

UN APORTE PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA JURÍDICO-POLÍTICA EN LA ESPAÑA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Por MIGUEL AYUSO (*)

1. PÓRTICO

Hace cincuenta años que el profesor Francisco Elías de Tejada pronunciara, en abril de 1949, y en las Universidades de Siena y Bolonia, sendas conferencias —publicadas tanto en italiano como en castellano— sobre la filosofía jurídica en la España actual. En la primera, más genérica, que llevaba por título «Panorama de la filosofía del derecho en la España actual», ofreció una tipología en la que distinguía: 1) línea neoescolástica; 2) seguidores de la filosofía de la institución; 3) pensadores católicos independientes fuertemente influidos por la filosofía moderna; 4) pensadores de formación fuertemente alemana, con preferencias hegelianas aunque sin adscripción a ningún sistema concreto; 5) existencialismo acristiano; 6) existencialismo cristiano; 7) escritores de dogmática jurídica; 8) tratadistas abiertos a tendencias varias; y 9) otros profesores de la disciplina (1).

El mero repaso de las celdillas por él levantadas para organizar y estructurar toda la abundante información que luego vertía en ellas, tanto como ésta, nos ofrece materia para una reflexión digna de hacerse con carácter preliminar al intento de continuar modesta y parcialmente aquel panorama. Tiene, desde luego, cada día su afán, como tiene cada tiempo sus pulsiones, de manera que el cuadro anterior nos resulta hoy en buena medida lejano y de imposible trasla-

(*) Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

(1) Cfr. Francisco Elías de Tejada, «Panorama de la filosofía del derecho en la España actual», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo XVIII (1949), págs. 10-36.

do. También, para quien comparta las bases del pensamiento del autor, comporta alguna que otra nostalgia.

2. LA ATRACCIÓN EXISTENCIALISTA

Para empezar, destaca la atracción de la filosofía existencial, entonces muy en boga. Bien es verdad que el foco de Elías de Tejada gustaba de posarse con cierta morosidad sobre ese objeto; pero no lo es menos que es dado hallar una insistencia bastante pareja en otros muchos autores coetáneos, tanto entre los cultivadores del estricto pensamiento tradicional, al que especialmente voy a referirme en mi exposición, como en los que abrevaban en otras fuentes. La segunda conferencia de Elías de Tejada a que aludíamos al comienzo precisamente se contraía a esos «ecos existenciales de la filosofía del derecho en la España actual», centrados en la obra de los tres iusfilósofos con toda probabilidad más relevantes del momento: Luis Recasens Siches, Luis Legaz Lacambra y, el propio relator, Francisco Elías de Tejada (2).

Que la pretensión tejadiana, sin embargo, no viene tocada por los vientos del historicismo ni envuelta en las brumas de la ideología, lo exhibe a las claras el reconocimiento, subsiguiente a las críticas que endereza a Recasens y a Legaz, de que su pensamiento no busca sino rehacer las perspectivas del existencialismo a la luz de los principios de la *philosophia perennis*, que es —a su juicio— la cabal manera de elaborar una filosofía existencialista del derecho. Donde la referencia a la *philosophia perennis* como piedra de toque de toda construcción demuestra tanto la existencia de un criterio supratemporal como la afirmación de que esa verdad es la que la filosofía digna de tal nombre afanosamente busca.

Por eso, en otra conferencia, esta vez española, del año siguiente, paladinamente proclamaba que no buscaba acercar el existencialismo a ideología política alguna —fuera en sus aspectos burgueses, sus entronques marxistas o su desgranar liberal—, sino tan sólo averiguar si los escritores existencialistas podían ser punto de partida para una filosofía del derecho y de la política (3). En puridad, pues, creo que ha de darse la razón a Hernández-Gil cuando negaba la inclusión de nuestro autor en el existencialismo (4). O al José Castán que juiciosamente comentaba: «Parécenos que la postura de Elías de Tejada es la firme de quien quiere armonizar con los principios de la filosofía cristiana y española, o, lo que

(2) Cfr. Id., «Ecos existenciales en la filosofía del derecho de la España actual», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo XVIII (1949), págs. 241-268.

