FRANCISCO ELIAS DE TEJADA Y LA TRADICION ESPAÑOLA

Por ESTANISLAO CANTERO

SUMARIO: I. La herencia de Menéndez Pelayo. II. El esquema teórico. III. La tradición política española: concepto y realidad. 1.—Teoría de la tradición. 2.—La formación de la tradición política de las Españas. 3.—Sentido providencialista de la historia. 4.—Elementos constitutivos de la tradición política española. 5.—El contenido concreto de la tradición: el pensamiento político. IV. Balance interpretativo: el intelectual y el político. V. Conclusión.

I. LA HERENCIA DE MENENDEZ PELAYO

Pretender decir algo novedoso sobre la precocidad, profundidad y extensión de los saberes de Elías de Tejada, por todos sabido, admitido y aún reconocido —lo que no deja de ser algo extraordinario en nuestra patria donde en esta época de decadencia, a la par parece ser costumbre, tanto lanzar un manto de silencio sobre las posturas inconformistas de quienes se enfrentan a la modernidad, como callar los méritos ajenos, como si su reconocimiento supusiera un menoscabo propio, fruto de esa pasión destructiva que es la envidia (1)— además de vano intento, sería, en mi caso, osadía en la que procuraré no incurrir, pues ha sido establecido de modo definitivo por Miguel Ayuso en la reciente monografía dedicada al maestro (2). Incluso respecto al tema que me ha sido asignado en homenaje al insigne catedrático —la tradición española— no sé si se podrá decir algo no explicado ya por el profesor Ayuso.

Sin embargo, hay una cuestión que creo importante para la comprensión de la materia que me ha sido asignada en la obra del polígrafo madrileño de nacimiento, extremeño por su patria chica, pero al mismo tiempo napolitano, sardo y contés, catalán y aragonés, vasco y portugués, andaluz y gallego... y castellano, sobre todo castellano, pues todo esto fue y se sintió este español excepcional.

Elías de Tejada no estudia la tradición española como pudiera estudiar la escandinava o la inglesa; lo hace desde dentro y no desde fuera de esa misma

(1) Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora: *La envidia igualitaria,* Planeta, Barcelona, 1984, páginas 155-157.

(2) Miguel Ayuso Torres: *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada,* Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1994.

tradición, puesto que había recibido una educación que le insertaba en esa misma tradición en la que indagaba. Por eso la referencia a la herencia de Menéndez Pelayo está plenamente justificada al referirnos a Elías de Tejada. Cuando Elías comienza a escribir, aunque no exprese en concreto detalladamente cuál sea la tradición de las Españas —el pensamiento político y las instituciones generadas en la historia de España—, sí participa de las ideas cruciales y fundamentales expuestas por Menéndez Pelayo.

Aun cuando entre los de su generación y la del 98 la influencia de Menéndez Pelayo fuera escasa y hasta se hiciera bandera de lo contrario de lo que su obra significaba —quizá por los afanes europeístas del liberalismo español y por aquello que Ortega dijera de «no podemos seguir la tradición» (3), y también por la «costumbre» a la que antes aludimos—, es lo cierto que a partir de la Segunda República surge con fuerza su figura y su obra, reivindicada por *Acción Española* (4), aquel movimiento que fue «voluntad de acción que se hizo omnipresente» (5).

Este punto resulta incuestionable y no es baladí para este ensayo, toda vez que tiene relación con los planteamientos del pensamiento político de Elías de Tejada, y sobre todo con su postura política respecto a la identificación exclusivista del pensamiento tradicional y de la tradición política española con el carlismo.

En efecto, ese traer a la luz a Menéndez Pelayo y a su obra con trascendencia política, realizado por *Acción Española,* considerándolos esenciales para una labor de reconstrucción nacional en la senda de la tradición cultural y política española, se ve con claridad no sólo por la influencia en esa época en muchos de los que

---

(3) José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (Notas preliminares de Paulino Garagorri), Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 74. Sobre el antitradicionalismo de Ortega referido a la doctrina católica, Estanislao Cantero Núñez: *Una polémica sobre Ortega (En el centenario de Ortega: La polémica sobre el orteguismo católico, veinticinco años después),* Speiro, Madrid, 1983.

(4) Cfr. Jorge Vigón: *Menéndez Pelayo a los cien años,* Editora Nacional, Madrid, 1957, págs. 183-192.

(5) Francisco José Fernández de la Cigoña: «Acción Española: exigencia de un deber religioso», en AA. VV.: *Eugenio Vegas Latapie (1907-1985). In memoriam,* Speiro, Madrid, 1985, págs. 142-150, cit. pág. 148.

Luis María Anson en su *Acción Española* (Círculo, Zaragoza, 1960), escribió, repitiéndolo hasta tres veces: «Esta es la historia de un movimiento político y religioso, la historia de un capítulo de la Contrarrevolución católica, la historia de una revista monárquica que fue la más bella escuela para los enamorados de la Tradición española» (págs. 11, 15 y 208).

Cfr., sobre *Acción Española,* Eugenio Vegas Latapie: *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República,* Planeta, Barcelona, 1983; también, Raúl Morodo: *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo,* Tucar, Madrid, 1980; 2.ª ed. revisada y ampliada, en la que se invierte el título, *Los orígenes ideológicos del franquismo; Acción Española,* Alianza, Madrid, 1985; véase la crítica de F. J. Fernández de la Cigoña: «Acción Española y el franquismo», *Verbo,* núm. 229-230 (1984), págs. 1227-1237; «En el cincuentenario de Acción Española», *Verbo,* núm. 201-202 (1982), págs. 23-27; Javier Badía Collados: «Acción Española: una aproximación histórico-ideológica», *Verbo,* núm. 217-218 (1983), págs. 827-847.

fueron sus colaboradores —influencia que fue permanente en su *factotum* Eugenio Vegas—, sino por la actitud de la Sociedad Cultural y de la revista, que ya en el editorial de su primer número —escrito por Ramiro de Maeztu y que fue premio Luca de Tena— reivindica su figura, destacando que Menéndez Pelayo supo sacar a la luz que el ser propio de España consiste en el sentido católico y misionero de la vida, plasmado en las instituciones (6).

Posteriormente, y en sucesivos números, aparte de la cita frecuente, y sin pretender ser exhaustivo, específicamente por Luis Araujo-Costa se le hace maestro de la tradición española católica y monárquica (7); se reproduce el *Brindis del Retiro* (8); se exalta su figura por Blanca de los Ríos como revelador de la conciencia nacional (9) y por Jorge Vigón como expositor insigne de la cultura y el espíritu patrio (10); en diversos editoriales se le sigue para indicar las causas de la decadencia española, el abismo en que se hundía España, el «lento suicidio de un pueblo», fruto de la defección de sus clases dirigentes respecto a la tradición patria (11); se le destaca, por Carlos Fernández Cuenca, como «paladín esforzado del auténtico sentido español», por su catolicismo y por ver el cristianismo como esencia de lo español (12); se queja de la falta de difusión y seguimiento de las ideas de Menéndez Pelayo, atribuyéndole responsabilidad a la generación del 98 en artículo de José Luis Vázquez Dodero (13); se le reconoce como maestro y guía de *Acción Española* (14); se destaca su catolicismo y el resucitar los grandes valores espirituales de la patria (15).

---

(6) «Acción Española», *Acción Española,* núm. 1 (15 de diciembre de 1931), págs. 1-7.

(7) Luis Araujo-Costa: «Las tradiciones de la verdadera España en el último medio siglo», *Acción Española,* núm. 5, 16 de febrero de 1932, pág. 458.

(8) «Ante el XX aniversario de la muerte de Menéndez Pelayo», *Acción Española,* número 11, 16 de mayo de 1932, págs. 506-510.

(9) Blanca de los Ríos: «Menéndez Pelayo, revelador de la conciencia nacional», *Acción Española,* núm. 12, 1 de junio de 1932, págs. 561-570; núm. 13, 16 de junio de 1932, págs. 1-8, y número 14, 1 de julio de 1932, págs. 113-123.

(10) Jorge Vigón, reseña de *Almanaque de los amigos de Menéndez Pelayo, Acción Española,* núm. 29, 16 de mayo de 1933, págs. 550-552.

(11) Editorial «Doctrina y acción», *Acción Española,* núm. 29, 16 de mayo de 1933, páginas 450-451; editorial «Nuestra protesta», *Acción Española,* núm. 31, 16 de junio de 1933, página 3; y el último editorial de la revista —también premio Luca de Tena— «La causa del mal», *Acción Española,* núm. 85, marzo de 1936, pág. 428; todos ellos escritos por Eugenio Vegas pueden verse en su obra *Escritos políticos,* Cultura española, Madrid, 1940, págs. 39, 67 y 202-203, respectivamente.

(12) Carlos Fernández Cuenca: «Acción Española a la sombra de Menéndez Pelayo», *Acción Española,* núm. 30, 1 de junio de 1933, págs. 646, 647 y 648; el artículo (págs. 646-653) da cuenta del acto organizado por *Acción Española* el 19 de mayo de 1932 en el 20 aniversario de su muerte, con intervenciones de Antonio Goicoechea, Marqués de Lozoya, Marquesa de Laula, Pedro Sainz Rodríguez y Ramiro de Maeztu.

(13) José Luis Vázquez Dodero: «Interpretación antiintelectualista de Menéndez Pelayo», *Acción Española,* núm. 33, 16 de julio de 1933, págs. 256-264, cit. pág. 258.

(14) Editorial «Nuestro nacionalismo», *Acción Española,* núm. 35, 16 de agosto de 1933, página 440, o en E. Vegas Latapie: *Escritos políticos,* ed. cit., págs. 89-90.

(15) Carlos Fernández Cuenca: «Menéndez Pelayo y la Ciencia Española», *Acción Española* núm. 36, 1 septiembre 1933, págs. 622-625, cit. 624 y 625.

Por último, en un artículo publicado a lo largo de tres números, «La Tradición nacional y el Estado futuro» (16), de Pedro Sainz Rodríguez —lo que indica que en aquella época no era sólo Eugenio Vegas el que pensaba de ese modo—, se defendía a la monarquía tradicional frente a la reforma protestante, el liberalismo, el socialismo, la revolución, el igualitarismo, la democracia, los partidos políticos, el Estado laico y el laicismo, el separatismo, el absolutismo centralista borbónico. Frente a ello se defendía la monarquía católica, con representación auténtica, los municipios, las libertades regionales, las corporaciones y los gremios. Todo ello porque el Estado y la nación estaba «fundado sobre la Monarquía y el catolicismo», cuya mejor caracterización correspondió al siglo XVI, porque «la obra de la civilización española fue el sostener esos principios enfrente de la Europa protestante» (17).

Salvo algunas cuestiones de matiz y otras de libre discusión en su desarrollo, me parece que no hay diferencia con las tesis que sostuvo Elías de Tejada, como puede verse en la obra de Miguel Ayuso.

Sin embargo, terminada la guerra, tras una etapa de referencia obligada, salvo para el pensamiento tradicional —circunstancial o auténtico (18)—, si no cayó en el olvido —pues aun entre quienes no se consideran discípulos suyos en el plano de las ideas relativas a la tradición española, no faltan las alusiones a él, bien para indicar que se equivocó en esto o en aquello (como si sus éxitos consistiesen en refutar al maestro santaderino, lo que no constituiría sino un reconocimiento al revés de los méritos del cántabro), a pesar de que en ocasiones discurren por caminos abiertos o descubiertos por el insigne polígrafo, o bien para dedicar parte de su obra a rebatirle (19)— sí perdió toda influencia (20).

---

(16) Pedro Sainz Rodríguez: «La Tradición nacional y el Estado futuro», *Acción Española,* números 56-57, 58-59, 60-61, julio, agosto y septiembre de 1934, págs. 182-197, 345-360 y 513-530, respectivamente. Una selección de textos de estos artículos, con el título de «El Estado futuro», ha sido publicada en *Razón Española,* núm. 69 (1995), págs. 7-28.

(17) P. Sainz Rodríguez: «La tradición...», op. cit., págs. 184 y 186.

(18) Prescindo de la discusión sobre si el reclamado tradicionalismo no era auténtico en algunos de quienes pretendían ser sus continuadores y sólo era un apoyo circunstancial para la restauración monárquica juanista. Sobre el grupo de Calvo Serer y los reproches de Elías, cfr. M. Ayuso Torres: *La filosofía...,* págs. 269-283.

(19) Tal es el caso de Javier Herrero con *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* EDICUSA, Madrid, 1971. Sobre lo insostenible de su tesis, así como sobre sus errores, incluso de bulto, y escamoteos en su desarrollo, cfr. la recensión crítica de Wladimiro Lamsdorff-Galagane en *Revista de Estudios Políticos,* núm. 182 (1972), págs. 391-398; Francisco José Fernández de la Cigoña: *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución. Antecedentes,* Speiro, Madrid, 1989, págs. 15, 228-229, 320-322; «El pensamiento contrarrevolucionario español: José Cadalso», *Verbo,* núm. 121-122 (1974), págs. 153-183, cfr. págs. 157-158; «El pensamiento contrarrevolucionario español: Pedro de Quevedo y Quintano, obispo de Orense», *Verbo,* núm. 131-132 (1975), págs. 165-238, cfr. págs. 169, 171, 176 y 190; «El pensamiento contrarrevolucionario español: el manifiesto de los 'persas'», *Verbo,* núm. 141-142 (1976), págs. 179-258, cfr. págs. 191-193; *Jovellanos. Ideología y actitudes religiosas, políticas y económicas,* Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1983, pág. 166. Francisco José Fernández de la Cigoña y Estanislao Cantero Núñez: *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensa-*

En cambio, respecto al pensamiento tradicional español Menéndez Pelayo ha ejercido un influjo que ha sido determinante en los pensadores de los dos últimos tercios de este siglo, aun cuando esa influencia diera lugar a desarrollos diferentes, más políticos en unos, francamente académicos en otros, según la específica vocación de cada cual. Así ocurre, a modo de ejemplo, y por referirnos a dos hombres ya fallecidos, con Eugenio Vegas Latapie y con Francisco Elías de Tejada. El primero, nacido en 1907 y fallecido en 1985; el segundo, diez años menor, le precedió camino del Padre en siete años.

Pese a haber militado en ramas dinásticas diferentes —Vegas fue partidario de la alfonsina y Elías de Tejada de la carlista—, si trazáramos un paralelismo entre ellos, observaríamos una coincidencia esencial en lo fundamental de buena parte de su pensamiento, a pesar del propio Elías de Tejada, que en cierta ocasión se refirió a él como «representante del tradicionalismo no español», porque, a su juicio, reflejaba en *Acción Española* la influencia «francesa maurrasiana» (21). En efecto, tan solo en un apunte, pues me propongo desarrollar esta cuestión en otro lugar, para ambos el fundamento de su pensamiento político se encuentra en la religión católica y junto a ella, como no podía ser de otro modo, el orden natural constituye la clave interpretativa de toda su obra doctrinal. De ahí que ambos coincidan en su crítica a la modernidad y propugnen para España —salvadas las coyunturas especiales del Vegas que escribe durante la República y propugna el golpe militar instaurador (22)— la monarquía tradicional (23).

---

miento, obra histórica, política y jurídica, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1993, págs. 371-374.

