

DOS NOTAS SOBRE EL PRESENTE PENSAMIENTO TRADICIONAL ESPAÑOL

Por JUAN FERNANDO SEGOVIA (*)

I

MIGUEL AYUSO TORRES, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada, Madrid*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, 1994, 387 páginas.

1. Miguel Ayuso es abogado y se doctoró en derecho con esta tesis sobre Elías de Tejada, que obtuviera la máxima calificación en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid bajo la dirección de María Luisa Rodríguez Aisa, hace ya más de un decenio. Aunque no se indica cuándo se sometió a examen, ha de suponerse que fue a comienzos de la década de 1990, cuando su autor bordeaba los treinta años. Si por vocación Ayuso cultiva la filosofía jurídica y política, es profesor de derecho constitucional en el ICADE.

La obra escrita de Ayuso es abundante y siempre preñada de enseñanzas, ligada íntimamente a la fidelidad que profesa al tradicionalismo español. Los libros de Ayuso deberían leerse —entre otras tantas formas de hacerlo— a la luz de esta que parece ser su misión intelectual: agrandar la estela del tradicionalismo español, difundiéndole más allá de la península, especialmente en la España americana; podría decirse que trata de universalizar su legado.

Fue este rasgo el que primero me impresionó en sus trabajos. Cuando leí *¿Después del Leviathan?* (Madrid, 1996, traducido al portugués y al italiano) observé que la crítica al Estado moderno y la propuesta de correcciones y soluciones no respondía a los trillados caminos que —desde la ciencia política— condenan al Estado de bienestar o le rectifican. Le hice saber entonces que lo que

(*) Universidad de Mendoza.

más me había impactado de su visión era el uso exquisito de los tratadistas hispanos, desde los medioevales hasta los recientes, como si siguiera una escuela de pensamiento que yo no reconocía. Y es así: Ayuso no se aparta de la tradición hispánica, se nutre de ella para comprender los fenómenos modernos y postmodernos, y la enriquece con aportes de su peculio que van a engrosar ese viejo tesoro siempre actual.

2. La tesis que ahora reseño ha de inscribirse en esta vocación: está dedicada a iluminar el pensamiento filosófico de su maestro Elías de Tejada, el gran pensador extremeño del saber jurídico-político de la España eterna y verdadera. Antes había dedicado unas páginas a otro tradicionalista, *La obra de Vicente Marrero vista por la crítica* (Las Palmas, 1989) y con posterioridad a su tesis lo ha hecho con otro de sus maestros en el tradicionalismo en *Koinos. El pensamiento político de Rafael Gamba* (Madrid, 1998). Uno de sus últimos libros, *El ágora y la pirámide* (Madrid, 2000) elabora una perspectiva crítica de la constitución española de 1978 desde las huellas tradicionalistas.

Debe decirse de entrada que no es estrictamente una tesis de derecho sino de pensamiento político y jurídico. El propio autor lo ha dejado dicho, implícitamente, en la Introducción a la obra, donde nos cuenta cómo de planes generales sobre una historia del tradicionalismo español en el siglo XX fue acomodándose a trabajos monográficos sobre las ideas de sus más excelsos representantes. Con lo cual, si se habrá postergado por un tiempo aquella obra magna, se ha ganado en la comprensión cabal de Elías de Tejada, pues toda su producción es aquí estudiada y abarcada.

Tengo la impresión de que, en cierto modo, la tesis de Ayuso o abrió las puertas a otras tantas sobre pensadores tradicionalistas o se inscribe en una serie de estudios serios sobre aquéllos. Hasta donde sé, con anterioridad Agustín Gándara Moure había publicado una tesis sobre concepto de derecho en Álvaro d'Ors (Santiago de Compostela, 1993) y, posteriormente, Estanislao Cantero Núñez ha dado a luz su tesis sobre el la filosofía jurídica y política de Juan Vallet de Goytisolo (Madrid, 2000). Es de esperar que en el futuro se continúe este saga con otros tradicionalistas contemporáneos, de modo que, completo el cuadro de las monografías particulares, pueda facilitarse la escritura de una historia abarcadora, como la que Ayuso originariamente se había propuesto.

3. La familiaridad con el tema estudiado se dejar ver a cada paso de la tesis. Ayuso penetra en mares conocidos y queridos, que al par que reconocimiento a su maestro, pudieran ser también un autorreconocimiento, una suerte de propia comprensión. Por eso hay pasajes de notable intimidad, no en el sentido de revelar secretos o revelarnos lo privado, sino en el de amistad entrañable con su tema de tesis. Me parece que ello se revela en el uso preciso del lenguaje que, sin dejar de ser académico, se torna por momentos casi dialogal,

como si se tratara de una conversación o una exposición ante personas unidas por el respeto hacia la verdad que se expone.

Hasta en eso es tradicionalista, pues como alguna vez dijera Rafael Gambra —elogiando el estilo aunque no el contenido de un escrito de Menéndez Pidal—, los rasgos más indelebles que el cristianismo ha escrito en el alma del español son el espíritu de verdad y la fraternidad, «que nos veda embozar nuestro pensamiento en dosificaciones ensayísticas o limitar su comprensión a grupos o minorías de iniciados». A lo largo de la tesis de Ayuso destilan estas virtudes: la claridad y la sinceridad. Por eso está lejos de esos ceñidos trabajos eruditos, de marmóreo frío, que con precisa técnica científica se rinden a la objetividad del parecer, pasando por sobre cualquier asunto humano como quien describe un mineral o una planta.

4. Así, en cierta medida, al darnos a conocer a Elías de Tejada, el autor también nos pone en contacto con los tradicionalistas que fueron sus amigos o allegados. Un estilo, que no método, comparatista permite a Ayuso ilustrar el saber de Elías de Tejada en conexión con el tradicionalismo del pasado siglo. Justamente son traídos al conocimiento Álvaro d'Ors, Rafael Gambra, Juan Vallet, Francisco Canals, Vicente Marrero, José Pedro Galvão de Sousa y tantos otros seguidores de la tradición hispánica.

Por eso es acertada la elección de la estructura del libro. Una primera parte se centra en «El hombre, la obra y los libros». La segunda se encamina por las «Bases y filosofía del derecho». Y concluye con una tercera sobre la «Filosofía política».

5. Francisco Elías de Tejada (1917-1978), doctor en derecho, catedrático de filosofía del derecho en Murcia, Salamanca y Sevilla, fue un brillante escritor que distribuyó sus inquietudes intelectuales entre la filosofía jurídica, la historia del pensamiento político y la filosofía política, mas no como compartimentos estancos, sino como puntos de mira conectados porque son saberes que se encaminan a la verdad y, particularmente, al modo como esa verdad se encarnó y realizó en España.