(3) Cfr. Id., *Si es posible una filosofía jurídica existencialista acristiana*, Salamanca, 1950.

(4) Cfr. Antonio Hernández Gil, *De nuevo sobre el derecho natural*, Madrid, 1983, pág. 60. En contra, ilustrando la calificación entonces corriente de Elías de Tejada como «existencialista cristiano», cfr. Luis Legaz Lacambra, *Horizontes del pensamiento jurídico. (Estudios de filosofía del derecho)*, Barcelona, 1947, pág. 361.

viene a ser igual, la filosofía perenne, los ropajes de una corriente filosófica, ciertamente atrayente, que parece imperar en gran parte del mundo. Nuestra única duda es la de si el existencialismo, tal como él tan sensatamente lo interpreta, es un sistema con sustancia propia o queda diluido en la filosofía tradicional» (5).

Ha de observarse, por centrar la cuestión, que no laboraba sólo en su empeño el profesor extremeño. Dentro de los mismos muros del pensamiento tradicional, el profesor Rafael Gamba, se venía dedicando desde principios de los cuarenta a depurar la reacción antirracionalista dominante, para insertar lo mejor de su aliento en el molde de la filosofía cristiana e incluso escolástica. La comprensión última y el repudio radical de lo que supuso la civilización racionalista y de su núcleo teórico le habían acercado a Bergson, Camus y Saint-Exupéry. Y buscaba ahí las raíces de la crisis política contemporánea, ahondando en los motivos filosóficos que la presidían. Así iba a ver, adelantándose incluso a Karl Löwith, que el totalitarismo nacionalista de hitlerismos y fascismos era producto de la crisis racionalista signada por el existencialismo ambiente, y cómo se daba las manos con el marxismo, pese a provenir éste de los postulados mismos de donde nació el racionalismo democrático (6). Dentro de la misma galaxia conceptual Alvaro d'Ors o Vicente Marrero buscaban transfigurar en los signos de los tiempos el rostro de la eterna teoría jurídica (7), del poder entrañable o de la estética encarnada (8).

¿No es verdad que podríamos, de aumentar el ángulo de nuestra lente, encontrar rastros semejantes en las inquietudes de muchos filósofos y escritores de la época, intra o extramuros de la filosofía cristiana? De entre los primeros se me ocurre, por no convertir estas páginas en un catálogo, que nombres como los de Etienne Gilson —con su empresa de palingenesis tomista— en Francia o Augusto del Noce en Italia —a través de su incursión en el complejo universo de la modernidad y sus versiones— podrían, al menos en parte, mencionarse como muestras de un horizonte cercano al que hallamos en el solar hispano. Hoy, en buena medida, la denominada postmodernidad, decadencia al tiempo que resistencia, que ha sucedido al existencialismo, y no sólo cronológicamente, sino sobre todo axiológicamente, ha permitido a los autores supervivientes —tanto en sentido estricto, cuanto en el metafórico de no trasbordados—, pro-

(5) José Castán Toboñas, «El derecho y sus rasgos en el pensamiento español: conclusión», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo XIX, núm. 2 (1950), pág. 185.

(6) Cfr. Rafael Gamba, *Eso que llaman Estado*, Madrid, 1958. Recoge el volumen ensayos datados a partir de 1944, cuando el famoso trabajo de Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», vio la luz en el número de noviembre de 1946 de la revista parisina *Les temps modernes*.

(7) Cfr. Alvaro d'Ors, *De la guerra y de la paz*, Madrid, 1954, que también recopila ensayos de 1944 en adelante.

(8) Cfr. Vicente Marrero, *Picasso y el toro*, 2.ª ed., Madrid, 1951; Id., *El poder entrañable*, Madrid, 1952.

seguir una criba en la que, de los signos contradictorios que acompañan inexorablemente a toda situación de crisis, extraer materiales para la eterna reconstrucción de la ciudad de los hombres según los dictados de la ley de Dios (9).