(20) No me refiero a otros terrenos como el de la literatura, donde baste como muestra la obra de Juan Luis Alborg, *Historia de la literatura española,* en la que Menéndez Pelayo es, con gran diferencia, el autor que con más frecuencia aparece citado en las páginas de cualquiera de los volúmenes (tomo I, Edad Media y Renacimiento, Gredos, 3.ª reimpresión de la 2.ª edición, Madrid, 1979, 233 veces; tomo II, Epoca barroca, Gredos, 2.ª reimpresión de la 2.ª edición, Madrid, 1977, 146 veces; tomo III, Siglo XVIII, Gredos, 2.ª reimpresión, Madrid, 1978, citado en 166 ocasiones).

(21) Manuel de Santa Cruz: *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966,* tomo 19 (II), Gráfica La Torre, Madrid, 1989, pág. 391.

(22) Pero tampoco en esto habría diferencia. Así, Elías de Tejada, por anticipado, recababa el golpe de Estado en el Chile de Allende, y producido, lo justificaba, cfr. F. Elías de Tejada, «El derecho a la rebelión: la resistencia al tirano» y «Después del 11 de septiembre», *Tizona,* número 44 (1973), págs. 4-8, y núm. 48 (1973), págs. 10-15. Nada extraño hay en ello, pues Elías sostenía, tal como indica Ayuso, que «el *meollo* del derecho natural hispánico consiste en rechazar al gobernante injusto en gradación de acciones que empieza por la desobediencia y puede acabar por el legítimo justísimo acto de quitarle la vida» (M. Ayuso Torres: op. cit., página 183). Siendo esta interpretación correcta, sin embargo Elías en sus años de juventud pareció sostener lo contrario (cfr. *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* Gráfica Universal, Madrid, 1939, págs. 120-126), donde manifiesta que no se puede llegar al tiranicidio, siendo esta doctrina la general frente a la minoritaria de Mariana.

(23) Al corregir pruebas ya ha aparecido un artículo en el que desarrollo más ampliamente el asunto, E. Cantero Núñez, «Eugenio Vegas Latapie y Francisco Elías de Tejada y Spínola: dos pensamientos coincidentes a la sombra de Menéndez Pelayo», *Verbo,* núm. 337-338 (1995), págs. 737-750. Cfr. sobre Elías de Tejada, Miguel Ayuso: *La filosofía...,* op. cit., y sobre Eugenio Vegas, Estanislao Cantero Núñez: «El pensamiento político de Eugenio Vegas Latapie»,

Eugenio Vegas también fue de una gran precocidad, y aun cuando sus saberes no fueron tan dilatados como los del extremeño, no le fue a la zaga en profundidad en lo que constituyó su especialidad: el pensamiento político y la historia europea y de la Iglesia de los tres últimos siglos, en especial de la de Francia y la Revolución francesa (24). Ambos tuvieron el primer contacto con Menéndez Pelayo a edad bien temprana. Vegas a los quince años, Elías a los trece. Los dos, con textos de la *Historia de los heterodoxos* relativos al reinado de los Borbones. Ambos por mediación de los jesuitas y debido a sus respectivos maestros (25). Como lo manifestó Eugenio Vegas, su entusiasmo fue completo (26) y le marcó para toda la vida: «Aún no se ha borrado —escribía en 1965— la impresión que me produjo aquella lectura, decisiva en la orientación de mi vida» (27).

Elías de Tejada, y con esto enlazamos con la cuestión inicial, escribía en 1974: «Hace ahora cuarenta y cuatro, mis trece de edad andaban embriagados por lecturas (...), en las que desboqué en desmedida admiración por los Borbones. Fue entonces cuando mi mayor maestro, el jesuita Fernando de Huidobro y Polanco, jesuita de los de San Ignacio de Loyola, muerto en olor de santidad y de heroísmo en el frente de Madrid el 11 de abril de 1937, púsome delante de los ojos el siguiente trecho de Menéndez Pelayo (...)» (28). Y aunque confiese que de ello aprendió que «han sido los Borbones uno de los constantes enemigos de mi patria española» (29) —el texto en cuestión del maestro santanderino se refiere al reinado de Felipe V en relación al de Carlos II—, no fue tan sólo ése el fruto de su lectura y la influencia fue mucho más allá.

No sólo cabe sacar esta conclusión por su propio testimonio admirativo, por «redescubrir la olvidada tradición cultural española» y dar lugar a «una política cultural a la española» (30) —lo que no le impide señalar sus reservas y críticas cuando, a su juicio, de ello se quiere hacer una política a secas, al confundir su orientación cultural con su pensamiento político (31)—, sino, además, por las

---

en el volumen de varios autores *Eugenio Vegas Latapie (1907-1985) In memoriam,* Speiro, Madrid, 1985, págs. 73-108; véase en este volumen los artículos de Gabriel Alférez Callejón, José Antonio García de Cortázar y Sagarmínaga, Francisco Canals Vidal, Andrés Gambra, Miguel Ayuso, Francisco José Fernández de la Cigoña, Francisco de Gomis Casas, Rafael Gambra, Jean Ousset y Juan Vallet de Goytisolo.

(24) Cfr. E. Cantero Núñez: «El pensamiento...», págs. 75-76.

(25) Cfr. Eugenio Vegas Latapie: *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República,* Planeta, Barcelona, 1983, pág. 192; *Consideraciones sobre la democracia,* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965, pág. 10.

(26) E. Vegas Latapie: *Memorias...,* pág. 192.

(27) E. Vegas Latapie: *Consideraciones...,* pág. 10.

(28) Francisco Elías de Tejada y Spínola: *El Franco-Condado Hispánico,* 2.ª ed., Jurra, Sevilla, 1975, pág. 13. Coincidencia, también, entre Vegas y Elías de Tejada en que sea por obra intermedia de los jesuitas y de los buenos maestros, por donde ambos llegan al conocimiento de Menéndez Pelayo, y les influya de tal manera que se conviertan en sus discípulos.

(29) F. Elías de Tejada: *El Franco-Condado...,* op. cit., pág. 14.

(30) F. Elías de Tejada: *La monarquía tradicional,* Rialp, Madrid, 1954, págs. 16 y 17.

(31) F. Elías de Tejada: *La monarquía tradicional,* op. cit., págs. 16 y 18; 19-27. Creo que

siguientes razones: en primer lugar, en lo fundamental que delimita a la tradición política española fueron coincidentes. Y esto, pese a que él no compartiría esta afirmación por considerar que Menéndez Pelayo desconoció la política tradicional española, aunque tuviera intuiciones geniales, debido a la «disparidad entre su acción cultural española y su alejamiento del estudio del pensamiento político español» (32). En segundo lugar, porque Elías de Tejada ha sido su heredero, si bien aplicado a una materia no estudiada a fondo por el santanderino: el estudio del pensamiento político español; de lo cual él mismo tenía que tener conciencia aun cuando no lo dijera expresamente. Así, al escribir: «El mejor menéndezpelayismo político será (...) el que rehaga la historia de la tradición política española empleando los mismos criterios que don Marcelino empleó para rehacer la historia de las ideas estéticas o los orígenes de la novela entre nosotros» (33), se está retratando, pues como reiteró una y otra vez, a ello dedicó su vida. Por ello, con toda razón, ha indicado Ayuso que «Francisco Elías de Tejada fue el Menéndez Pelayo de la historia y de la tradición políticas e hizo realidad lo que un día planteó en hipótesis» (34). Por último, y aunque esto no tenga que deberse a su influencia, como aquél, también anduvo entre los muertos vivo.

En efecto, la parte más extensa de su impresionante obra (35) la dedicó Elías de Tejada a la historia del pensamiento político, y dentro de ella al de los diversos reinos que formaron aquellas Españas en las que no se ponía el sol. Esta ingente obra está dedicada a dos objetos primordiales: determinar que sea lo específico hispánico y restaurar —con las modificaciones necesarias de los tiempos modernos— aquella tradición que hizo de las Españas el pueblo más libre que se dio en la historia (36).

Como vamos a ver, la tradición política española para Elías de Tejada se manifiesta en dos cuestiones fundamentales, aunque no únicas: la concepción católica de la vida con un sentido misionero universalista y la monarquía federativa de las Españas.

Pues bien, hay suficientes textos de Menéndez Pelayo que muestran que también tenía esa misma concepción fundamental de la tradición española, y otros en los que, como habremos de ver al desarrollar el pensamiento de Elías de Tejada, coinciden plenamente. Incluso en el verbo apasionado y vibrante, combativo e

---

Vigón, sin nombrarle, alude, se queja y se defiende de la acusación de Elías de Tejada (aunque no fuera la única), de instrumentalizar en beneficio del juanismo la figura de Menéndez Pelayo (J. Vigón: op. cit., págs. 183 y 190).

(32) F. Elías de Tejada: *La monarquía tradicional,* op. cit., págs. 20-21, cita a la 20.

(33) F. Elías de Tejada, *La monarquía tradicional,* op. cit., pág. 27.

(34) M. Ayuso: *La filosofía...,* pág. 271.

(35) Escribió «278 libros, opúsculos y monografías, alcanzando los 374 si se cuentan estudios menores», M. Ayuso Torres: *La filosofía...,* op. cit., pág. 40; da cuenta de parte de sus obras inéditas; la relación, hasta ahora más completa publicada de las obras de Elías de Tejada, en Consuelo Caballero Baruque, *Bibliografía de Francisco Elías de Tejada,* Universidad de Perugia, 1984.

(36) *Passim* en toda su obra dedicada a estos aspectos; constituye una constante en su obra.

incitador, debelador y pedagógico, hay muchas semejanzas. Los límites materiales de esta contribución en homenaje al maestro extremeño hacen imposible reproducir, siquiera sea parcialmente, algunos de esos textos, por lo que me remito a ellos en las correspondientes notas.

Para Menéndez Pelayo (37) no ha sido la geografía, ni la raza, ni la lengua, ni el carácter de los antiguos habitantes lo que forjó la nación española. Aunque la romanización fuera el primer paso para ello, lo determinante para la formación de España como comunidad política, por encima de cualesquiera otros factores, fue la unidad católica. La religión católica y la Iglesia hicieron España. Su especificidad, también la política que cuaja en instituciones, fue su obra. En la baja Edad Media, desaparecido el reino visigodo, fragmentada aquella España visigoda, es el sentimiento cristiano que perdurará y hará posible la Reconquista, el que mantiene una cierta idea de unidad (38).

Don Marcelino tenía un sentido providencial de la historia de España. Nuestra patria, como fruto de la cosmovisión católica de la vida de la que participaban sus gentes y sus reyes, asumió, libre y voluntariamente, la misión universalista de ser evangelizadora y defensora de la fe en la península, en Europa y en América (39).

De ahí su admiración por la casa de Austria y aquellos dos siglos de desbordante donación y creación, en donde la tradición encuentra su punto más álgido (40); su exaltación de la teología católica, de los maestros teologo-juristas españoles, con Vitoria a la cabeza (41); de las libertades municipales y de los fueros (42).

---

(37) Sobre don Marcelino, además de la ya clásica obra de Enrique Sánchez Reyes, *Biografía de Menéndez Pelayo,* 3.ª ed., CSIC, Santander, 1974, la última de Antonio Santoveña Setién, *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico,* Universidad de Cantabria, Santander, 1994, en especial págs. 50-54 y 80-105; aunque la valoración y juicio crítico del autor no participe de las ideas de Menéndez Pelayo, pues está escrito desde una visión contraria a la tradicional, se aprecia, que procura reflejar con exactitud el pensamiento de aquél.

(38) Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles,* epílogo, tomo II, BAC, Madrid, 1956, págs. 1192, 1193 y 1194.

(39) M. Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles,* ed. cit., pág. 1194; «Discurso en el Primer Congreso Católico Nacional Español» (2 de mayo de 1889), en *Ensayos de crítica filosófica, Obras completas,* XXVIII, CSIC, Madrid, 1958, págs. 287-289.

(40) M. Menéndez Pelayo: «Discurso en el Primer Congreso Católico Nacional Español» (2 de mayo de 1889), en *Ensayos de crítica filosófica, Obras completas,* XXVIII, CSIC, Madrid, 1958, pág. 289.

(41) Sobre su admiración por Vitoria y el lamento por el olvido que se ha hecho hacia la tradición nacional, cfr. «Contestación al discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de Eduardo de Hinojosa» (10 de marzo de 1889), en *Ensayos de crítica filosófica, Obras completas,* XXVIII, CSIC, Madrid, 1958, especialmente págs. 229-233.

(42) M. Menéndez Pelayo: «Brindis del Retiro» (30 de mayo de 1881), en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria,* III, *Obras completas,* VIII, CSIC, Madrid, 1941, páginas 385-386.

Esa era nuestra tradición y la degradación provino de su abandono y sustitución (43), promovida por la casa de Borbón, a la que no ahorra críticas por este motivo (44). La decadencia es fruto, sobre todo, de la difusión de ideas contrarias a la doctrina católica y a ese modo de entender la vida, volcado, con todas las imperfecciones que se quieran —pero siempre algunas menos que las que elaboró la *leyenda negra* y sus corifeos españoles— a la mejor obra humana que es dable hacer.

Por otra parte, don Marcelino fue acérrimo antipositivista, e indicó que los hechos por sí solos no pueden constituir ciencia, y han de estar necesariamente sujetos a la metafísica (45).

Creo que con este apunte sobre la obra del maestro santanderino es suficiente para ver hasta qué punto Elías coincide con él.

II. EL ESQUEMA TEORICO

Para Elías de Tejada la causa diferenciadora de las comunidades políticas —título de una de sus obras— es la tradición.

Aunque de Elías de Tejada no puede decirse que sea un teórico de la tradición, en el sentido de haber realizado una elaboración sistemática doctrinal en torno a este concepto —no en el de señalar cuál sea la tradición española y la tradición de las Españas, como es obvio y notorio—, sin embargo, desde muy temprano traza un sucinto esquema teórico respecto al cual comprobaremos si la realidad descubierta por el estudio de ese pensamiento a lo largo de la historia coincide, se acerca o discrepa de aquella expresión teórica.

Ese esquema o plan general se encuentra en una obra de 1943, *La causa diferenciadora de las comunidades políticas* (46), que será un poco más explayado en 1948 en *Las Españas* (47). La introducción de su *Historia de la literatura política en las Españas,* publicada en 1991, pero cuyo primer volumen fue escrito en 1952 como Vallet ha indicado (48), en realidad, poco nuevo aporta, puesto que gran parte de ella estaba ya publicada en otras obras (49).

---

(43) M. Menéndez Pelayo: «Discurso en el Congreso Internacional de Apologética» (11 de septiembre de 1910), en *Ensayos de crítica filosófica, Obras completas,* XXVIII, CSIC, Madrid, 1958, pág. 354.

(44) La posterior moderación acerca de la casa de Borbón contenida en la *Historia de las ideas estéticas en España* no afecta a lo fundamental de su crítica y al fondo de la cuestión. Cfr. ed. CSIC, Madrid, 1994, tomo I, págs. 1165-1169.

(45) M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* ed. cit., págs. 1186-1187.

(46) Reus, Madrid, 1943.

(47) Ambos Mundos, Madrid, sin fecha, pero de 1948, como indica Miguel Ayuso.

(48) Juan Vallet de Goytisolo: «Presentación: un inédito de Francisco Elías de Tejada», en *Historia de la literatura política en las Españas,* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas-Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1991, tomo I, pág. 13. Elías en *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada* (1955) se refería a dicha obra como «de pronta publicación» (pág. 80; cfr. 107), lo que indica que ya la tenía escrita.

(49) En *La causa diferenciadora...*, *Las Españas* y *La Monarquía tradicional;* en opinión de Miguel Ayuso es fundamental su preliminar, *La filosofía...*, pág. 226.