Su obra, por cierto voluminosa, parece estar impregnada de la sinceridad, por momentos agresiva, hacia su *fides hispanica*, que vivía como testimonio impostergable en época de crisis, según él ha dicho, al punto de que por momentos se volvía belicoso e intransigente con el error al mismo tiempo que bondadoso e indulgente con los errados. Fue famoso como polemista por su fogosidad verbal y como investigador por su talento tan infatigable como terco. Su eco trascendió España, pues formó escuela en la cátedra y fuera de ella.

Ayuso se ha detenido, en páginas interesantísimas, a relatarnos cómo, a la par de su trabajo de catedrático en el que formaba discípulos, Elías de Tejada, paciente e infatigable, se ocupó de reconstruir la escuela tradicionalista desde

su mocedad, pues ya en 1939 se le ve participando de la Academia Mella. Fue esta tarea, junto a la docencia, su obra más generosa, que tiene como hitos vitales la publicación de la revista *Reconquista* (1949), la aparición de Ediciones Montejurra (1958), la formación del Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalcárregui (1963), la reunión de los Congresos de Estudios Tradicionalistas (1964 y 1968), hasta la Organización Internacional de Iusnaturalistas Hispanoamericanos Felipe II (1973), pasando por su colaboración con Ciudad Católica y su revista *Verbo*.

A lo largo de este trajinar, Elías de Tejada conservó la fidelidad inicial. Tal vez la mejor descripción de su talante intelectual sea el autorretrato que nos dejara en unas *Memorias* de cátedra de 1968: «Quisiera mantener las líneas sólidas de los muros escolásticos en su aderezo español medieval, renacentista y barroco, acomodando a ellos lo que técnica moderna ha concluido (...). Creyente en la perennidad metafísica de la especulación católica, intenta [el firmante] una vez más aprovechar para ella y al servicio de sus sistemáticas lo que la ciencia dice en el tiempo en que vivimos» (citado en pág. 143).

Queda claro, en la pintura anterior, que Elías de Tejada era tradicionalista pero no cerrado al progreso del saber —precisamente por tradicionalista cifraba el progreso en la tradición—; católico amante de la España verdadera a la que dedicó sus mejores páginas, esa España que por desconocida o adulterada han querido confundir algunos con el extremo occidental de Europa; tomista por definición, mas nunca al extremo de dejar de reconocer los aportes que los tiempos traen a ese tesoro medieval.

6. La segunda parte se inicia con el estudio de las bases de su pensamiento filosófico jurídico y político, pues todo su ideario es inseparable de esas «bases» que si en lo inmediato responden a la pregunta acuciante sobre la esencia de lo hispánico, en lo mediato lo hacen con la no menos inquietante preocupación por lo que sea el hombre en el orden del universo creado por Dios. De modo tal que no hay teoría del derecho o de la política que no repose en una teología. Entonces, pues, la obra de Elías de Tejada puede entenderse como un reto a la secularización, como una réplica a la eliminación de Dios del horizonte intelectual y existencial humano. «En las alas del luciferino orgullo —escribió cierta vez Elías de Tejada— que caracteriza al hombre del siglo XX renegamos del ayer para encandilarnos en fantasías del mañana. El ayer nos mortifica, porque el ayer declara nuestra sujeción a Dios (...)» (citado en pág. 116).

Es, a mi gusto, una de las partes más sustanciosas del libro. No puede darse puntapié certero en estas lides filosóficas sin reconocer y defender el orden natural, que informa el orden social a través de la propia naturaleza humana. Mas este orden social debe siempre entenderse por el juego de dos coordenadas: la metafísica y la histórica. En respuesta a corrientes dominantes aún —léase subjetivismo, positivismo, historicismo—, Elías de Tejada afirma que hay una

ontología de la historia o en la historia, de modo que esa historia será siempre dependiente de una teología natural, de un orden objetivo que nos permite sopesarla.

Por ello la naturaleza humana cobra vital gravitación, pues es de ella de donde obtenemos los criterios y las reglas objetivas metafísicas para valorar los hechos históricos. La antropología filosófica de Elías de Tejada, con todo tradicionalista, es empero innovadora a riesgo de asumir ciertos errores modernos de próximos ecos orteguianos. Pero Ayuso ha puesto las cosas en su sitio: una cosa es el lenguaje común o compartido y otra distinta el significado diverso que las mismas palabras tienen en uno y en otro.

Sí, en una dimensión vertical, el hombre es un ser creado por Dios, que se ha alejado de Él por el pecado, y que está llamado a la salvación y redención eternas; en una dimensión horizontal, se integra a la vida social desde su vocación como actitud vital. Pero ambas dimensiones no están separadas sino unidas, de modo que los fines terrenos se anudan y sujetan al fin trascendente, pudiéndose entonces afirmar que el destino del hombre está en «saber ganar la salvación eterna en el cumplimiento de la vocación temporal de la presente circunstancia, subir a Dios por las escalas de la vocación», en palabras del propio Elías de Tejada (citado en pág. 137).

No puede dejar de reconocerse que la antropología filosófica de Elías de Tejada es la católica. Lejos del optimismo y del pesimismo antropológicos, Elías de Tejada adhiere a la visión cristiana del hombre como ser falleciente, que recibe de Dios a través del orden de la creación de los seres, el criterio de lo bueno y de lo malo, y por su naturaleza libre colabora como causa segunda con esa creación. Pero lo que hombre haga, tanto en lo individual como en lo social, no puede valorarse conforme a escalas humanas, variables por subjetivas, sino sólo por un orden objetivo apoyado en Dios.

7. Queda así encuadrada la filosofía del derecho de Elías de Tejada dentro del iusnaturalismo católico. En su crítica a la teoría de los principios generales del derecho, el maestro extremeño los recondujo al derecho natural hispánico, católico. No como un derecho nacional o particular, producto de un chauvinismo jurídico, sino como derecho tradicional, realista, opuesto al racionalista y protestante. De lo contrario, desconectado el derecho de su fondo tradicional y natural, se convertiría en una mera técnica jurídica, en una doctrina legal o sistema normativo que la jurisprudencia verifica y especifica. Posiblemente, para mentes aún henchidas de positivismo, el camino del prudente restablecimiento del derecho natural pase, como postula Elías de Tejada, por la equidad que rectifica las injusticias de los sistemas normativos.