3. LA CONSTANTE ÁUREA

Una segunda singularidad, ciertamente notable, se da en la unidad que ayunta todas las tendencias enumeradas y a los autores a ellas adscritos. Castán Tobeñas, una vez más, nos da a este respecto una pista valiosísima. Recuerda el gran jurista, presidente que fue del Tribunal Supremo de España, que «el hecho político trascendental que ocurre en España en 1936, al renovar todas las corrientes y tendencias ideológico-sociales, abre un período nuevo para el pensamiento jurídico». Y señala como notas características de la situación presente, a la sazón, de nuestra filosofía jurídica las siguientes: «a) El despertar de la conciencia nacional española, que ha marcado una viva curiosidad hacia nuestras ideas tradicionales y un vehemente deseo de reactualizarlas; b) el retorno a la dirección que representa el iusnaturalismo cristiano, enlazándolo con la problemática moderna; c) la curiosidad y la preocupación por el punto de vista de la que hoy se llama filosofía existencialista». Pero entiéndase —precisa— que estos tres puntos de mira, muy relacionados entre sí, «sólo pueden marcar matices diversos de la doctrina científica y no una separación fundamental y tajante de opiniones. En el fondo hay hoy una coincidencia ideológica que recuerda en algo a la de nuestros siglos áureos» (10).

No se crea que en esta última afirmación, quizás hoy chocante, y que —cuando menos— debería llevarnos a valorar la influencia condicionante en alto grado de la coyuntura histórica, cuando no la sinceridad de muchas profesiones de principios, se encuentra Castán solo, sino que es moneda corriente en la época en que la escribe. Ruiz Giménez, por ejemplo, podía escribir que ninguno de los profesores de filosofía del derecho que ejercen magisterio en las universidades hispanas «se encuentra infectado de idealismo trascendental o de nominalismo positivista; todos, en mayor o menor grado, se mueven bajo un signo de ideal-realismo entroncado con las mejores fuentes de nuestra tradición» (11). Y Legaz no queda muy lejos cuando, con idéntico calor, explica: «En la producción filosófico-jurídica española del momento presente hay de común el hecho de emerger de una idéntica situación vital y producirse dentro de un mismo horizonte intelectual, así como una coincidencia en las concepciones últimas del mundo y de la vida, determinada por la coincidencia en el sentido

(9) Cfr. Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan?*, Madrid, 1996.

(10) José Castán Tobeñas, *loc. ult. cit.*, págs. 172.

(11) Joaquín Ruiz-Giménez, *La concepción institucional del derecho*, Madrid, 1944, pág. 188.

español y católico que las informa. Toda esta filosofía jurídica quiere ser o, por lo menos, quiere situarse dentro de la filosofía cristiana, y, al mismo tiempo, esto determina un afán de originalidad o, mejor, de autenticidad hispánica frente a tantas filosofías extrañas cuyos errores ideológicos parecen haber llevado al mundo a la terrible situación presente» (12).

Elías Díaz, ya en nuestros días, y con notables prejuicios contra el tiempo a que se refieren los testimonios anteriores, distingue una «imperecedera línea tradicional» (no exenta de diferencias entre sus representantes y, entre ellos, González Oliveros, Sancho Izquierdo, Puigdollers, Luño Peña, Galán, Corts Grau, Elías de Tejada y otros más jóvenes) y una «línea liberal», que se habría frustrado por motivos plurales cuyo análisis defiere, reconociendo la necesidad de hacerlo en otra ocasión, integrada por Recasens Siches, Legaz Lacambra, González Vicén, Gómez Arboleya, Lissarrague Novoa, Truyol Serra, Ruiz-Giménez, etc., también con diferencias entre ellos por la interferencia de la discusión entre los positivistas y los iusnaturalistas, y admitiendo que los rótulos son tan sólo relativos y aproximativos (13).

