

## EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

(A LOS XX AÑOS DE SU FALLECIMIENTO)

POR

MIGUEL AYUSO (\*)

La figura de Francisco Elías de Tejada (1917-1978), Catedrático que fue de Derecho Natural y Filosofía del Derecho en las Universidades de Murcia, Salamanca, Sevilla y Madrid, es sin la menor duda una de las más relevantes del pensamiento político tradicional en el período posterior a la guerra de España (1936-1939). Su personalidad desbordaba los lindes usuales del profesor y del erudito para instalarse en la leyenda: ¿cómo explicar si no una obra que se acerca a los cuatrocientos libros, monografías y ensayos, casi todos de extensión no despreciable? ¿O cómo dar cuenta de su conocimiento de más de treinta idiomas o de que hubiera dado conferencias en japonés, vasco, griego, sueco, alemán, italiano, rumano, francés o inglés? ¿O qué lugar se ha de dejar para los más de sesenta mil libros de su biblioteca personal? Quizá el máximo historiador del pensamiento político español de su generación —y por algunas otras—, ¿puede olvidarse que al tiempo pudiera contársele entre los mejores conocedores de Hegel, o que fuera pionero —con una monografía publicada en alemán y luego desarrollada en otras en inglés y español—

---

(\*) Con motivo de cumplirse el vigésimo aniversario del fallecimiento de quien fue un notable colaborador de esta revista, el profesor Francisco Elías de Tejada y Spínola, se publica a continuación un ensayo del profesor Miguel Ayuso, que ya ha visto la luz en lengua inglesa en las páginas de *The University Bookman* (Mecosta, Michigan) y se haya pendiente de aparecer en italiano en el *Dizionario del "pensiero forte"* que coordina Giovanni Cantoni (N. de la R.).

en el estudio del derecho bantú, o que se le deba una historia del Reino de Nápoles durante el período hispánico en cinco gruesos volúmenes de la que el reputado especialista italiano Carlo Curcio dijo que ningún napolitano “habría sabido, jamás, ni siquiera parcialmente, escribir”? No es extraño, pues, que haya sido calificado de genio, que dejara honda huella en quienes le trataron —en parte también por la singularidad de su carácter— y que reuniera en su torno una abundante escuela, que a su muerte, ay, se volatilizó al guarecerse demasiados de sus discípulos en posiciones intelectuales y políticas más ventajosas desde los vientos de la historia. En mi libro de 1994 *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada* (386 págs.) he desenvuelto ampliamente el pensamiento tejadiano que aquí sólo apretadamente puedo aspirar a resumir.

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

Destacan, en primer lugar, la coherencia de toda su ejecutoria, la dimensión arraigadamente piadosa que la preside y la armonía plenaria de la universidad de sus saberes. En segundo lugar, le preocupa el engarce entre metafísica y historia en una coyuntura —como aquella en la que escribe— en que vitalismo y existencialismo reaccionan con violencia contra los excesos del racionalismo. Incorporando acentos de aquellas corrientes sin profesar en cambio sus principios, contribuirá a destacar el signo auténtico de la filosofía cristiana, rescatándola del achatamiento

de neoescolasticismos y devolviéndola su rostro más genuino. En tercer lugar, tiene el mérito de articular las distintas formulaciones gnoseológicas, éticas, políticas y jurídicas en dependencia de las concepciones antropológicas respectivas. Así, el optimismo antropológico lleva a que verdad es lo que el hombre conoce (racionalismo), bueno lo que quiere (formalismo), toda libertad buena (liberalismo y al final anarquismo) y derecho la voluntad de la mayoría (voluntarismo democrático). El pesimismo antropológico, por su parte, concluye en que es mentira lo que el hombre conoce (irracionalismo), malo lo que quiere (hobbesianismo, etc.), cualquier libertad mala y toda coacción buena (totalitarismo) y derecho la voluntad de uno solo o de unos pocos (cesarismo, oligocracia). Entre ambos, el armonismo del hombre desfalleciente, sobre los pilares de la omnipotencia de la causa primera y la libertad de las causas segundas, sabe que el hombre puede alcanzar la verdad o errar (dualismo escolástico), hacer el bien o el mal (pues su querer es medido por un orden objetivo que se apoya en Dios), que autoridad y libertad deben ligarse (régimen tradicional) y que el derecho asegura una libertad concreta dentro de un orden concreto.

