

# FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL HISPÁNICO

## FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, SPANISH TRADITIONALIST

*MIGUEL AYUSO*

Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

**RESUMEN.** Francisco Elías de Tejada es una de las figuras más destacadas del tradicionalismo español de la segunda mitad del siglo XX. Filósofo del derecho, de la política e historiador del pensamiento hispánico, este trabajo presenta sus tesis más relevantes en el contexto del tradicionalismo de su tiempo.

**PALABRAS CLAVE.** Francisco Elías de Tejada. Tradicionalismo. Carlismo. Derecho natural. Tradición. Monarquía. Fueros.

**ABSTRACT.** Prof. Francisco Elías de Tejada was of the most relevant representatives of the Spanish traditionalism during the second half of the 20th Century. Legal and political philosopher and historian of the Spanish thinking, this paper deals with his thinking in the context of traditionalism of his time.

**KEY WORDS.** Francisco Elías de Tejada. Traditionalism. Carlis. Natural law. Tradition. Monarchy. Privileges.

## 1. El hombre, la obra y la escuela

Francisco Elías de Tejada y Spínola, hijo de José María Elías de Tejada y de la Cueva y de Encarnación Spínola y Gómez, nació en Madrid el 6 de abril de 1917, ciudad en la que falleció el 18 de febrero de 1978. Juan Vallet de Goytisolo dio razón sucinta de la genealogía de su amigo en la sesión necrológica que le dedicó la Facultad de Derecho de la Universidad de Cáceres: «Francisco Elías de Tejada se sentía extremeño, aunque había nacido en Madrid el año 1917 –éramos, como suele decirse, de la misma quinta– y, no obstante el origen remoto de sus dos primeros apellidos, radicado el del primero en la sierra de Cameros, en la descendencia de Sancho de Tejada, por la rama de uno de sus hijos, Elías, y su segundo apellido, que llevó el conquistador de Breda, tuvo su tronco originario en la mediterránea Génova, desde donde uno de sus esquejes, después de trasplantado a Nápoles, llegó y arraigó en esta tierra extremeña. Su padre [...] era natural de Castuera, donde radicaba su casa solariega, y su madre, que tanto influjo tuvo en la firmísima fe de Francisco, había nacido en Granja de Torrehermosa, en la casa-palacio donde él pasó sus primeros años, y allí aprendió a leer, guiado por su padre y por el maestro del pueblo, don Julio Moreno. Esa casa fue siempre para sus padres la residencia principal, aun después de que tomaran piso en Madrid, con ocasión de que sus dos hijos cursaran sus estudios en la Villa y Corte»<sup>1</sup>.

Comenzó sus estudios en el Colegio de la Compañía de Jesús de Chamartín, donde tuvo por «mayor maestro» al padre Fernando de Huidobro y Polanco, que habría de morir en nuestra guerra como capellán de la Legión<sup>2</sup>. Tras la expulsión de los jesuitas durante la

---

1. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Esbozo del pensamiento jurídico de Elías de Tejada», *Verbo* (Madrid), núm. 191-192 (1981), pág. 106.

2. Lo cuenta él mismo: cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed., Sevilla, Jurra, 1975, pág. 13.

República los prosiguió en el colegio que tenían en la localidad portuguesa de Estremoz, para concluir el Bachillerato en Sevilla en 1933. Inició los estudios universitarios en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, con estancias de ampliación de estudios en Berlín y Francoforte de Meno, respectivamente en 1934 y 1935, licenciándose en 1936 y revalidando el grado en junio de 1936. Sin embargo, aun antes de concluir los estudios, se convierte desde el 1 de octubre de 1935 en profesor ayudante de Derecho Político. El alzamiento del 18 de julio de 1936, que va a dar lugar a la guerra de 1936-1939, le encuentra en Francoforte de Meno, donde iba a realizar cursos de verano para extranjeros, trasladándose de inmediato a territorio nacional, a donde entra por Dancharinea y se incorpora a las tropas nacionales en Calera de la Sierra (Cáceres). Artillero voluntario agregado al grupo de columnas del general Varela, en el mes de septiembre, en febrero siguiente comienza el curso de alférez de Infantería en la Academia de Preparación de Alféreces Provisionales de Sevilla, sin llegar a completarlo por enfermedad, pero prestando servicios jurídico-militares en la Auditoría de Guerra de la Segunda División desde abril de 1937, alcanzando en agosto el empleo de Alférez de Ingenieros, con destino en el Parque de Automovilismo del Ejército del Sur, donde concluye la guerra, prestando servicios en el Ministerio de Educación Nacional hasta su licenciamiento el 18 de enero de 1940<sup>3</sup>.

Tras haber obtenido el premio extraordinario de licenciatura en 1936, gana también el de doctorado en el curso 1939/1940. Vuelve en junio a Berlín, en viaje de estudios, pensionado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, resolviéndose entre tanto en julio el expediente de depuración, siendo reintegrado en los derechos

---

3. Cfr. Archivo personal, obrante en la Fundación Francisco Elías de Tejada, así como su Expediente personal en el Archivo General de la Administración. De éste se halla un resumen en el *Diccionario de Catedráticos Españoles de Derecho (1847-1943)*, de la Universidad Carlos III de Madrid, voz Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917-1978), redactado por Jesús Vallejo: cfr. [http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto\\_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/etejada](http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/etejada).

que pudieran corresponderle y sin imposición de sanción. En noviembre de 1940 es nombrado profesor ayudante de Filosofía del Derecho de la Universidad de Madrid, concurriendo de inmediato a las oposiciones a las cátedras de Filosofía del Derecho de Sevilla y Oviedo, que ganaron Enrique Gómez Arbolea y Ramón Pérez Blesa, y a la famosa oposición a las cátedras de Derecho Político de Sevilla y Granada, convocada en 1940, y que obtuvieron en 1942 Ignacio María de Lojendio y Luis Sánchez Agesta<sup>4</sup>. Entre esas fechas, en 1941 obtiene por oposición la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Murcia, donde permaneció tan sólo un curso, pues en abril de 1942 obtuvo el traslado a la Universidad de Salamanca, en la que permanecería hasta 1951, en que se trasladó por permuta con Joaquín Ruiz Giménez a la de Sevilla. Aunque todavía, entre medias, concurriría a otra oposición, la de 1947 para proveer la cátedra de Historia de las Ideas y Formas Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Madrid, que firmaron también Conde, Lojendio, Juan Beneyto y Luis Díez del Corral, que fue quien la obtuvo a la postre<sup>5</sup>.

En Sevilla permaneció hasta 1977, en que se trasladó a Madrid, si bien desde inicios de los años setenta había intentado tal cambio. Poco permaneció en la Complutense, apenas un curso, pues falleció en el curso 1977/1978.

---

4. Decimos famosas por la personalidad de algunos de los contendientes: el falangista Javier Conde, el monárquico juanista (pero tradicionalista de doctrina) Eugenio Vegas Latapie y el jovencísimo carlista Francisco Elías de Tejada. El tribunal las otorgó en cambio a los dos candidatos mencionados en el texto, a la sazón mucho menos connotados. Cfr. Eugenio VEGAS LATAPIE, *Memorias políticas*, vol. III (*La frustración en la victoria*), Madrid, Actas, 1995, págs. 279-283. También contiene información, dentro de lo sesgado de sus juicios, Sebastián MARTÍN, «Funciones del jurista y transformaciones del pensamiento jurídico-político español (1870-1945) (II)», *Historia constitucional* (Oviedo-Madrid), núm. 12 (2011), págs. 161-201, en particular 179 y sigs.

5. Puede verse el Archivo personal de Francisco Elías de Tejada y el Archivo General de la Administración (Sección de educación y ciencias, 31 /4082).

Su personalidad, verdaderamente singular, dejó sembrada la vida universitaria e intelectual española con un anecdotario abundante que no es del caso en este papel<sup>6</sup>. En todo caso, su figura es una de las más relevantes dentro de lo que podríamos llamar el pensamiento tradicional en el período posterior a la guerra de España<sup>7</sup>.