La filosofía del derecho, como saber, se compone de cuatro grandes partes: primero, buscar el ser jurídico que es tarea de la ontología; segundo, catalogar las manifestaciones de ese ser jurídico como misión de la sociología; tercero, se

apoya en saberes auxiliares, tales como la lógica jurídica (que construye un sistema de verdades) y la teoría general del derecho (encargada de descubrir las razones de los sistemas normativos); y finalmente, el derecho natural como fundamento del derecho positivo desde una perspectiva teleológica, que tiene en cuenta la calidad de lo justo en la ordenación de Dios.

El derecho queda encadenado al orden natural, creado por Dios, y por eso sirve a la ética y a los fines sociales trascendentes del hombre, de donde llegamos a la política, que es su sirvienta, podría decirse. La política, para Elías de Tejada, es seguridad en el convivir; el derecho agrega un plus a la política, el criterio de justicia conforme a la ley natural. Su concepto de derecho es, pues, la norma política con contenido ético. Aunque en tal concepto anida un sesgo normativista, como señalara Francisco Puy, justo es reconocer que, puesta en contexto, como Ayuso ha hecho, la observación se diluye, al menos parcialmente. De lo que no cabe duda es de que Elías de Tejada no sostuvo ningún maquiavelismo político, como se ha querido ver en esa línea que une política a seguridad, pues el criterio ético no ha quedado fuera. No hay escisión de ética y política, aspecto que repudia del pensamiento de Maquiavelo y Carl Schmitt, entre otros.

8. Entramos así en la filosofía política de Elías de Tejada, que ocupa la tercera y última parte de la tesis. En la reconstrucción del saber político tejadiano, Ayuso nos ha indicado cuál es el recto camino seguido por su maestro: de la historia de las ideas políticas se llega a la teoría política.

Elías de Tejada fue un gran historiador del pensamiento político universal, pero particularmente del español. No entiende a la historia del pensamiento político como una disciplina separada o autónoma, sino más bien inscrita en un cuadro de conocimientos políticos o un programa de derecho político, cuyo gran capítulo está en la historia de las ideas políticas (desenvuelta a través de la historia de las instituciones, la literatura ético política y la historia de las formas políticas), y que ha de rematar en una filosofía de la comunidad política. Esto es, ante la crisis del derecho político positivista, Elías de Tejada proyecta el saber político sobre el horizonte histórico pero siempre con trasfondo filosófico.

Y uno de sus más fructíferos aportes tal vez esté en las premisas histórico-filosóficas de la historia del pensamiento político, que si él aplicó a España bien puede considerarse generales. Antes que nada, la causa diferenciadora de las comunidades políticas o pueblos. No la encuentra Elías de Tejada, como lo hicieran sus contemporáneos, en el concepto de nación sino en el de tradición. La nación se le aparece como un concepto esquivo, confuso y materialista, vinculado a la raza, al espíritu del pueblo o a la voluntad de poder. En esto, dicho sea de paso, el tradicionalismo hispánico se distingue tanto del falangismo como del franquismo.

Si la explicación ha de buscarse en la ontología política —otra muestra de cómo la historia es sopesada desde la filosofía y no desde la historia misma—, la causa final será la diferenciadora de los pueblos. Ese fin puede ser, en primer plano, el de los individuos que le forman; en otro, el fin de una comunidad política concreta que ha de atender con el aparato administrativo; y, en su más alta expresión, ese fin puede ser un determinado quehacer histórico, un fin que trasciende a los hombres y a la sociedad, al mismo tiempo que les permite llenar su vocación. Esto es, la tradición, ese «lazo que ata y une esas diferentes empresas o *leit* motivos de las distintas épocas históricas, dándoles trabazón a todas ellas» (citado en pág. 231). Sin embargo Elías de Tejada, a pesar de ciertas reservas, no repudia la nación, en tanto se subordine a la tradición, por oposición a patria; tampoco lo hace con el nacionalismo, bajo similares condiciones, por oposición a patriotismo. Son éstas, más bien, precisiones que ocuparon a otros tradicionalistas.

9. Se hace preciso conceptualizar la tradición, pues si desde un punto de vista histórico o sociológico puede decirse de ella que es la vivencia de una herencia común forjada transmitida de generación en generación, este dato debe someterse al criterio ontológico de validez. Por lo tanto, no basta a la tradición con la mera selección sociológica, pues la vigorosa lozanía puede estar refñida con la bondad moral, con lo bueno para el hombre. Hace falta un criterio moral de selección, de modo que la tradición se compone sólo de aquellos hechos no sólo que perduran sino que además se acomodan «al rigor medidor con que Dios puso linderos a la libertad del hombre» (citado en pág. 238).

Preguntarse por cuál es la tradición de las Españas es tanto como hacerlo por su causa distintiva de otros pueblos o naciones. Aquí la obra histórica de Elías de Tejada, tendente a reconstruir esa tradición común que es España, cobra sentido superior incluso a sus propias fuerzas. Sus estudios sobre el pensamiento político y la tradición gallegos, navarros, castellanos, catalanes, vizcaínos o portugueses, incluso sobre el Nápoles hispánico, el Franco-Condado hispánico o la Cerdeña hispánica, revelan una España diversa (las Españas), aunada por la obra imperecedera de Castilla, cuya esencia o tradición describe con estas palabras magníficas: «Era un catolicismo radical de frontera y un radical afán de libertades sin cotejo en la historia de ningún tiempo» (citado en pág. 244).

España se dice de muchas maneras, pues está formada por un manojo de pueblos singulares en su modo histórico de vida, congregados en torno a la monarquía federal y misionera, varia y católica. Por eso España no es Europa, sino el estorbo de Europa, pues aquélla esta ligada de modo indisoluble a la Cristiandad (fue España, nos dice, en época de europeización, una cristiandad menor); mientras que ésta, Europa, es su opuesto, nacida del protestantismo religioso, el maquiavelismo ético, el bodinismo político, el hobbesianismo jurí-

dico y la fragmentación del cuerpo místico de la Cristiandad tras la paz de Westfalia. Esas cinco rupturas separan de modo irrecuperable a España, la España tradicional y verdadera, católica, de la Europa protestante, racionalista y mecanicista.

Esta tesis poderosa de Elías de Tejada sacude la modorra de quienes miran con embeleso la actual unidad europea. ¿En torno a qué valores se ha logrado esa unidad? Al cabo de tantos siglos, ¿quién y qué han ganado temporalmente la batalla histórica? Es que España se ha ido rindiendo a Europa, europeizando al compás, primero, de los Borbones afrancesados y absolutistas; luego, de la ilustración liberal, ese racionalismo destructor de las diferencias; y, más tarde, con la emulación de los sueños totalitarios que ve tanto en los republicanos como en algunos grupos allegados al franquismo. Así debe entenderse su tradicionalismo, no como mera comunidad dinástica, sino como «la continuidad de las Españas contra el absolutismo del siglo XVIII, contra el liberalismo del XIX y contra los varios ismos extranjeros del XX» (citado en pág. 270).

