teoría y praxis, entre tesis y proyecto, entre lo ideado y lo realizado, se iban a entablar las mayores batallas, dialécticas unas, pero también «pleitos armados» como decía Laín en *España como problema*.

Y, dentro de este talante apologético, hay que enmarcar el «problema de España». La polémica, en torno al ser de la españolidad, no se reducía a meras disquisiciones culturalistas, respondían a una realidad sociológica más profunda y, sobre todo, vivamente sentida. Implicaba un juicio valorativo de la Historia de España, de la misión social desempeñada por el catolicismo, juntamente con un proyecto de constituir a la sociedad tal como la sentían. Una frase de Manterola sitúa la cuestión en sus justos límites: «Yo temo que en España los que hagan traición a Dios, hagan traición a la patria».⁽²⁷⁾ Hasta tal extremo relacionaron españolidad y catolicismo que, a los intentos secularizadores del Estado confesional, les declararon «una grande y descomunal batalla, como no se ha visto en España desde que España cayó rota a orillas del Guadalete».⁽²⁸⁾ Uno de tantos exponentes pudieran ser las discusiones borrascosas en las Cortes Constituyentes de 1869, incluso en las de 1876,

(24) M^a D. Gómez Molleda: *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid 1966, pp. 143 y ss, y en J. L. Millán Chivite, ob. cit.

(25) Ortí y Lara: *Lecciones sobre el Krausismo*, ob. cit., p. 94.

(26) Ortí y Lara: *Ensayo sobre el catolicismo*, ob. cit., p. 722.

(27) V. Manterola: *Diario de Sesiones* 12 y 13 de abril de 1869.

(28) A. Aparisi: *Diario de Sesiones-Senado* 18 de abril de 1869.

sobresaliendo en las primeras Manterola y Monescillo, y en las segundas Alejandro Pidal y el duque de Almenara.⁽²⁹⁾

LA DIVISIÓN. LOS MUCHOS TRADICIONALISMOS.

Con el triunfo de la restauración alfonsina, y tras el descalabro de los proyectos neocarlistas, en gran medida por la coacción de la fuerza bélica, aunque también por el pragmatismo canovista, que se cuida muy bien de insuflar a las nuevas instituciones con aquellos elementos defendidos por todo «buen católico», el tronco tradicional se parcela de nuevo, «fenómeno que se repite como una constante histórica». Tres serán las ramas que brotan: la Unión católica de Alejandro Pidal y Mon, los intransigentes a ultranza capitaneados por el integrista Ramón Nocedal, y los incondicionales de la rama legitimistas, los carlistas de siempre.

a) La Unión católica

Fue fundada por Alejandro Pidal y Mon. Su consigna era «querer lo que se debe y hacer lo que se puede», máxima colindante con la tesis del «mal menor», tan vapuleada por el integrismo nocedaliano. En consecuencia, colaboraron con el régimen liberal, sobre la base de un tradicionalismo constructivo y realista, —en el segundo tercio del siglo lo habían realizado los neocatólicos—, con el fin de «catolicizar», lo más posible, la política de la Restauración. Exigió, para incorporarse al sistema, dos aspiraciones: la instrucción religiosa en las escuelas del Estado y el control católico sobre la educación universitaria, —que Cánovas no dudó en concederlo—. Respecto de la trayectoria política que había seguido una buena parte del catolicismo español, —los carlistas—, trabajaron para que estos legitimistas reconocieran a la Reina Madre, Regente del Reino, y a su hijo el futuro Alfonso XIII. Representó, por tanto, una actitud intermedia entre el carlismo y el alfonsismo conservador de Cánovas. Por ello, fueron motejados de «mestizos políticos».

b) La Comunción tradicionalista.

Se autodenominaron así no porque sean los únicos que «comulgaron» con la tradición, sino porque, constituyendo el grupo más voluminoso y más incondicional de ella, se consideraron los legítimos herederos de los primeros tradicionalistas españoles. Fueron aquellos que vivieron románticamente el carlismo, los fieles «cueste lo que cueste» y «pase lo que pase» de la rama legitimista, y en los que siguió vibrando el ideal no sometido a la conveniencia, es decir, los carlistas de siem-

(29) Entre los hombres que más se distinguieron podemos enumerar los Nocedal, J. M. Ortí y Lara, Navarro Villoslada, Aparisi y Guijarro, J. M. Pereda...; y en la palestra política de las Cortes: Aparisi, Manterola, Cruz Ochoa, los Pidal...

pre. En el Sexenio revolucionario aportaron al «neocarlismo» la dinastía, la familia real, el marco político y la gran masa popular, sobre todo en el norte y el levante del País. Y, tras la escisión tradicionalista, en la Restauración, prosiguieron esa línea recta, sin curvaturas, de fidelidad a los principios de los años treintaitantos.