Dejando de lado todo su quehacer como filósofo del derecho, centrado en un iusnaturalismo de profundo sentido histórico y que cuajará en ricas reflexiones sobre los saberes jurídicos, en esta nota vamos a volcarnos sobre su faceta de historiador de las ideas políticas y, engarzada con ésta, de filósofo de la política. Aunque un repaso de su producción pudiera dar la impresión de un pensador disperso, tal fue la amplitud de sus horizontes (avistó las doctrinas políticas inglesas, alemanas, griegas, escandinavas, rumanas, rusas, árabes, africanas o del lejano oriente, dejando puntual huella a través de impecables monografías), entre todos esos temas sugeridos a su tarea de historiador del pensamiento político el eje de sus inquisiciones vino constituido por el indagar la esencia de lo hispánico, hasta el punto de reconocer que trazar la historia del pensamiento político español era "la empresa de su vida".

Toda su obra historiográfica reposa sobre unas premisas teóricas nítidas. La primera se refiere a las causas de diferenciación

de las comunidades políticas, que, para él, no radican en la "nación", sino en la "tradición". Un lenguaje muy difundido en la teoría política del siglo XIX emplea el vocablo "nación" para distinguir los pueblos, definiéndola 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, sostiene nuestro autor 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 de un pueblo. La "tradición", pues, reducida a su realidad última es el pasado depurado, condición de vitalidad perenne, que surge como exigencia de nuestra biología —pues el afán de eternizarse se sublima en ella, tornando perennes nuestros trabajos propios, asumidos por los que nos han de continuar— y de nuestra sociología —ya que nace absolutamente 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 la tradición con el entero hacer de los antepasados, saliendo airoso de dos cribas, la del vigor y la de la bondad, esto es, la de la selección sociológica y la de la selección moral. La realidad de lo que le gustaba llamar "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 un manojito 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.

Una de las tesis más características de nuestro autor, sostenida polémicamente —entre otros, contra Christopher Dawson— como nervio de muchos de sus escritos, es la interpretación que enfrenta la tradición de las Españas con Europa, "lo europeo" o más ampliamente "lo occidental", hasta el punto de que tal oposición quedaría en verdadero eje de la historia española. 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 sen-

tido, no sólo parece razonable su posicionamiento, sino que incluso para España resulta plenamente atendible la denominación "antieuropeista", toda vez que la "europeización" y el "europeísmo" han concentrado desde hace siglos —el caso de Ortega y Gasset es paradigmático— todo lo que de militante hay contra el signo católico de la ejecutoria histórica de España.

Según la explicación de Elías de Tejada —en discusión, como ya he dicho, con Dawson—, 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 ética del maquiavelismo, la política del bodinismo, la jurídica del hobbesianismo y la fáctica de la paz de Westfalia. Las Españas, herederas de la vieja concepción de la Cristiandad, cerrando filas en el combate de la tradición cristiana con la revolución naciente, serán el obstáculo principal que ésta encuentre en su desenvolvimiento. La historia de España, desde entonces, sólo puede comprenderse contando con esta lucha. Cuando las Españas fracasasen en el sostenimiento de la Cristiandad mayor, se encerrarán en una suerte de cristiandad menor; y cuando aun esta reserva se agote, sobrevendrá 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 Villcna frente al absolutismo; Feliú de la Peña, Larramendi, Zevallos o Forner contra la ilustración; el Manifiesto de los persas contra la naciente extranjerización liberal, etc. En el seno de esta interpretación, el carlismo se entiende como catalizador de la continuidad de las Españas. No se trata, pues, de 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. En este sentido, puso por obra un esfuerzo notable por aprehender el núcleo último de inteligibilidad del carlismo, por fijar su originalidad dentro del pensamiento tradicionalista y sus

diferencias con otros fenómenos políticos e intelectuales que habitualmente se le consideran cercanos. A su juicio, sólo en España persiste bajo la mudanza de los tiempos, un ideario compacto, coherente y sólido, ligado a un mundo ya desaparecido. Un ideario que afirma al hombre como ser histórico y que sostiene que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del orden metafísico universal querido por Dios. Mientras que en España no se interrumpió la línea de la tradición metafísica y política cristiana, no ocurrió lo mismo en otros lugares, singularmente en Francia. Se hace preciso, por lo mismo, distinguir con cuidado entre un tradicionalismo "hispanico" y otro "europeo", es decir, respectivamente, entre un pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la teología y filosofía escolásticas, posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España y muy especialmente en Cataluña; y un esfuerzo novedoso y muchas veces desorientador, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante décadas un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica.

