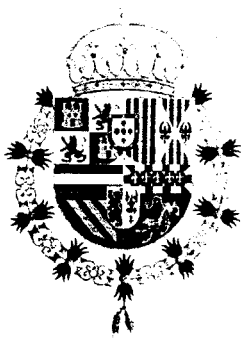


ANALES

de la Fundación
Francisco Elías de Tejada



año III/1997

ESTUDIOS

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA EN LA CIENCIA JURIDICO-POLITICA HISPANA

Por MIGUEL AYUSO (*)

1. La figura de Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917-1978), catedrático que fue de Derecho Natural y Filosofía del Derecho en las Universidades de Murcia, Salamanca, Sevilla y Madrid, es una de las más relevantes dentro de lo que podríamos llamar el pensamiento tradicional en el período posterior a la guerra de España.

Su personalidad, de acuerdo con las semblanzas que de él nos han dejado distintos discípulos, amigos o analistas que le trataron, y que coincide con la vivencia que guardo, puede ser captada en su «peculiaridad» a través del siguiente ensayo de etopeya: descuidado, bohemio, torrencial, extrovertido, abierto, vehementemente, generoso, inexorable, radical, noble, agresivo, despreocupado, alegre, religioso, creyente, austero, enciclopédico, cáustico, atrabiliario, original, fogoso, ingenuo, portentoso viajero, polígloto asombroso, inolvidable narrador, magnánimo, dispuesto, apasionado, cordial, vital, español, terco, infatigable trabajador, intransigente, talentoso, bondadoso por encima de las cóleras y de un cierto humor grueso, limpio de ánimo, estudioso, curioso, sensible, agudo, firme, indoblegable, patriota. En resumen, un monstruo, un genio, un superman.

2. Su obra, todavía no definitivamente fijada con exactitud, a pesar de beneméritos esfuerzos como el que Consuelo Caballero Baruque desarrolló en una investigación bibliográfica dirigida por el profesor Paolo Caucci von Saucken en la Universidad de Perugia, resulta apabullante. De modo que pocos intelectuales españoles de su tiempo pueden competir con un inventario que arroja más de trescientos libros, opúsculos y monografías, alcanzando los cuatrocientos si contamos estudios menores. Publicados, además, en muchos casos, en

(*) Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

idiomas distintos del español, y en sedes en ocasiones distantes y casi inaccesibles.

Al lado de su obra escrita no debe olvidarse la «obra hecha vida» a través de su magisterio. Un magisterio del que se pudo escribir, allá por los primeros setenta, que constituía el único dique en la España de entonces contra la ola de neomaterialismo y neopositivismo que amenazaba inundar nuestras universidades. Podemos distinguir, a estos efectos, entre una escuela universitaria propiamente dicha y «otra escuela» de amigos y discípulos esparcida por todo el mundo.

La primera, a través de Agustín de Asís y sus discípulos, y los discípulos de éstos, además de algunos que —por edad u otras circunstancias— en modo alguno llegaron a serlo, reunió, con vinculaciones más o menos estrechas según los casos, a los siguientes profesores universitarios, casi todos catedráticos de Filosofía del Derecho: Francisco Puy Muñoz, Nicolás María López Calera, Emilio Serrano Villafañe, Jaime Brufau Prats, Mariano Hurtado Bautista, Vladimiro Lamsdorff-Galagane, Manuel Fernández-Escalante, José F. Lorca Navarrete, Pablo Badillo O'Farrell, José Iturmendi Morales, Antonio Enrique Pérez-Luño, Gustavo Villapalos Salas, José Delgado Pinto, Alberto Montoro Ballesteros, Ramón Maciá Manso, Carolina Rovira Flórez de Quiñones, Juan Antonio Sardina Páramo, etc. Desgraciadamente, a su muerte, ya no se mantenía del todo unida, aunque su volatilización haya ocurrido con posterioridad a 1978.

La segunda, en cambio, por fundarse sobre vínculos de distinta naturaleza, ha sobrevivido —aunque languideciente— a su fundador e impulsor. Se trata de iniciativas culturales como el Centro de Estudios Históricos y Políticos «General Zumalacárregui» y la Asociación de Iusnaturalistas Hispánicos «Felipe II», en las que participan catedráticos y escritores argentinos (Raúl Sánchez Abelen-da, Carlos Alberto Sacheri, Enrique Zuleta Puceiro, Félix Adolfo Lamas), chilenos (Gonzalo Ibáñez, Juan Antonio Widow), brasileños (José Pedro Galvão de Sousa, Clovis Lema), peruanos (Vicente Ugarte del Pino), norteamericanos (Frederick D. Wilhelmsen), italianos (Silvio Vitale, Piero Vassallo, Pino Tosca) o franceses (Guy Augé, François Vallançon), etc.

El estudio sistemático de su pensamiento presenta importantes dificultades, derivadas no sólo del ángulo marcadamente histórico de muchas de sus aportaciones —lo que obliga a destilar de las mismas los aspectos teóricos—, sino explicables también por la propia dispersión de temas, épocas y lugares que han sido objeto de su consideración. En una primera aproximación descubrimos tres ámbitos en los que ha desenvuelto su quehacer intelectual, por más que en ocasiones aparezcan profundamente imbricados a través de combinaciones de dos o tres de los mismos: filosofía del derecho, historia del pensamiento político y filosofía política. Sin embargo, en la gran variedad de su obra, pone orden un conjunto de ideas fundamentales que alientan en el fondo de todo su pensamiento, unificándolo férreamente y constituyendo sus bases.

3. En primer lugar, destaca la coherencia de toda su ejecutoria, su dimensión arraigadamente piadosa y la armonía plenaria de la universalidad de sus saberes.

Más dilatada el área de sus convicciones que la de sus dudas, apenas se percibe evolución en sus posiciones, ciertos criterios fundamentales orientan su obra durante decenios y hay claves interpretativas que no cesa de desarrollar a lo largo de toda su vida. Extraordinariamente coherente, pues, incluso en cuestiones singulares —valoración de un personaje, etc.— es excepcional el cambio, que, por lo demás, se produce frecuentemente en el sentido de una mayor depuración o perfeccionamiento de esas claves permanentes.

La universalidad de los saberes le proporciona un conocimiento totalizador y omnicomprendivo y le lleva a denunciar los fallos de las concepciones parciales e incompletas, oscilantes entre idealismos desencarnados y materialismos deshumanizadores. Desde los dos palenques de sus fabulosos conocimientos lingüísticos y su documentado conocimiento de la historia —el primero, dotándole de capacidad excepcional para captar directamente los saberes de todo el babélico mundo humano; el segundo, facultándole para ahondarlos en su dinámica intertemporal—, alcanza una visión plenaria del orden ontológico del universo en la que la extraordinaria acumulación de datos no menoscaba la claridad de sus síntesis, ni la expresión precisa de éstas le aleja de la riqueza viva de los detalles y los matices.