Será difícil fijar definitivamente con exactitud su obra, que resulta apabullante. Disponemos, eso sí, de trabajos como el de Consuelo Caballero Baruque, que desarrolló una investigación bibliográfica, publicada bajo la dirección del profesor Paolo Caucci von Saucken en la Universidad de Perugia<sup>8</sup>, o del que con posterioridad hizo quien esto escribe con la colaboración esencial de la secretaria técnica de la Fundación, María Dolores Sánchez Inche<sup>9</sup>. Pocos intelectuales españoles de su tiempo pueden competir con un inventario que arroja más de trescientos libros, opúsculos y monografías, alcanzando los cuatrocientos si contamos estudios menores. Publicados, además, en muchos casos, en idiomas distintos

---

6. Cfr. Miguel AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994, págs. 37-39. Donde se recogen los siguientes términos en un ensayo de etopeya, todos extraídos de algún testimonio citado al efecto: descuidado, bohemio, torrencial, extrovertido, abierto, vehemente, generoso, inexorable, radical, noble, agresivo, despreocupado, alegre, religioso, creyente, austero, enciclopédico, cáustico, atrabiliario, original, fogoso, ingenuo, portentoso viajero, polígloto asombroso, inolvidable narrador, magnánimo, dispuesto, apasionado, cordial, vital, español, terco, infatigable trabajador, intransigente, talentoso, bondadoso por encima de las cóleras y de un cierto humor grueso, limpio de ánimo, estudioso, curioso, sensible, agudo, firme, indoblegable, patriota. En resumen, un monstruo, un genio, un superman.

7. Miguel AYUSO, «Un aporte para el estudio de la filosofía jurídico-política en la España de la segunda mitad del siglo XX», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), vol. V (1999), págs. 67-86.

8. Cfr. Consuelo CABALLERO BARUQUE, *Bibliografía de Francisco Elías de Tejada*, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1984.

9. *Elías de Tejada digital*, ed. de Miguel AYUSO y María Dolores SÁNCHEZ INCHE, Madrid, Fundación Hernando de Larramendi, 2008.

del español, y en sedes en ocasiones distantes y casi inaccesibles. Sin contar los artículos de prensa periódica y boletines carlistas de todo tipo.

Al lado de su obra escrita no debe olvidarse la «obra hecha vida» a través de su magisterio. Un magisterio del que se pudo escribir, allá por los primeros setenta, que constituía el único dique en la España de entonces contra la ola de neomaterialismo y neopositivismo que amenazaba inundar nuestras universidades. El dique sin embargo no resistió. Pues a la muerte del maestro en 1978 se produjo la volatilización de una escuela que para entonces no estaba ya del todo unida. Se han apuntado muchas explicaciones. Hay quien lo ha achacado a la personalidad de Elías de Tejada, como insinuando que habría sido arbitrario en el fijar un orden en el acceso a las cátedras. No parece que sea justa la insidia, como demuestran las libretas en que anotaba durante los ejercicios de las respectivas oposiciones observaciones sobre los concursantes, llenas de objetividad. Otros han preferido subrayar los cambios de la sociedad española y sus reflejos en la ciencia tantos como en los científicos. Me parece, por el contrario, que esos cambios tuvieron más que ver con una fe flaca y descaecida de éstos y, por qué no, con un cierto oportunismo. Muchos entusiastas del Carlismo, así, se traspasaron en poco tiempo hacia el conservatismo, el liberalismo y el socialismo<sup>10</sup>.

Hubo también lo que he llamado la «otra escuela». Producto de su apostolado intelectual y más desinteresada al no andar por medio las cátedras, sobrevivió mejor a su fundador e impulsor. Se trata de iniciativas culturales como el Centro de Estudios

---

**10.** Miguel AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 89 y sigs. Allí se citan trabajos desde dentro como el del profesor Francisco José LORCA, «La filosofía jurídica española contemporánea», apéndice a Guido FASSÒ, *Historia de la Filosofía del Derecho*, 2ª ed., vol. III, Madrid, 1981, págs. 295 y sigs. Publicado con posterioridad y equilibrado habida cuenta de su procedencia es el de Eusebio FERNÁNDEZ, «La política desde una asignatura: el derecho natural», en Adela MORA (ed.), *La enseñanza del derecho en el siglo XX: homenaje a Mario Peset*, Madrid, Dykinson, 2004, págs. 181-213.

Históricos y Políticos «General Zumalacárregui» y la Asociación de Iusnaturalistas Hispánicos «Felipe II», en las que participaron catedráticos y escritores argentinos, chilenos, brasileños, peruanos, estadounidenses, italianos o franceses<sup>11</sup>. La Fundación Elías de Tejada, constituida por su viuda Gabriella Pèrcopo y dirigida por Juan Vallet de Goytisoló, no sólo la ha salvado sino que de algún modo la ha potenciado<sup>12</sup>.

El estudio sistemático de su pensamiento presenta importantes dificultades, derivadas no sólo del ángulo marcadamente histórico de muchas de sus aportaciones –lo que obliga a destilar de las mismas los aspectos teoréticos–, sino explicables también por la propia dispersión de temas, épocas y lugares que han sido objeto de su consideración.

En una primera aproximación descubrimos tres ámbitos en los que ha desenvuelto su quehacer intelectual, por más que en ocasiones aparezcan profundamente imbricados a través de combinaciones de dos o tres de los mismos: filosofía del derecho, historia del pensamiento político y filosofía política. Sin embargo, en la gran variedad de su obra, pone orden un conjunto de ideas fundamentales que alientan en el fondo de todo su pensamiento, unificándolo férreamente y constituyendo sus bases.

---

11. Miguel AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 94 y sigs. Donde se ofrece una síntesis de todas esas empresas de Elías de Tejada. De las que se pueden encontrar desarrollos particulares separadamente. Véase, por ejemplo, para las actividades en la península italiana, Pino TOSCA, *Il camino della Tradizione*, 2ª ed., Rimini, Il Cerchio, 2005, págs. 67 y sigs.

12. Tanto que ha escocido a los sectarios. Véase, entre los más biliosos, Sebastián MARTÍN, «Actualidad del derecho político. Antologías, reediciones e iniciativas de recuperación de una disciplina jurídica histórica», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* (Madrid), vol. 11/2 (2008), págs. 213-286, donde la mayor parte del texto está dedicado a la colección *Prudentia iuris*, que prolonga la temática iusnaturalista y filosófico-política del profesor Elías de Tejada.

## 2. Las bases de su pensamiento

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

Más dilatada el área de sus convicciones que la de sus dudas, apenas se percibe evolución en sus posiciones, ciertos criterios fundamentales orientan su obra durante decenios y hay claves interpretativas que no cesa de desarrollar a lo largo de toda su vida. Extraordinariamente coherente, pues, incluso en cuestiones singulares –valoración de un personaje, etc.<sup>13</sup>– es excepcional el cambio, que, por lo demás, se produce frecuentemente en el sentido de una mayor depuración o perfeccionamiento de esas claves permanentes.

La universalidad de los saberes le proporciona un conocimiento totalizador y omnicomprendivo y le lleva a denunciar los fallos de las concepciones parciales e incompletas, oscilantes entre idealismos desencarnados y materialismos deshumanizadores. Desde las dos palancas de sus fabulosos conocimientos lingüísticos y su documentado conocimiento de la historia –el primero, dotándole de capacidad excepcional para captar directamente los saberes de todo el babélico mundo humano; el segundo, facultándole para ahondarlos en su dinámica intertemporal–, alcanza una visión plenaria del orden ontológico del universo en la que la extraordinaria acumulación de datos no menoscaba la claridad de sus síntesis, ni la expresión precisa de éstas le aleja de la riqueza viva de los detalles y los matices<sup>14</sup>.

---

13. Puede pensarse en Donoso Cortés o en Balmes, que citó elogiosamente en su juventud y a los que se refirió críticamente en su madurez. Pero la mudanza se da, como se apunta en el texto, ligada a una exasperación del rigor tradicionalista que siempre está presente. Véase, respecto del primero, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, Jurra, 1983 (la versión francesa es de 1977, pues la castellana es póstuma). En cuanto al segundo basta la obra colectiva, dirigida e inspirada por Elías de Tejada, *El otro Balmes*, Sevilla, Jurra, 1974.

14. Cfr. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Esbozo del pensamiento

El repaso de los haces de luz que arroja sobre las figuras señeras que consiguieron a lo largo de la historia las más grandes síntesis que la filosofía recuerda, nos conduce derechamente a la sabiduría piadosa. Así halla explicación su situarse en la herencia del sistema integrador y prodigiosamente omnicomprendivo que es el tomismo<sup>15</sup>; prolongado por los españoles clásicos al aplicar sus postulados a las coyunturas del momento, esto es, por un lado, las nuevas realidades planteadas por el descubrimiento de América y, por el otro, los problemas dimanantes de la tesis predestinacionista, determinista y negadora de la libertad del hombre, propia del protestantismo<sup>16</sup>; y genialmente revivido en la filosofía de la historia de Giambattista Vico<sup>17</sup>. Igualmente así se entiende su rechazo de Hegel, pese a la admiración que le produce su esfuerzo, y en el que no ve sino la hazaña de un titán caído<sup>18</sup>.