Que los dos últimos testimonios transcritos provengan de autores que el profesor Elías Díaz sitúa como militantes de la «corriente no oficial», permite, cuando menos, limitar la rotundidad de su afirmación. Habría, sin embargo, que introducir más distingos, incluso cronológicamente, para desvirtuar su planteamiento. Con todo, creo que hay una corriente mayoritaria y una minoritaria que no pueden tampoco, a los efectos que nos ocupan, ponerse en un absoluto plano de igualdad. Lo que dicen Castán, Ruiz-Giménez y Legaz está, en principio, suficientemente contrastado, aunque, como siempre, no deba admitirse indiscriminadamente y permita excepciones crecientes con el transcurso del tiempo. En el fondo, el análisis de Elías de Tejada transcrito al comienzo, siempre que no olvidemos la presencia en la época de una cierta constante, y quizá por detenerse más en los aspectos diferenciales, mostraba un mayor discernimiento que los de los autores luego examinados (14).

(12) Luis Legaz Lacambra, *loc. ult. cit.*, págs. 353 y ss.

(13) Cfr. Elías Díaz, *Pensamiento español (1939-1975)*, cit., pág. 72. Este mismo autor, en su libro *De la maldad estatal a la soberanía popular*, Madrid, 1984, págs. 102 y ss., criticando la obra de Alberto Montoro Ballesteros, *Razones y límites de la legitimación democrática del derecho*, Murcia, 1979, a la página 108 ataca a la línea clásica iusnaturalista en términos que profundizan las afirmaciones reproducidas.

(14) Estanislao Cantero, en su importante memoria doctoral, intitulada *El pensamiento filosófico-jurídico y político de Juan Vallet de Goytisolo en la filosofía jurídica de la época*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1998, pro manuscrito, dedica más de quinientas páginas a bucear en la doctrina española, no específicamente iusfilosófica, sino jurídica en general, a propósito del concepto de derecho, ofreciendo una descripción *sine ira et cum studio* harto reveladora. La pronta publicación bajo el rubro más acertado de *El concepto de derecho en la doctrina española (1939-1975): la originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, y por los tipos del notariado español, han de servir sin duda para desbrozar mucho el terreno. Todavía, como indicó en el acto de defensa de la tesis el profesor Francesco Gentile, quedaría el estudio de las razones por las que el iusnatu-

4. UNA NUEVA GENERACIÓN DENTRO DE LA ESTIRPE COMÚN

Pero aquí lo que interesa es, sobre todo, y de momento, el segmento más consciente de tal constante áurea. Ciertamente, profundizando un poco más, el hecho bélico de 1936, con todos sus antecedentes y consecuentes, puede fijarse como frontera separadora de los afanes de dos distintos grupos de hombres —dos generaciones si no se toma con demasiado rigor el término—, hasta el punto de justificar un estudio separado de ambos. También en el pensamiento tradicional: el agotamiento del viejo carlismo decimonónico y el surgimiento de uno nuevo y vigoroso en la república y ulteriormente en la guerra; el injerto maurrasiano sobre el tronco secular del integristismo que significó la aportación capital de Eugenio Vegas —y de *Acción Española* institucionalmente, en cuanto respondió a la influencia de Vegas—, a cuya bandera se acogieron luego, nominalmente al menos, variadas iniciativas; el renacer católico como signo de toda la época de la posguerra —en lucha apenas con ciertos y muy localizados mimitismos totalitarios enseguida devenidos en un «izquierdismo» falangista de corte laico—; el especial acento que el «eterno retorno» del derecho natural, a la sazón triunfante en toda Europa, tuvo en nuestras fronteras, potenciado por el factor inmediatamente mencionado, de modo que se constituyó en nervio y eje inexcusable del pensamiento español; la reivindicación tradicional como una de las componentes de la retórica del régimen de Franco, con reflejo inevitable en su política, y cualquiera que sea su verdadera virtualidad —mucho más cuestionable—; la evolución política española —al compás de un horizonte universal que no podía sino condicionarla, del mismo modo que el giro indubitadamente perceptible en la Iglesia—, alejándose progresivamente de su inspiración originaria católica y tradicional, con la reacción lógica de quienes deseaban preservarla a toda costa, son todos hechos —con implicaciones intelectuales o con resonancia política— que tipifican un período en el que el pensamiento tradicional reviste caracteres diferenciados.