El repaso de los haces de luz que arroja sobre las figuras señeras que consiguieron a lo largo de la historia las más grandes síntesis que la filosofía recuerda, nos conduce derechamente a la sabiduría piadosa. Así halla explicación su situarse en la herencia del sistema integrador y prodigiosamente omnicomprendivo que es el tomismo; prolongado por los españoles clásicos al aplicar sus postulados a las coyunturas del momento, esto es, por un lado, las nuevas realidades planteadas por el descubrimiento de América y, por el otro, los problemas dimanantes de la tesis predestinacionista, determinista y negadora de la libertad del hombre, propia del protestantismo; y genialmente revivido en la filosofía de la historia de Giambattista Vico. Igualmente así se entiende su rechazo de Hegel, pese a la admiración que le produce su esfuerzo, y en el que no ve sino la hazaña de un titán caído.

4. En segundo lugar, hemos de enfrentarnos con el engarce entre metafísica e historia. Ante el problema de cómo estimar los criterios con que han de medirse los hechos, procede por cuatro escalones sucesivos, dando respuesta en cada uno de ellos a su correspondiente interrogante. En el primero rechaza el subjetivismo, pues los hechos pueden y deben someterse a unos módulos objetivos. En el segundo encuentra errado el positivismo, pues esos módulos reglados no nacen de los mismos hechos, sino que, por el contrario, les son ajenos y anteriores. El tercero sirve para desligarse de todo historicismo, ya que no es

posible hallar las normas reguladoras en el ambiente histórico en que los hechos acaecen. Para, finalmente, responder que no pueden sino apoyarse en un sistema metafísico previo al devenir histórico.

La historia se convierte, de este modo, en un magnífico diálogo entre la omnipotencia divina —forjadora de un orden objetivo— y el hombre —forzado a decidir libremente su posición dentro y respecto a ese orden objetivo—, concluyendo que los datos históricos, o los hechos que estudia la filosofía jurídica y política, se miden con reglas sacadas del orden cósmico y de la libre voluntad del hombre acatándolo.

5. Se hace imprescindible, en consecuencia, calar en la antropología filosófica, constitutivo próximo de cualquier filosofía del derecho o de la comunidad política. El punto de arranque de su antropología filosófica se halla en la concepción católica del hombre, en la que inciden la creación, el pecado y la redención. Así, en el hombre, situado en el centro de la Creación, se dan dos facetas ineludibles: la dimensión ultraterrena y el ámbito terrenal. La primera —relación vertical del hombre con Dios— viene normativamente configurada por la realidad de la «salvación». La segunda —relación horizontal con los demás hombres y con las cosas— nos descubre la «vocación». Profundamente unidas, y subordinado lo inferior a lo superior en una relación jerárquica según las respectivas finalidades, es la libertad la que permite al hombre alterar el orden armónico y la que, de resultas, explica la complejidad ontológica de la naturaleza humana.

Puesto que del entendimiento antropológico penden las formulaciones de la gnoseología, ética, política y derecho, y ya que las definiciones axiológicas del hombre se limitan a tres, a tres líneas capitales puede reducirse el gran esquema de las posiciones gnoseológicas, éticas, políticas y jurídicas. El optimismo antropológico lleva a que verdad es lo que el hombre conoce (racionalismo), bueno lo que quiere (formalismo), toda libertad buena (liberalismo y al final anarquismo) y derecho la voluntad de la mayoría (voluntarismo democrático). El pesimismo antropológico, por su parte, concluye en que es mentira lo que el hombre conoce (irracionalismo), malo lo que quiere (hobbesianismo, etc.), cualquier libertad mala y toda coacción buena (totalitarismo) y derecho la voluntad de uno solo o de unos pocos (cesarismo, oligocracia).

Entre ambos, el armonismo del hombre desfalleciente, sobre los pilares de la omnipotencia de la causa primera y la libertad de las causas segundas, sabe que el hombre puede alcanzar la verdad o errar (dualismo escolástico), hacer el bien o el mal (pues su querer es medido por un orden objetivo que se apoya en Dios), que libertad y autoridad deben ligarse (régimen tradicional) y que el derecho asegura una libertad concreta dentro de un orden concreto.

6. Su labor como filósofo del derecho, que a veces ha podido pasar un tanto inadvertida, merced al brillo y al general reconocimiento de su dedicación

historiográfica, no es en absoluto de despreciar. Inacabado su *Tratado de filosofía del derecho*, cima de su esfuerzo más prístino y original en dicho dominio, disponemos, sin embargo, entre la teoría de los saberes a que dedicó los dos únicos volúmenes aparecidos, de ejemplos suficientes para ilustrar la afirmación sentada. La explicación de los saberes humanos en general; el concierto del peculiar tipo de los saberes jurídicos, con la inequívoca distinción y jerarquía de los comunes, técnicos, científicos y filosóficos; el entronque de los principios generales del derecho con el saber filosófico-jurídico; la distinción entre jurisprudencia y doctrina legal, respectivamente saber filosófico y técnico del derecho; la aproximación a la equidad, entendida como corrección de la ley positiva no en su aplicación, sino en su esencia, etc., avaloran una fina percepción de los problemas de la iusfilosofía.

7. También nos es conocida su visión general de la filosofía del derecho, con la división entre ontología jurídica, sociología jurídica, lógica jurídica y derecho natural.

La ontología jurídica indaga qué sea el ser jurídico, búsqueda en la que se deben seguir tres pasos: definir qué es lo justo; definir qué es lo seguro en la convivencia, esto es, lo político; y determinar la unión de lo justo con lo seguro en la que el ser jurídico consiste. Derecho es, pues, «norma política de contenido ético».

La sociología jurídica se ocupa de las manifestaciones del ente jurídico en la realidad de la convivencia humana y tiene por misión amojonar las normas o instituciones que servirán de punto de partida para los estudios de la ontología jurídica.

La lógica jurídica responde a la pregunta de cómo se enlazan racionalmente las manifestaciones del derecho entre sí y respecto al ser jurídico, y su singularidad radica en que no es un arte de razonar desligado de la estructura objetiva de las cosas jurídicas, sino la averiguación de los datos formales que dan orden racional al orbe de las realidades del derecho.

El derecho natural puede considerarse como objeto —una normatividad superior al ser humano, inscrita en la ordenación armónica de las criaturas por su Creador—; como contenido de las disciplinas filosófico-jurídicas a lo largo de dos mil años, y como rama de la filosofía del derecho, dotada de autonomía dentro de la sistemática de ésta. En este último sentido, la ciencia del derecho natural es la criteriológica jurídica o lógico-material, basada en la naturaleza del hombre como ser racional, libre y sociable, que a través de la sociabilidad es un ser concreto que hace la historia.