He ahí la raíz de su carlismo: no es un pleito dinástico, que con porfiada voluntad se sigue desde el siglo XIX, es la continuidad de las Españas lo que el carlismo asume como bandera propia. Una de sus tareas fue la de elucidar la singularidad del carlismo dentro del tradicionalismo español, señalando las diferencias con falangistas y juanistas. En común podrían tener la misión de recuperar el viejo concepto medieval de Cristiandad, más el carlismo, a esa doctrina jurídico-política, agrega dos estandartes: el dinástico o de la legitimidad y el de la continuidad histórica de las Españas. Esta es, además, la causa diferenciadora con el tradicionalismo europeo e incluso hispanoamericano.

Tal vez esta defensa a machamartillo del tradicionalismo carlista le llevó a Elías de Tejada a enjuiciar severamente la condición de tradicionalista de algunos egregios pensadores hispanos (Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo e incluso Ramiro de Maeztu), más los excesos críticos han sido rectificadas por otros tradicionalistas.

10. Y ahora pasamos a la teoría política. Todo lo anterior llevó a Elías de Tejada a redondear y precisar el concepto de monarquía tradicional, esa monarquía federativa y misionera de la que hablara. En primer término, el foralismo, la defensa de los fueros, como barreras al poder central al tiempo que cauce de las libertades concretas. Si políticamente los fueros llenan esta tarea, jurídicamente poseen el carácter de ley general, normal, primaria, popular, vigente y coactiva.

Enseguida, el organicismo social y político, la concepción de la sociedad como un cuerpo diverso formado por asociaciones intermedias de rango diferente, pero todas de sentido cabal como expresión del orden social y la liber-

tad individual. Mas, si los fueros ponen variedad, la «misión trae el aliento de la unidad interior de las conciencias y la realeza el signo externo de la unidad interior» (citado en pág. 302). Esa es la fórmula de la monarquía tradicional: federativa por la pluralidad foral, unida espiritualmente en el catolicismo y políticamente en la realeza. Actualizar esa tradición monárquica fue también tarea de Elías de Tejada, que se esforzó por aclarar las dificultades en torno al moderno Estado de derecho y sus posibles ajustes con la tradición, para luego diseñar los caracteres contemporáneos que podría poseer la Corona de no haberse roto la continuidad histórica, lo mismo que otras instituciones (consejos diversos) que le apuntalarían.

11. No quisiera cerrar este comentario sin señalar —desde la lejanía mendocina— algunos puntos que me parecen de interés. En primer lugar, Elías de Tejada nos brinda un modo de pensar que posee dos rasgos singulares: el no racionalismo y el no estatismo, de profunda significación y utilidad tanto en el estudio como en la acción, tanto para el derecho como para la política. En segundo lugar, Elías de Tejada nos proporciona un entendimiento de las cosas humanas (especialmente de las jurídico-políticas) realista y tradicional, que abrevando en el catolicismo escolástico medieval se desarrolla con riqueza sinigual en la tradición hispánica. Creo que tanto por lo que niega y recusa como por lo que afirma y conmina, el pensamiento de Elías de Tejada es de una universalidad y una validez asombrosas. Y en este sentido, la tesis de Ayuso ha puesto en justo término sus ideas, transcribiéndolas con fidelidad y acompañándolas de todo el coro tradicionalista contemporáneo para esclarecerlas, profundizarlas e incluso rectificarlas, cuando hace falta hacerlo.

Si tales son los méritos que la obra tiene; si aquellas son las virtudes inmediatas del pensamiento tejadiano, no puedo menos que resaltar lo que, a mi parecer, serían puntos incompletos y aspectos criticables, menores por cierto, pero existentes al fin.

En primer lugar, y este aspecto es menor, puramente teórico aunque con deslizamientos prácticos, esta la cuestionada visión normativista del derecho en Elías de Tejada, que Ayuso no ha resuelto del todo y que tampoco ha logrado hacerlo Estanislao Cantero. Es cierto que una buena hermenéutica pueden aclarar y complementar su concepto del derecho, pero la cuestión no me parece dramática. En cierto sentido es también una peculiaridad de su pensamiento que ha de tomarse como tal, sin que ello afee su rostro tradicionalista.

En segundo lugar, me parece de importancia la omisión del problema americano. Es cierto que Elías de Tejada dedicó algunas obras a tratar el pensamiento hispanoamericano aunque no agotan la cuestión, como tampoco sería razonable pedirle. A lo que me refiero es específicamente a la América revolucionaria y postrevolucionaria, a esa América que ha roto con la tradición. Ciertas reflexiones sobre la materia se imponen. Alguna vez, Elías de Tejada le

dijo a mi maestro Dardo Pérez Guilhou, que los americanos no teníamos remedio porque éramos hijos de la revolución. ¿Es así? ¿No tenemos remedio? ¿Somos los americanos los hijos o hermanos perdidos y descarriados? ¿No encontramos en la misma tradición la purga de nuestros exabruptos y torpezas? Y al mismo tiempo, ¿cómo sería esa tradición en América, tan diversa o más que la vieja España? Repito: no podemos pedirle al tesista que se ocupe de un asunto que su maestro no elaboró acabadamente. Pero no puedo menos que meditar sobre ello, en voz alta, a luz de sus penetrantes ideas.

¿No será, acaso, que España también perdió la huella de la tradición y que ésta se cobijado, como herencia histórico-intelectual en un grupo humano que pelea con vigor por mantenerle viva? ¿Qué ha quedado hoy de ese esencia hispánica? No se lea esta reflexión como crítica inmotivada y gratuita sino como alerta trasatlántica. Si España perdió su causa diferenciadora como pueblo en los últimos cuatro siglos, ¿cómo podemos hallarla nosotros, los hispanoamericanos que, primero como colonias, vimos ponérseles mustios sus vástagos, y luego como pueblos independientes, los arrancamos de cuajo?

Me parece sea éste el problema de mayor magnitud. Pues si en España la tarea de revitalizar la tradición ha sido legada al grupo carlista, entre otros, en América no se ve ni la tarea ni los atareados, a no ser un par de soñadores qui-jotescos desentendidos de la realidad.

Mas, el remedio se puede encontrar en la enfermedad misma. Tal vez poseemos hoy esa tradición materna como un legado espiritual y como un tesoro intelectual, y descubrirle sea tanto como empezar la sanación. No cabe duda que Elías de Tejada nos ha ayudado a la cura, y que también lo ha hecho —y lo hará— su discípulo, Miguel Ayuso.