Para Elías de Tejada esa causa diferenciadora de las comunidades políticas no la constituye ningún factor físico, ni la raza, ni la lengua, ni la cultura, ni el espíritu, ni los motivos psicológicos, ni la historia estricta, ni la adhesión espiritual a una faena universal (50). Y ello porque «es un problema a resolver en los límites de lo histórico; pero *en* la Historia y no *por* la Historia. Las claves conceptuales han de ser criterios ajenos a la Historia misma, arrancados de la cantera metafísica y prendidos de un valor universal» (51). La historia no contiene en sí misma los criterios interpretativos, nos suministra los datos, pero la interpretación ha de buscarse fuera de ella: «lo histórico presupone lo metafísico; esto es, el estudio de la diversidad ontológica de las agrupaciones humanas presupone el conocimiento cabal de la esencia óntica de ellas» (...). «Querer estudiarlo como algo separado del complejo entero de la Filosofía de la Comunidad política es ya desenfocar el problema de una manera lamentable, saliéndose del oportuno punto de consideración» (52).

Esta obra, como en la que veremos a continuación, claremente intenta huir del positivismo, a mi juicio, más que porque éste se fijase tan sólo en la naturaleza, en el mero dato fáctico, por dos razones. En primer lugar, porque el positivismo no permite juzgar con criterios morales —éticos se diría hoy— lo que debe conservarse y las innovaciones que es preciso aportar, único criterio válido, puesto que el progreso siempre debe estar sometido a la moral; tan es así, que no sólo deben rechazarse las cosas inmorales en sí, sino también aquellas que no siéndolo se hayan obtenido inmoralmente. De ahí su crítica a la política francesa de alianza con el infiel, aunque ésta acrecentase su poder, sus bienes materiales. En segundo lugar, porque no permite apreciar plenamente el proceso en que la tradición consiste, fijándose más en su parte estática que en su dinámica.

De acuerdo con esa concepción previa —los datos sujetos a la metafísica—, trazará un sucinto esquema teórico conforme al cual intentará situar en él la tradición. Aplicadas las cuatro causas al problema, a su juicio, es la causa final, consistente en «una serie de principios que hemos de separar con cuidado porque entre ellos está el objeto de nuestra disquisición» (53), la que permite hallar la solución. Entre esos fines no toma en consideración, por no estimarlo político, el fin trascendente del hombre (54) y por considerarlo común a toda comunidad política, el fin (o fines) esenciales a ella (55), así como tampoco los de carácter administrativo, por ser de nula trascendencia y agotarse en sí mismos (56).

---

(50) Cfr. *La causa diferenciadora...*, págs. 1-3. Lo repetirá en buena parte de sus obras.
(51) *La causa diferenciadora...*, pág. 4.
(52) *La causa diferenciadora...*, pág. 5.
(53) *La causa diferenciadora...*, pág. 6.
(54) *La causa diferenciadora...*, págs. 7-9.
(55) *La causa diferenciadora...*, págs. 10-11.
(56) *La causa diferenciadora...*, págs. 10-11.

El fin (o fines) que toma en consideración —los «más altos de la comunidad política»— son los que se refieren a ésta «en cuanto tiene un determinado quehacer histórico y actúa a tenor de precisas condiciones» (57).

Para Elías de Tejada, según esos planteamientos, es evidente que las comunidades políticas tienen una finalidad que cumplir en la historia, diferente unas de otras, y a su vez, diferente de la que es común a todas ellas y las caracteriza como comunidad política en cuanto tal. Así, escribe: «Porque es indudable que se dan fines típicos de un pueblo en un período histórico concreto. Bizancio sujetando a los pueblos mezclados de Oriente, y España trayendo a un nuevo mundo a las vías de la civilización, son ejemplos concluyentes de ello» (58).

Una vez señalado lo anterior, indica que esos fines políticos son dos: «la nación y la tradición». Por nación entiende «aquella nota característica de un pueblo o agrupación de pueblos a lo largo de todo un período de la Historia. Así, en nuestra Reconquista, la lucha con los árabes que abarca la Edad Media; así en Roma la unidad material del mundo entonces conocido; así en la Francia contemporánea esa llamada misión democrática que tanto se ha venido subrayando». En cambio, tradición «es el lazo que ata y une esas diferentes empresas o leit motivos de las distintas épocas históricas, dándoles trabazón a todas ellas. Así, en lo germano, el ímpetu asencional de intentos de domeñar viejas culturas, amparándolas tras el conocido sabor de lo tedesco; así, en España, la defensa de la voz católica de Roma» (59). Y puestas así las cosas, «la raíz de un pueblo, su auténtica y natural intimidad, lo que le separa de los demás del globo no es otra cosa que su tradición» (60).

Más adelante volverá sobre la relación entre ambas e indicará que nación es lo que conduce a «un quehacer común a un pueblo o conjunto de pueblos dentro de un período de la historia, y tradición es el substratum que cada uno de esos períodos deja, el alma de las gentes forjada por el fraguar de esas empresas colectivas».

«Es nación lo que nos mueve y nos empuja en cada momento que pasa y es tradición lo que queda de todos esos momentos. La una es lo pasajero, pero vivo; la otra, lo duradero y permanente. La nación es, por eso, la manifestación exterior que aparece en una hora; la tradición es el callado hacer que obran los siglos. Aquélla es lo brillante y lo superficial, ésa lo hondo y verdadero» (61).

Creo que en esa explicación hay un equívoco que sólo es posible deshacer teniendo en cuenta el conjunto de su obra. En efecto, Elías no podía desconocer que el fin de la comunidad política es el bien común, no la tradición en sí misma, so pena que confundamos ambas cosas; pues aunque la tradición sea un elemento

---

(57) *La causa diferenciadora...*, pág. 7.
(58) *La causa diferenciadora...*, pág. 11.
(59) *La causa diferenciadora...*, pág. 12.
(60) *La causa diferenciadora...*, pág. 13.
(61) *La causa diferenciadora...*, pág. 30.

del bien común, la comunidad política no se constituye en cuanto tal para construir, realizar o transmitir la tradición, sino precisamente para su finalidad específica constituida por el bien común inmanente, teniendo también en cuenta necesaria y obligatoriamente en la concepción católica, el bien común trascendente que es Dios y hacia el cual ha de tender, si bien de forma diferente en cuanto al modo en que lo hace la Iglesia.

Ese equívoco creo que obedece al sentido providencialista de la historia de España que tenía Elías de Tejada y que los españoles asumieron conscientes de que realizaban —y creyéndolo así— los designios de Dios para con nuestra patria, constituyendo su sentido de la monarquía católica y misionera —respecto al Islam, la Protesta y el Nuevo Mundo, y ya con disensiones en el interior de la comunidad política, respecto a la Revolución—. Ese concepto de la monarquía goza del doble carácter de ser bien común y constituir parte de la tradición política española. Consideradas así las cosas, cabe incluir a la tradición como finalidad de la comunidad política. Habremos de ver cómo en lo sucesivo prácticamente no se hará mención a la tradición como fin de la comunidad política.

Con esa advertencia, Elías considera evidente la existencia de los fines políticos de los pueblos —al menos de algunos—, diferentes de su propia existencia, y así menciona a «España trayendo a un nuevo mundo a las vías de la civilización» (62). En el caso de España por asumir libre, voluntaria y racionalmente el ser instrumentos de la Providencia de Dios.

Por otra parte, no cabe duda que con tal esquema no sólo es la tradición la causa diferenciadora de las comunidades políticas, sino también la nación, desde el momento en que éstas realizan quehaceres diferentes por causa distinta de la tradición, ya que, según él, esos quehaceres no son obra de la tradición, siendo ésta, al contrario, el producto dejado por las naciones en diversos períodos. La confusión en esta cuestión me parece patente y a lo largo de su obra se irá viendo cómo es la tradición la que va conformando las realizaciones de la nación española a lo largo de la historia, al mismo tiempo que la nación —de ese modo concebida— va generando también consecuencias importantísimas en la diferenciación de las comunidades políticas. Hasta tal punto que, sin perder su antiguo nombre, aparecerán nuevas comunidades políticas, por haber roto con esa concepción de la tradición. Tal es el caso de Europa y las naciones que la componen, a lo que luego nos referiremos con toda brevedad.

En *Las Españas* se desarrolla algo más el plan o esquema teórico para que el historiador pueda dar con «esa especial verdad que es la verdad 'histórica'», toda vez que sin ello jamás se podrá salir de los hechos, sin poder hacer sobre ellos más que su mera descripcicón o constatación. A su juicio, los datos pueden y deben someterse a módulos objetivos (63), pues de otro modo se cae en el subjetivismo,

---

(62) *La causa diferenciadora...*, pág. 11.
(63) *Las Españas*, ed. cit., pág. 12.

en el que «todo queda a merced del libérrimo opinar, falta un asidero objetivo para enjuiciar los conceptos esenciales» (64). «El subjetivismo gnoseológico concluye en un individualismo ético, político e histórico, con lo que la propia Historia es imposible al faltar la objetividad en los juicios de entender» (65). Sin embargo, esos módulos no arrancan de los hechos mismos, sino que le son ajenos y anteriores (66). El positivismo resulta también insatisfactorio porque de lo particular jamás podrá sacar verdaderas reglas universales, y sus criterios son siempre transitorios, puesto que giran en torno a lo mudable de las cosas (67). Tampoco el historicismo es suficiente al intentar encontrar esas reglas en el ambiente histórico en que los hechos se producen (68), porque su obejtivismo no llega a superar totalmente el relativismo, en cuanto que los valores encontrados son variables al ser fruto de la personalidad en un momento histórico (69), por lo que no puede encontrar «una regla objetiva e invariable» (70). Por eso, «lo que nos ha de servir para medir los datos históricos son las verdades que la ontología proporciona» (71). Como «la historia es 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» (72), no cabe acudir a la ontología en general, sino a la teología y a la antropología, la ciencia de Dios y la ciencia del hombre, que son los dos sujetos que elaboran la historia (73). Centrados en el hombre, se han de deducir «los juicios sobre la historia con visiones sacadas de la antropología» (74), en la que, frente al optimismo y al pesimismo antropológico, se parte de la realidad del hombre falleciente, en la que «el hombre no es naturalmente bueno ni malo; conoce el bien, más no siempre le alcanza» (75). Por eso, postula llegar «a los criterios con qué medir los hechos históricos deduciéndolos de los previos planteamientos antropológicos y enlazando con ellos sus correspondientes repercusiones en la gnoseología, en la ética, en la política y en el derecho» (76).

Así, los parámetros indicados someramente en esta obra serían los siguientes:

En la gnoseología, frente a la afirmación sustentada por el optimismo antropológico, de que «verdad es lo que el hombre conoce» y a la del pesimismo

---

(64) *Las Españas*, pág. 14.
(65) *Las Españas*, pág. 15.
(66) *Las Españas*, pág. 17.
(67) *Las Españas*, págs. 22-23.
(68) *Las Españas*, pág. 23.
(69) *Las Españas*, págs. 28-31.
(70) *Las Españas*, pág. 32.
(71) *Las Españas*, pág. 33.
(72) *Las Españas*, pág. 33.
(73) *Las Españas*, pág. 33.
(74) *Las Españas*, pág. 36.
(75) *Las Españas*, pág. 37.
(76) *Las Españas*, pág. 36.

antropológico de que «es mentira lo que el hombre conoce», sostiene que «lo que el hombre conoce puede ser verdad o mentira, sólo Dios sabe la verdad».

En la ética, frente al optimismo antropológico, para el cual «es bueno lo que el hombre quiere», y al pesimismo antropológico para el que «es malo lo que el hombre quiere», sustenta que «lo que el hombre quiere es bueno o malo, medido por un orden objetivo que se apoya en Dios».

En la política, frente al optimismo antropológico, conforme al cual «toda libertad es buena», y al pesimismo antropológico, para el que «cualquier libertad es mala; toda coacción es buena», propugna un «sistema que ligue autoridad con libertad».

En el derecho, frente al optimismo antropológico que da en el «voluntarismo de la mayoría» y al pesimismo antropológico que conduce al «voluntarismo de uno solo o de unos pocos», defiende un «gobierno templado; una libertad concreta dentro de un orden concreto» (77).

A continuación indica que, «con arreglo a los criterios apuntados, las fuentes deben dar pie a la forja de un sistema correspondiente a las intenciones de este libro: determinar los *tipos* que en la realidad hispana hay» (78).

Continúa Elías de Tejada realizando una tipología para explicar la realidad histórica, rechazando por insuficientes los tipos reales, tanto evolutivos —bien sean empíricos o racionales— como existenciales, porque todos ellos, si bien de forma diferente, no tienen en cuenta más que la misma historia, ya sea vista de forma evolutiva —bien prescindiendo o no de una supuesta razón universal— ya sea sin tener en cuenta el proceso histórico (79). Seguidamente indica que los tipos ideales «son los que no proceden de la realidad, al menos de una manera directa» y rechaza también los tipos ideales utópicos, por fantásticos (80) e indica que son solamente los tipos ideales filosóficos los que «deben ser la meta de nuestra investigación, consistiendo en la interpretación crítica de la realidad histórica a tenor de unos criterios metafísicos» (81). Y afirma que «desde el ángulo visual de este libro, tales tipos se concretan en las tradiciones de cada grupo humano» (82).

Aunque Ayuso ha destacado el ligamen que para Elías existe entre metafísica e historia (83), creo que en este punto el lenguaje de Elías de Tejada no es demasiado claro. Si de lo que se trata es de poder enjuiciar la historia por la filosofía, más concretamente por la metafísica, bastaba con aplicar esos criterios

(77) *Las Españas*, pág. 37. Este contenido o función del derecho, se entienda de uno u otro modo, corresponde mejor a la política, y en cierto modo respondería a un normativismo en la primera época de Elías de Tejada, que creo es como cabe comprenderlo en la polémica interpretativa suscitada por Puy y respondida por Ayuso (cfr. *La filosofía...*, págs. 174-176).

(78) *Las Españas*, pág. 41.

(79) *Las Españas*, págs. 43-45.

(80) *Las Españas*, pág. 45.

(81) *Las Españas*, pág. 46.

(82) *Las Españas*, pág. 46.

(83) M. Ayuso Torres: *La filosofía...*, págs. 131-135.

a la realidad que el conocimiento de la historia nos va descubriendo, sin necesidad de acudir a la denominación de tipos ideales que no hace sino complicar las cosas —añádase a ello que el idealismo hegeliano está enmarcado en los tipos reales existenciales racionales—, toda vez que parece que en el análisis concreto de la realidad histórica resultan inexistentes. Porque no se puede olvidar que de lo que se trata es de encontrar los rasgos verdaderos, auténticos, reales, existentes de las comunidades políticas. Por otra parte, si lo que se quiere decir es que hay un marco teórico de perfección en el plano filosófico, que es el criterio con el que debe juzgarse por su mayor aproximación a él las diversas concreciones históricas que son las comunidades políticas, no era tampoco necesario recurrir a esa terminología. Porque Elías lo que estudia son realidades concretas que existen o han existido en la historia y no pretende teorizar sobre las finalidades, características, elementos o demás aspectos de las comunidades políticas en abstracto, salvo para indicar que su elemento diferenciador es la tradición. Pero esto, al menos en teoría, está sacado también del estudio concreto de las comunidades políticas.