8. En la filosofía del derecho la unidad del método es la inherente al sincretismo metodológico, consistente en aplicar a cada una de sus partes los procedimientos más adecuados a ellas: inducción, deducción, intuición o comparación, se-

gún la oportunidad del intento que nos mueva en cada búsqueda de verdad, determinada teleológicamente por el objeto del conocimiento jurídico. De ahí que en cada caso deba darse preferencia pero nunca exclusión que cierre otros caminos.

Para el aquilatamiento del ser jurídico el método más adecuado resulta el aquinatense, que sintetiza inducción con deducción. Al abordar metódicamente las manifestaciones del ser jurídico hay que comenzar por fijar los modos en que las normas, hechos o costumbres poseen universalidad y, en concreto, echando mano de la reducción fenomenológica —medinte la contemplación directa de las esencias— e incluso utilizando luego el recurso a los procedimientos positivistas tales como el método comparativo o la construcción de tipologías. De la lógica jurídica, a la que otorga el valor clásico de instrumento, no es que rechace sus nuevos sistemas matemáticos, simbólicos, semióticos o funcionales; lo que hay que dar de lado es la desmesurada pretensión de constituirse en ciencia aparte —cuando no en sustituto— de la filosofía. Finalmente, en cuanto al derecho natural, el método pedido es el mismo que el visto para la ontología: el moderado realismo aquinatense, que sirve para medir la cultura —obra humana— desde la ontología del ser humano, metahistórica y metafísica.

9. Si tratamos de profundizar en mayor medida en el alcance de su ontología jurídica abocamos a la necesidad de elucidar lo que algún objetor ha denominado «maquiavelismo político», contradictorio —siempre según esta opinión— con su denuncia del relativismo ético. Es cierto que —tal cual— la construcción de Elías de Tejada sobre las relaciones entre ética, derecho y política no deja de suscitar alguna dificultad interpretativa, en cuanto que ciñe la política al solo ámbito de la seguridad y, consiguientemente, ajeno a cualquier incidencia de la ética. Con lo que haría desaparecer las alternativas derecho justoderecho injusto y política buena-política mala. No obstante lo cual, creo, en puridad, que la acusación de sustentar un maquiavelismo político procede de una interpretación tocada por el maximalismo.

Desde luego que no se trata simplemente de atenerse a los hechos, desde el ángulo del realismo jurídico, puesto que en este caso no hay cuestión, desaparece, se esfuma. Dando un paso más es dado recordar que —para nuestro autor— las normas jurídicas, frente a las políticas, pueden asumir tres actitudes: coincidir con ellas, ser justas por el contenido con arreglo a los dictámenes de la ley natural, en cuyo caso son reglas de derecho; quedar indiferentes sin chocar con las jurídicas, permaneciendo en su valor político de seguridad; o pugnar con ellas, ser contrarias a la justicia aunque garanticen la seguridad, y tendremos los tiranos o los gobiernos de hecho. En consecuencia, la política buena sería la que, al incidir en ella el elemento ético, da vida al derecho; y la política mala la que, sin ese aporte moral, pretendiera regir la comunidad de los hombres en materias que no sean indiferentes desde el punto de vista ético.

Que quizá pudiera discutirse esta caracterización, tan asentada en su obra,

abriendo un debate nominal, puramente académico, sobre el *fundamentum divisionis* de ética, política y derecho, entra dentro de lo que es libre, pero a condición de no tergiversar la realidad con calificativos tales como «maquiavelismo». Pues, en su visión, la política como tal se confunde parcialmente con el derecho, en cuanto adquiere un contenido ético. Entonces, y para concluir, las relaciones entre las tres disciplinas podrían representarse gráficamente a través de dos círculos secantes —respectivamente, ética y política— que en su zona de intersección producen el derecho. Incluso, por vía de un ejemplo relevante, no cabe duda de que hemos de encontrarnos por fuerza en las antípodas de todo maquiavelismo cuando tratamos de un autor que ha hecho de la doctrina del tiranicidio el corolario y la síntesis de toda la concepción clásica del derecho natural, a la que dice adscribirse.

10. El derecho natural desempeña un papel central en su pensamiento, de modo que si no lo han percibido algunos de quienes se han acercado a estudiar su obra es porque quizás han dejado escapar ciertos de los ejes de la producción analizada. Su designio, por tanto, es devolver su auténtica faz al derecho natural católico o, como dice otras veces, al de los clásicos de las Españas, eliminando toda la hiedra que ha ido recubriéndolo con el paso de los siglos. En este sentido no es irrelevante la clara distinción entre el iusnaturalismo católico y el protestante, con los respectivos caracteres que arrastran y que están igualmente claros en la explicación de nuestro autor.

El profundo sentido histórico que late en su concepción, y que, de un modo quizás no tan depurado pero sí bastante extendido, signó el iusnaturalismo de su tiempo, no representa sino una vuelta a las fuentes doctrinales de la tradición clásica del derecho natural, a la que nunca fueron ajenos los elementos de concreción destinados a imprimir en la casuística existencial el espíritu de los primeros principios.

Su versión del derecho natural, consiguientemente, era la tomista, conforme la vieron los juristas-teólogos hispánicos, contemplando la naturaleza y el derecho no sólo en su plenitud, ontológicamente, sino también criteriológicamente, proyectando prudencialmente el derecho natural a la realidad política bajo la luz de la ética y captando el orden universal trazado por Dios y que podemos ir trasluciendo a través de la historia. En sus palabras, «un derecho natural resultado de la conjugación del poderío divino del Creador con a libertad de las criaturas racionales en la tensión dramática de un destino trascendente entendido por conquista de la naturaleza que razona, que decide y que asume responsabilidad personal ultraterrena en su acción de decidir dentro de unos límites propuestos por la razón que capta el orden universal por Dios querido».

11. A pesar de ciertos juicios que han pretendido ubicar a nuestro autor al amparo de influencias miméticas —el existencialismo, Ortega o Unamuno—,

lo cierto es que Elías de Tejada se nos muestra como un autor paradigmático y su obra puede servir de ejemplo de lo más auténtico y original del panorama doctrinal de su momento, encuadrado de modo casi unánime en la filosofía tradicional. Incorpora los acentos del existencialismo, sin profesar sus principios ni compartir su metafísica. Conoce la filosofía moderna, pero a beneficio de inventario, singularmente en lo que toca al sistema hegeliano y a la escuela histórica. No es sino retórica o verbal su cercanía a Unamuno y Ortega, cuando seducían —el último especialmente— a los hombres de su generación. Cultiva la filosofía cristiana, pero sin el achatamiento de neoescolasticismos y neotomismos, pues es siempre la síntesis originaria la que prima respecto de los seguidores de cualesquiera generación.

Dentro de la tendencia renovadora del derecho natural clásico impulsada coetáneamente por Michel Villey, nuestro autor —al igual que el maestro galo— critica el iusnaturalismo racionalista, que llama protestante o europeo. Y, sin duda, escapa de las críticas dirigidas por Villey al neotomismo.