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

---

jurídico de Elías de Tejada», *Verbo* (Madrid), núm. 191-192 (1981), págs. 105 y sigs., y «Plenitud de perspectiva y dimensión de los saberes en el pensamiento del profesor Elías de Tejada», *Verbo* (Madrid), núm. 171-172 (1979), págs. 13 y sigs.

15. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La idea de “pietas” en Santo Tomás de Aquino», *Verbo* (Madrid), núm. 133-134 (1975), págs. 325 y sigs.

16. ID., «La cuestión de la vigencia del derecho natural», en AA. VV., *El derecho natural hispánico*, Madrid, Escelicer, 1973, págs. 17 y sigs.

17. ID., «Giambattista Vico, filósofo católico de la historia», *Verbo* (Madrid), núm. 153-154 (1977), págs. 395 y sigs.

18. ID., «La familia y el municipio como bases de la organización política», *Verbo* (Madrid), núm. 91-92 (1971), págs. 21 y sigs.

histórico en que los hechos acaecen. Para, finalmente, responder que no pueden sino apoyarse en un sistema metafísico previo al devenir histórico<sup>19</sup>.

La historia se convierte, de este modo, en un magnífico diálogo entre la omnipotencia divina –forjadora de un orden objetivo– y el hombre –forzado a decidir libremente su posición dentro y respecto a ese orden objetivo–, concluyendo que los datos históricos, o los hechos que estudia la filosofía jurídica y política, se miden con reglas sacadas del orden cósmico y de la libre voluntad del hombre acatándolo<sup>20</sup>.

Se hace imprescindible, en consecuencia, calar en la antropología filosófica, constitutivo próximo de cualquier filosofía del derecho o de la comunidad política. El punto de arranque de su antropología filosófica se halla en la concepción católica del hombre, en la que inciden la creación, el pecado y la redención. Así, en el hombre, situado en el centro de la Creación, se dan dos facetas ineludibles: la dimensión ultraterrena y el ámbito terrenal. La primera –relación vertical del hombre con Dios– viene normativamente configurada por la realidad de la «salvación». La segunda –relación horizontal con los demás hombres y con las cosas– nos descubre la «vocación». Profundamente unidas, y subordinado lo inferior a lo superior en una relación jerárquica según las respectivas finalidades, es la libertad la que permite al hombre alterar el orden armónico y la que, de resultas, explica la complejidad ontológica de la naturaleza humana<sup>21</sup>.

Puesto que del entendimiento antropológico penden las formulaciones de la gnoseología, ética, política y derecho, y ya que las definiciones axiológicas del hombre se limitan a tres, a tres líneas capitales puede reducirse el gran esquema de las posiciones gnoseológicas, éticas, políticas y jurídicas. El optimismo

---

19. ID., *Las Españas*, Madrid, Ambos Mundos, s. f. [1948], págs. 11 y sigs.

20. ID., *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado*, tomo I, Madrid, Escelicer, 1956, págs. 12-18.

21. ID., *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Madrid, Gráficas Ibarra, 1942, págs. 13-56.

antropológico lleva a que verdad es lo que el hombre conoce (racionalismo), bueno lo que quiere (formalismo), toda libertad buena (liberalismo y al final anarquismo) y derecho la voluntad de la mayoría (voluntarismo democrático). El pesimismo antropológico, por su parte, concluye en que es mentira lo que el hombre conoce (irracionalismo), malo lo que quiere (hobbesianismo, etc.), cualquier libertad mala y toda coacción buena (totalitarismo) y derecho la voluntad de uno solo o de unos pocos (cesarismo, oligocracia). Entre ambos, el armonismo del hombre desfalleciente, sobre los pilares de la omnipotencia de la causa primera y la libertad de las causas segundas, sabe que el hombre puede alcanzar la verdad o errar (dualismo escolástico), hacer el bien o el mal (pues su querer es medido por un orden objetivo que se apoya en Dios), que libertad y autoridad deben ligarse (régimen tradicional) y que el derecho asegura una libertad concreta dentro de un orden concreto<sup>22</sup>.

### 3. La filosofía del derecho

Su labor como filósofo del derecho, que a veces ha podido pasar un tanto inadvertida, merced al brillo y al general reconocimiento de su dedicación historiográfica, no es en absoluto de despreciar<sup>23</sup>. Inacabado su *Tratado de filosofía del derecho*, cima de su esfuerzo más prístino y original en dicho dominio, disponemos, sin embargo, entre la teoría de los saberes a que dedicó los dos únicos volúmenes aparecidos, de ejemplos suficientes para ilustrar la afirmación sentada. La explicación de los saberes humanos en general<sup>24</sup>; el concierto del peculiar tipo de los saberes jurídicos, con la inequívoca distinción

---

22. *Ibid.*, págs. 69-76.

23. No terminan de apreciarla en su justa medida ni Rudolf STEINEKE, *Die Rechts- und Staatsphilosophie des F. Elías de Tejada. Ein Beitrag zum spanischen Traditionalismus*, Bonn, H. Bouvier, 1970, ni –pese a criticar al anterior– Francisco PUY, «Una monografía alemana sobre las ideas jurídico-políticas de Francisco Elías de Tejada», *Anuario de filosofía del Derecho* (Madrid), tomo XV (1970), págs. 258-261.

24. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo I, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974, *passim*.

y jerarquía de los comunes, técnicos, científicos y filosóficos<sup>25</sup>; el entronque de los principios generales del derecho con el saber filosófico-jurídico<sup>26</sup>; la distinción entre jurisprudencia y doctrina legal, respectivamente saber filosófico y técnico del derecho<sup>27</sup>; la aproximación a la equidad, entendida como corrección de la ley positiva no en su aplicación, sino en su esencia<sup>28</sup>, etc., avaloran una fina percepción de los problemas de la iusfilosofía.

También nos es conocida su visión general de la filosofía del derecho, con la división entre ontología jurídica, sociología jurídica, lógica jurídica y derecho natural<sup>29</sup>.

La ontología jurídica indaga qué sea el ser jurídico, búsqueda en la que se deben seguir tres pasos: definir qué es lo justo; definir qué es lo seguro en la convivencia, esto es, lo político; y determinar la unión de lo justo con lo seguro en la que el ser jurídico consiste. Derecho es, pues, «norma política de contenido ético»<sup>30</sup>.

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

25. ID., *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo II, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, passim.

26. ID., «Necesidad de sustituir los principios generales del derecho por el derecho natural hispánico», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo XLV (1962), págs. 7-20.

27. ID., «Los principios generales del derecho en el artículo 1 del Código Civil reformado en 1973», en *El título preliminar del Código Civil*, vol. 1, Madrid, EDERSA, 1977, págs. 83-123.

28. ID., «La cuestión de la vigencia del derecho natural», *loc. cit.*, pág. 39.

29. ID., *Memoria sobre el concepto, método, fuentes, programa y plan de la asignatura Filosofía del Derecho y Derecho Natural*, pro manuscrito, 1968.

30. ID., *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, cit., párrafo 278. Me ocupo de la que creo su recta interpretación, frente a algunas críticas, a las páginas 171 y sigs. de mi *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit.

para los estudios de la ontología jurídica<sup>31</sup>.

La lógica jurídica responde a la pregunta de cómo se enlazan racionalmente las manifestaciones del derecho entre sí y respecto al ser jurídico, y su singularidad radica en que no es un arte de razonar desligado de la estructura objetiva de las cosas jurídicas, sino la averiguación de los datos formales que dan orden racional al orbe de las realidades del derecho<sup>32</sup>.

El derecho natural puede considerarse como objeto –una normatividad superior al ser humano, inscrita en la ordenación armónica de las criaturas por su Creador–; como contenido de las disciplinas filosófico-jurídicas a lo largo de dos mil años, y como rama de la filosofía del derecho, dotada de autonomía dentro de la sistemática de ésta. En este último sentido, la ciencia del derecho natural es la criteriología jurídica o lógico-material, basada en la naturaleza del hombre como ser racional, libre y sociable, que a través de la sociabilidad es un ser concreto que hace la historia<sup>33</sup>.