Además, Elías, aunque él diga otra cosa en *Las Españas,* no aplica esa tipología —al menos de forma expresa—, ni ninguna otra, al caso español, a las diversas tradiciones hispanas de las que se va a ocupar en esa obra (tampoco lo hará en ninguna otra publicación). Unicamente cabría entenderlo de forma indirecta si consideráramos a la tradición como una aspiración, un deseo, o un ideal al que se tiende pero no se llega a alcanzar en su plenitud, que si estaría en consonancia con las realizaciones de que es capaz el hombre falleciente —base de su antropología, como hemos visto y Ayuso ha destacado en el estudio orgánico de toda su obra (84)—, no encaja, sin embargo, con el concepto de tradición de Elías de Tejada, que consiste en algo concreto y real.

Sí se ve, en cambio en su obra, que responde a los criterios valorativos anteriormente indicados, tanto en lo que ésta efectivamente coincide sustancialmente con ellos como en la interpretación tejadiana de la tradición española, negando tal carácter a lo que, a partir del siglo XVIII, se opone a aquella tradición. En efecto, todos esos criterios son inherentes a la concepción católica de la vida, a su cosmovisión, que es el componente más esencial de la tradición española; y todos ellos han sido los criterios sustentados —unas veces con mejor y mayor fortuna que otras—, tanto por los pensadores políticos españoles como por sus dirigentes, cuajando en un desarrollo institucional, político y social, que constituye el pensamiento y las realizaciones de la tradición política española.

Así, en el proceso en que la tradición se ha ido formando, la cota más elevada alcanzada por la tradición española se encuentra en el siglo XVI con el segundo de los Felipes, cuando los caracteres de esa tradición son más vigorosos y alcanza su mayor expresión la monarquía federativa de las Españas con la unión portuguesa.

---

(84) M. Ayuso Torres: *La filosofía...,* págs. 135-145.

Además, en diversas ocasiones, indicó que el criterio valorativo moral resulta esencial, tanto en un aspecto teórico como práctico, para determinar lo que puede acogerse para acrecentar el caudal de la tradición y aquello que debe expurgarse de lo acontecido en el pasado. Es decir, constituye un criterio imprescindible para cada generación comportarse de ese modo en su propio quehacer histórico; y lo constituye también para el historiador al indagar en el pasado y sacar a la luz más clara y sistemáticamente la propia tradición. Como hemos de ver, esto no ofrece problema alguno para el caso español, puesto que su acontecer histórico, sus realizaciones, se forjaron con ese criterio. No sería válido, en cambio, para el estudio de otras tradiciones en las que ese criterio hubiera sido inexistente o inoperante.

La primera de esas ocasiones es en *La causa diferenciadora de las comunidades políticas*. Muestra aquí dos criterios para poder determinar lo que es o no tradición. El primero, perfectamente explícito, consiste «en lo vital que en el pasado hay», en «la entrega de lo que tuvo fuerzas vitales suficientes para influir en nuestro actual acontecer» (85); lo que la historia «ha dejado como sedimento en todos los campos de la vida» (86).

Si ese fuese el único criterio para separar lo que forma parte de la tradición de aquello que no lo es, se podría achacar a esta concepción aquella injusta imputación de Julien Benda a Charles Maurras (87), de reducirse a ser el «nacionalismo integral» una «religión del éxito», en cuanto que «la voluntad que se realiza, solo por eso comporta un valor moral, mientras que la que fracasa, solo por eso, es despreciable» (88). Al igual que para Maurras se trataba de que tenía que ser el bien conseguido lo que justifica la acción política y juzga los hechos y las realizaciones históricas conforme al criterio del bien común (89), para Elías de Tejada también existe un criterio moral, más explícito que en el provenzal, si bien en esta obra no está expresado con tanta claridad como lo hará posteriormente.

Este segundo criterio viene dado por «el punto de vista católico» (90), conforme al cual el progreso en que la tradición consiste se entiende «como aportación al

---

(85) *La causa diferenciadora...*, pág. 15.

(86) *La causa diferenciadora...*, pág. 15. «*Traditio* es ciertamente entrega y transmisión de algo pasado, de haceres o consejos de otros hombres que antes nacieron y vivieron días más viejos; pero no de todo lo pasado en bloque informe exento de discriminación, sino de lo vital que en el pasado hay; no significa sólo la transmisión a secas de cuanto en lo ido ha acontecido, sino únicamente la entrega de lo que tuvo fuerzas vitales suficientes para influir en nuestro actual acontecer», pág. 15.

(87) Cfr. E. Cantero Núñez: «La Revolución francesa vista por Maurras», *Aportes*, número 12 (1990), págs. 63-68, cit., pág. 66, nota 34.

(88) Julien Benda, *La trahison des clercs*, Bernard Grasset-Le livre de Poche Pluriel, París, 1977, pág. 287.

(89) Cfr. Charles Maurras: *De Demos a Cesar*, Du Capitole, París, 1930, tomo II, páginas 107-122.

(90) *La causa diferenciadora...*, pág. 19.

tesoro que es el pasado, capaz de vivencias actuales, afincado en la verdad suprema de la unidad católica del hombre y de considerar a éste como ser concreto inserto en una jerarquía de valoraciones históricas precisas» (91). Y en cita de Enrique Gil y Robles, indica que el progreso es «legítimo adelanto en el orden moral y jurídico correspondiente» (92).

La segunda ocasión es en *La monarquía tradicional,* su obra más acabada en esta materia, en donde los criterios a los que se ha referido anteriormente aparecen ahora perfectamente delimitados y explicados. Así, esa herencia en que la tradición consiste «está sujeta a dos criterios de selección: el vigor de los elementos transmitidos permite sobrevivir a unos eliminando a los otros, según una proyección en la historia de las tensiones vitales presentes; y las obras del hombre se someten a las reglas a que se ha de sujetar el hombre mismo, según su condición de criatura responsable ante los preceptos de Dios. En el primer caso la Tradición se depura, naturalmente en el curso lógico de la historia; en el segundo caso la Tradición se depura metafísicamente en la piedra de toque que es la ley de Cristo» (93).

Es éste un texto capital para entender el concepto de tradición, que ya fue subrayado por Andrés Gambra en paráfrasis del maestro al indicar: «Una doble connotación define, por tanto, a la Tradición: la Tradición es un proceso acumulativo y un proceso de depuración atendiendo a unos principios eternos» (94).

El mismo Elías de Tejada lo dirá poco después: «Progresar es naturalmente cambiar y *moralmente* mejorar algo» (95).

Así, la tradición española se delimita por sus dos características, una histórica y otra ideológica. Históricamente, por la unidad en la variedad, e ideológicamente, por el «establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social» (96). Más adelante volveremos sobre este texto.

III. LA TRADICION POLITICA ESPAÑOLA: CONCEPTO Y REALIDAD

1. Teoría de la tradición

Ya desde sus primeras obras Elías centra su preocupación y su quehacer intelectual sobre la idea de tradición y concretamente sobre cuál sea la tradición española, especialmente la tradición política.

---

(91) *La causa diferenciadora...,* pág. 20.

(92) *La causa diferenciadora...,* pág. 24.

(93) *La monarquía tradicional,* Rialp, Madrid, 1954, págs. 119-120.

(94) Andrés Gambra Gutiérrez: «Perfiles doctrinales de la monarquía tradicional», en AA. VV.: *Teoría política tradicionalista,* I, Escelicer, Madrid, 1972, págs. 153-181, cit., página 160.

(95) *La monarquía tradicional,* ed. cit., pág. 121. La cursiva es mía. Cfr. F. Elías de Tejada, Francisco Puy Muñoz y Rafael Gambra Ciudad: *¿Qué es el Carlismo?,* Escelicer, Madrid, 1971, págs. 94-103.

(96) *La monarquía tradicional,* pág. 123.

En una de sus primeras obras dedicada al pensamiento político de nuestros antepasados, publicada en 1939, *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* cuya obra *La política,* había leído por primera vez a la edad de doce años (97), se nos dice que «en la hora de reafirmación de los valores españoles» es preciso conocer «los clásicos políticos españoles»; que hay «la España eterna»; que «en la era grande de nuestra Historia se pensó y se ideó por españoles una concepción propia de la vida y de los hechos, llena de ideas magníficas y de realidades universas» y que su conocimiento es necesario para «procurar que nos conozcamos a nosotros mismos» (98). Vemos, por tanto, que el conocimiento actual de España, de lo español, requiere el conocimiento de lo que fuimos, porque hay algo que nos une al pasado, de tal forma que lo español ha de ser lo que hay de común entre entonces y ahora («la España eterna»), consistente en una «concepción propia» —es decir, española— «de la vida y de los hechos».

Eso es precisamente la tradición, lo vital que une a unas generaciones con otras y cuyos criterios delimitadores y valorativos para conocerla ya hemos visto. La tradición es al mismo tiempo entrega, proceso, efecto y contenido.

En el primer aspecto consiste en la transmisión de generación en generación de lo que se va realizando y de la forma de entender el propio acontecer. En el segundo aspecto es un proceso evolutivo perfectivo que se va realizando a lo largo del tiempo y en la propia historia. Como efecto es la causa generadora del progreso, condición esencial de éste, que constituye su fundamento. Como contenido, consiste en cosas concretas, con un hilo conductor invariable y un conjunto de cosas materiales y espirituales definidas y específicas, que a lo largo del tiempo pueden ser mejoradas y adaptadas a las circunstancias nuevas que la realidad produce. Por eso destaca el carácter dinámico progresivo y variable de la tradición, sin mengua de su núcleo constante: «No es cosa estática, que no admite progreso; antes bien, el progreso y el cambio es consustancial a ella» (...); «la esencia misma de la tradición predica la necesidad de considerarla como algo variable de contornos, bien que éstos ceñidos siempre a un eje primordial» (99). En lo que se refiere a la tradición política española, la cosa en que la tradición consiste, su contenido, está compuesto por instituciones forjadas en la historia (la monarquía tradicional, los fueros) y por un pensamiento o una filosofía política católica conforme a la cual los temas fundamentales de la política tienen una intelección común (100).

Sin embargo, Elías de Tejada a lo largo de sus obras, sobre todo en sus primeros años, maneja sin separarlos conceptualmente en debida forma diversos conceptos de tradición. Así ocurre, por ejemplo, en *La tradición gallega,* publicada

---

(97) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* Gráfica Universal, Madrid, 1939, pág. 34.
(98) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 7 y 8.
(99) *La Causa diferenciadora...,* pág. 17.
(100) Cfr., como obra de síntesis, *¿Qué es el Carlismo?,* ed. cit.

en 1944, en donde se refiere a uno político hasta el siglo XIII y desde su unión a la política castellana, otro cultural constituido esencialmente por lo celta (101) y en ello consiste «la individualidad de Galicia» (102).

Algo similar ocurre en *Las Españas,* en la que confiesa que su quehacer como investigador está «consagrado a la historia del pensamiento político», considerándose «historiador del pensamiento político» y está escrito con la intención de «saber qué sea España» y hallar «la esencia de lo hispánico» (103).

El subtítulo de esta obra, «Formación histórica. Tradiciones regionales», responde más a lo primero que a lo segundo, puesto que esto más bien alude a la idea del carácter de los españoles de las Españas. En el desarrollo de esta obra, su concepción de la tradición es más cultural que política, o al menos no se delimita una de otra con claridad, toda vez que distingue seis tradiciones: Andalucía, Euskalerría, Portugal, Galicia, Cataluña y Castilla. De ellas, la caracterización de la primera, más que de Andalucía lo es de lo andaluz, pues Andalucía carece de tradición política propia, y lo que ha producido es el pueblo andaluz, que es «la quinta esencia psicológica, social e histórica de un tipo humano» (104) caracterizado por su «individualismo» (105). Galicia, como en la obra anterior, carece también de tradición política propia, fundida en la Edad Media con la de Castilla y su renacimiento en el siglo XIX, después de dormir durante varios siglos, es de carácter cultural (106). Euskalerría también carece de tradición política propia, si bien «el legado universal de Euskalerría consiste en enseñar a los hombres descentrados del siglo XIX el inmenso valor de la libertad concreta» (107). En cambio, Portugal, por obra de la voluntad de don Dionís y de sus reyes, aceptada por las masas populares, se configurará como reino independiente y se caracterizará por la empresa descubridora y el orgullo de vencer al océano (108). En Cataluña encontramos ya, aunque se mezclen lo cultural y lo político, no sólo una característica personal —el *seny* (109)—, sino algo estrictamente político: «la cuna de las libertades burguesas de nuestro tiempo, conseguidas, además, sobre bases filosóficas de corte rectilineamente tomista» (110); su legado histórico, la raíz distintiva de su pensamiento político, es su afección a la idea de libertad (111); la noción de *selfgovernment* (112). Por último, con Castilla, también se entremezclan lo cultural, lo psicológico y lo político. Así, características del castellano son:

---

(101) *La Tradición gallega,* Gráficas González, Madrid, 1944, pág. 113.
(102) *La Tradición gallega,* pág. 184.
(103) *Las Españas,* págs. 6 y 7.
(104) *Las Españas,* pág. 59.
(105) *Las Españas,* pág. 85.
(106) *Las Españas,* págs. 177-185.
(107) *Las Españas,* pág. 139.
(108) *Las Españas,* págs. 174-177 y 185.
(109) *Las Españas,* pág. 203.
(110) *Las Españas,* pág. 227.
(111) *Las Españas,* pág. 228.
(112) *Las Españas, pág.* 229.

la independencia, el desprendimiento, la gloria, la propia estima, la austeridad, la altivez, la intransigencia, el enamorarse de lo absoluto y ser idealista y quijote (113). De ahí el ideal de la expansión, difusión y defensa de la fe y la empresa universal: primero con España y a continuación con el Imperio (114). Se puede, pues, comprobar, de conformidad con el párrafo anterior, que respecto a las tradiciones concretas de cada una de las Españas, tan sólo se traza un apunte en el que se entremezcla lo cultural, lo psicológico y el carácter personal con lo político (115).

Además, en consonancia con esas ideas acerca de lo que podríamos llamar su teoría general de la tradición y con la idea de que la tradición política es la causa diferenciadora de las comunidades políticas, manifiesta: «Lo que hace a las naciones, esto es, a las diversas agrupaciones con comunidad de esencias colectivas, es la tradición viva que incorporan en general y cada uno de sus componentes en particular» (116). Indica que «la idea de nación debe estar subordinada a la de tradición» (117), Se insiste, como en *La causa diferenciadora de las comunidades políticas* en que «la nación es un segmento de la tradición, un eslabón de la cadena del alma de un pueblo. La nación es una hora; la tradición un siglo. Aquello lo pasajero; ésta lo permanente». Se indica que tradición y nación se influyen recíprocamente (118), aunque se señala que «la nación primera engendra a la tradición» (119), lo que resulta contradictordio con la afirmación fundamental de que la tradición es la que hace a las naciones y por ello es la causa de la diferencia de las comunidades políticas.

Para solventar esta dificultad es preciso acudir a la pluralidad de sentidos con que emplea la palabra tradición. En efecto, si entendemos por tradición exclusivamente la tradición política con todos los elementos constitutivos de la nación, entonces no cabe tal si previamente no existe una nación. Es decir, que en este sentido tradición política sería inseparable de nación y ambas nacen conjuntamente. Pero para que la tradición pudiera ser la que haga a la nación habría que entender por tradición un concepto diferente. Sería éste un concepto de tradición espiritual, del que se excluyen las instituciones —al menos las que dan carácter de nación en su totalidad— y se queda limitado a las creencias, a la concepción vital. Así parece hacerlo en esta obra, donde se dice que la tradición es «la trama espiritual» (120), «una decantación espiritual» (121) y se añade que «la pertenencia de un individuo concreto a un grupo humano consiste en un fenó-

(113) *Las Españas,* págs. 259-285.
(114) *Las Españas,* págs. 274-275.
(115) Cfr. *Historia de la literatura política en las Españas,* ed. cit., tomo I, pág. 34.
(116) *Las Españas,* pág. 47.
(117) *Las Españas,* pág. 47.
(118) *Las Españas,* págs. 48 y 49-50.
(119) *Las Españas,* pág. 50.
(120) *Las Españas,* pág. 50.
(121) *Las Españas,* pág. 52.

meno cultural, afectivo y del espíritu», sin que sean suficientes los rasgos de la naturaleza física (122).