Desde luego, les separa tajantemente el juicio sobre los juristas-teólogos españoles y, quizás, una diferencia de perspectiva, centrado Villey exclusivamente en el derecho —y con su concepción absolutamente restrictiva— y volcado Elías sobre la magmática realidad de la historia, la antropología, la gnosología, la ética, la política y el derecho. Por eso, Elías de Tejada no alcanza la transparencia villeyana en la distinción entre ley y derecho, pero no es legalista, sí es concretizador y tiene una visión omnicomprendensiva de la naturaleza. Sin alinearse propiamente con Michel Villey —a diferencia de otros autores como Vallet de Goytisolo— y para no ser, según ciertas opiniones que reputo infundadas, un filósofo del derecho sino un simple historidor, la finura de su pensamiento iusfilosófico, en su cotejo con otras posturas y autores, resulta sugestivo en extremo.

12. La historia del pensamiento político y la reflexión filosófica sobre la comunidad política aparecen en su obra firmemente entrelazadas, hasta el punto de que es su convicción —por demás temprana— que la historia del pensamiento político ata la historia de las ideas políticas con la historia de la filosofía de la comunidad política, desembocando necesariamente en las aguas de la propia filosofía política. Y es que, dado que los criterios para el manejo de las fuentes históricas, es decir, la manera de enfrentarse con los datos, varían según se trate del político o del jurista, del historiador o del filósofo, la labor del historiador del pensamiento político excede de la de un simple coleccionista de noticias, consistiendo su misión más bien en calar la trama honda que anida debajo de los acontecimientos.

Una historia del pensamiento político presenta dos aspectos distintos que es preciso señalar con agudeza, aunque en la exposición deba procurarse el trato conjunto, porque la íntima relación que guardan en la historia simplifica su

consideración: no hay historia de las ideas políticas que no sea también al mismo tiempo una historia de la filosofía política; ni, viceversa, puede eliminarse la cuestión de las ideas cuando se parte de la filosofía. Por eso considera que el estudio de ambas ramas del pensamiento político es lógicamente paralelo, e intentar hacerlo por separado conduciría a forzar los temas con mengua de la apetezible claridad y buen sentido de los términos, pues las posibles ventajas de un enfoque separado no compensan los inconvenientes de una diferenciación a todas luces inoportuna.

13. Entre todos los temas sugeridos a su tarea de historiador del pensamiento político, el eje de sus inquisiciones vino constituido por el indagar la esencia de lo hispánico, hasta el punto de reconocer que trazar la historia del pensamiento político español era la empresa de su vida. Convertido en una suerte de Menéndez Pelayo de la historia política de España —precisamente frente a los intentos de trasplantar a tal terreno un simple «menéndezpelayismo político»—, atiende en su tarea, de acuerdo con una visión plural y armonizadora, a todas las manifestaciones de la vida de un pueblo que portan una significación política de cualquier género.

En consecuencia, en primer término, combina el cultivo de los grandes hitos de la continuidad intelectual, de las excepciones notorias y de la significación común fuera de los momentos brillantes. Es decir, las manifestaciones geniales, las llamativas y las comunes, pues si las primeras proyectan luz y vida, y las segundas ofrecen a nuestra consideración los síntomas de la salud o enfermedad de la vida intelectual, son las terceras las que aportan la continuidad esencial de todo proceso y de toda vivencia. En segundo lugar, no estudia sólo a los tratadistas de derecho político, sino incluso a autores de la literatura propiamente dicha, tratando de hallar en ellos —a medida que expone sus obras— sus tomas de posición en cuestiones políticas, induciéndolas de sus loas, sus críticas o sus sátiras. Finalmente, en tercer lugar, insufla a su obra una finalidad teórica y patriótica indudables. Teórica, referida a la significación cultural, en cuanto la historia del pensamiento jurídico y político nacional es una tarea previa a toda actividad capaz de adelantar la ciencia iusfilosófica nacional con plena conciencia. Patriótica, ya que cumple la función del oxígeno para escapar a la asfixia de extranjerismos mediocres, constituyendo un poderoso medio de educación cívica.

14. Toda obra historiográfica se alza sobre unas premisas doctrinales, articulando el conjunto de las aportaciones y viniendo a ser la forma que ordena la materia de otro modo informe. En nuestro caso, reconstruir —mejor exhumar— estas premisas, extrayéndolas de las publicaciones de Elías de Tejada, no es empresa inasequible, ya que en todas prácticamente encontramos desarrollos coincidentes. La labor, además, está notablemente allanada por la existencia de

unas «premisas para una historia de la literatura política española», salidas de su pluma.

La primera se refiere a las causas de diferenciación de las comunidades políticas. Un lenguaje muy difundido en el derecho político desde el siglo XIX emplea el vocablo *nación* para distinguir los pueblos, definiendo ésta por puros rasgos físicos y psicológicos o como expresiones de voluntad (la geografía, la raza, el idioma, el plebiscito cotidianamente renovado, etc.). Frente a estas explicaciones —derivadas del positivismo decimonónico y aún vigentes, toda vez que las temáticas iuspublicistas no han acogido las novedosas perspectivas que el historicismo despertó y que han condicionado el devenir del pensamiento desde una consideración general, restando inalteradas—, sostiene que es la historia la que caracteriza a los grupos humanos.

Pues los rasgos físicos valen, pero no por sí mismos ni inmediatamente, sino en la medida en que han sido capaces de incidir en el proceso histórico de un pueblo. De modo que la raza, la lengua o la geografía han servido para matizar un proceso humano secular, o sea, para caracterizar una tradición; y cuentan sólo en la proporción en que ayudaron al desenvolvimiento del proceso histórico que cuajó en la tradición, pasado vivo, diferenciadora de las gentes.

Por aquí hemos accedido ya al concepto de tradición, segunda de las grandes premisas de su obra histórica y teórica. Con su explicación no pretende nuestro autor sino extraer las consecuencias que ese giro de la filosofía contemporánea debiera comportar para las disciplinas jurídicas y políticas, pues la tradición surge del carácter cardinal del factor tiempo en la diferenciación de las comunidades políticas. La tradición —reducida a su realidad última— es el pasado depurado, condición de vitalidad perenne. Surge como exigencia de nuestra biología —pues el afán de eternizarse se sublima en ella, tornando perennes nuestros trabajos propios, asumidos por los que nos han de continuar— y de nuestra sociología —pues nace precisamente de la aptitud del hombre para la transmisión sociológica de los saberes, que engendra la herencia cultural—, constituyendo —en el dominio de la antropología— uno de los rasgos más típicos del hombre.

Sin embargo, no se confunde con el entero hacer de los antepasados, pasando, por el contrario, en primer lugar por el cedazo que la selección del vigor y la eficacia supone; y, resultando insuficiente la mera perpetuación sociológica, en segundo término, por la criba de la sumisión al orden ético. Vigor y bondad se unen por ahí, como historia y metafísica se interpenetran a través de los aquilatamientos sucesivos, y como se supera el error positivista con la historia viva que hace posible el progreso. Cualquier objeción, así la levantada por algún crítico, de que hay muchísimas tradiciones y además contradictorias, se desvanece ante la sola mención de los aspectos anteriores.