En la filosofía del derecho la unidad del método es la inherente al sincretismo metodológico, consistente en aplicar a cada una de sus partes los procederes más adecuados a ellas: inducción, deducción, intuición o comparación, según la oportunidad del intento que nos mueva en cada búsqueda de verdad, determinada teleológicamente por el objeto del conocimiento jurídico. De ahí que en cada caso deba darse preferencia pero nunca exclusión que cierre otros caminos<sup>34</sup>.

Para el aquilatamiento del ser jurídico el método más adecuado resulta el aquinatense, que sintetiza inducción con deducción. Al abordar metódicamente las manifestaciones del ser jurídico hay que comenzar por fijar los modos en que las normas, hechos o costumbres poseen universalidad y, en concreto, echando mano de la reducción fenomenológica –mediante la contemplación directa de las esencias– e incluso utilizando luego el recurso a los

---

31. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Memoria de 1968*, cit., folios 111 y sigs.

32. *Ibid.*, folios 119 y sigs.

33. *Ibid.*, folios 132 y sigs.

34. *Ibid.*, folios 284-309.

procedimientos positivistas tales como el método comparativo o la construcción de tipologías. De la lógica jurídica, a la que otorga el valor clásico de instrumento, no es que rechace sus nuevos sistemas matemáticos, simbólicos, semióticos o funcionales; lo que hay que dar de lado es la desmesurada pretensión de constituirse en ciencia aparte –cuando no en sustituto– de la filosofía. Finalmente, en cuanto al derecho natural, el método pedido es el mismo que el visto para la ontología: el moderado realismo aquinatense, que sirve para medir la cultura –obra humana– desde la ontología del ser humano, metahistórica y metafísica<sup>35</sup>.

Si tratamos de profundizar en mayor medida en el alcance de su ontología jurídica abocamos a la necesidad de elucidar lo que algún objetor ha denominado «maquiavelismo político», contradictorio –siempre según esta opinión– con su denuncia del relativismo ético. Es cierto que –tal cual– la construcción de Elías de Tejada sobre las relaciones entre ética, derecho y política no deja de suscitar alguna dificultad interpretativa, en cuanto que ciñe la política al solo ámbito de la seguridad y, consiguientemente, ajeno a cualquier incidencia de la ética. Con lo que haría desaparecer las alternativas derecho justo-derecho injusto y política buena-política mala. No obstante lo cual, creo, en puridad, que la acusación de sustentar un maquiavelismo político procede de una interpretación tocada por el maximalismo<sup>36</sup>.

Desde luego que no se trata simplemente de atenerse a los hechos, desde el ángulo del realismo jurídico, puesto que en este caso no hay cuestión, desaparece, se esfuma. Dando un paso más es dado recordar que –para nuestro autor– las normas jurídicas, frente a las políticas, pueden asumir tres actitudes: coincidir con ellas, ser justas por el contenido con arreglo a los dictámenes de la ley natural, en cuyo caso son reglas de derecho; quedar indiferentes sin chocar con las jurídicas, permaneciendo en su valor político de seguridad; o pugnar con ellas, ser contrarias a la justicia aunque garanticen la seguridad, y tendremos los tiranos o los gobiernos de

---

35. *Ibid.*, folios 310-414.

36. La acusación procede de Steineke, contestada por Puy. Véanse las páginas 176 a 170 de mi libro *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit.

hecho. En consecuencia, la política buena sería la que, al incidir en ella el elemento ético, da vida al derecho; y la política mala la que, sin ese aporte moral, pretendiera regir la comunidad de los hombres en materias que no sean indiferentes desde el punto de vista ético.

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

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

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

Su versión del derecho natural, consiguientemente, era la tomista, conforme la vieron los juristas-teólogos hispánicos, contemplando la naturaleza y el derecho no sólo en su plenitud, ontológicamente, sino también criteriológicamente, proyectando prudencialmente el derecho natural a la realidad política bajo la luz de la ética y captando el orden universal trazado por Dios y que podemos ir trasluciendo a través de la historia. En sus palabras, «un derecho natural resultado de la conjugación del poderío divino del Creador con 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»<sup>37</sup>.

A pesar de ciertos juicios que han pretendido ubicar a nuestro autor al amparo de influencias miméticas —el existencialismo, Ortega o Unamuno—, lo cierto es que Elías de Tejada se nos muestra como un autor paradigmático y su obra puede servir de ejemplo de lo más auténtico y original del panorama doctrinal de su momento, encuadrado de modo casi unánime en la filosofía tradicional. Incorpora los acentos del existencialismo, sin profesar sus principios ni compartir su metafísica<sup>38</sup>. Conoce la filosofía moderna, pero a beneficio de inventario, singularmente en lo que toca al sistema hegeliano y a la escuela histórica<sup>39</sup>. No es sino retórica o verbal su cercanía a Unamuno y Ortega, cuando seducían —el último especialmente— a los hombres de su generación<sup>40</sup>. Cultiva la filosofía cristiana, pero sin el achatamiento de neoescolasticismos

---

37. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», *loc. cit.*, págs. 18-19.

38. ID., *Si es posible una filosofía jurídica existencialista acristiana*, Salamanca, Seu, 1950.

39. Pueden verse las glosas eruditas y penetrantes de los dos volúmenes de su citado *Tratado de Filosofía del Derecho*.

40. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La estela sociológica de José Ortega y Gasset», en *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, tomo II, Bolonia, Istituto Luigi Sturzo, 1953, págs. 1-19 en edición separada.

y neotomismos, pues es siempre la síntesis originaria la que prima respecto de los seguidores de cualquier generación.

Dentro de la tendencia renovadora del derecho natural clásico impulsada coetáneamente por Michel Villey, nuestro autor –al igual que el maestro galo– critica el iusnaturalismo racionalista, que llama protestante o europeo. Y, sin duda, escapa de las críticas dirigidas por Villey al neotomismo<sup>41</sup>.

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

---

41. Resulta significativo que cuando en 1972 organizó Elías de Tejada las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural invitó a Michel Villey a sostener la ponencia sobre el derecho natural en la cultura francesa, quien envió a su discípulo (por así decir) «legitimista», Guy Augé. Puede verse en *El derecho natural hispánico*, cit., págs. 231 y sigs. Así como el año siguiente, cuando fue Juan Vallet de Goytisolo quien le requirió a lo mismo en la Reunión de amigos de la Ciudad Católica dedicada al VII centenario de Santo Tomás, lo hiciera con su discípulo (por así decir) «católico» (aunque no democristiano) François Vallançon. Puede verse su contribución en el volumen *Santo Tomás de Aquino, hoy*, Madrid, Speiro, 1975, págs. 155 y sigs.

#### 4. La historia del pensamiento político

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

Una historia del pensamiento político presenta dos aspectos distintos que es preciso señalar con agudeza, aunque en la exposición deba procurarse el trato conjunto, porque la íntima relación que guardan en la historia simplifica su consideración: no hay historia de las ideas políticas que no sea también al mismo tiempo una historia de la filosofía política; ni, viceversa, puede eliminarse la cuestión de las ideas cuando se parte de la filosofía. Por eso considera que el estudio de ambas ramas del pensamiento político es lógicamente paralelo, e intentar hacerlo por separado conduciría a forzar los temas con mengua de la apetecible claridad y buen sentido de los términos, pues las posibles ventajas de un enfoque separado no compensan los inconvenientes de una diferenciación a todas luces inoportuna<sup>42</sup>.

Entre todos los temas sugeridos a su tarea de historiador del pensamiento político, el eje de sus inquisiciones vino constituido por el indagar la esencia de lo hispánico, hasta el punto de reconocer que trazar la historia del pensamiento político español

---

42. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Acerca de una posible historia del pensamiento político español», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo I, núm. 5 (1941), págs. 421-448.

era la empresa de su vida<sup>43</sup>. Convertido en una suerte de Menéndez Pelayo de la historia política de España –precisamente frente a los intentos de trasplantar a tal terreno un simple «menéndezpelayismo político»<sup>44</sup>–, atiende en su tarea, de acuerdo con una visión plural y armonizadora, a todas las manifestaciones de la vida de un pueblo que portan una significación política de cualquier género.