Esta doble acepción del concepto de tradición permitirá comprender la explicación de cómo se formó la tradición política española.

2. La formación de la tradición política de las Españas

Para Elías de Tejada la tradición política española se forja durante la Edad Media y alcanza su punto culminante con el segundo de los Austrias. Esto constituye, también, una constante de su pensamiento. Se trata de una tradición política que alberga en su seno otras tradiciones —también políticas— particulares.

En *Las Españas* indica que las tradiciones hispánicas concretas que estudia son «afluentes históricos de la tradición común de las Españas», que considera «como producto de una decantación espiritual dimanada de diversas causas, mas cuyo alumbramiento tiene lugar en los días del alto medievo, diferenciación lenta, pero segura, dentro del gran todo herencia de Roma que se venía denominando la Cristiandad» (123). E insiste en que «los pueblos hispánicos se formaron paulatinamente sobre el solar herencia de Roma» (124).

En cuanto a la tradición española, insiste en algo que ya se expresa conceptualmente de modo definitivo y es fundamental y permanente a lo largo de toda su obra: el federalismo histórico.

En relación a la tradición española ese federalismo es fundamental y permanente a lo largo de toda su obra. Se refiere a él en 1939, lo veremos expresamente referido posteriormente a los fueros, a la tradición y a la monarquía.

Mientras que la concepción moderna concibe a la totalidad como unidad, la concepción clásica la considera como pluralidad (125), aspecto nuclear del pensamiento tradicional más desarrollado y que vemos, por ejemplo, en otro pensador tradicional como Vallet de Goytisolo (126). Elías también lo considera así y por ello indica: «No existe en la política error más grave y más a menudo repetido que confundir el concepto revolucionario de uniformidad con la razón filosófica de lo uno; y, en consecuencia, considerar que dañan a la unidad todas las manifestaciones de lo vario» (127).

---

(122) *Las Españas,* pág. 51.

(123) *Las Españas,* pág. 52.

(124) *Las Españas,* pág. 53.

(125) Cfr. Enrique Zuleta Puceiro: «El principio de subsidiariedad en relación con el principio de totalidad», en AA. VV., *El principio de subsidiariedad,* Speiro, Madrid, 1982, página 117.

(126) Cfr. E. Cantero Núñez: «La filosofía jurídica y política de Juan Vallet de Goytisolo», en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo,* Consejo General del Notariado, Madrid, 1988, volumen II, págs. 233-278, en especial págs. 261-269; M. Ayuso Torres: «Pluralismo y unidad ante la filosofía jurídica y política (Un apunte sobre la obra de Juan Vallet de Goytisolo)», en *Homenaje a...,* volumen V, Madrid, 1990, págs. 7-29.

(127) *Ideas políticas de Angel Ganivet,* Gráfica Universal, Madrid, 1939, pág. 138.

Ese federalismo «es el federalismo de nuestra tradicional monarquía orgánica, hijo de la historia y de las necesidades nacionales, españolísimo y foral, magnífico y patriota; es la organización clásica de los fueros» (128).

«La tradición española en que consiste España está integrada por el conjunto de las tradiciones de cada uno de los pueblos componentes» (129). En conformidad con esto desarrollará más tarde su concepción de la monarquía federativa, su oposición a la centralización y al uniformismo legislativo y la defensa de los fueros como libertades concretas.

Aunque escrita en 1947, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* fue publicada en 1950. En ella señala que «es el pueblo catalán uno entre los numerosos que resulta del proceso de fragmentación de la herencia cultural romano cristiana» (130) y que «hubo una Edad Media peninsular florecida de pueblos separados, aunados eficazmente en el común sentir de lo hispano, más diversos en lengua, cultura y ordenación política (...) la verdadera raíz de lo hispano se halla en el juego armónico de esos varios focos tradicionales, en la conjugación ordenada de la tradición castellana con la de los pueblos vasco, aragonés, navarro, gallego, portugués y catalán, dispuestos en parcelas aparte dentro de la hispanidad y ricos en sus características peculiares, jamás empecedoras del denominador hispánico común» (131).

La monarquía tradicional, publicada en 1954, es la obra más esencial para comprender el concepto de tradición y la cuestión de la tradición española en el pensamiento de Elías de Tejada. La tradición española se delimita por sus dos características, una histórica y otra ideológica. Históricamente, por la unidad en la variedad, e ideológicamente, por el «establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social» (132).

Pero vale la pena transcribir en su totalidad el pensamiento explayado por Elías, del que no se apartará en su investigación del pensamiento político español.

«La Tradición de las Españas ha nacido en la lucha. La Reconquista arrulló su cuna con crujidos de espadas y la Contrarreforma cansó sus bríos mellando las picas de los nuevos cruzados en los Flandes de cinco continentes. Es una Tradición de combate militar, de puro sentido misionero, nacida contra la morisma agarena y perfilada contra la herejía protestante. De donde sus dos características histórica e ideológica.

Históricamente la Tradición de las Españas está integrada por el conjunto de las Tradiciones de cada uno de los pueblos componentes. O sea, es Tradición única, pero variada y multiforme en sus expresiones sociales e históricas a tenor de la idea de los Fueros. En la península comprende las tradiciones particulares

---

(128) *Ideas políticas de Angel Ganivet,* págs. 144-145.
(129) *Las Españas,* pág. 51; cfr. pág. 52.
(130) Aymá, Barcelona, 1950, pág. 268.
(131) *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval,* ed. cit., pág. 13.
(132) *La monarquía tradicional,* ed. cit., pág. 123.

de Castilla, de Galicia, de Portugal, de las truncadas Euskalerría y Catalunya, de Andalucía, de Aragón y otras menores; en América, la de todos los pueblos que hay desde el Río Grande para el Sur; en Oceanía, la de Filipinas; en tierras de Occidente, los jirones de tiempo en que Nápoles, Cerdeña o Flandes sirvieron la empresa universal que capitaneó Castilla.

Ideológicamente es el establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social, restableciendo en las circunstancias de hoy aquel espíritu que en la Cristiandad medieval hubo. De donde resulta como, habiendo arrancado de un pedazo de tierra de Occidente, tiene —y lo tiene ella solo— trascendencia de linde universal» (133).

El contenido político de la tradición se concreta del todo, pues junto al sentido misionero católico de la actividad política y la monarquía federativa que une a las Españas, se encuentra un régimen de libertades políticas concretas, constituido por los fueros —objeto ya el año anterior de su exposición en «Los fueros como sistema de libertades políticas concretas» (134)—, si bien esta expresión debe englobar a toda libertad política, aunque no reciba ese nombre. Volveremos sobre ello al hablar de Nápoles, Cerdeña y el Franco Condado.

Del planteamiento de Elías se desprende que, si bien hay un lazo de unión con la monarquía visigoda, sin embargo hay una quiebra en la tradición política, en cuanto que ésta nace independientemente de aquélla durante la Edad Media.

Así, al indicar que las varias tradiciones españolas son afluentes de una tradición común, está admitiendo la existencia de una tradición común que no se pierde durante la forja de cada uno de los reinos medievales; y al mismo tiempo, que con el nacimiento de las Españas medievales nace también una tradición política similar en todas ellas que encuentra su perfección y anudación en una tradición política común a todas ellas. Es decir, en los reinos medievales se conserva una tradición espiritual, en virtud de la cual se procede a la Reconquista; y durante ésta se va formando una nueva tradición política concreta.

Igualmente, de su estudio sobre la Cataluña medieval se desprende que si históricamente la unión a Castilla o al rey común es paulatina, y, pese a todo, antes de que la misma se produzca, cuando las comunidades políticas son independientes unas de otras, cabe hablar de *lo común hispano,* cuando la monarquía federativa aún no forma parte de la tradición, porque aún no existe, eso quiere decir que hay una tradición espiritual que no puede ser otra que un común sentir consistente en la cuestión religiosa con todo lo que ello lleva anejo y el deseo, heredado de la monarquía visigoda y nunca perdido, de formar una sola España cristiana. Por eso el proceso evolutivo en que la tradición consiste culmina con la monarquía fedarativa, en la que todos los pueblos españoles encontraron su razón de ser y dio cumplimiento a sus anhelos y a toda su elaboración jurídica y política anterior.

---

(133) *La monarquía tradicional,* págs. 122-123.
(134) *Arbor,* núm. 93-94 (1953), págs. 50-59.

Lo mismo ocurre con Portugal, pues «a lo largo de la Edad Media fueron los portugueses gentes hispanas, conscientes del cumplimiento exacto de la gran misión que Dios regalara a los hombres de este último rincón de la Cristiandad» (135), porque en el proceso histórico en que se forma la monarquía federativa, sólo se ve cumplidamente efectuado con la unión de Portugal al resto de las Españas bajo la fidelidad al mismo rey. Por eso Elías indica que los años áureos de Portugal coinciden con esa unión bajo Felipe II (136).

De modo similar Nápoles (137), Cerdeña (138) o el Franco Condado (139) constituyen auténticas comunidades políticas independientes sólo con la unión en la monarquía federativa de las Españas, en las que sus respectivas tradiciones y libertades políticas son respetadas y potenciadas sin perjuicio alguno para la tradición común de las que todas participan.

Por último, esa formación incluye, además, los nuevos reinos que se forman en América, pues la conquista fue concebida como fundación de nuevos cuerpos políticos diferenciados (140). Aquí también ese lazo de unión es, sobre todo, una tradición espiritual, pues de otro modo no es posible entender su referencia a Colombia de que «la lengua, la religión, las categorías intelectuales», es «lo que perfila a ese pueblo en el marco de la humanidad», obra de los fundadores de Nueva Granada (141).

---

(135) *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media),* Escelicer, Madrid, 1943, pág. 186.

(136) *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media),* págs. 8-9.

(137) *Nápoles hispánico,* tomo I, Montejurra, Madrid, 1958 (editado en 1960), pág. 15.

(138) *Cerdeña hispánica,* Montejurra, Sevilla, 1960, págs. 7, 11-25 y 267-270.

(139) *El Franco-Condado hispánico,* 2.ª ed., Jurra, Sevilla, 1975, págs. 25, 33 y 228.

(140) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1955, págs. 13-17, «(...) cuando las Españas antiguas se prolongan en nuevas Españas americanas, no crean provincias, sino que engendran hijos semejantes, por tanto diversos» (pág. 143).

(141) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 6.

Es cierto que en 1941 («Acerca de una posible historia del pensamiento político español», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia,* año LXXXVI, núm. 5, mayo 1941, págs. 421-448), se refiere a la tradición española, distinguiendo dos tradiciones: la tradición de España, que se forma desde los inicios ibéricos, pasando por la época romana y visigoda (págs. 434-435), hasta el Renacimiento, en que surge la tradición de las Españas, cuando la idea limitada de España se transforma en la noción universa de las Españas (pág. 4444), en la que su tradición adquiere valor universal en el mundo haciéndose idea católica (pág. 435).

El cambio que luego se opera, que es inmediato y representa su verdadero pensamiento, en cierto modo es más aparente que real. En fecto, en el texto mencionado en esta nota se habla ya de la tradición de las Españas y únicamente más adelante se precisará más el modo y momentos de su formación. Por otra parte, la tradición de España anterior no parece ofrecer dificultad para ser considerada como esa tradición espiritual que liga a los reinos de la Edad Media con la monarquía visigoda.

Esa tradición de España consistiría en los prolegómenos de la tradición de las Españas y vendría a coincidir —ya más aquilatada la cuestión temporal— con la primera de las cuatro etapas en que divide la formación de las Españas en la *Historia de la literatura política en las Españas,* desde los inicios hasta el comienzo del siglo XIII (ed. cit., tomo I, pág. 39).

3. El sentido providencialista de la historia

Para Elías de Tejada, inmerso en la corriente iusnaturalista católica (142), la historia es fruto de la omnipotencia divina y del quehacer libre del hombre. De ese modo vio la historia de España, en la que los españoles, durante la etapa de la formación de su tradición política y en su período más álgido, supieron, tanto individualmente como colectivamente como nación, responder a la llamada de Dios y procuraron defender sus leyes y establecerlas en las sociedades; e incluso en su decadencia hasta llegar a nuestros días, no se perdió esa creencia, si bien cada vez de modo menos orgánico —por la irrupción en España de las corrientes de pensamiento contrarias, que aunque más tardíamente, también han ido ganando sus adeptos—, por lo que nunca consideró que dicha tradición se hubiera perdido.

Encontrar en las obras de Elías de Tejada textos que confirmen este sentido providencialista de la historia, me parece que no ofrece dificultad alguna. Su misma concepción de la comunidad política, en la que ve fines extrínsecos a su propia naturaleza específica —«España trayendo a un nuevo mundo a las vías de la civilización» (143)—; su concepción del derecho natural, cuando había madurado suficientemente sus extensos saberes —«resultado de la conjugación del poderío divino del Creador con la 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» (144)—, no es más que ese sentido providencialista en el campo del derecho. Porque ese sentido no es otra cosa que la armonía de las realizaciones de los hombres, obrando como causas segundas, con la Providencia de Dios, causa primera.

Así, lo dice expresamente, cuando al tratar de Vico manifiesta que éste fue continuador de la tradición española, sosteniendo la misma bandera de la Contrarreforma católica: «la Providencia de Dios, causa primera, engarzada al quehacer libre de los hombres libres, causas segundas» (145). Y en todas sus obras sobre el pensamiento político español se encuentran pasajes similares a éste referido a Portugal: «cuya grandeza estuvo cabalmente en tanto fue fiel a la misión universal de los pueblos de la vieja Hispania» (146) «fueron los portugueses gentes hispanas,

(142) Cfr. M. Ayuso Torres: *La filosofía...*, págs. 113-204.

(143) *La causa diferenciadora...*, pág. 11.

(144) «La cuestión de la vigencia del derecho natural», en AA. VV., *El derecho natural hispánico*, Escelicer, Madrid, 1973, págs. 18-19.

(145) «Gambattista Vco, filósofo católico de la historia», *Verbo*, núm. 153-154 (1977), páginas 395-406, cit., pág. 402; cfr. *Tratado de Filosofía del Derecho*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977, tomo II, págs. 501-514.

(146) *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, pág. 8.

conscientes del cumplimiento exacto de la gran misión que Dios regalara a los hombres de este último rincón de la Cristiandad» (147).

4. Los elementos constitutivos de la tradición política española

Para Elías de Tejada hay tres componentes principales de esa tradición que en orden de importancia, aunque no señale expresamente esa prioridad, son:

1) *La religión católica,* que determina la tarea del «establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social», «el sentido misionero», la oposición al Islam y al protestantismo, la defensa, el fortalecimiento y la difusión de la Cristiandad y es el criterio moral depurador de la tradición. Su traducción política se plasma en la unidad católica, la Reconquista, la defensa de la Cristiandad. Se trata de la sumisión de la política española a la catolicidad para mayor Gloria de Dios y bien de las almas (148).