II

ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ, *El concepto de derecho en la doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Gaytisoló*, Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000.

1. El libro que reseño constituye la tesis doctoral de su autor, que fuera defendida en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia Comillas, bajo la dirección de José Miguel Serrano Ruiz-Calderón.

Estanislao Cantero, a quien tengo el gusto y el honor de conocer personalmente, no es catedrático de universidad, tal vez por varios de los motivos que aduce, al final de la obra, para entender por qué don Juan Vallet no hizo larga carrera universitaria; entre ellos, especialmente, debido al sectarismo de la universidad española, agregado al profesado y vivido catolicismo «sin paste-

leos» de Vallet y de Cantero. Sin embargo, la vida intelectual puede hacerse, por suerte, fuera de esos claustros. Así, Estanislao Cantero posee una extensa carrera, vinculada prioritariamente a la revista *Verbo*, y que le ha llevado a escribir, por ejemplo, en la *Revista Chilena de Derecho*, los *Quaderni di Cristianità*, las revistas *Aportes*, *Iglesia-Mundo*, etc. Ha publicado, además, colaboraciones en numerosas obras colectivas –siempre sobre filosofía jurídica y política, de la que no está ausente la historia de ellas– y algunos libros personales, como *Educación y enseñanza. Estatismo o libertad* (1979), *Una polémica sobre Ortega* (1983), *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II* (1990), etc.

Por tanto, aunque no estamos frente a un hombre de universidad –en sentido corporativo– lo estamos frente a un pensador sólido y un investigador de largo aliento y enorme capacidad, versado en esta clase de labores.

2. En realidad, la tesis de Cantero Núñez no es una sino dos, pues la notable investigación encarada para demostrar la particularidad de Vallet de Goytisolo entre los iusfilósofos le ha llevado a escribir una primera tesis sobre la filosofía del derecho en España por casi medio siglo; y una segunda sobre el modo peculiar de hacerla que despunta en don Juan Vallet. Y todo esto gracias a la bocota de un catedrático al que se le ocurrió argüir, a los oídos de Cantero, que la obra de Vallet no era original.

De inmediato, el doctorando –que es discípulo de Vallet y conoce al maestro desde 1966– asumió el desafío de demostrar lo contrario, abandonó su proyecto de tesis sobre Maurras y acometió la investigación que ahora se reseña.

He dicho que Cantero es discípulo de Vallet, como él mismo confiesa en estas páginas. La amistad y la condición discipular no privan a su inteligencia de la cuota de objetividad o imparcialidad que es dable y deseable en estos menesteres. La honesta admiración con el tema de nuestra investigación está reñida con el servilismo, del mismo modo que el desprecio preconcebido jamás nos aproxima a la verdad.

3. A la voluminosidad del texto impreso –que de por sí habla de la seriedad y profundidad de la investigación– habrá que sumar otros datos que, desde el lado de lo cuantitativo, corroboran la primaria impresión: en la parte inicial, Cantero trata de 62 autores, acomodados en casi diez escuelas; ha consultado, para esta sección, cerca de 500 textos de filosofía del derecho y saberes afines. Para la parte segunda, dedicada a Vallet, los trabajos de éste superan los 140, incluidos los 30 libros de su autoría hasta 1998, más una bibliografía adicional que, sin contar las reseñas a las obras de Vallet, supera los 50 trabajos. La primera parte se desenvuelve a lo largo 400 páginas y un poco más; la segunda, le insume unas 260; la bibliografía se despliega en 60 hojas y un índice onomástico ocupa las 12 finales.

Pero no es apropiado el criterio cartesiano para valorar el trabajo de Cantero, por lo que vayamos directo al texto para ver qué esconde.

4. Tratando del concepto de derecho en la filosofía española cultivada por juristas, comienza Cantero por los filósofos del derecho (capítulo I), a los que subdivide en escuelas de pensamiento jurídico. Los más representativos y extensos son los pertenecientes al iusnaturalismo, que, a su vez, se inscriben en tendencias diversas. Predominan los seguidores del normativismo objetivista (Sánchez Izquierdo, Ruiz-Giménez, Puy Muñoz, López Calera, Brufau Prats, entre otros), que entienden el derecho como algo relativo a la norma o a la ley que regula los actos humanos. Otros responden a un normativismo idealista (por caso, Luño Peña, Corts Grau y Galán y Gutiérrez), pues conciben al derecho como la norma que establece el obrar recto o debido para la realización de un valor que suele ser la justicia. Semejante a esta tendencia, aunque con matices, ubica Cantero a Rodríguez Paniagua, al que caracteriza como de un normativismo ideal-valorativo. El cuarto grupo iusnaturalista es el del cuasi realismo, esto es, un iusnaturalismo *sui generis*, pues o sustituyen el derecho natural por los derechos humanos (Ollero Tassara) o entienden lo justo natural como atribución de facultades (Javier Hervada). Cierra el grupo académico de iusnaturalistas los que adhieren al realismo clásico, que definen al derecho como la cosa justa, tal el caso de Francisco Elías de Tejada —no sin dificultades para superar su aparente normativismo— y de Francisco Carpintero.

Sectores minoritarios de los filósofos del derecho pertenecen a otras escuelas. Al idealismo formalista se abona Legaz Lacambra, por prescindir de una ontología jurídica, de lo que es objetivamente justo, y definir al derecho como una forma de vida social que se expresa como norma imperativa inspirada en la justicia. Habría que decir, que su formalismo es una manera de normativismo moderado. Otros, como José Lois Estévez, encaran un proyecto de formalismo jurídico ligado a la matematización del derecho como ciencia exacta, con escasa fortuna. El sector más importante, entre los disidentes, que no alcanza en importancia al iusnaturalismo, es el grupo de los positivistas, que se distribuyen entre los historicistas (González Vicén), que niegan el derecho natural y afirman que el derecho es un orden histórico real de convivencia que debe ser obedecido; y los ideológicos (Elías Díaz García, García San Miguel y Gregorio Peces-Barba), que pregonan un antiiusnaturalismo reformista, incluso partidista, preñado de connotaciones políticas de momento, como lo es su oposición al franquismo, su adhesión al socialismo liberal, incluso al marxismo, y su apoyo a la democracia.