En consecuencia, en primer término, combina el cultivo de los grandes hitos de la continuidad intelectual, de las excepciones notorias y de la significación común fuera de los momentos brillantes. Es decir, las manifestaciones geniales, las llamativas y las comunes, pues si las primeras proyectan luz y vida, y las segundas ofrecen a nuestra consideración los síntomas de la salud o enfermedad de la vida intelectual, son las terceras las que aportan la continuidad esencial de todo proceso y de toda vivencia. En segundo lugar, no estudia sólo a los tratadistas de derecho político, sino incluso a autores de la literatura propiamente dicha, tratando de hallar en ellos –a medida que expone sus obras– sus tomas de posición en cuestiones políticas, induciéndolas de sus loas, sus críticas o sus sátiras. Finalmente, en tercer lugar, insufla a su obra una finalidad teórica y patriótica indudables. Teórica, referida a la significación cultural, en cuanto la historia del pensamiento jurídico y político nacional es una tarea previa a toda actividad capaz de adelantar la ciencia iusfilosófica nacional con plena conciencia. Patriótica, ya que cumple la función del oxígeno para escapar a la asfixia de extranjerismos mediocres, constituyendo un poderoso medio de educación cívica<sup>45</sup>.

Toda obra historiográfica se alza sobre unas premisas doctrinales, articulando el conjunto de las aportaciones y viniendo a ser la forma que ordena la materia de otro modo informe. En nuestro

---

43. ID., *Historia de la literatura política en las Españas*, 3 tomos, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991, preliminar del vol. I.

44. ID., *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, capítulo 1.

45. Cfr. Miguel AYUSO, «Elías de Tejada y la historia del pensamiento político español», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), núm. 70 (1993), págs. 569 y sigs.

caso, reconstruir –mejor exhumar– estas premisas, extrayéndolas de las publicaciones de Elías de Tejada, no es empresa inasequible, ya que en todas prácticamente encontramos desarrollos coincidentes. La labor, además, está notablemente allanada por la existencia de unas «premisas para una historia de la literatura política española», salidas de su pluma.

La primera se refiere a las causas de diferenciación de las comunidades políticas<sup>46</sup>. Un lenguaje muy difundido en el derecho político desde el siglo XIX emplea el vocablo *nación* para distinguir los pueblos, definiendo ésta por puros rasgos físicos y psicológicos o como expresiones de voluntad (la geografía, la raza, el idioma, el plebiscito cotidianamente renovado, etc.). Frente a estas explicaciones –derivadas del positivismo decimonónico y aún vigentes, toda vez que las temáticas iuspublicistas no han acogido las novedosas perspectivas que el historicismo despertó y que han condicionado el devenir del pensamiento desde una consideración general, restando inalteradas–, sostiene que es la historia la que caracteriza a los grupos humanos.

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

Por aquí hemos accedido ya al concepto de tradición, segunda de las grandes premisas de su obra histórica y teórica<sup>47</sup>. Con su explicación no pretende nuestro autor sino extraer las consecuencias

---

46. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La causa diferenciadora de la comunidades políticas: tradición, nación e imperio», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo LXXXVII, núms. 2 y 4 (1942), págs. 113-136 y 342-365. Véase el capítulo I de mi *El Estado en su laberinto*, Barcelona, Scire, 2011.

47. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, Escelicer, 1971, págs. 89 y sigs.

que ese giro de la filosofía contemporánea debiera comportar para las disciplinas jurídicas y políticas, pues la tradición surge del carácter cardinal del factor tiempo en la diferenciación de las comunidades políticas. La tradición –reducida a su realidad última– es el pasado depurado, condición de vitalidad perenne. Surge como exigencia de nuestra biología –pues él afán de eternizarse se sublima en ella, tornando perennes nuestros trabajos propios, asumidos por los que nos han de continuar– y de nuestra sociología –pues nace precisamente de la aptitud del hombre para la transmisión sociológica de los saberes, que engendra la herencia cultural–, constituyendo –en el dominio de la antropología– uno de los rasgos más típicos del hombre.

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

La tradición no es una pura forma, sino que tiene un contenido; y no resulta de una abstracción, sino que se concreta en un pueblo. Otra cosa bien distinta es que las tradiciones nacen y mueren y que, en el caso de España, los sucesos de la historia de los tres últimos siglos han provocado reacciones varias de cuño diferenciador. Sólo Rafael Gambra, en sus bien cortados análisis de la recuperación de la tradición en la filosofía contemporánea –el vitalismo bergsonian, la corriente de la conciencia de James, etc.–, ha alcanzado la penetración y la hondura de nuestro autor en lo que concierne al calado de la crisis del racionalismo<sup>48</sup>.

---

48. Cfr. Rafael GAMBRA, «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor* (Madrid), núm. 9 (1945), págs. 543-573.

La realidad de las Españas clásicas ha de ser mirada necesariamente a través de esos lentes. Porque las Españas «fueron una monarquía federativa y misionera, varia y católica, formada por manojos de pueblos dotados de peculiaridades de toda especie, raciales, lingüísticas, políticas, jurídicas y culturales, pero, eso sí, todos unidos por dos lazos indestructibles: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo rey». Dos hechos derivan derechamente de lo anterior: «Primero, la monarquía era tan varia que hasta en los títulos variaba, pues que no había Rey de España, sino rey de Castilla o de Nápoles, duque de Milán o del Bravante, señor de Vizcaya o de Kandi, marqués del Finale o de Oristán, conde de Barcelona o del Franco-Condado de Borgoña; segundo, en cada una de estas arquitecturas políticas las Españas supusieron la autonomía institucional y la libertad, autonomía y libertad perdidas por dichos pueblos desde Cerdeña al Artois o desde Flandes a Sicilia, cuando la fuerza de las armas –y quede claro que jamás la voluntad de los pueblos españolísimos siempre– las hicieron salir de la confederación de las Españas»<sup>49</sup>.

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

Según su explicación, Europa nace cuando la Cristiandad muere en tierras de Occidente merced a cinco fracturas sucesivamente acaecidas entre 1517 y 1648: la ruptura religiosa del luteranismo, la ruptura ética del maquiavelismo, la política del bodinismo, la jurídica del hobbesianismo y la sociológica de la paz de Westfalia.

---

49. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *El Franco-Condado hispánico*, cit., pág. 19.

Las Españas, herederas de la vieja concepción de la Cristiandad, cerrando filas en el combate de la tradición cristiana con la revolución naciente, serán el obstáculo principal que ésta encuentre en su desenvolvimiento.

La historia de España, desde entonces, sólo puede comprenderse contando con esta lucha. Cuando fracasen las Españas en el sostenimiento de la Cristiandad mayor, se encerrarán en una suerte de Cristiandad menor; y cuando aun esta reserva se agote, comenzará la decadencia. Entonces el campo de batalla se traslada desde fuera al corazón mismo de los españoles y pueden seguirse los distintos intentos de europeización de la mano de las varias modas europeas: absolutismo, liberalismo y totalitarismo. También desde ese momento puede recorrerse el hilo que, frente a la europeización, continúa la tradición de las Españas: el marqués de Villena frente al absolutismo; Feliú de la Peña, Manuel de Larramendi, Zevallos o Forner en distintos registros contra el iluminismo; el Manifiesto de los Persas contra la extranjerización liberal, etc. Aunque no lo diga, parece que está en su mente continuar la lista hasta la Manifestación de la Comunidad Tradicionalista ante S.E. el Jefe del Estado de 1939, ejemplo de resistencia al totalitarismo «europeo»<sup>50</sup>.

En el seno de esta interpretación histórica el Carlismo se entiende como catalizador de la continuidad de las Españas. No es, pues, un simple legitimismo, sino que el elemento dinástico viene a ser un simple banderín de enganche para la encarnación contemporánea en la ideología tradicionalista de la continuidad de las Españas. Orientación a la que han allegado sus caudales otros pensadores de la última generación del pensamiento tradicional y, singularmente, el profesor Rafael Gamba. En este sentido, pone por obra un esfuerzo notable por aprehender el núcleo último de inteligibilidad del carlismo, por fijar su originalidad dentro del pensamiento tradicionalista y sus diferencias con otros fenómenos políticos e intelectuales que habitualmente se le consideran cercanos<sup>51</sup>.

---

50. ID., *La monarquía tradicional*, cit., capítulo II. Cfr. mi *Las murallas de la Ciudad*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, capítulo 4.