2) *La monarquía federativa y misionera,* institucional y personalmente católica en los gobernados y en sus reyes, que hace que «la conquista tiene lugar para educar a los pueblos a ser libres», la que «el Estado regula la independiente actividad social al servicio del individuo, pero éste no es meta *a se,* sino que se halla al servicio de Dios» (149). Al ser realidad el principio de subsidiariedad, «era un conjunto de repúblicas coronadas por un rey» (150).

3) *Los fueros,* «conjunto de normas peculiares por las que se rige cada uno de los pueblos españoles» (151), basados en la concepción del hombre como ser concreto e histórico y no como ser abstracto y en la libertad como conjunto de libertades concretas que hacen factible el desarrollo de las personas, y no como libertad abstracta que teóricamente todo lo permite, pero en la práctica sólo lo que consiente quien ejerce el poder. Son «barrera y cauce. Barrera defensora del círculo de acción que a cada hombre corresponde según el puesto que en la vida social ocupa (...) y cauce por donde fluye su acción libre, enmarcada jurídicamente en las márgenes de su posición en el seno de la vida colectiva. De modo que los Fueros son garantía en el uso y evitación para el abuso de la libertad humana» (152). De acuerdo con la concepción de la totalidad como pluralidad, indica como principio fundamental de la tradición política española, también roca inconmovible en su pensamiento, al que denomina «norma política fundamental del Derecho

---

(147) *Las dotcrinas políticas en Portugal (Edad Media),* pág. 186.
(148) Cfr. la síntesis de *¿Qué es el carlismo?,* págs. 105-109.
(149) *La monarquía tradicional,* pág. 155.
(150) *La monarquía tradicional,* pág. 157.
(151) *La monarquía tradicional,* pág. 128.
(152) *La monarquía tradicional,* pág. 148.

Público Tradicional Hispánico», el que «la unidad de nuestros pueblos debe ir ligada a la diversidad foral» (153).

Con todo, al igual que para Menéndez Pelayo, en la tradición el espíritu es lo fundamental (154); concretado en el caso español en la defensa de la fe católica (155) y en el establecimiento de sociedades cristianas. Por eso, igual que para aquél, en la ruptura con la concepción católica y su empresa misionera y con la monarquía están los males que padece España y causaron la disolución de las Españas: «La fragmentación se produjo (se refiere aquí a la independencia americana) porque, al desaparecer los pilares espirituales de la empresa antieuropea, la unidad de la fe y la lealtad al rey, aquella unidad de las Españas carecía de razón de ser y cada pueblo se dejaba arrastrar por el señuelo de la estricta geografía» (156).

No es obstáculo a esta interpretación el que a renglón seguido se añada que todos los males nos cayeron «por haber desoído los consejos del marqués de Villena, de no haber restaurado las tradiciones políticas de Castilla, vigorizado las de los demás pueblos peninsulares y establecido análogos regímenes de libertad foral en las Américas» (157). Porque con los Austrias, que no se padecieron esos males, ni se restauraron las tradiciones políticas de Castilla, ni tuvieron regímenes de libertad foral las Américas (158). Los fueros, pues, tienen menos importancia en el conjunto de lo que constituye la tradición, que aquellos otros elementos antes mencionados. Entre otras cosas, porque éstos dependen de aquellos otros elementos constitutivos de la tradición.

Avala, además, esta interpretación el cotejo con la Cristiandad y con Europa, tal como las entendía Elías de Tejada.

En efecto, Europa nace conforme muere la Cristiandad, en un proceso de larga duración, en cinco rupturas sucesivas, en donde son emblemáticas las fechas de su comienzo (1517) y las de su término (1648). «La Cristiandad concibió al mundo como agrupación jerárquica de pueblos, entrelazados según principios orgánicos, subordinados a los astros de San Bernardo de Claraval, al sol del Papado y a la luna del Imperio» (159). Esa concepción desaparece, poco a poco, con la rebelión de Lutero que produce la ruptura religiosa, y «al desaparecer la unidad de fe, muere el organicismo espiritual de la Cristiandad, para ser sustituido por Europa, equilibrio mecanicista entre creencias diferentes que coexisten» (160); con la rup-

---

(153) *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, págs. 8-9.
(154) *La monarquía tradicional*, pág. 45.
(155) *La monarquía tradicional*, pág. 46.
(156) *La monarquía tradicional*, págs. 59-60.
(157) *La monarquía tradicional*, pág. 60.
(158) Juega Elías con las palabras cuando habla de «los 'fueros' neogranadinos» para referirse a «leyes especiales aplicables a América» con supletoriedad del derecho castellano, puesto que las leyes de Indias son diferentes en su concepto a los fueros peninsulares (cfr. *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada*, pág. 87).
(159) *La monarquía tradicional*, pág. 36.
(160) *La monarquía tradicional*, pág. 38.

tura ética de Maquiavelo, que genera «la paganización de la moral», «en la que lo bueno y lo malo resultan del choque o del equilibrio mecanicista entre voluntades ansiosas de poder» (161); con la ruptura política de Bodino, que produjo un «absolutismo que destrozaba la armónica variedad del cuerpo social cristiano para robustecer el poder del gobernante» (162); con la ruptura jurídica de Grocio y Hobbes, que introdujo «un nuevo derecho natural suplantador de aquel derecho natural de la Escolástica que se fundaba en el orden medido de la creación» (163); por último, «la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia» (164), que en el interior de los Estados producirá «o el absolutismo demoledor de las democracias, o el sistema de frenos y contrapesos mecánicos de Montesquieu» y «en la política internacional», «el juego de las relaciones entre las potencias será un sistema de equilibrios de alianzas y contraalianzas» (165).

Por esa fractura total con su tradición anterior, la Europa nueva no es ya la Europa antigua cristiana y por ello Elías las diferencia como Cristiandad y como Europa: «Europa, la civilización de la Revolución; la Cristiandad, la civilización de la Tradición cristiana» (166). Pero de esas cinco fracturas, fijémonos en que tres de ellas son directa y absolutamente contrarias a la concepción católica. No sólo el protestantismo, sino la nueva concepción ética, en la que la virtud es «poder que se justifica sin escrúpulos por el mero hecho de ser poder», frente a la concepción cristiana como «freno del apetito, dominio de las pasiones, contención de los impulsos» (167); así como el nuevo derecho natural, que renuncia a indagar en un orden y en una naturaleza creados por Dios. Las otras dos lo son indirectamente, no tanto por no respetar la organización social y política medieval de la Cristiandad, sino por cuanto su entendimiento y aplicación se efectúa en contra de las prescripciones de los principios católicos: bien común, solidaridad, subsidiariedad, etc. Es, pues, la cosmovisión católica y su ímpetu civilizador lo más esencial de esa tradición y cuya quiebra produce el «nuevo orden» en el que Europa es lo contrario de la Cristiandad.

En cambio, durante ese tiempo, «un puñado de pueblos capitaneados por Castilla constituía cierta Cristiandad menor», caracterizada porque «cerrando filas combatieron los hispanos contra la Europa que venía, en defensa de la Cristiandad que agonizaba, en defensa del sentido cristiano de la vida, en defensa de la estructura jerárquica de los pueblos, en defensa de una ordenación social fundada en libertades concretas» (168). Esa batalla se perdió, y así con la llegada de los Borbones: «Desde 1700, la lucha de las Españas contra Europa ha cambiado de

(161) *La monarquía tradicional*, pág. 39.
(162) *La monarquía tradicional*, pág. 40.
(163) *La monarquía tradicional*, pág. 41.
(164) *La monarquía tradicional*, pág. 37.
(165) *La monarquía tradicional*, pág. 42.
(166) *La monarquía tradicional*, pág. 42.
(167) *La monarquía tradicional*, pág. 39.
(168) *La monarquía tradicional*, pág. 44.

campo de batalla. Ya se pelea en el interior» (169). Desde entonces, concluye, la lucha no ha cesado, tanto intelectual como con las armas, cuya postrer manifestación bélica fue el alzamiento de 1936.

Sin embargo, no es obstáculo para ello y reconocer que España continúa con su tradición, el que la cuestión de los fueros no fuera del todo respetada. El mismo Elías lo señala: «Verdad es que la tensión de una actitud constante de lucha fue perjudicial para las instituciones libres en algunos pueblos, como en el reino de Aragón; pero el espíritu seguía siendo el mismo, pese a los incipientes desmanes de un absolutismo postizo, y en lo esencial continúa la vieja temática de las instituciones forales: en Cerdeña, hasta 1700; en Cataluña, hasta 1716; en Navarra, hasta 1841». Y es que, a su juicio, continuaba «la monarquía federativa y misionera de las Españas» (170).

Al volver sobre la idea de totalidad como pluralidad, se pone también de relieve: «Pero el que cada uno de los pueblos españoles posea rasgos propios en leyes, usos, costumbres y administración, algunos hasta en lengua y cultura bien señaladas, no implica factor de dispersión, antes realización de la más perfecta de las unidades: la unidad en la variedad. Todos los varios pueblos hispanos se hallan atados por dos lazos: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo Rey. Por encima de las libertades forales, símbolo de sus personalidades distintas, campea la doble atadura de la monarquía federativa y misionera. Donde los Fueros ponen la variedad, la misión trae el aliento de la unidad interior de las conciencias y la realeza el signo externo de la unidad interior» (171).

5. El contenido concreto de la tradición: el pensamiento político

Solo en un apunte cabe señalar que esa tradición cuyos elementos constitutivos acabamos de ver, se concreta de modo más especial en la intelección de los temas o cuestiones políticas a lo largo de la historia española. Así, Elías indaga en el pasado y traza una historia del pensamiento político español, a través del pensamiento de sus más importantes figuras en los diversos reinos que formaron las Españas y para cuyo conocimiento no sólo se ocupa de los pensadores políticos propiamente dichos, e indica cómo se va formando y evolucionando ese pensamiento hasta cuajar en su más perfecta expresión durante la monarquía de los Austrias (172).

---

(169) *La monarquía tradicional*, pág. 57.

(170) *La monarquía tradicional*, pág. 45.

(171) *La monarquía tradicional*, pág. 158. O cuando indica que el criterio máximo del pensamiento político de Fray Pedro de Aguado consiste en «los pilares de la fe católica, identificada con una urdimbre política», *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada*, pág. 214.

(172) *Passim* a lo largo de casi toda su obra.

Por otra parte, vista su concepción de las Españas como monarquía federativa, ha de comprenderse en su estudio, no sólo los reinos peninsulares, sino los demás que formaron esa federación. Así, los reinos de Nápoles, y de Cerdeña o el Franco Condado, de los que se ocupó expresamente. Porque todos ellos nacen como entidades políticas independientes con su unión a esa monarquía (173).

Si extractáramos y sistematizáramos este pensamiento podríamos ver sus rasgos más fundamentales. Siendo esto imposible en esta ocasión, baste con señalar algunas de estas cuestiones a modo de muestra:

Así, en una de sus primeras obras, la dedicada a Castillo de Bovadilla, cabe señalar, entre otras cuestiones, que se destaca en su pensamiento, que Elías comparte, que «el progreso» consiste «en el mejoramiento sucesivo de las cosas por el empleo del primer camino de la justicia» que es un concepto espiritual y moral «de valor universal» (174) y que en lo fundamental estriba en «mejorar lo bueno y corregir lo no tal» (175); la concepción ética de la política (176), el tema de la justicia con sentido trascendente (177), el sometimiento del rey a la ley positiva (178), el Estado de derecho (179), la finalidad del Estado como función al servicio de Dios, incluyendo el bien público, la justicia, la paz y los bienes materiales (180), su antimaquiavelismo (181) y su concepción contraria al tiranicidio, que Elías explica era prácticamente mayoritaria en aquella época y se aviene mejor que la posterior de Mariana, con el sentir admirativo y amoroso del pueblo hacia sus reyes (182).

Si saltamos al otro lado del océano, en los fundadores de Nueva Granada encontramos el catolicismo por encima de todo (183), la afirmación constante de que el rey debe «sujetarse al bien supremo de la Cristiandad» (184), la política sujeta a la moral (185), la concepción de España como guardiana de la Cristiandad (186), la dilatación y el fortalecimiento de la Cristiandad (187), el antimaquiavelismo (188),

---

(173) Véase las referencias a sus textos en las notas 137, 138 y 139 de este ensayo.
(174) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* ed. cit., pág. 41.
(175) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* pág. 42.
(176) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* pág. 43.
(177) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* pág. 52.
(178) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 85-86.
(179) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 92-93.
(180) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 73-79.
(181) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 25 y 80.
(182) *Gerónimo Castillo de Bovadilla,* págs. 121-126.
(183) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 100.
(184) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 100; cfr. página 101.
(185) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 102.
(186) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 103.
(187) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* págs. 104, 105 y 110.
(188) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 109.

la conquista como fundación (189) y como un servicio a Dios (190), la ausencia de prejuicios de raza (191), la obligación del rey de defender la fe católica (192), la concepción de la conquista, la cuestión del tirano (193), la libertad de crítica política (194), la primacía del bien común sobre el bien particular (195), las libertades políticas municipales (196).

Por último, por su trascendencia, la riqueza del pensamiento de los teólogos y juristas hispanos, que elaboraron lo que Elías denominó derecho natural hispánico.

IV. BALANCE INTERPRETATIVO: EL INTELECTUAL Y EL POLITICO

Los grandísimos méritos de la obra de Elías de Tejada y la admiración hacia ella no debe llevarnos a no indagar algunos de sus planteamientos o a silenciar cuestiones que resultan discutibles.

En la primera parte quedó mencionado el intento de Elías de Tejada de restaurar en lo necesario y de continuar la tradición política española con las adaptaciones necesarias a los tiempos en los que le tocó vivir. Y lo hizo desde la doble vertiente del intelectual y del político, aunque él insistiera en que ni era político ni hacía política (197). Esto produjo fisuras en su pensamiento a la hora de enjuiciar algunas cuestiones. Elías fue carlista y militantemente carlista (198) de forma apasionada, con la misma pasión que ponía en todo aquello a lo que dedicó su empeño.

Que el carlismo pertenece hasta 1936 al acervo de la tradición política española está fuera de toda duda. No obstante, eso no significa una identificación exclusivista. Así, por ejemplo, el intento de Vegas Latapie de realizar una instauración de la monarquía tradicional en la dinastía alfonsina fue auténtico y since-

---

(189) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* págs. 148, 151.
(190) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 160.
(191) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 154.
(192) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 159.
(193) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* págs. 171-179.
(194) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* págs. 179-185.
(195) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 183.
(196) *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada,* pág. 253.
(197) Cfr., por ejemplo, *El Franco-Condado Hispánico,* 2ª ed., Jurra, Sevilla, 1975, página 16; «Actualizar la Tradición de las Españas», en AA. VV., *Teoría Política tradicionalista,* I, Escelicer, Madrid, 1972, págs. 11-26, cit., pág. 17.
(198) Cfr. «El reino de Valencia», en AA. VV., *Los fueros valencianos* (Jurra, Sevilla, 1974, págs. 27-58), donde a la par que «rotundamente apolítico» se considera carlista «a machamartillo», págs. 31 y 30; «La tradición de Cataluña», en AA. VV., *Los fueros catalanes,* Montejurra, Sevilla, 1973, págs. 35-74, cfr. págs. 38-39. En la monumental obra de Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966,* 28 tomos en 32 volúmenes (publicada entre los años 1979 y 1991), hay suficientes datos que así lo acreditan. Véase M. Ayuso Torres, *La filosofía...,* págs. 332-340.

ro (199); la adscripción de Vallet de Goytisolo al pensamiento tradicional igualmente, sin que éste se haya manifestado en ningún caso a favor de ninguna dinastía (200).