La tradición no es una pura forma, sino que tiene un contenido; y no resulta de una abstracción, sino que se concreta en un pueblo. Otra cosa bien distinta

es que las tradiciones nacen y mueren y que, en el caso de España, los sucesos de la historia de los tres últimos siglos han provocado reacciones varias de cuño diferenciador. Sólo Rafael Gambra, en sus bien cortados análisis de la recuperación de la tradición en la filosofía contemporánea —el vitalismo bergsonian, la corriente de la conciencia de James, etc.—, ha alcanzado la penetración y la hondura de nuestro autor en lo que concierne al calado de la crisis del racionalismo.

La realidad de las Españas clásicas ha de ser mirada necesariamente a través de esos lentes. Porque las Españas «fueron una monarquía federativa y misionera, varia y católica, formada por manojos de pueblos dotados de peculiaridades de toda especie, raciales, lingüísticas, políticas, jurídicas y culturales, pero, eso sí, todos unidos por dos lazos indestructibles: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo rey». Dos hechos derivan derechamente de lo anterior: «Primero, la monarquía era tan varia que hasta en los títulos variaba, pues que no había Rey de España, sino rey de Castilla o de Nápoles, duque de Milán o del Bravante, señor de Vizcaya o de Kandi, marqués del Finale o de Oristán, conde de Barcelona o del Franco-Condado de Borgoña; segundo, en cada una de estas arquitecturas políticas las Españas supusieron la autonomía institucional y la libertad, autonomía y libertad perdidas por dichos pueblos desde Cerdeña al Artois o desde Flandes a Sicilia, cuando la fuerza de las armas —y quede claro que jamás la voluntad de los pueblos españolísimos siempre— las hicieron salir de la confederación de las Españas.»

15. En la interpretación que enfrenta la tradición de las Españas con «lo europeo» —polémicamente sostenida como nervio de muchos de sus escritos—, de modo que tal oposición queda en eje de la historia española, encontramos una de las tesis más características de nuestro autor. Algunas de las críticas que se le han dirigido han atendido más al rigor de la terminología que a la realidad caracterizada. Pero, en este sentido, no sólo parece razonable su posicionamiento, sino que incluso para España es atendible la denominación «antieuropeísta», toda vez que la «europeización» y el «europeísmo» han concentrado todo lo que de militante hay contra el signo católico de la ejecutoria histórica de España.

Según su explicación, Europa nace cuando la Cristiandad muere en tierras de Occidente merced a cinco fracturas sucesivamente acaecidas entre 1517 y 1648: la ruptura religiosa del luteranismo, la ruptura ética del maquiavelismo, la política del bodinismo, la jurídica del hobbesianismo y la sociológica de la paz de Westfalia. Las Españas, herederas de la vieja concepción de la Cristiandad, cerrando filas en el combate de la tradición cristiana con la revolución naciente, serán el obstáculo principal que ésta encuentre en su desenvolvimiento.

La historia de España, desde entonces, sólo puede comprenderse contando con esta lucha. Cuando fracasen las Españas en el sostenimiento de la Cristiandad mayor, se encerrarán en una suerte de Cristiandad menor; y cuando aun

esta reserva se agote, comenzará la decadencia. Entonces el campo de batalla se tralada desde fuera al corazón mismo de los españoles y pueden seguirse los distintos intentos de europeización de la mano de las varias modas europeas: absolutismo, liberalismo y totalitarismo. También desde ese momento puede recorrerse el hilo que, frente a la europeización, continúa la tradición de las Españas: el marqués de Villena frente al absolutismo; Feliú de la Peña, Manuel de Larramendi, Zavallos o Forner en distintos registros contra el iluminismo; el Manifiesto de los Persas contra la extranjerización liberal, etc. Aunque no lo diga, parece que está en su mente continuar la lista hasta la Manifestación de la Comunidad Tradicionalista ante S.E. el Jefe del Estado de 1939, ejemplo de resistencia al totalitarismo «europeo».

16. En el seno de esta interpretación histórica el carlismo se entiende como catalizador de la continuidad de las Españas. No es, pues, un simple legitimismo, sino que el elemento dinástico viene a ser un simple banderín de enganche para la encarnación contemporánea en la ideología tradicionalista de la continuidad de las Españas. Orientación a la que han allegado sus caudales otros pensadores de la última generación del pensamiento tradicional y, singularmente, el profesor Rafael Gambra. En este sentido, pone por obra un esfuerzo notable por aprehender el núcleo último de inteligibilidad del carlismo, por fijar su originalidad dentro del pensamiento tradicionalista y sus diferencias con otros fenómenos políticos e intelectuales que habitualmente se le consideran cercanos.

A su juicio, sólo en España persiste, bajo la mudanza de los tiempos, un ideario compacto, coherente y sólido, ligado a un mundo ya desaparecido. Un ideario que afirma al hombre como ser histórico y que sostiene que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del orden metafísico universal querido por Dios. Mientras que en España no se interrumpió la línea de la tradición política —y metafísica— cristiana, no ocurrió lo mismo en otros lugares. Y, por eso, en Alemania el tradicionalismo es hijuela del romanticismo, en Francia supone una reacción —pero tarada por la herencia absolutista y por el olvido del tomismo— contra la revolución y en la misma Polonia es una mera ilusión independentista... Se hace preciso distinguir cuidadosamente entre un tradicionalismo «hispanico» y otro «europeo». Es decir, respectivamente, entre un pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la teología y filosofía escolástica, posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España, y muy especialmente en Cataluña; y un esfuerzo novedoso, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante algunas décadas un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica.

De lo anterior resulta también la necesidad de desbrozar muchos juicios tenidos por indiscutibles respecto a la filiación tradicionalista de pensadores tales como Domoso Cortés, Balmes, Menéndez Pelayo o Maeztu. O de movimientos

intelectuales como *Acción Española* y el llamado «neotradicionalismo» de Calvo Serer. Fin al que dedicó una serie de ensayos no menos talentosos que maximalistas y quizás tan exactos en el detalle como excesivos en el conjunto. Quizás ha sido el profesor Francisco Canals, de entre los más caracterizados representantes del pensamiento tradicional de nuestros días, el único que —por vías distintas derivadas de sus preocupaciones— ha concordado en tal sentido.

17. La ubicación de nuestro autor dentro del tradicionalismo «hispanico» frente al «europeo» nos traslada de sus premisas conceptuales para una historia del pensamiento político español —que hemos seguido en las líneas inmediatamente anteriores— propiamente al terreno de su modelo político teórico, es decir, a su filosofía política, que podemos orientarla en razón de la imagen conductora de la monarquía tradicional y federativa hispánica, lo que nos permite distinguir dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos, 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 realza el signo de la unidad interior.