51. Miguel AYUSO (ed.), *A los 175 años del Carlismo. Una revisión de*

A su juicio, sólo en España persiste, bajo la mudanza de los tiempos, un ideario compacto, coherente y sólido, ligado a un mundo ya desaparecido. Un ideario que afirma al hombre como ser histórico y que sostiene que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del orden metafísico universal querido por Dios. Mientras que en España no se interrumpió la línea de la tradición política –y metafísica– cristiana, no ocurrió lo mismo en otros lugares. Y, por eso, en Alemania el tradicionalismo es hijuela del romanticismo, en Francia supone una reacción –pero tarada por la herencia absolutista y por el olvido del tomismo– contra la revolución y en la misma Polonia es una mera ilusión independentista... Se hace preciso distinguir cuidadosamente entre un tradicionalismo «hispanico» y otro «europeo»<sup>52</sup>. Es decir, respectivamente, entre un pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la teología y filosofía escolástica, posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España, y muy especialmente en Cataluña; y un esfuerzo novedoso, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante algunas décadas un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica<sup>53</sup>.

De lo anterior resulta también la necesidad de desbrozar muchos juicios tenidos por indiscutibles respecto a la filiación tradicionalista de pensadores tales como Donoso Cortés, Balmes, Menéndez Pelayo o Maeztu. O de movimientos intelectuales como *Acción Española* y el llamado «neotradicionalismo» de Calvo Serer<sup>54</sup>. Fin al que dedicó una serie de ensayos no menos talentosos que maximalistas y quizás tan exactos en el detalle como excesivos en el conjunto. Quizás ha sido el profesor Francisco Canals, de entre los más caracterizados

---

*la tradición política hispánica*, Madrid, Itinerarios, 2011.

52. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *El tradicionalismo político español*, pro manuscrito, 1955, folios 5-6.

53. Cfr. Miguel AYUSO, *La cabeza de la Gorgona*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, capítulo 5.

54. Lo he examinado en mi «Menéndez Pelayo y el menéndezpelayismo político», *Fuego y Raya* (Córdoba de la Nueva Andalucía), núm. 5 (2013), págs. 73 y sigs.

representantes del pensamiento tradicional de nuestros días, el único que –por vías distintas derivadas de sus preocupaciones– ha concordado en tal sentido<sup>55</sup>.

Ciertamente, se trata de uno de nuestros más fecundos al tiempo que más destacados historiadores del pensamiento político, de modo que los muy varios y diversos volúmenes de su producción, debidamente ensamblados, equivalen a una obra sólo comparable con la de Menéndez Pelayo, en otro orden de cosas, pero dentro de un campo tan inequívocamente científico como la historia del pensamiento político español. Pocas veces se han analizado con tanta coherencia las consecuencias jurídico-políticas y doctrinales de la forma política peculiar que constituyeron las Españas, contribuyendo a compensar junto con otros filósofos del derecho la que se ha considerado endémica debilidad del cultivo de la teoría del Estado en nuestra patria. La valoración de la labor de nuestro autor como historiador de las ideas políticas patrias ha sido objeto, con todo merecimiento, de múltiples elogios. Frente a críticas tan duras como infundadas como las que Javier Herrero le propinó en su, por otra parte, endeble libro sobre los orígenes del pensamiento reaccionario español<sup>56</sup>, la opinión común resulta favorable a Elías de Tejada.

## 5. La filosofía política y el modelo institucional

La ubicación de nuestro autor dentro del tradicionalismo «hispanico» frente al «europeo» nos traslada de sus premisas conceptuales para una historia del pensamiento político español –que hemos seguido en las líneas inmediatamente anteriores– propiamente al terreno de su modelo político teórico, es decir, a su filosofía política, que podemos orientarla en razón de la imagen

---

55. Francisco CANALS, *Política Española: pasado y futuro*, Barcelona, Acervo, 1977, en particular el capítulo II.

56. Cfr. Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971. Y la réplica de Vladimiro Lamsdorff en la reseña publicada en el núm. 182 (1972), págs. 391-398 de la *Revista de Estudios Políticos*.

conductora de la monarquía tradicional y federativa hispánica, lo que nos permite distinguir dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos, respectivamente, por los caracteres organizativos de la coordinación y la subordinación, y mediatamente encaminados a asegurar el fin trascendente del hombre<sup>57</sup>.

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

El fuero tiene un aspecto filosófico fundante, presenta una dimensión jurídica plenaria y expresa toda una sociología y una política, de manera que, al integrar todos esos ámbitos, alcanzamos uno de los pilares sobre los que se *sustenta* el pensamiento tradicional<sup>58</sup>.

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

Desde la perspectiva jurídica, son usos y costumbres jurídicas

---

57. Cfr. Francisco PUY, «Una monografía alemana sobre las ideas jurídico-políticas de Francisco Elías de Tejada», *loc. cit.*, pág. 252.

58. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., capítulo 5; *¿Qué es el Carlismo?*, cit., págs. 111 y sigs.

creadas por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor de ley escrita por el reconocimiento pactado con la autoridad de su efectividad consuetudinaria. El fuero, en consecuencia, es ley, y no solamente costumbre; ley general para una comunidad menor, y no simplemente privilegio; ley normal, y no ley excepcional o transitoria; norma primaria, y no supletoria de la legislación decretada; ley popular, surgida por iniciativa del pueblo; ley vigente, puesto que es acatada y cumplida incluso antes de haber nacido formalmente como tal; y ley coactiva, no sólo frente a los súbditos, sino frente al mismo poder.

La vertiente política y sociológica, finalmente, cierra el *corpus* del foralismo, extendiendo el engarce de la antropología filosófica con la filosofía jurídica a la política. La pluralidad de órdenes sociales es presupuesto de la pluralidad de órdenes jurídicos, y el foralismo excede de la solución puramente jurídica para concretarse en un organicismo. Por esto, según su original interpretación, la paz social puede construirse a través del restablecimiento de las sociedades intermedias, y el regionalismo federalista –federalismo tradicional– significa el desplazamiento del Estado del lugar abusivo en que le ha situado la política liberal y la totalitaria, devolviendo el protagonismo político a las instituciones sociales o cuerpos intermedios. De modo que suponen la descentralización administrativa, la restauración de la personalidad política de las regiones, la autarquía y los sistemas de libertades políticas concretas que trasladan al terreno histórico actual los derechos naturales. En síntesis, el principio «más sociedad y menos Estado» del tradicionalismo<sup>59</sup>.

Por todo lo anterior, Elías de Tejada tiene asegurado un puesto de honor entre los foralistas de nuestro siglo, al lado de nombres en buena medida vinculados al pensamiento tradicional como Juan Vallet de Goytisolo, Álvaro d'Ors o Francisco Puy<sup>60</sup>. Una de sus

---

59. Aunque enseguida vamos a precisar los términos, es conveniente señalar ahora que este lema ha tenido también lecturas demócrata-cristianas o liberales, bien alejadas de lo sostenido por Elías de Tejada. Puede verse mi *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, Marcial Pons, 2005, capítulo 2.

60. Puede verse un amplio comentario, con parangón respecto de otros

preocupaciones era poner al día la doctrina de los fueros, teniendo en cuenta todas las riquísimas implicaciones que llevan consigo y que acudir a la tradición foral no consiste en hacer arqueologías eruditas, sino tratar de extraer los principios que guiaron la formación de su arte y teoría jurídicos para inspirarse en ellos.

Francisco Puy, que ha animado notables investigaciones en este campo a fin de lograr un análisis filosófico de la experiencia jurídica del fuero –resulta paradigmático el trabajo de Juan Antonio Sardina<sup>61</sup>–, y que él mismo ha desgranado muchas ideas, en sustancial coincidencia con los planteamientos de Elías de Tejada<sup>62</sup>, en una ocasión aproximó la labor de renovación de la filosofía jurídica clásica emprendida por Michel Villey al foralismo de la tradición jurídica española<sup>63</sup>. Comparación acertada, ya que el núcleo teórico de éste pertenece a la tradición filosófica occidental; aunque no sea menos cierto que la plasmación concreta foral viene revestida de la originalidad, ya que, como ha quedado dicho, el fuero trasciende lo puramente jurídico para insertarse en lo político y sociológico, propiamente uno de los sistemas más importantes en que el derecho puede cumplir su función respecto a los cuerpos sociales.

Álvaro d’Ors, por su parte, y además de ligar el foralismo con la para él asentada idea de la crisis del Estado, que ha de ser sustituido por un «regionalismo funcional», ha contrapuesto las realidades

---

ilustres representantes del pensamiento tradicional hispano contemporáneo en mi *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 288 y sigs.

61. Cfr. Juan Antonio SARDINA PÁRAMO, *El concepto de fuero. Un análisis filosófico de la experiencia jurídica*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1979.