También se puede dar el caso de sostener principios esenciales a la tradición política española sin que la ausencia de algunos elementos, bien por ignorancia o bien por no haber dedicado los afanes a todos ellos, impidan su adscripción al pensamiento tradicional. Así ocurre, por ejemplo, con el mismo Elías, con la discutida figura de Angel Ganivet, al que tiene por tradicional (201); o con Menéndez Pelayo, al que reconoció por maestro sin abjurar de él (202).

Sin embargo, su apasionado carlismo le hizo considerar a éste, celosísimo guardián de una tradición pura, que sólo él encarnaba. De ahí su crítica a *Acción Española* y al intento teórico —la práctica habría dicho si era o no posible— de restauración de la monarquía tradicional en la dinastía alfonsina, el recabar el «menendezpelayismo político» para el carlismo y, sobre todo, la modificación de su juicio crítico hacia Balmes y la total desvalorización de éste como pensador tradicional.

Al explicar su rectificación respecto a su interpretación anterior (203) como continuador de la tradición catalana, escribe: «entonces yo pasaba por alto un dato que en la reflexión posterior me ha parecido decisivo: la completa, total y absoluta ignorancia de Jaime Balmes acerca del pensamiento político de la Cataluña clásica. Desde Francesç Eiximenis a Narcís Feliú de la Penya, Balmes no tiene la menor noción de la aportación de Cataluña a la historia del pensamiento político, ni sabe siquiera de la importancia de los grandes maestros del pensamiento catalán, que ni cita, ni conoce por lo menos de nombre... no tuvo noticia ninguna de los escritores políticos ni de los juristas que encarnan la Tradición política de Cataluña» (204).

---

(199) Cfr. E. Vegas Latapie: *Memorias políticas,* I, ed. cit.; ídem, II, *Los caminos del desengaño,* Tebas, Madrid, 1987, y III, *La frustración en la victoria (1938-1942),* Editorial Actas, Madrid, 1995, así como el volumen de varios autores, ya citado, *Eugenio Vegas Latapie, In memoriam.*

(200) Cfr. E. Cantero Núñez: «Sociedad y Estado en Vallet de Goytisolo», *Razón Española,* número 17 (1986), págs. 279-310, y «La filosofía jurídica y política de Juan Vallet de Goytisolo», en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo,* Consejo General del Notariado, Madrid, 1988, vol. II, págs. 233-278.

(201) Cfr. *Ideas políticas de Angel Ganivet,* Gráfica Universal, Madrid, 1939, en especial páginas 74-84 y 214.

(202) Desde el principio de su obra escrita hasta las últimas es frecuente este reconocimiento Cfr. «Giambattista Vico, filósofo...», pág. 395.

(203) Similar análisis se podría realizar respecto a su rectificación de Donoso Cortés. Las razones, como ha indicado Ayuso, son parecidas *(La filosofía...,* págs. 276-278).

(204) F. Elías de Tejada: «Balmes en la Tradición política de Cataluña», en AA. VV., *El otro Balmes,* Jurra, Sevilla, 1974, págs. 301-344, cit. págs. 304-305. En nota nos dice que su formación «fue la que podía dar de sí la enteca Universidad de Cervera en que estudió, sin bibliotecas, sin medios de trabajo, henchida de un escolasticismo decadente». Pero calla que, por ejemplo, de abril a octubre de 1845 estuvo en París leyendo las obras que no había allí.

No se trata sólo de la ignorancia del pensamiento político catalán: «Hecha excepción cumplida del hontanar común de Santo Tomás, resalta la pavorosa ignorancia por Balmes padecida, no ya solamente de los clásicos juristas y políticos de Cataluña, sino de los grandes maestros de las Españas clásicas en general. Baste abrir al azar cualquiera de sus libros para darse cuenta de ello. Salvo Francisco Suárez y Juan de Mariana, no ha visto ni por el forro ningún clásico de las Españas áureas. Por ejemplo, el capítulo XLIX de *El protestantismo comparado con el catolicismo* está apoyado en Santo Tomás, en el cardenal Roberto Berlarmino, en Francisco Suárez y en algún escolástico dieciochesco de cuarta fila, como era el padre Daniel Concina; ¡y trátase nada menos que del capítulo consagrado a analizar las doctrinas de los teólogos sobre el origen de la sociedad!» (205).

El respeto y la admiración que nos merece la obra de Elías de Tejada no ha de ser obstáculo para reconocer, primero lo evidente y en segundo lugar efectuar una crítica y una interpretación más ponderada, incluso más acorde con el fondo del pensamiento tejadiano.

Respecto a lo primero, conocer de nombre, pues aparecen citados en sus obras, tenemos entre los que Elías ha incluido en «la teoría renacentista del saber en las Españas» (206) a Gómez Pereira (207), Bernardino Telesio de Cosenza, al que considera filósofo antiescolástico (208), y a Juan Huarte de San Juan, al que no sólo cita, sino que reproduce un párrafo al ocuparse de la obra del frenólogo catalán Mariano Cubí y Soler (209). Entre aquellos de los que se ocupa Elías como integrantes del «Humanismo jurídico en las Españas» (210), cita a Antonio de Nebrija (211) y Alfonso de Madrigal, el Tostado (212). Entre los que Elías incluye en el «Renacimiento jurídico de las Españas» (213), cita a Domingo de Soto (214),

---

(205) F. Elías de Tejada: «Balmes...», loc. cit., pág. 308. No obstante, no debe olvidarse que no siendo una monografía sobre dicho tema, sino un capítulo de un libro voluminoso, lo esencial estaba dicho.

Más adelante añade que no tuvo «ninguna conexión con los pensadores hispánicos clásicos, a los que no pudo seguir porque ni siquiera los conoció» (pág. 313). El juicio se desorbita cuando se dice que «se lo impidió su enciclopédica incultura» o que sólo había leído a Santo Tomás y a Suárez» (pág. 313).

(206) F. Elías de Tejada: *Tratado de Filosofía del Derecho,* tomo I, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1974, págs. 234-246.

(207) Jaime Balmes: *Filosofía elemental,* en *Obras completas,* BAC, 2.ª ed., Madrid, 1963, tomo 3, pág. 437.

(208) J. Balmes: *Filosofía elemental,* ed. cit., tomo 3, pág. 432.

(209) J. Balmes: *Obras completas,* ed. cit., Madrid, 1950, tomo 8, págs. 276-277.

(210) F. Elías de Tejada: *Tratado de Filosofía del Derecho,* tomo II, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977, págs. 460-469.

(211) J. Balmes: *El protestantismo comparado con el catolicismo, Obras completas,* BAC, Madrid, 1949, tomo 4, pág. 759.

(212) En cita de Juan de Palafox: *El protestantismo...,* ed. cit., pág. 687.

(213) *Tratado de Filosofía del Derecho,* tomo II, ed. cit., págs. 470-486.

(214) En cita de Juan de Márquez y en cita de Concina, J. Balmes: *El protestantismo...* ed. cit., págs. 628 y 525.

Luis de Molina (215), Diego de Covarrubias (216), a Luis Vives, al que además de citar varias veces, transcribe un párrafo (217) y al Cardenal Cayetano (Tomás de Vio), del que además de citarle, se ocupa de su doctrina, transcribiendo tres párrafos (218).

Además, Balmes se ocupó de otros autores con textos que supongo caros para Elías de Tejada, como el franciscano fray Juan de Santa María, del que transcribe varias páginas de su *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces,* impreso en Madrid en 1615 (219); el agustino Juan de Márquez, del que cita diversos párrafos de su *Gobierno cristiano* (220); Diego de Saavedra Fajardo, del que transcribe un párrafo de su *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (221), o el obispo Juan de Palafox, repetidamente citado y del que transcribe diversos párrafos de su *Historia real sagrada* y de su *Memorial al rey por la inmunidad eclesiástica* (222).

Pero también debió conocer a Jerónimo Osorio, al que se refiere nombrando su obra *De rebus Emmanuelis Regis* (223), al que Elías de Tejada dedicó una de sus monografías (224); a Pere Belluga y su obra *Speculum principum* (225), coincidiendo su interpretación con la que efectuó Elías de Tejada (226). Tampoco le era desconocido el cronista de Aragón Jerónimo Blancas (227) y algún otro, que con toda seguridad, se me habrá pasado.

De Vico también se ocupó; además de citarle en otras ocasiones, en dos capítulos de la *Filosofía fundamental,* al tratar de la certeza (228), si bien con distinta valoración que la de Elías de Tejada (229).

---

(215) En cita de Juan de Márquez, J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., pág. 690.

(216) En cita de Concina, J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., pág. 525. Y en la página 522, indica que Suárez, al tratar del origen del poder, le cita.

(217) J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 62-63.

(218) J. Balmes: *Filosofía fundamental, Obras completas,* tomo II, BAC, 2.ª ed., Madrid, 1963, págs. 67-68 y 200.

(219) J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 568-574.

(220) J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 688-691.

(221) J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 562-563.

(222) J. Balmes: *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 586 y 687-688.

(223) J. Balmes: *Obras completas,* ed. cit., tomo 8, pág. 345.

(224) F. Elías de Tejada: «Las doctrinas políticas de Gerónimo Osorio», *Anuario de Historia del Derecho Español,* XVI (1945), págs. 341-388.

(225) J. Balmes: *Obras completas,* ed. cit., tomo 8, pág. 345. Le cita como Velluga; los autores del índice final le confundieron con Luis Antonio Velluga y Moncada (1662-1743), op. cit., pág. 1004.

(226) F. Elías de Tejada: *Historia del pensamiento político catalán,* tomo III, *La Valencia clásica (1238-1479),* Montejurra, Sevilla, 1965, págs. 264-286, en especial págs. 279-283.

(227) J. Balmes: *Obras completas,* ed. cit., Madrid, 1950, tomo 6, pág. 396.

(228) J. Balmes: *Filosofía fundamental,* ed. cit., págs. 155-167.

(229) *Tratado de Filosofía del Derecho,* tomo II, págs. 501-514. En «Giambattista Vico, filósofo católico de la historia» (*Verbo,* núm. 153-154, 1977, págs. 395-406), señala que no lo entendió y de ahí la malainterpretación balmesiana.

Es, pues, del todo inexacta su afirmación de que «no ha visto ni por el forro ningún clásico de las Españas áureas» o esta otra que constituye la segunda de sus conclusiones: «su incultura es notoria en lo que a la Tradición de las Españas se refiere, recortada a Francisco Suárez, y a Juan de Mariana» (230). Y por lo que respecta a la tradición catalana, no podía serle desconocida, al menos en algunos aspectos de sus instituciones, toda vez que transcribió en *El protestantismo* un capítulo de las *Memorias* de Capmany relativo a los gremios (231). Amén de que no es preciso, no ya citar, pero ni siquiera haber leído a los Callís, Eiximenis o Marquilles, para expresar, en su época, un pensamiento tradicional.

Respecto a lo segundo, bueno será abrir un paréntesis para referirnos a otro estudio de un discípulo de Elías, el catedrático de Santiago, Francisco Puy —que explica mucho mejor el reproche de fondo sobre el pensamiento balmesiano—, quien en un trabajado ensayo publicado en el mismo volumen que el mencionado de Elías de Tejada, concluye que Balmes «no debe ser considerado en términos absolutos un pensador tradicionalista, sino *revolucionario*» (232).

Analizada con brevedad su tesis —el destino de este estudio no permite otra cosa—, vemos que en ella el profesor Puy, concluido el estudio, reconoce que «ha expresado el ideario político de la tradición en sus bases filosófico-teológicas», pero no «al descender a los concretos problemas de la teoría jurídico política» (233).

Y ello porque su pensamiento no ha resistido la prueba del método utilizado por el catedrático de Santiago, que estriba «en someter las ideas de Balmes a la *prueba sociológica* del *método iusnaturalista,* que consiste en contemplarlas a través de los «rayos X» de la teoría de los 'cuerpos sociales básicos'» (234).

Ahora bien, a lo largo del estudio queda claro para Puy que no hay duda en su pensamiento que Balmes siempre sostuvo que España es una monarquía católica y misionera (235), que sostuvo «la tesis de la prioridad de la sociedad respecto al Estado» (236); señaló como causas de la destrucción de los cuerpos intermedios: el absolutismo, el protestantismo, la revolución, el liberalismo, el democratismo y el socialismo, todo lo cual criticó o combatió (237); señaló los instrumentos destructores: la centralización —distinguiendo entre la centralización tradicional y la revolucionaria a la que criticó ampliamente—, la desamortización, el parlamento y el ejército (238); mostró los beneficiarios: los capitalistas, los go-

---

(230) F. Elías de Tejada: «Balmes...», op. cit., pág. 343.
(231) J. Balmes, *El protestantismo...,* ed. cit., págs. 651-657.
(232) Francisco Puy Muñoz: «Balmes sobre los cuerpos sociales básicos», en *El otro Balmes,* ed. cit., págs. 75-260, cit., pág. 260.
(233) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», pág. 258.
(234) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», pág. 79.
(235) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», pág. 223.
(236) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», pág. 87.
(237) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 172-179.
(238) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 179-187.

bernantes, los madrileños y la dinastía ilegítima (239); y los perjudicados: los pobres, las clases económicamente medias y el mismo Estado (240); de los cuerpos sociales básicos analizados, comprendió perfectamente la Universidad (241); los defendió en cuanto al derecho a la existencia y a tener propiedades (242).

¿Cuál es, pues, el reproche? Que no los consideró como entidades políticas y que por consiguiente faltara el estatuto jurídico político de los cuerpos sociales básicos (243). Del esquema por el que optaron los pueblos hispánicos: la monarquía, la religión católica, la federación y los fueros, compartió los dos primeros, pero le faltaron los dos últimos (244); Balmes «se queda solo con la mitad del sistema tradicional» (245).

Tras este análisis, que sin lugar a dudas Elías debió suscribir, la conclusión lógica es que en lo más fundamental, Balmes fue pensador tradicional. Que en aquello en que lo fue no hay por qué rechazarle y no debe seguírsele en la parte de su pensamiento que no lo fue. De lo contrario habría que concluir que la tradición sólo existió y fue defendida en un brevísimo período de tiempo de la historia de España, por las continuas exclusiones que sería preciso hacer.

De lo contrario, ¿quién se salvará? Probar demasiado no prueba nada. Así, decir, por ejemplo que no vio como cuerpo social básico a la Iglesia o al Ejército (246), supondría negar carácter tradicional al libro *¿Qué es el carlismo?*, porque allí, de ningún modo, se afirma tal cosa. O argumentar especiosamente si se dijera que en él solo se mencionan a españoles de esa tradición reivindicada de los años áureos a Luis de Molina y si se quiere a Feliú de la Peña. O decir que Elías de Tejada se equivocó cuando tiene por integrantes del pensamiento político tradicional a los fundadores de Nueva Granada, ya que éstos en ningún caso consideraron ni reclamaron Cortes propias como expresión de ese pensamiento tradicional, limitando las libertades políticas concretas a la libertad municipal, o que erró al considerar a Fray Pedro de Aguado representante del pensamiento político asentado en lo tradicional, toda vez que «casi pueden darse por nulos los reflejos escolásticos, si exceptuamos una solitaria alusión a Santo Tomás de Aquino» (247). O negarle al profesor Puy su condición de pensador tradicional —en tantas obras en las que su pensamiento está en la misma línea que el pensamiento tradicional español— porque actualmente milite o participe en la política del Partido Popular.