5. El capítulo segundo indaga la misma cuestión entre los civilistas, donde predomina también holgadamente el iusnaturalismo. Los hay de un normativismo objetivista (Castán Tobefías); de tendencia empirista, encaminada a la

resolución del caso concreto (José Luis de los Mozos); de un realismo modificado por el trialismo (de Castro y Bravo); de un normativismo idealista (Espín Cánovas y Marín Pérez); e, incluso, iusnaturalistas con inclinación a un positivismo práctico (Bonet Ramón, Albaladejo García, Puig Peña), esto es, orientado al derecho positivo sea como sistema normativo sea como jurisprudencia. Saliendo de los que profesan el derecho natural, hay civilistas que adhieren a un normativismo ideal-valorativo (Antonio Hernández Gil), quien ha virado de un iusnaturalismo tradicional hispano a una axiología jurídica que funda al derecho como norma. Hay también positivistas, de corte histórico sociológico (como Díez-Picazo) o de matriz idealista normativa (Ruiz Vadillo).

En el capítulo tercero Cantero aborda a los iuspublicistas, los tratadistas de derecho público, cambiando de método de pesquisa, pues ya no se guía por escuelas sino por asignaturas. Es que a medida que abandonamos a los filósofos del derecho y entramos a considerar escritores de otras disciplinas jurídico-políticas, la adscripción a escuelas vuélvese más compleja a la par que se advierte la primacía de la elaboración personal de derecho, de confuso eclecticismo. Así, si entre los tratadistas de derecho político es normal la adhesión al iusnaturalismo, no lo es menos su deformación parcial. Ruiz del Castillo profesó un iusnaturalismo normativista oscilante entre el objetivismo y el idealismo; Sánchez Agesta, de aparente realismo clásico, desarrolla elementos del positivismo formalista próximo a un normativismo ideal objetivista; Javier Conde tamiza su iusnaturalismo en las redes de un fuerte determinismo histórico-sociológico que le avecinan al positivismo normativista; Fernández Miranda va desde una concepción normativista estatalista (y por ende positivista) a otra sociológica en la que resalta la realidad social existencialmente vivida y determinada por la ley (esto es, un positivismo con rasgos sociológicos); Zafra Valverde, que también pasa de un positivismo fenomenológico a un iusnaturalismo normativista idealista objetivista; y Fernández-Carvajal, que profesa un iusnaturalismo normativista objetivista.

A renglón seguido vienen los administrativistas, entre los que predominan los positivistas, ya fueren normativistas sociológicos (García-Trevijano Fos), normativistas legalistas (Entrena Cuesta) o historicistas (García de Enterría). Hay también normativistas, algunos pertenecientes al iusnaturalismo objetivista (García Oviedo) y otros con algo de iusnaturalismo y bastante más de positivismo legalista (Garrido Falla). Luego, Cantero toma en cuenta a los internacionalistas, casi todos abonados a un iusnaturalismo normativista objetivista (Miaja de la Muela, García Arias, Herrero y Rubio) que, en ciertos casos y personas degenera en idealismo (Truyol y Serra en materia de derechos humanos). Los hay también positivistas, como Quintano Ripollés, que sostienen un iusnaturalismo relativista de raíz historicista y sociológica; lo mismo que normativistas sociológicos, contrarios al positivismo (Díez de Velasco Vallejo) y no legalistas.

En el capítulo cuarto, Cantero da muestra de su inagotable búsqueda y su pericia de investigador, al descubrir el concepto de derecho en otros especialistas. Primero que todos, un procesalista, Guasp Delgado, que abona las tesis del positivismo, de corte sociológico naturalista, empirista, anclado en los hechos, puramente formalista. Luego, los romanistas, comenzando por don Álvaro d'Ors quien, para sorpresa de muchos, y no sin polémica por las apreciaciones justas de Cantero, debería inscribirse dentro de un positivismo *sui generis*, con independencia de su tradicionalismo, pues su concepción judicialista del derecho conduce a un positivismo sociológico. Le sigue, para concluir, Ángel Latorre, cuyo iusnaturalismo es de corte normativista.

6. A la hora de concluir esta primera gran sección, Cantero muestra cómo en España, en los años estudiados, fue decisivo el iusnaturalismo de cátedra, siendo el positivismo un vástago menor y con escasas influencias. No obstante, resalta el marcado normativismo de las corrientes abonadas al derecho natural y la escasa expresión de los seguidores del realismo clásico. Todo lo cual nos va poniendo en camino hacia don Juan Vallet, pero antes de ello desearía hacer algunas reflexiones.

Tal vez esta recensión pudiera generar una falsa impresión del texto, como si fuese simple catálogo o inventario de conceptos de derecho. No es así. Nada más alejado del propósito del autor y de sus resultados. Sin ser propiamente una historia de la filosofía del derecho en la península se trata de un estudio doctrinal histórico de un tema capital que acaba por definir todos los otros de la filosofía del derecho e incluso de la política. Es cierto que cumple con su papel introductorio al pensamiento de Vallet de Goytisolo, pero es mucho más que eso: es un balance, un estado de la cuestión, erudito por demás, acerca de qué es el derecho en la España del siglo XX, a través de las exposiciones de los tratadistas y catedráticos.

Sin embargo, no es tampoco mero recuento de doctrinas y teorías, pues a ese escenario son convocados los momentos políticos y las corrientes ideológicas que informan los sesenta años estudiados, así como sus precedentes: el krausismo, el liberalismo, el socialismo, el marxismo, el franquismo, el tradicionalismo, el totalitarismo, los cambios en el catolicismo, la democracia, los derechos humanos, etc. Los catedráticos aparecen iluminados, en buena medida, por los problemas de España y del mundo que le fueron contemporáneos. Eso explica, también, las evoluciones personales de tales señores y la firmeza inmovible, en medio de tantas mudanzas, de algunos de ellos, virtud por excelencia de Vallet de Goytisolo.

Lo que pareciera ser un tema estrecho (el concepto de derecho), tórnase en una puerta abierta a la discusión de los grandes temas de la filosofía jurídica y política, como ya lo advertiera el autor, de modo que lo que aparentaba ser ceñido asunto se convierte en motivo de reflexión crítica acerca de los más

dilatados y urgentes problemas político-jurídicos, como son los ontológicos. Léanse las páginas dedicadas a discernir los conceptos de derecho en Hervada, Elías de Tejada, Peces-Barba, Javier Conde, García de Enterría, d'Ors o Guasp Delgado, y se verá que ellas revelan mucho más que una mera y obcecada limitación a la sucinta pregunta. Es ahí donde el autor expresa con perfiles nítidos la agudeza de su reflexión, la erudición que carga como bagaje intelectual y la sensatez realista de sus críticas y observaciones.