62. Francisco PUY, «Federalismo histórico tradicional, federalismo revolucionario y cuerpos intermedios», *Verbo* (Madrid), núm. 63 (1978), págs. 167-185; «Teoría del federalismo en el pensamiento tradicionalista español», en *Memoria del II Congreso de Estudios Tradicionalistas*, Madrid, Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, 1968, págs. 37-48.

63. ID., «Derecho y tradición en el modelo foral hispánico», *Verbo* (Madrid), núm. 128-129 (1974), págs. 1013-1030.

del fuero y del estatuto de autonomía<sup>64</sup>. Al igual que Juan Vallet, ha tenido que denunciar que, paradójicamente para algunos quizás, los derechos forales sufren en la actualidad la mayor amenaza que hasta ahora han padecido, pues los parlamentos regionales han llevado hasta su propio terreno la mentalidad racionalista, operativa y utópica del derecho legislado, que es la viva antítesis del derecho foral<sup>65</sup>. Elías de Tejada, por razones cronológicas, no ha podido ver esta desnaturalización del foralismo, tan alejada de la actualización que incansablemente propugnó.

Entrando en el elemento vertical, descubrimos que nuestro autor en particular, y el tradicionalismo en general, no resultan en absoluto enemigos del Estado. En una primera aproximación, no quieren destruirlo, sino simplemente situarlo en su lugar al lado de la sociedad reconstruida<sup>66</sup>. Es que el «principio de subsidiariedad», como principio normativo de la vida de la sociedad, se encuentra con el llamado «principio de totalidad» a través de la pauta del «bien común». En este sentido, los hombres y los cuerpos intermedios son parte de la comunidad política y a ella se subordinan, subordinación que tiene lugar allí donde se verifique la relación entre el todo y la parte y en la medida exacta en que se verifique.

Por tanto, hasta aquí, nuestro autor, tanto como el pensamiento tradicional, simplemente optan por una «lógica de la totalidad» en detrimento de otra versión: opta por la lógica clásica, en la que subsidiariedad y totalidad aparecen como cuestiones forzosamente implicadas, propia de una «sociedad de sociedades» o de una

---

64. Álvaro D'ORS, *Papeles del oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1961, en particular el capítulo «Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional»; *Ensayos de teoría política*, Pamplona, EUNSA, 1979, en particular el capítulo «Autonomía de las personas y señorío del territorio».

65. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Fundamento y soluciones de la organización por cuerpos intermedios», *Verbo* (Madrid), núms. 80 (1969) y 81-82 (1970), págs. 979-995 y 111-139; «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 233-234 (1985), págs. 305-382, entre otros muchos textos.

66. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., capítulo 6; *¿Qué es el Carlismo?*, cit., págs. 173 y sigs.

«concepción orgánica», y cuyos conceptos fundamentales son pluralidad, comunidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural, localismo, personalización, etc.; en vez de hacerlo por la lógica moderna, que excluye la consideración de la subsidiariedad y gira en torno a ideas tales como asociación, igualdad, individualismo, progreso, cosmopolitismo, racionalización, centralización, etc.<sup>67</sup>.

Ahora bien, nuestro autor da un paso más. Percibe que el concepto de Estado, tal y como ha llegado hasta nosotros, es un concepto histórico y, consiguientemente, deudor de unas premisas ideológicas dadas. Al lado de opiniones radicales, como la del profesor Álvaro d'Ors, que prescinde de la propia realidad estatal<sup>68</sup>, Elías de Tejada viene a distinguir –aun sin explicitarlo– lo que es el Estado como comunidad política de lo que es la encarnación moderna de la comunidad política en el Estado moderno. Y aunque repudie la significación política e intelectual que éste lleva consigo, no llega a englobar en su rechazo la realidad íntegra del Estado, precisamente en función de esa separación de los elementos que propiamente corresponden al «Estado» de los que le vendrían atribuidos por su condición de «moderno». Concretamente, en relación con esto último, es de destacar su rechazo de la «soberanía» bodiniana<sup>69</sup>, que queda reducida a una simple «suprema *auctoritas*», con un desarrollo que Vallet de Goytisolo ha hecho fructificar en variadas temáticas<sup>70</sup>.

En lo concerniente al tratamiento de los elementos unitivos del poder, damos en primer término con el vínculo religioso, que nos lleva a la cuestión de la unidad católica de España. De acuerdo con una interpretación extendida en el pensamiento tradicional –son de

---

67. Cfr. Enrique ZULETA, «El principio de subsidiariedad en relación con el principio de totalidad: la pauta del bien común», *Verbo* (Madrid), núm. 199-200 (1981), págs. 1171-1195.

68. Álvaro d'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, 8ª ed., Madrid, Rialp, 1989, págs. 118-119.

69. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *El Franco-Condado hispánico*, cit., pág. 228.

70. Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Los dogmas políticos vigentes», *Verbo* (Madrid), núm. 421-422 (2004), págs. 58 y sigs.

recordar especialmente los textos de Menéndez Pelayo y de García Morente–, encuentra en el factor religioso aquello que nos une a los españoles. Abordando la cuestión a través de consideraciones históricas y doctrinales. Desde el punto de vista histórico, lo católico es la médula de lo español. Desde el punto de vista doctrinal, la teología del Reino de Cristo es coronación social del reinado individual sobre las almas. La unidad católica, pues, conjuga la consideración histórica con la doctrinal a través de la formulación del deber de piedad hacia la patria y hacia Dios<sup>71</sup>.

Así pues, en su sencillez –a diferencia de otros autores como Canals, d’Ors o Gamba, no ha hecho del tema el centro de muchas de sus páginas, sino que viene a resultar una suerte de telón de fondo–, nos encontramos ante una toma de posición terminante y definida. No hay ni vacilación en el reconocimiento de que la unidad católica es el primer principio del tradicionalismo, ni su entendimiento es «nacional-católico» en el único sentido ajustado a la verdad que puede darse a este vocablo –el adherirse al catolicismo por razones nacionales–, pues en el más extendido suele utilizarse para denigrar una realidad que es precisamente la que Elías de Tejada afirma: que la política es un instrumento para la *salus animarum* o, si se prefiere la fórmula famosa de Daniélou, que la «oración» es un «problema político»<sup>72</sup>. Como corolario, también de acuerdo más bien con Gamba y d’Ors que con Vallet y Canals, somete a crítica de hecho y de derecho la introducción en España de la libertad religiosa<sup>73</sup>.

La monarquía constituye el segundo lazo de unión y, a su juicio, es la única forma de gobierno en que el poder del gobernante se haya de veras limitado: por la autoridad de la Iglesia en materia

---

71. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *Qué es el Carlismo*, cit., págs. 101 y sigs.

72. Jean DANIELOU, *L’oraison, problème politique*, París, Librairie Arthème Fayard, 1965. Véase mi *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

73. Puede verse el tratamiento comparado en mi *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 309 y sigs. Elías de Tejada, como Gamba y, en el fondo, como d’Ors, son contrarios al Concilio Vaticano II y a la libertad religiosa.

de moral; por la existencia de una sociedad autárquica y por las propias limitaciones jurídicas de las leyes constitucionales. He ahí el modelo de un auténtico «Estado de derecho» frente al esquema liberal con la pretendida autolimitación de unos derechos humanos sin fundamentación y de naturaleza estratégica u operacional y con el mecanismo del poder artificialmente dividido<sup>74</sup>. El rey, en cuanto sujeto políticamente activo, debe poseer legitimidad de origen y de ejercicio, primando en caso de duda o conflicto la segunda sobre la primera, ya que lo contrario sería tanto como subordinar la tradición hispana a un prurito legalista.

La monarquía debe reunir los caracteres de católica, histórica, social, responsable, foral y hereditaria<sup>75</sup>. «Poder entrañable» –si se me permite utilizar la afortunada expresión de Vicente Marrero, asumida por nuestro autor<sup>76</sup>– hoy difícil de comprender al haberse cortado el hilo de nuestras tradiciones políticas. En cuanto a la selección de los caracteres también resulta difícil valorar el acierto. Mella hablaba de cristiana, personal, tradicional, hereditaria, «federal» o regionalista y representativa<sup>77</sup>. Maurras, en una

---

74. Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «El Estado de derecho desde la tradición de las Españas», *Hora Presente* (São Paulo), núm. 24 (1978), págs. 159-170. Resulta singular que en este caso acepte un término del iuspublicismo liberal para darle un sentido opuesto, cuando su actitud más frecuente era la de rechazarlo *in toto*, esto es, no sólo en su contenido sino en sus nombres.