18. El fuero tiene un aspecto filosófico fundante, presenta una dimensión jurídica plenaria y expresa toda una sociología y una política, de manera que, al integrar todos esos ámbitos, alcanzamos uno de los pilares sobre los que se sustenta el pensamiento tradicional.

Desde el ángulo filosófico, el fuero presupone la idea del hombre como ser concreto y la concepción del ordenamiento político como conjunto orgánico de posiciones vitales concretas, por oposición al abstraccionismo antropológico y el mecanicismo político que sustenta el pensamiento revolucionario.

Desde la perspectiva jurídica, son usos y costumbres jurídicas creadas por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor de ley escrita por el reconocimiento pactado con la autoridad de su efectividad consuetudinaria. El fuero, en consecuencia, es ley, y no solamente costumbre; ley general para una comuni-

dad menor, y no simplemente privilegio; ley normal, y no ley excepcional o transitoria; norma primaria, y no supletoria de la legislación decretada; ley popular, surgida por iniciativa del pueblo; ley vigente, puesto que es acatada y cumplida incluso antes de haber nacido formalmente como tal; y ley coactiva, no sólo frente a los súbditos, sino frente al mismo poder.

La vertiente política y sociológica, finalmente, cierra el *corpus* del foralismo, extendiendo el engarce de la antropología filosófica con la filosofía jurídica a la política. La pluralidad de órdenes sociales es presupuesto de la pluralidad de órdenes jurídicos, y el foralismo excede de la solución puramente jurídica para concretarse en un organicismo. Por esto, según su original interpretación, la paz social puede construirse a través del restablecimiento de las sociedades intermedias, y el regionalismo federalista —federalismo tradicional— significa el desplazamiento del Estado del lugar abusivo en que le ha situado la política liberal y la totalitaria, devolviendo el protagonismo político a las instituciones sociales o cuerpos intermedios. De modo que suponen la descentralización administrativa, la restauración de la personalidad política de las regiones, la autarquía y los sistemas de libertades políticas concretas que trasladan al terreno histórico actual los derechos naturales. En síntesis, el principio «más sociedad y menos Estado» del tradicionalismo.

19. Por todo lo anterior, Elías de Tejada tiene asegurado un puesto de honor entre los foralistas de nuestro siglo, al lado de nombres en buena medida vinculados al pensamiento tradicional como Juan Vallet de Goytisolo, Alvaro d'Ors o Francisco Puy. Una de sus preocupaciones era poner al día la doctrina de los fueros, teniendo en cuenta todas las riquísimas implicaciones que llevan consigo y que acudir a la tradición foral no consiste en hacer arqueologías eruditas, sino tratar de extraer los principios que guiaron la formación de su arte y teoría jurídicos para inspirarse en ellos.

Francisco Puy, que ha animado notables investigaciones en este campo de lograr un análisis filosófico de la experiencia jurídica del fuero —resulta paradigmático el trabajo de Juan Antonio Sardina—, y que él mismo ha desgranado muchas ideas, en sustancial coincidencia con los planteamientos de Elías de Tejada, en una ocasión aproximó la labor de renovación de la filosofía jurídica clásica emprendida por Michel Villey al foralismo de la tradición jurídica española. Comparación acertada, ya que el núcleo teórico de éste pertenece a la tradición filosófica occidental; aunque no sea menos cierto que la plasmación concreta foral viene revestida de la originalidad, ya que, como ha quedado dicho, el fuero trasciende lo puramente jurídico para insertarse en lo político y sociológico, propiamente uno de los sistemas más importantes en que el derecho puede cumplir su función respecto a los cuerpos sociales.

Alvaro d'Ors, por su parte, y además de ligar el foralismo con la para él asentada idea de la crisis del Estado, que ha de ser sustituido por un «regionalis-

mo funcional», ha contrapuesto las realidades del fuero y del estatuto de autonomía. Al igual que Juan Valler, ha tenido que denunciar que, paradójicamente para algunos quizás, los derechos forales sufren en la actualidad la mayor amenaza que hasta ahora han padecido, pues los parlamentos regionales han llevado hasta su propio terreno la mentalidad racionalista, operativa y utópica del derecho legislado, que es la viva antítesis del derecho foral. Elías de Tejada, por razones cronológicas, no ha podido ver esta desnaturalización del foralismo, tan alejada de la actualización que incansablemente propugnó.

20. Entrando en el elemento vertical, descubrimos que nuestro autor en particular, y el tradicionalismo en general, no resultan en absoluto enemigos del Estado. En una primera aproximación, no quieren destruirlo, sino simplemente situarlo en su lugar al lado de la sociedad reconstruida. Es que el «principio de subsidiariedad», como principio normativo de la vida de la sociedad, se encuentra con el llamado «principio de totalidad» a través de la pauta del «bien común». En este sentido, los hombres y los cuerpos intermedios son parte de la comunidad política y a ella se subordinan, subordinación que tiene lugar allí donde se verifica la relación entre el todo y la parte y en la medida exacta en que se verifique.

Por tanto, hasta aquí, nuestro autor, tanto como el pensamiento tradicional, simplemente optan por una «lógica de la totalidad» en detrimento de otra versión: opta por la lógica clásica, en la que subsidiariedad y totalidad aparecen como cuestiones forzosamente implicadas, propia de una «sociedad de sociedades» o de una «concepción orgánica», y cuyos conceptos fundamentales son pluralidad, comunidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural, localismo, personalización, etc.; en vez de hacerlo por la lógica moderna, que excluye la consideración de la subsidiariedad y gira en torno a ideas tales como asociación, igualdad, individualismo, progreso, cosmopolitismo, racionalización, centralización, etc.

Ahora bien, nuestro autor da un paso más. Percibe que el concepto de Estado, tal y como ha llegado hasta nosotros, es un concepto histórico y, consiguientemente, deudor de unas premisas ideológicas dadas. Al lado de opiniones radicales, como la del profesor Alvaro d'Ors, que prescinde de la propia realidad estatal, Elías de Tejada viene a distinguir —aun sin explicitarlo— lo que es el Estado como comunidad política de lo que es la encarnación moderna de la comunidad política en el Estado moderno. Y aunque repudie la significación política e intelectual que éste lleva consigo, no llega a englobar en su rechazo la realidad íntegra del Estado, precisamente en función de esa separación de los elementos que propiamente corresponden al «Estado» de los que le vendrían atribuidos por su condición de «moderno». Concretamente, en relación con esto último, es de destacar su rechazo de la «soberanía» bodiniana, que queda reducida a una simple «suprema *auctoritas*», con un desarrollo que Valler de Goytisoletto ha hecho fructificar en variadas temáticas.