7. De Juan Vallet de Goytisolo, nacido en 1917, conocido polígrafo catalán, ya se había escrito. Existen incluso tesis, algunas de licenciatura otras doctorales. Además, hay una obra en su homenaje, que comenzó a publicarse en 1988 y de la que se llevan editados ocho volúmenes. Estanislao Cantero no sólo tuvo que vérselas con ellas, sino con la dilatada obra del propio Vallet, de la que dimos cuenta, que ha seguido aumentando hasta nuestros días.

Esta segunda parte de la tesis ha sido ya objeto de una recensión, que yo sepa (de Dario Composta, en los *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año VIII/2002), la que sirve de útil reseña. Sin embargo, desearía describir qué se puede aprender en estas páginas según mi personal punto de vista.

Por lo pronto, habría que decir que don Juan Vallet es uno de los maestros actuales del tradicionalismo y uno de los cultores más claros del iusnaturalismo hispánicos. Sus primeros estudios los hizo en derecho civil, ganando fama de especialista en derecho sucesorio; mas, ya en sus primeras obras se percibe el aliento filosófico en una personalidad práctica, enderezada a la iluminación de la justa resolución de los casos y problemas concretos. El paso a la filosofía jurídica y política fue seguido por una vuelta al querido derecho civil, que se ve de este modo nuevamente enriquecido por su enfoque filosófico.

8. Vallet es de los pocos iusfilósofos que adhieren en España al iusnaturalismo clásico realista, que define al derecho como la cosa justa, pero que, a la vez, le ubica en su justo término, en un horizonte más vasto, pues se vuelve ingrediente inseparable de su filosofía política.

Las sólidas bases de su pensamiento jurídico-político (capítulo VII) están en el Orden Natural, de origen divino, ínsito en la Creación, que el hombre no conoce sino fragmentaria o parcialmente a través de la Revelación y el derecho natural, por medio de su razón. No se crea, como se percata Cantero, que hay en Vallet un animado teologismo que reduciría el acceso al saber jurídico. Es, más bien, al contrario: su discurso es racional, anclado básicamente en el derecho natural, pues la Revelación cumple un doble y fundamental papel: es límite (pretil, como gustaba decir Elías de Tejada) a los extravíos de la razón, al mismo tiempo que apoyo complementario de ella, su guía.

Y creo que aquí hay ya algo vital que destacar, pues en una época estragada por el agnosticismo y el escepticismo, el voluntarismo y el pesimismo posmodernos, las premisas del recto pensamiento establecidas por Vallet de Goytisolo son tanto una buena noticia como un sólido comienzo para las reflexiones políticas y jurídicas. Se sabe que entre catedráticos e intelectuales, no tan sólo en España, la intolerancia académica y política produce cierto efecto camaleón: se camuflan las propias creencias para ser aceptados por el ambiente. Pues bien, don Juan Vallet jamás transigió en esta sede, lo que habla tanto de su valentía como de su honradez.

9. El orden de lo justo derivado del orden natural se conoce como derecho natural, donde natural y naturaleza no deben entenderse al modo moderno, abstracto y parcial, como *res extensa*, sino en el sentido realista, tradicional y cristiano, que supone a Dios como causa primera de esa naturaleza y al hombre como parte de ella. Tal vez sea esta parte de la tesis una de las mejor logradas.

Pero la naturaleza no opera en el vacío. El hombre, además de ser libre moralmente, digno como criatura divina y con conciencia moral, el hombre, decía, es también histórico en tanto su existencia es temporal, de donde nuestro saber de las cosas y del mundo sólo se logra con el paso o transcurrir de la historia, como testigo, y de la tradición, que es un legado, un depósito renovado de nuestras experiencias y juicios. Unir naturaleza a historia y tradición no significa rendir pleitesías al historicismo, pues la historia no es juez de la verdad sino el peldaño desde el cual la miramos, aquello que nos eleva a la comprensión de los primeros principios, captados en un singular momento cultural, y que le trascienden. De donde derivan dos consecuencias: el Orden Natural es dinámico (pues el hombre es causa segunda de la Creación, colaborador en la obra divina) y el hombre es un ser naturalmente tradicional (por ser sociable por naturaleza).

10. Siendo aquéllos los presupuestos de su filosofía político-jurídica, el derecho, se dijo ya, es entendido desde la concepción realista, tradicional del iusnaturalismo, como lo justo, la cosa justa. Sin embargo, Vallet, autor de numerosas *Metodologías*, ha sabido captar al derecho en otra dimensión que enriquece el iusnaturalismo de cuño tradicionalista: el derecho es también un arte, el arte de determinación de lo justo, que vendría a ser el analogado secundario del concepto de derecho. Su acabada caracterización del derecho es formulada en estos términos: el derecho, como arte de lo justo, trata de lograr lo justo (causa eficiente); la justicia es el fin del derecho como arte (causa final); la conducta social es su objeto (causa material); y las normas son el medio para lograr el derecho (causa formal).

Por lo tanto, malamente podría hablarse de derecho en sentido subjetivo, aislado de la justicia, como mera facultad exigible jurídicamente. Mucho

menos rectitud asiste al concepto de derechos humanos, que en el mejor de los casos aluden a tendencias básicas de la persona a la luz de los principios de la ley natural, y en el peor de ellos, como sucede actualmente, no son más que residuo del derecho natural racionalista, protestante, tributario de un individualismo que desconoce a Dios como autor de todo lo creado.

En esta materia, como en otras, Cantero muestra la proximidad que existe entre Vallet de Goytisolo y el gran jurista francés Michel Villey. Sin embargo, don Juan Vallet le supera con la introducción de esta perspectiva del derecho como arte.

11. Sigue aquí uno de los capítulos más importantes y originales de Juan Vallet de Goytisolo, al mismo tiempo que su aporte singular al realismo iusnaturalista. Se trata de la precisión y distinción de los conceptos y ámbitos de derecho natural y de ley natural, al mismo tiempo que sus relaciones con el derecho positivo, y que suscitara críticas y polémicas entre los seguidores de Santo Tomás de Aquino. Las páginas que le dedica Cantero (593-618) son de una profundidad y una claridad solo comparables a la de su maestro. Lo justo natural es el derecho natural, que no comprende la ley natural, pues la ley no es derecho sino cierta razón del derecho. De donde se sigue que, según el criterio de la racionalidad, los primeros principios de la ley y el derecho naturales (el orden natural primario) son semejantes pero no idénticos, tal como sucede con los principios secundarios o derivados de la ley y el derecho naturales (el orden humano general) y con las verdades particulares para casos concretos de la ley natural y las condiciones concretas y particulares de cada ciudad del derecho natural (un orden civil propio de cada ciudad).