---

(239) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 188-196.
(240) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 196-200.
(241) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 153-168.
(242) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 200-217.
(243) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 218-220.
(244) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 221-222.
(245) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», pág. 227. También se le reprocha que no se atrevió a defender el tiranicidio como su admirado Mariana (págs. 255-259).
(246) F. Puy Muñoz: «Balmes sobre...», págs. 125-132 y 141-149.
(247) *El pensamiento político de los Fundadores de Nueva Granada,* ed. cit., pág. 196.

Como ha indicado Ayuso (248), recogiendo las opiniones de Fernández de la Cigoña (249) y de Sandoval (250), no toda la obra de un pensador tradicional tiene que ser verdad y no hay que excluir a quienes no han coincidido en su totalidad con un pensamiento tradicional, que por otra parte hay que señalar, no está definido para siempre.

El propio Elías encontró la respuesta cuando, con Puy y Gambra, indica: «son por ejemplo, Feliú de la Peña o Manuel de Larramendi unos tradicionalistas reivindicados por el carlismo en gloria de predecesores, *tocante a la defensa de las libertades forales.* Tal como reivindica a Fernando de Zevallos *en la apología del sentir cristiano de lo político,* o a Juan Pablo Forner *en la trinchera de las polémicas históricas,* etc., etcétera.Es que, *atándose con este hilo conductor,* el Carlismo reafirma la perennidad de la tradición política de las Españas» (251).

En ese mismo párrafo, vemos que no hay por qué reivindicar toda la obra, como sin duda no haría respecto a Zevallos y Forner, sin que por ello tengan que ser rechazados. Antes al contrario es esa naturaleza tradicional del hilo conductor la que hace que también en la obra de pensadores tradicionales —total o parcialmente, siempre que lo sean en lo más fundamental—, se recoja lo que es acervo tradicional y se deje fuera lo que no lo es, bien porque no lo fue nunca —debido a errores o insuficiencias de los autores— o porque ha perdido su virtualidad al incidir en aspectos no trascendentales, aunque en algún momento constituyeran parte de la tradición.

Como acabamos de ver, el juicio de Elías de Tejada sobre Balmes, además de incorrecto en algunas de sus apreciaciones, es exagerado en exceso y por ello injusto. Como observó Menéndez Pelayo —y de lo que se hace eco Francisco Puy— con juicio más ponderado y exacto, aun sin «erudición jurídica», a pesar de que otros penetraron más en las antiguas instituciones nacionales, sin embargo, confundieron la libertad antigua con la moderna, como fue el caso de Martínez Marina (252). «Balmes, que conocía mucho menos el texto de las franquicias de los siglos medios, entendió mejor el sentido de nuestra constitución interna, aunque a veces le formulase con demasiado apresuramiento» (253). Balmes no fue un

---

(248) M. Ayuso Torres: *La filosofía...,* pág. 284.

(249) F. J. Fernández de la Cigoña: *Jovellanos...,* ed. cit., pág. 114.

(250) Luis María Sandoval: «Consideraciones sobre la contrarrevolución», *Verbo,* número 281-282 (1990), pág. 239.

(251) F. Elías de Tejada, F. Puy y Rafael Gambra: *¿Qué es el carlismo?,* Escelicer, Madrid, 1971, pág. 63. La cursiva es mía.

Balmes transcribe dos largas citas de Zevallos *(El protestantismo...,* ed. cit., págs. 574-579).

(252) M. Menéndez Pelayo: «Dos palabras en el centenario de Balmes», Discurso en el Congreso Internacional de Apologética (11 de septiembre de 1910), en *Ensayos de Crítica Filosófica,* en *Obras completas,* XLIII, CSIC, Madrid, 1948, pág. 362. Sin embargo, la alusión de Puy a Menéndez Pelayo sobre Balmes en este punto está «matizada» *pro domo sua.* No es lo mismo decir, como dice Menéndez Pelayo de Balmes: «Otros habían penetrado mucho más adelante que él en el examen de las antiguas instituciones nacionales», que decir, como dice Puy, que según Menéndez Pelayo, Balmes «no penetró» en aquellas instituciones (op. cit., pág. 222).

(253) M. Menéndez Pelayo: «Dos palabras...», ed. cit., pág. 362.

pensador del foralismo, pero no por ello debe ser tachado de la nómina de los pensadores tradicionales. Esta carencia no invalida el resto de su pensamiento que coincida con la tradición española. El juicio expresado por el mismo egregio santanderino, relativo a la naturaleza del contenido de *El protestantismo,* puede extenderse al resto de su obra: «No hay, pues, que buscar en el libro lo que su autor no pudo ni quiso poner» (254).

Balmes fue sobre todo apologista del catolicismo, de la civilización cristiana, de la Iglesia católica y de la España católica y debelador del protestantismo; así fue como le valoró sobre todo Menéndez Pelayo y como Eugenio Vegas le tenía en gran consideración y no por otras causas, incluida su política concreta.

En realidad, el reproche formal es por el tema de los fueros, que en realidad encubre el verdadero motivo del rechazo, que es su no adscripción al carlismo. Elías de Tejada, por motivos políticos y no intelectuales, identificó de forma intransigente el pensamiento tradicional con el carlismo. Pero no únicamente señalando que éste derivaba de aquél, sino juzgándolo todo, no con el juicio de la tradición, sino con el del carlismo.

En efecto, si recapitulamos, veremos que el reproche de Puy y el suyo propio se reduce a esa cuestión. Y si vemos el resto de los trabajos publicados en *El otro Balmes,* encontramos que Emilio Serrano Villafañé no le reprocha nada a Balmes (255); ni tampoco Pablo Badillo O'Farrell, que lo encuentra tradicional en cuanto a los conceptos de Cataluña, de lo español y de lo ibérico, sin que altere ese juicio observar la ausencia del tema de Hispanoamérica ni cierta contradicción en cuanto a Europa, pues por un lado considera a España «con la espalda vuelta a Europa», y por otro, muestra su total intransigencia y enfrentamiento feroz con la Revolución francesa (256). Unicamente en Wladimiro Lamsdorff Galagane y en Tomás Barreiro Rodríguez se encuentran reproches y descalificaciones. Lamsdorff, aun reconociendo que en la concepción del poder, la ley y las formas de gobierno reproduce la doctrina católica, que es crítico con el liberalismo y que su proyecto político es todo tradicional, señala que, «desgraciadametne, en este plan de reorganización política falta toda mención a los *fueros.* Balmes no los creía siquiera vigentes» (257), y estas cuestiones a su juicio, «eran, en realidad, las esenciales» (258). Barreiro, por su parte, le reprocha que «no vio en los fueros la garantía de las libertades auténticas y concretas del hombre» (259); y en contradicción con Puy y Lamsdorff, le considera liberal, porque «no supo prescindir de las

(254) M. Menéndez Pelayo: «Dos palabras...», ed. cit., pág. 359.

(255) Emilio Serrano Villafañé: «Balmes, filósofo», en *El otro Balmes,* ed. cit., págs. 15-42.

(256) Pablo Badillo O'Farrell: «Balmes y las Españas», en *El otro Balmes,* ed. cit., páginas 281-300, cit., págs. 298-299.

(257) Wladimiro Lamsdorff Galagane: «La teoría del poder en Balmes», en *El otro Balmes,* págs. 45-74, cit., págs. 66-67.

(258) Wladimiro Lamsdorff Galagane: «La teoría...», loc. cit., pág. 70.

(259) Tomás Barreiro Rodríguez: «Jaime Balmes: teoría de la sociedad», en *El otro Balmes,* ed. cit., págs. 261-282, cit., pág. 271.

ideas liberales en su concepto de sociedad, la no separación que hace entre ésta y el Estado» (260).

Como hemos visto, surge el error de considerar a los fueros como la parte más importante de la tradición. Será la más específica durante un momento de la historia, pero no es la más fundamental. Todo lo contrario, por más específica, será precisamente la más prescindible, frente a la concepción católica de la vida, de la sociedad y del Estado y frente al concepto de monarquía limitada.

Pero los fueros, políticamente, eran bandera carlista, y resultaba —en su actividad política concreta— inadmisible que quien no los defendiera o no se refiriera a ellos pudiera ser considerado tradicional. Lo mismo ocurría con la cuestión dinástica.

V. CONCLUSION

Elías de Tejada señaló de modo maestro en qué consistía la tradición de las Españas con sus elementos constitutivos principales. Una vez descubierta —era lo que nos había hecho como comunidad política diferenciada y con características diferentes a otras— era preciso seguir el camino del progreso sin rupturas y continuar de modo perfectivo acumulando a ella las innovaciones de todo tipo que no quebraran sus rasgos fundamentales. Es lo que ocurrió con el descubrimiento y la conquista de América.

Por ello, por romperla, Europa no es ya la Cristiandad, y aunque permanezcan los mismos nombres de las naciones, son diferentes las que forman Europa de las que integraron la Cristiandad. Porque hubo ruptura y no evolución perfectiva. En España no se produjo esa fractura totalmente y desde el siglo XVIII combaten —en algunos momentos incluso mediante las armas— la tradición auténtica con nuevas concepciones contrarias a ella. Si éstas lograran imponerse de modo definitivo, España, aun conservando el mismo nombre, sería totalmente diferente de lo que la constituyó y moralmente debiera ser. Del mismo modo que esa España poco tiene que ver con la España prerromana, la nueva España tampoco tendría lazo de unión con aquélla.

El proceso de la Unión Europea parece dar la razón a los planteamientos de Elías de Tejada, en cuanto que, rota la tradición común de la Cristiandad, las naciones actuales europeas no se diferencian ya entre sí en sus concepciones fundamentales y una nueva cosmovisión —la de la modernidad— ha sustituido a la católica, razón por la cual —al no haber causa diferenciadora de las comunidades políticas, constituida por su tradición respectiva— es posible *esa* unidad europea.

No se trata de que Elías niegue —en contra de sus planteamientos— la importancia fundamental del *accipiens* frente al *tradens* en el proceso en que consiste la

(260) T. Barreiro Rodríguez: Op. cit., pág. 279.

tradición, puesto que aquél es el que tiene en su mano aceptar o no el legado que se le entrega y el que la hace perfectiva con sus nuevas aportaciones. Se trata, tan solo, de que los criterios para determinarla y su núcleo esencial que es el que la hace posible —tal como vimos—, deben permanecer los mismos. Por eso, la generación viva que recibe de la muerta —si es posible hablar de este modo—, si se quiere seguir hablando de una misma tradición, no puede romper con sus elementos básicos, so pena de cambiarla en otra cosa. Esto es, por ejemplo, lo que sin duda para nadie, hizo la Revolución francesa y frente a lo cual reaccionó con éxito el pueblo español en las largas jornadas de la Guerra de la Independencia. O lo que hizo, antes, con la Contrarreforma frente a la Protesta luterana.

Hay otros aspectos en los que, sin embargo, no parece tan claro el pensamiento de Elías de Tejada. Es lo que, como político, no pareció comprender en toda su complejidad. Que ese proceso evolutivo perfectivo de la tradición tiene que serlo realmente y no cabe *creer* que lo fue si no ocurrió así. Lo esencial no son los fueros, sino el sistema de libertades políticas concretas, que puede cuajar de ese modo, variar en lo accidental o incluso forjarse de forma diferente. Mientras que unas Cortes auténticamente representativas —no de intereses ideológicos— parecen esenciales, en las que deben representarse todos los cuerpos —incluso Cortes de Cortes de otras entidades políticas—, no lo parecen tanto los fueros. Las separaciones tan tajantes entre los reinos de las Españas, por ejemplo, quizá no fueran tan deseables. La corona de Aragón, por ejemplo, en cuanto tal, estuvo excluida de la conquista y la perpetuación de las fronteras internas no era conveniente. Así, Castilla, que sin lugar a dudas fue de una generosidad sin límites, se arruinó y con ella se arruinó el resto de las Españas, como el mismo Elías indicó. Ese apasionamiento político le llevó a discutir o negar el carácter tradicional de empresas como la surgida con *Acción Española* o de pensadores como Balmes.

Lo esencial de la tradición política española es su concepción católica, que es, además, la que dio pie y contribuyó de forma determinante a los demás elementos constitutivos (261), porque los españoles, con sus instituciones, sus dirigentes y sus reyes al frente, se empeñaron en hacer política católica. Durante la Edad Media y durante las Españas áureas. También hoy la cuestión está ahí (262).

---

(261) Ya lo vimos en su lugar. Otro texto lo pone de relieve sin duda alguna: «Son los Fueros sistemas de libertades políticas concretas, proviniendo directamente de la noción católica del hombre entendido por ser metafísico labrador de una concreta historia (...). Bien entendido que ese quehacer histórico ha de hallarse enmarcado dentro de los mismos linderos que encuadran al hombre que lo hace: la concepción metafísica cristiana de un orden de la creación dentro del cual el hombre es solamente uno de los elementos componentes» en «El Señorío de Vizcaya y su Fuero», en AA. VV., *Los fueros de Vizcaya* (Jurra, Sevilla, 1977, págs. 59-96), cit., pág. 95.

(262) «(...) la historia viva para los tradicionalistas de las Españas, está siempre sujeta a los cánones de la metafísica y de la teología del Catolicismo (...). Serán parte de la Tradición de las Españas los hechos y las ideas que queden dentro de la verdad teológica previa y regla de la historia que es nuestro catolicismo». *Discurso inaugural en el Primer Congreso de Estudios Tradicionalistas,* Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, Madrid, 1964, pág. 6.

Por último, el pensamiento de Elías de Tejada, sin negar una cierta evolución, no presenta fracturas. Desde muy pronto se manifiestan las ideas acerca de lo que aquí se ha tratado, fruto de participar del pensamiento tradicional con el que se identificó desde un principio. Es lo que he tratado de señalar aludiendo a la herencia de Menéndez Pelayo. Si hubo evolución, fue una evolución perfectiva en la que los conceptos se van definiendo con más precisión al tiempo que se extiende y profundiza su conocimiento del pensamiento político español a lo largo de su historia.

Es cierto que hay algunas pequeñas discrepancias en la expresión de sus ideas, pero sin llegar a ser contradicciones, que en todo caso es posible armonizar con el núcleo esencial de su pensamiento, salvo algunas exageraciones fruto de su apasionamiento en la militancia política y, por qué no, también de su carácter.

Elías de Tejada fue un enamorado apasionado de España y de todo lo auténticamente español, que comprendió que estaba indisolublemente unido a la religión católica, al sentido católico de la existencia profesado por los españoles y a la patria España. Si esto llegara a faltar de forma definitiva —es decir, cuando ya no hubiera quien hiciera frente a la modernidad— España sólo conservaría el nombre (263). Como el Egipto de hoy nada tiene que ver con el de los faraones. Será, todo lo más, objeto de estudio para los eruditos y, quizá, modelo político para siglos futuros que, cansados de errores y males, busquen solución a sus problemas en los beneficios de soluciones ya ensayadas, dando de lado a los errores de otras ya aplicadas.

Aunque sólo fuera por la percepción de lo español y de la tradición española, con su defensa constante a lo largo de toda su vida, Elías de Tejada merece homenajes y ver perpetuada su memoria públicamente en monumentos y calles de todas las Españas.

---

(263) «(...) la fe católica (...) es el esqueleto espiritual de nuestra unidad y el signo sublime de nuestra grandeza. (...) la ruptura de la unidad católica traería consigo la muerte histórica de las Españas». Su importancia es de tal magnitud que «mantener la unidad católica de las Españas constituye para nosotros un precepto de derecho natural». *Discurso inaugural en el Segundo Congreso de Estudios Tradicionalistas,* Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, Madrid, 1968, págs. 14 y 15.