21. En lo concerniente al tratamiento de los elementos unitivos del poder, damos en primer término con el vínculo religioso, que nos lleva a la cuestión de la unidad católica de España. De acuerdo con una interpretación extendida en el pensamiento tradicional —son de recordar especialmente los textos de Menéndez Pelayo y de García Morente—, encuentra en el factor religioso aquello que nos une a los españoles. Abordando la cuestión a través de consideraciones históricas y doctrinales. Desde el punto de vista histórico, lo católico es la médula de lo español. Desde el punto de vista doctrinal, la teología del Reino de Cristo es coronación social del reinado individual sobre las almas. La unidad católica, pues, conjuga la consideración histórica con la doctrinal a través de la formulación del deber de piedad hacia la patria y hacia Dios.

Así pues, en su sencillez —a diferencia de otros autores como Canals, D'Ors o Gamba, no ha hecho del tema el palenque principal de muchas de sus páginas, sino que viene a resultar una suerte de telón de fondo—, nos encontramos ante una toma de posición terminante y definida. No hay ni vacilación en el reconocimiento de que la unidad católica es el primer principio del tradicionalismo, ni su entendimiento es «nacional-católico» en el único sentido ajustado a la verdad que puede darse a este vocablo —el adherirse al catolicismo por razones nacionales—, pues en el más extendido suele utilizarse para denigrar una realidad que es precisamente la que Elías de Tejada afirma: que la política es un instrumento para la *salus animarum* o, si se prefiere la fórmula famosa de Daniélou, que la «oración» es un «problema político». Como corolario, también de acuerdo más bien con Gamba y D'Ors que con Vallet y Canals, somete a crítica de hecho y de derecho la introducción en España de la libertad religiosa.

22. La monarquía constituye el segundo lazo de unión y, a su juicio, es la única forma de gobierno en que el poder del gobernante se haya de veras limitado: por la autoridad de la Iglesia en materia de moral; por la existencia de una sociedad autárquica y por las propias limitaciones jurídicas de las leyes constitucionales. He ahí el modelo de un auténtico «Estado de derecho» frente al esquema liberal con la pretendida autolimitación de unos derechos humanos sin fundamentación y de naturaleza estratégica u operacional y con el mecanismo del poder artificialmente dividido. El rey, en cuanto sujeto políticamente activo, debe poseer legitimidad de origen y de ejercicio, primando en caso de duda o conflicto la segunda sobre la primera, ya que lo contrario sería tanto como subordinar la tradición hispana a un prurito legalista.

La monarquía debe reunir los caracteres de católica, histórica, social, responsable, foral y hereditaria. «Poder entrañable» —si se me permite utilizar la afortunada expresión de Vicente Marrero, asumida por nuestro autor— hoy difícil de comprender al haberse cortado el hilo de nuestras tradiciones políticas. En cuanto a la selección de los caracteres también resulta difícil valorar el acierto. Mella hablaba de cristiana, personal, tradicional, hereditaria, «federal» o regio-

nalista y representativa. Maurras, en una fórmula que ejerció gran atracción, la caracteriza como tradicional, hereditaria, descentralizada y antiparlamentaria. Gamba, muy influido por Mella, la sintetiza en tradicional, hereditaria, federal y representativa, aunque para la rúbrica de su libro prefiera social, representativa y tradicional. Por la mayor ligazón con los saberes cultivados por Elías de Tejada, de la explicación de los caracteres enumerados destaca lo que roza el aspecto constitucional, político o jurídico, hasta el punto de que en pocas ocasiones se habrá visto una concepción más cabal y técnica. Aunque quizás resulte la visión de Gamba, primorosa en la captación de la base antropológica y psicológica de los fenómenos institucionales y organizatorios, la más profunda y rica.

23. La secuela institucional de la monarquía así definida ha soportado peor las inclemencias del tiempo y resulta un tanto endeble, aun cuando valga limitadamente a los efectos de elucidar la concreción política de la fundamentación filosófica de nuestro autor. El rey, en el ejercicio de su función, estaría limitado también por los Consejos (el Real, el de Ministros, el de Justicia, el de Guerra, el Social, el de Cultura) y, sobre todo, por las Cortes de los diferentes reinos en materias particulares y por las Cortes Generales en materias comunes.

Parte de separar, en la ordenación de los organismos de gobierno, las funciones técnicas y administrativas de las propiamente políticas. Estas se deben ventilar por el Consejo de Ministros en relación con las Cortes Generales de la Monarquía. El cargo de ministro, en consecuencia, debe ser incompatible con la condición de procurador en Cortes, ya que la representación popular es la llamada a fiscalizar al gobernante, pero nunca a sustituirle. Por lo cual un ministro no puede ser elegido procurador hasta haber transcurrido un plazo prudencial después de su cese en el desempeño de la cartera ministerial y siempre que haya superado el juicio de residencia (cuya restauración reclamó, y no sólo teóricamente, sino ejercitando el derecho de petición a las Cortes). El Consejo Real, órgano clave, es un cuerpo reducido cuyos miembros son designados por el monarca entre personalidades de la vida nacional.

Las Cortes Generales son orgánicas, formadas por representantes de los distintos cuerpos integrantes de la sociedad; con «sufragio para todos» pero «desigual»; delimitadas taxativamente por ley las materias en que son competentes para emitir opiniones y aquellas en que pueden producir mandatos vinculantes; órganos adecuados para articular la representación son los que se rijan autárquicamente sin la menor intervención estatal; los procuradores, finalmente, han de recibir mandato imperativo de sus representados en las materias establecidas cada año al señalar la convocatoria de la primera sesión.

La justicia se administra en nombre del rey por un cuerpo judicial constituido de una serie jerárquica de jueces y tribunales, encabezados por el Tribunal Supremo. Sin embargo, al lado del rey debe existir un Consejo de Justicia, dependiente directamente del monarca, presidido por el presidente del Tribunal

Supremo e integrado por varios ministros, que debe atender al registro de bienes, a la fe pública o notarial, a la organización de las prisiones, etc. Igualmente, tocan a este Consejo algunas tareas políticas como la convalidación de actas electorales, los recursos de agravio según fuero, los juicios de residencia, etc. Aunque, al enlazar con los demás organismos exclusivamente a través de la Corona y el Consejo Real, se mantiene inquebrantable el carácter autónomo de sus órganos.

No es de extrañar que una construcción política de esta guisa haya chocado a quienes no acierten a poner entre paréntesis los supuestos del constitucionalismo moderno. Desde el suelo ideológico, político y constitucional del Estado moderno, más concretamente en su modalidad liberal, resulta impensable que el rey reine y gobierne o que la representación orgánica sustituya al monopolio de los partidos políticos. Y, sin embargo, vemos crecer los indicios que señalan una profunda crisis del parlamentarismo, la división de poderes es orillada en la práctica con gran frecuencia y el desprestigio de los partidos es alarmante. De ahí deriva que el gran problema pendiente, rechazado por Elías de Tejada y por los tradicionalistas, y admitido por otras corrientes «comunitaristas» y defensoras de la «sociedad participativa», es determinar si es factible compatibilizar la representación corporativa con la inorgánica del sufragio universal.