Y, atendiendo al criterio de la positividad, existiría un derecho natural positivo impuesto por Dios e inscripto en las tendencias básicas de la naturaleza humana; un derecho de gentes o derecho natural de segundo grado; y un derecho civil, propio de cada comunidad política, que tiene la fuerza de derecho natural cuando se trata de conclusiones y de la ley humana cuando se trata de determinaciones de la ley natural.

Todo esto viene a cuento pues el aporte de Vallet radica en una lectura y una interpretación de lo escrito por Santo Tomás de Aquino, de donde colige que el criterio ontológico del tratado de las leyes, que sigue un método deductivo, debe necesariamente ser complementado por un criterio ético, que lo aporta la ley natural, y que el Aquinate adopta en el tratado de la justicia, siguiendo un método inductivo, que ya no atiende a la naturaleza desde un punto de vista ontológico (conclusión), sino a las consecuencias (determinación). De donde no todo lo natural es jurídico.

Si la ley no es derecho sino en cierto modo (en tanto determina y sirve de cauce instrumental a la justicia), síguese que un estudio de las fuentes del dere-

cho no puede ceñirse a la ley como mandato estatal o al sistema normativo. El ordenamiento jurídico es siempre una pluralidad de órdenes jurídicos, que brotan espontáneamente de la cotidiana actividad reflexiva del hombre.

12. Podríamos dejar aquí su filosofía jurídica para entrar de lleno en la parte final, su filosofía política (capítulo VIII). Creo que el más singular aporte de Vallet de Goytisolo es su concepto de sociedad como compuesto de cuerpos intermedios, pues en él se fundan —aunque ulteriormente se justifiquen en el principio supremo del bien común— todas sus construcciones y críticas. Bien ha dicho Cantero Núñez que no existe para Vallet sociedad ideal, que no se encuentra en su obra siquiera un atisbo de idealizar la vieja ciudad medieval, pues la coordinada temporal de nuestro existir demanda soluciones dinámicas, acomodadas prudentemente las lecciones del orden natural a las circunstancias del aquí y del ahora.

Lo que pareciera escapismo a soluciones políticas no es más que denso realismo: sabe Vallet que en política no sirven los esquemas preconcebidos que determinan paso a paso las soluciones políticas (eso son las ideologías, además de deformaciones de la realidad), sino la atenta lectura de la naturaleza de las cosas, de la realidad de las cosas humanas, por lo que la prudencia reemplaza a los planes ideológicos. Pero cualquiera que sea la decisión política, debe sostenerse en esa sociedad que es sociedad de sociedades, un todo heterogéneo, una unidad de orden, resultante de la naturaleza social del hombre. La recta comprensión de las soluciones políticas exige, pues, la vigencia del principio de subsidiariedad que, iluminado por el bien común, es determinante de una comunidad política. Para Vallet, además, en esa pluralidad, inescindible de la sociabilidad, radica la libertad civil, concepto que viene a sustituir al de derechos humanos, libertades concretas, variadas, históricas, desiguales. Su correlato es la participación política, como verdadera libertad política, que implica desigualdad protectora y organicismo social.

De ahí, pues, la crítica al Estado en su acepción moderna y la recuperación de la visión clásica de la comunidad política. Entre otras cosas, Vallet —guiado por las anteriores consideraciones— rectifica el concepto bodiniano de soberanía adoptado en su lugar el de los juristas hispanos, que aluden a la autoridad suprema, delimitada por el principio de subsidiariedad, y dimanante del orden natural creado. Incluso esto explica su defensa del pactismo, no como origen contractual y voluntario de las sociedades políticas, sino como concurso paccionado de diversas voluntades socialmente representativas, que define un sistema político y un orden jurídico plurales. Es aquí donde se cobijan los fueros y donde se inscribe la impecable y necesaria distinción entre gobierno y representación.

13. Al rematar su tesis (capítulo X), Estanislao Cantero pone, frente a frente, los iusnaturalismos moderados en boga, y el recio, auténtico, hispano, ius-

naturalismo de Vallet de Goytisolo, que no está tocado por compromisos político-ideológicos ni deformado por tentaciones metafísicas. En Vallet, el iusnaturalismo se da en pureza, pues no se distorsiona por acomodarse a las pretensiones de la democracia, de los derechos humanos, del igualitarismo, del consenso o de tantas otras degeneraciones actuales de la filosofía jurídico-política, que debilitan el original o primario iusnaturalismo de otros cate-dráticos.

A la hora de la verdad, está aquí la originalidad de Vallet de Goytisolo, en su humildad intelectual y en su piedad para con los antepasados. Podría decirse que para un tradicionalista, la originalidad consiste en ser fiel a la tradición, enriqueciéndola con nuevos aportes, y legándola enriquecida a las nuevas generaciones. Y eso don Juan Vallet lo hecho con humildad y piedad, tal como recalca Cantero.

14. Me atrevería a indicar ligeramente algunos rasgos del pensamiento de Vallet que creo de capital importancia en nuestros días. No me refiero aquí a los que en el plano filosófico apuntan a precisiones en torno a la ley natural y el derecho natural, que han sido destacadas suficientemente en la obra. Quiero hacer mención a otras cuestiones, tal vez menudas —aunque no tan menudas— que reflejan la actualidad del pensamiento tradicional de Vallet.

Primero, y antes que nada, ese baño de realismo que nos enseña que cualquier concepción jurídico-política es dependiente de una recta antropología que no puede separarse del orden natural, fruto del orden creado por Dios. Segundo, el rescate de la libertad civil, concepto superador de la abstracta libertad individual y de los supuestos derechos humanos. Tercero, su ataque al monopolio estatal del derecho, porque olvida la justicia, y el derecho es lo justo; porque niega la verdad objetiva sobre el hombre, pues es un derecho cerrado a la dimensión trascendente de la vida humana.

Estos tres puntos, actuales si los hay, son guía segura en la superación del positivismo y de otros errores modernos. Pero hay algo más: su aporte personal, como ejemplo de vida, que ha consistido en señalarnos la dimensión pedagógica de la política, ganando para ésta una esfera de actuación —que podríamos llamar de docencia y educación cívicas— que ha sido corrompida en la democracia. Su obra intelectual es un ejemplo de compromiso político ciudadano para cambiar los hábitos intelectuales modernos, nuestros mitos y nuestras utopías, «sin pasteo».

Luego de digerir la tesis de Estanislao Cantero, podría sentir uno la tentación de suprimir la lectura de Vallet de Goytisolo en presencia de la acabada síntesis que se hace en esta obra. Pero no es así, y aquí radica uno de los méritos de ella y de su autor: despertar el deseo de conocer directamente la obra de tan grande jurista.