Sin embargo, el carlismo como rama más frondosa de la Tradición, no se puede reducir a mero recuerdo. En la Restauración cobró vitalidad, y aun a pesar de esporádicos titubeos y fricciones, experimentó otro proceso de clarificación y evolución del contenido permanente, con ayuda de mentes políticas claras como la del catedrático Matías Barrio y Mier, la del arqueólogo Marqués del Cerralbo y, especialmente, la del gran tribuno Vázquez de Mella.⁽³⁰⁾ Se puede afirmar, sin descender a vacuas hipérboles, que Juan Vázquez de Mella y Fanjul fue el pensador que formuló definitivamente el «ser tradicional», con bases sociológicas y teóricas. Sus pensamientos, expuestos con claridad y brillantez, impedirán que muchos consideren al carlismo como un baúl de recuerdos pretéritos.

c) El integrismo

Fueron los intransigentes a ultranza, los «puros» en todo y también en política. Pero que acabaron no siendo carlistas, ni siquiera tradicionales ni tradicionalistas. A lo más conllevarían una tradición desviada, ya que se habían apartado de las fuentes y del sentido popularista que siempre animó a todo movimiento que se hubiera autodenominado tradicional.

Fundado por Ramón Nocedal, —Nocedal hijo—, cuando Carlos VII no le ratificaba la dirección del partido una vez muerto su padre. El Rey carlista temía de la línea intransigente, más inflexible todavía que la de su padre, y eso que don Cándido ya había proporcionado varios sinsabores a Carlos VII, por los roces ocurridos con algún miembro de la jerarquía eclesiástica. El integrismo nocedaliano aireaba la defensa de lo que él suponía «íntegra verdad católica». Condujo, a sus últimos extremos, al ala ultraderecha del catolicismo. Atacó a todos los gobiernos liberales, —el liberalismo es pecado» en frase de Sardá y Salvany—, como algo intrínsecamente malo y perverso. El integrismo nocedaliano se hizo un credo imposible, «al prescindir de la tercera persona de la trinidad carlista (Dios, Patria, Rey), y de las raíces emocionales al Rey legítimo. Convertido Ramón Nocedal en un «pontífice laico del integrismo», proclamaría, bajo la etiqueta republicana en formas políticas, el reinado social de Jesucristo con el lema de «Cristo Rey». Lo que pretendía era un régimen de cristiandad, frente a la sociedad moderna, con un ideal de ascetismo cerrado, carente de reclamo, a excepción de un grupúsculo de «intachables». «El Siglo

(30) El pensamiento político de Juan Vázquez de Mella y Fanjul está publicado en sus Obras Completas, Madrid 1942, 30 vols. Interesante ver vol. 2, pp. 293-242; vol. 3, pp. 375-380; vol. 8, pp. 145-161; vol. 28, pp. 247 y ss., 283, 461 y 888; vol. 4, pp. 81 y 66; vol. 9, pp. 212 y ss.; vol. 11, pp. 343 y ss.; vol. 15, pp. 170 y ss.

Futuro», órgano del integrismo, acusará de peligrosas desviaciones liberales no sólo a la Unión Católica de Pidal, sino incluso al mismo Carlos VII.

LAS DERIVACIONES POSTERIORES. CARLISMO Y TRADICIONALISMO: DOS REALIDADES DIFERENTES

Desde la Restauración, y en concreto a partir de los contactos y colaboraciones con los gobiernos canovistas por parte de grupos políticos tradicionales como la Unión Católica de Pidal, el gran tronco de la Tradición española no llegó a cobijar bajo una misma bandera política a las diversas ramas que fueron brotando.⁽³¹⁾ De aquí que se requiera, para mejor comprender el fenómeno tradicionalista, distinguir entre carlismo y tradicionalismo. El carlismo, sociológicamente considerado, es aquél que aceptó un «tipo» de tradición en relación directa con la dinastía «proscrita». Y, como realidad derivada, defendió una estructuración de la Sociedad, con Instituciones políticas y sociales, distinta a la «individualista» aportada por el liberalismo. En cambio, los tradicionalistas que aceptaron la Tradición, como pauta política y social, sin ser legitimistas dinásticos, abarcaron toda una gama difusa de tendencias y actitudes difícilmente resumibles. Las principales serían: los «mestizos políticos», –ironía habitual propalada por los integristas–, que aceptaron la estructuración política contemporánea colaborando con ella, para mejor insuflarla de elementos válidos tradicionales (A. Pidal); los tradicionales culturales que, en su pensamiento, escritos y docencia, se inspiraron en los elementos aportados por la Historia, y los hacían vida adaptándolos a las exigencias inmediatas (Menéndez Pelayo...); los integristas, un reducto de perfectos y utópicos de la perfección añorada pero no realizada disconformes con todo, y que se ampararon en una tradición, –no positivamente aceptada ni asimilada–, para potenciar sus imperativos; y finalmente los tradicionalistas filosóficos, reverso mental del integrismo político, con toda una concepción de la vida, de la sociedad... en contradicción directa con los derroteros contemporáneos de las sociedades (Orti y Lara).

(31) Las últimas evoluciones del carlismo quedan estudiadas por la obra de José Carlos Clemente, *Historia del carlismo contemporáneo*, Barcelona 1976.