24. La ubicación de Elías de Tejada, incluso en la actitud política concreta, no es otra que la del tradicionalismo carlista. Con independencia de un breve período juvenil vacilante —en que, al lado de ensayos inscribibles dentro de las coordenadas que luego marcarán su vida intelectual, es posible encontrar un haz de ensayos empeñados en la construcción de una teoría del Estado nacional-sindicalista y concretamente en la justificación científica del caudillaje—, desarrollado entre 1936 y 1941, es decir, entre sus diecinueve y veinticuatro años, en un ambiente de exaltado y agobiante mimetismo fascista, es un tradicionalista carlista intelectual y práctico.

Por eso, ante el abandono casi inmediato de esas posiciones, existiendo incluso escritos clarísimos cercanos en el tiempo de significación opuesta a la anterior, y a la vista de la posterior y madura creación enmarcada de modo global y sin fisuras en la renovación no sólo del pensamiento tradicional, sino del purísimo tradicionalismo, es injustificado hablar de Elías de Tejada como teórico del caudillaje o de una etapa nacional-sindicalista de nuestro autor.

Alejado del franquismo, sus relaciones con el régimen serán, sin embargo, fluctuantes, en virtud de un complejo de factores que signan la época y de otros propios de nuestro personaje. Pues, sumado a la versatilidad de su temperamento vehemente, activo y travieso, tenemos en un agregado las relaciones del carlismo —en el que tuvo intervención política continuada Elías de Tejada— con el franquismo, siempre difíciles aunque en absoluto inmóviles a lo largo de cuarenta años. Y así, desde la intransigencia total a cierta apariencia de colabora-

ción práctica pero sin compromisos con el ideal, normalmente insatisfactoria, la gradación podría trazarse en un complejo gráfico.

En general, la trayectoria es semejante, con los matices apropiados a cada personalidad, a la de los más distinguidos pensadores tradicionales del período. Rafael Gambra, siempre carlista, javierista hasta que los principios quedaron en juego, antifranquista también permanente aunque hiciera un importantísimo esfuerzo elucidador de acercamiento desde el punto de vista doctrinal a lo que el régimen tenía de tradicional. Alvaro d'Ors, también carlista y javierista, que se declara ponderadamente admirador de Franco al tiempo que reconoce que el tradicionalismo fue desintegrado sistemáticamente, al igual que el resto de los grupos que contribuyeron a nuestra guerra. Francisco Canals, al que sólo el itinerario del posfranquismo le acercará al franquismo, en un fenómeno que en mayor o menor medida a todos tocaría. Incluso fuera del carlismo, Eugenio Vegas Latapie, antifranquista de una pieza, imperturbable siempre, aunque por motivos distintos de los que a tal posición llevaron a muchos juanistas. Y Juan Vallet de Goytisolo, en la línea de Eugenio Vegas, pero sin los condicionamientos personales de éste y con una mayor flexibilidad. Sólo Vicente Marrero se situará en una línea de posibilismo tradicionalista dentro del franquismo.

25. La valoración de la labor de nuestro autor como historiador de las ideas políticas patrias ha sido objeto, con todo merecimiento, de múltiples elogios. Frente a críticas durísimas como las que Javier Herrero le propinó en su, por otra parte, endeble libro sobre los orígenes del pensamiento reaccionario español, la opinión común resulta favorable a Elías de Tejada. Ciertamente, se trata de uno de nuestros más fecundos al tiempo que más destacados historiadores del pensamiento político, de modo que los muy varios y diversos volúmenes de su producción, debidamente ensamblados, equivalen a una obra sólo comparable con la de Menéndez Pelayo, en otro orden de cosas, pero dentro de un campo tan inequívocamente científico como la historia del pensamiento político español. Pocas veces se han analizado con tanta coherencia las consecuencias jurídico-políticas y doctrinales de la forma política peculiar que constituyeron las Españas, contribuyendo a compensar junto con otros filósofos del derecho la que se ha considerado endémica debilidad del cultivo de la teoría del Estado en nuestra patria.

Donde las críticas han arreciado más, como no podía ser por menos, es en lo tocante a la filosofía política; más aún, al modelo político y la secuela institucional. En su lugar hemos dejado constancia de las objeciones a su «antieuropéismo», a su concepto de tradición, a la construcción monárquica por la que el rey reina y gobierna y a la formulación de la representación orgánica. Con carácter general son dos las que nos quedan por amojonar: el posible utopismo o inadaptación a la realidad y su consideración en exclusiva clave española, con merma de su universalidad.

Empezando por la segunda, el pensamiento de Elías de Tejada no puede valorarse en su plenitud y profundidad sino a través de su permanente negación en el pensamiento revolucionario. Por tanto, su filosofía política no es algo en modo exclusivo español, aunque en España, por razones históricas que en parte han quedado dichas en lo anterior, presente acentos de especial intensidad.

En cuanto al utopismo del pensamiento tradicional, que sale a la luz con bastante frecuencia, creo que es igualmente rebatible, máxime si se presenta indiscriminadamente, pues no admiten comparación 1953 con 1993 a este respecto. El sistema «es» realizable, tanto en abstracto —y por la sencilla razón de que de hecho ha sido realizado— como relativamente en nuestro tiempo, o por lo menos lo tiene que «poder ser» para quienes sigan creyendo en la capacidad de la libertad humana para resistir los míticos vientos de la historia. Finalmente, no se ve la razón por la que hay que impedir que, para resolver los problemas políticos, haya quienes se asomen a la historia para, inspirándose en ella, ofrecer otros programas que puedan mejorar los presentes.

En cualquier caso, negar el abismo que media entre las concepciones tradicionalistas y la corriente histórica de la contemporaneidad me parece absurdo por patente. La situación de la Iglesia católica, la fortísima presión internacional y las propias tendencias sociales más acusadas —en buena medida inducidas desde los medios de comunicación de masas— marchan en dirección opuesta a la del pensamiento tradicional. Lo que no quita para que sea posible descubrir en la situación presente otra serie de rasgos —algunos ya mencionados más arriba— para un auténtico entendimiento de éste: la crisis moral profundísima, la crisis del Estado-nación, la crisis de la división de poderes como mecanismo de organización constitucional, la crisis de los mecanismos representativos —los partidos en cuanto sus monopolizadores— y de los sistemas electorales, etc., abren brechas en el sistema establecido desde la modernidad. Por eso, aunque la situación diste de ser halagüeña para pensamientos como el de Francisco Elías de Tejada y Spínola, la historia muestra con usura, todos los días —el inesperado desplome del comunismo lo ha puesto ante nuestra conciencia de un modo irrefutable—, que nada hay definitivamente escrito —fuera de los designios de la Providencia— sobre el destino de los hombres y los pueblos.