Dentro ya de su filosofía política orientada desde esa imagen mencionada de la monarquía federativa y misionera hispánica, pueden considerarse dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos respectivamente por los caracteres organizativos de la coordinación y la subordinación, y mediatamente encaminados a asegurar el fin trascendente del hombre. Comenzando por el nivel horizontal, en toda comunidad el principio de coordinación cristaliza en cuerpos intermedios autárquicos apoyados en la naturaleza del hombre y en la tradición, previos al Estado, como ámbitos donde se ejercen las libertades concretas. Esto nos lleva a la fórmula de los *fueros* como sistemas de libertades políticas concretas, que tienen un aspecto filosófico fundante, presentan una dimensión jurídica plenaria y expresan toda una sociología y una política: la pluralidad de órdenes sociales es presupuesto de la pluralidad de órdenes jurídicos, por lo que el foralismo excede de una solución puramente jurídica para concretarse en un organicismo. De ahí que, según su original interpretación, la paz social sólo pueda construirse a través del restablecimiento de las

sociedades intermedias, y que el regionalismo foralista —federalismo tradicional frente al revolucionario— signifique el desplazamiento del Estado del lugar en que abusivamente le ha situado tanto la política liberal como la totalitaria, devolviendo el protagonismo político, incluso en lo que toca a la representación, a las instituciones sociales. En lo concerniente al tratamiento de los elementos unitivos del poder, aparecen el vínculo religioso —de acuerdo con la interpretación de Menéndez Pelayo, Macztu y García Morente, es la religión católica lo que une a los españoles— y la monarquía católica, histórica, social, tradicional y representativa.

Contaba Maurras en su *Enquête sur la monarchie* una frase que el Conde de París había oído de labios de un español —sin duda alguna carlista— para sintetizar su pensamiento político, y que le había impresionado hondamente: "Un César con fueros". Parece difícil hallar una fórmula más marmórea. También, no podía ser menos, valdría para captar el pensamiento de Elías de Tejada. Otra cosa distinta es lo lejana que se nos muestra del panorama español actual.

#### BIBLIOGRAFÍA

1. De FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Madrid, 1942; *Las Españas: formación histórica, tradiciones regionales*, Madrid, 1948; *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954 (trad. italiana, Turín, 1966); *Nápoles hispánica*, Sevilla y Madrid, 1958-1964, 5 volúmenes; *Cerdeña hispánica*, Sevilla, 1960; *El Señorío de Vizcaya hasta 1812*, Madrid, 1963; *Historia del pensamiento político catalán*, Sevilla, 1963-1965, 3 volúmenes; *La provincia de Guipúzcoa*, Madrid, 1965; *¿Qué es el carlismo?*, Madrid, 1971 (trad. italiana, Palermo, s. d.); *Tratado de filosofía del derecho*, Sevilla, 1974-1977, 2 volúmenes; *El Franco-Condado hispánico*, Sevilla, 1975 (trad. francesa, Vaux su Poligny, 1977).
2. Sobre FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: RUDOLF STEINEKE: *Die Rechts- und Staatsphilosophie des F. Elías de Tejada. Ein Beitrag zum Spanischen Traditionalismus*, Bonn, 1970; FRANCESCO ZARCONI: "Francisco Elías de Tejada, maestro dei giunaturalisti", en *Traditio* (Génova), a. II, n. 3 (1979); ID.: "Il diritto naturale alla luce dell'insegnamento di Elías de Tejada", en *Traditio* (Génova), a. III, n. 1 (1980); CLOVIS LEMA GARCÍA: "Reconquista da intelligen-

cia", en *Hora Presente* (San Pablo), n. 24 (1978); JUAN VALLET DE GOYTISOLO: "Plenitud de perspectiva y dimensión de los saberes de Francisco Elías de Tejada", en *Verbo* (Madrid), n. 171-172 (1979); FRANÇOIS VALLANÇON: "In memoriam Francisco Elías de Tejada: el ejemplo de un maestro", en *Boletín de la Comunion Católica-Monárquica Legitimista* (Madrid), febrero de 1985; MIGUEL AYUSO: *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994; VV.AA.: *Maestros complutenses: Francisco Elías de Tejada y Spínola*, Madrid, 1996.