75. ID., *La monarquía tradicional*, cit., págs. 165-168; *¿Qué es el Carlismo?*, cit., págs. 173-178.

76. VICENTE MARRERO, *El poder entrañable*, Madrid, Esplandián, 1952. Elías de Tejada terminó dirigiendo la tesis de Marrero, como años antes había colaborado en la revista de éste *Punta Europa*. Sin embargo Marrero era a sus ojos un «menéndezpelayista político» y un colaboracionista con el franquismo. Cfr. MIGUEL AYUSO, «In memoriam Vicente Marrero (A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones)», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 6 (2000), págs. 299-310.

77. RAFAEL GAMBRA, «Estudio preliminar» a *Vázquez de Mella*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1953, pág. 44.

fórmula que ejerció gran atracción, la caracteriza como tradicional, hereditaria, descentralizada y antiparlamentaria<sup>78</sup>. Gamba, muy influido por Mella, la sintetiza en tradicional, hereditaria, federal y representativa, aunque para la rúbrica de su libro prefiera social, representativa y tradicional<sup>79</sup>. Por la mayor ligazón con los saberes cultivados por Elías de Tejada, de la explicación de los caracteres enumerados destaca lo que roza el aspecto constitucional, político o jurídico, hasta el punto de que en pocas ocasiones se habrá visto una concepción más cabal y técnica. Aunque quizás resulte la visión de Gamba, primorosa en la captación de la base antropológica y psicológica de los fenómenos institucionales y organizatorios, la más profunda y rica.

La secuela institucional de la monarquía así definida ha soportado peor las inclemencias del tiempo y resulta un tanto endeble, aun cuando valga limitadamente a los efectos de elucidar la concreción política de la fundamentación filosófica de nuestro autor<sup>80</sup>. El rey, en el ejercicio de su función, estaría limitado también por los Consejos (el Real, el de Ministros, el de Justicia, el de Guerra, el Social, el de Cultura) y, sobre todo, por las Cortes de los diferentes reinos en materias particulares y por las Cortes Generales en materias comunes.

Parte de separar, en la ordenación de los organismos de gobierno, las funciones técnicas y administrativas de las propiamente políticas. Estas se deben ventilar por el Consejo de Ministros en relación con las Cortes Generales de la Monarquía. El cargo de ministro, en consecuencia, debe ser incompatible con la condición de procurador en Cortes, ya que la representación popular es la llamada a fiscalizar al gobernante, pero nunca a sustituirle. Por lo cual un ministro no puede ser elegido procurador hasta haber transcurrido un plazo prudencial después de su cese en el desempeño de la cartera

---

78. Charles MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.

79. Rafael GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, págs. 142-143.

80. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit., págs. 163 y sigs.; *¿Qué es el Carlismo?*, cit., págs. 178 y sigs.

ministerial y siempre que haya superado el juicio de residencia (cuya restauración reclamó, y no sólo teóricamente, sino ejercitando el derecho de petición a las Cortes). El Consejo Real, órgano clave, es un cuerpo reducido cuyos miembros son designados por el monarca entre personalidades de la vida nacional.

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

La justicia se administra en nombre del rey por un cuerpo judicial constituido de una serie jerárquica de jueces y tribunales, encabezados por el Tribunal Supremo. Sin embargo, al lado del rey debe existir un Consejo de Justicia, dependiente directamente del monarca, presidido por el presidente del Tribunal Supremo e integrado por varios ministros, que debe atender al registro de bienes, a la fe pública o notarial, a la organización de las prisiones, etc. Igualmente, tocan a este Consejo algunas tareas políticas como la convalidación de actas electorales, los recursos de agravio según fuero, los juicios de residencia, etc. Aunque, al enlazar con los demás organismos exclusivamente a través de la Corona y el Consejo Real, se mantiene inquebrantable el carácter autónomo de sus órganos.

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

tradicionalistas, y admitido por otras corrientes «comunitaristas» y defensoras de la «sociedad participativa», es determinar si es factible compatibilizar la representación corporativa con la inorgánica del sufragio universal<sup>81</sup>.

Es en este campo donde más han arreciado las críticas contra nuestro autor. Ya hemos dejado escueta constancia de las objeciones a su «antieuropeísmo», a su concepto de tradición, a la construcción monárquica por la que el rey reina y gobierna o a la formulación de la representación orgánica. Con carácter general son dos las que nos quedan por amojonar: el posible utopismo o inadaptación a la realidad y su consideración en exclusiva clave española, con merma de su universalidad.

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

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

En cualquier caso, negar el abismo que media entre las concepciones tradicionalistas y la corriente histórica de la contemporaneidad me parece absurdo por patente. La situación de

---

81. Véase planteado el debate a las págs. 319 y sigs. de mi libro *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit.

la Iglesia católica, la fortísima presión internacional y las propias tendencias sociales más acusadas –en buena medida inducidas desde los medios de comunicación de masas– marchan en dirección opuesta a la del pensamiento tradicional. Lo que no quita para que sea posible descubrir en la situación presente otra serie de rasgos –algunos ya mencionados más arriba– para un auténtico entendimiento de éste: la crisis moral profundísima, la crisis del Estado-nación, la crisis de la división de poderes como mecanismo de organización constitucional, la crisis de los mecanismos representativos –los partidos en cuanto sus monopolizadores– y de los sistemas electorales, etc., abren brechas en el sistema establecido desde la modernidad<sup>82</sup>. Por eso, aunque la situación diste de ser halagüeña para pensamientos como el de Francisco Elías de Tejada y Spínola, la historia muestra con usura, todos los días –el inesperado desplome del comunismo lo ha puesto ante nuestra conciencia de un modo irrefutable–, que nada hay definitivamente escrito –fuera de los designios de la Providencia– sobre el destino de los hombres y los pueblos.

## 6. El Carlismo

La ubicación de Elías de Tejada, incluso en la actitud política concreta, no es otra que la del tradicionalismo carlista. Con independencia de un breve período juvenil vacilante –en que, al lado de ensayos inscribibles dentro de las coordenadas que luego marcarán su vida intelectual, es posible encontrar un haz de ensayos empeñados en la construcción de una teoría del Estado nacional-sindicalista y concretamente en la justificación científica del caudillaje–, desarrollado entre 1936 y 1941, es decir, entre sus diecinueve y veinticuatro años, en un ambiente de exaltado y agobiante mimetismo fascista, es un tradicionalista carlista intelectual y práctico<sup>83</sup>.

---

**82.** Una parte de sus escritos se han dedicado a reflejar tales cambios y a apuntar perspectivas de futuro. Véase, por todos, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996.

**83.** Para el repaso de ese período y sus publicaciones, tampoco unívocas,

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

Alejado del franquismo, sus relaciones con el régimen serán, sin embargo, fluctuantes, en virtud de un complejo de factores que signan la época y de otros propios de nuestro personaje. Pues, sumado a la versatilidad de su temperamento vehemente, activo y travieso, tenemos en un agregado las relaciones del Carlismo –en el que Elías de Tejada tuvo intervención política continuada– con el franquismo, siempre difíciles aunque en absoluto inmóviles a lo largo de cuarenta años. Y así, desde la intransigencia total a cierta apariencia de colaboración práctica pero sin compromisos con el ideal, normalmente insatisfactoria, la gradación podría trazarse en un complejo gráfico<sup>84</sup>.

En general, la trayectoria es semejante, con los matices apropiados a cada personalidad, a la de los más distinguidos pensadores

---

*ibid.*, págs. 327-332.

**84.** La obra más cabal es la de Manuel DE SANTA CRUZ, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, 28 tomos, Sevilla y Madrid, distintos editores, 1979-1991. Ahí se ve a Elías de Tejada con ideas propias respecto de la sucesión, de la política cultural y de la estrategia política. Pero siempre, hasta los desvaríos de Carlos Hugo en los años sesenta, dentro de la Comunión Tradicionalista dirigida por Don Javier de Borbón Parma. En la que –tras algunas idas y venidas, comprensibles por el caos en que la defección del hijo mayor del Rey, coincidente con el desastre del Concilio Vaticano II– terminó sus días, junto con S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón, para quien redactó la importante nota de su Secretaría Política en respuesta al requerimiento notarial que le fue enderezado por su hermano Carlos Hugo en 14 de septiembre de 1975, que concluía así: «De suerte que S.A.R. el Príncipe Don Sixto de Borbón es así el único legítimo Abanderado de la Causa y el Rey que las Españas necesitan [...]».

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