Al afrontar, bien es verdad que parcialmente, en una ocasión anterior esta temática, confesaba ya desde el comienzo que eran dos las razones que me acercaban al tema tal y como en la anterior síntesis —necesariamente de modo un tanto impresionista— está presentado (15). La primera, de orden puramente intelectual, tiene que ver con la importancia que al principio intuía —y con el paso del tiempo me pareció ir comprobando— tenían los autores adscritos al pensamiento tradicional en ese período. La segunda, de tipo personal o biográ-

ralismo español, en apariencia triunfante durante decenios, se tornó vencido sin dar batalla y se halla hoy postrado si de los parámetros del sistema decimal nos valemos (otra cosa es la ponderación de los saberes). Puede verse el agudo texto del maestro patavino «El derecho natural en España», *Verbo* (Madrid), núms. 377-378 (1999).

(15) Cfr. Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994, págs. 13 y ss.

fico, enlazaba con el magisterio ejercido sobre mí directamente por buena parte de esos autores.

Dejando de lado la segunda, respecto de la que me despachaba convenientemente en la sede referida, en cuanto a la primera, me parecía que, al margen de innúmeras aportaciones susceptibles de ser encuadradas bajo esa etiqueta —y por lo dicho se comprenderá que fueran por lo menos abundantes—, procedentes de autores que sólo en alguna medida portaran tal significación, y ciñéndome en exclusiva a los autores más consciente, cabal y enteramente tradicionales y aun tradicionalistas, el tono intelectual de este pensamiento durante esta generación no tenía nada que envidiar al de las anteriores, e incluso que resultaba difícil parangonarla en cuanto a la profundidad y finura de sus enfoques así como en su concepción general y sistemática.

Sólo la agonía prolongada del antiguo orden tradicional tras cuando menos un siglo —Menéndez Pelayo hablaba en su tiempo de dos— «de incesante y sistemática labor para producir *artificialmente* la revolución aquí donde nunca podría ser orgánica» (16), combinada con el cierto resurgir del elemento católico y tradicional al que ya he hecho referencia, podía producir un resultado así. Me explicaré. Si damos por buena la idea de Alvaro d'Ors según la cual la reflexión teorizadora sobre la política —la filosofía política en rigor—, al contrario que la jurisprudencia, mana de una experiencia tocada por el fracaso y la crisis (17), convendremos en que, si el pensamiento tradicional de los dos primeros tercios del diecinueve resultaba todavía excesivamente pegado a un medio aún «tradicional» como para alcanzar una acabada depuración conceptual, y si sólo comienza a trabarse una teorización en los tiempos de Mella —punto luminoso según Gamba en que se ayuntan el político teórico y el político histórico (18)—, es en el siglo veinte cuando se ha operado la fragmentación y el desarraigo de los hechos que hacen posible la obra puramente teórica.

Pero, por otro lado, esa empresa requería el acicate y el aliento que procede de la idealización. La coyuntura española de la posguerra aportó precisamente esa componente de «simpatía» sin cuyo concurso se hace en extremo arduo alcanzar, simplemente abordar, una tarea de tal naturaleza. Si, además, se da el caso de que quienes la toman sobre sus hombros son hombres con sensibilidad probada para contrastar —lo que supone rechazar tanto la admisión beata de lo vigente como su puro rechazo— el cuadro teórico que van perfilando con las ideas, afanes y deseos del tiempo presente, entonces el resultado no puede ser sino de elevada calidad.

(16) Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880-1882, epílogo.

(17) Cfr. Alvaro d'Ors, *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, pág. 68.

(18) Cfr. Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1953, introducción.

5. UN ESCOLIO SOBRE EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Antes de seguir adelante, sin embargo, se hace preciso dedicar unas líneas al objeto último a que viene referida la elucidación: el pensamiento tradicional. Porque, claro está, ha de resultar presupuesto insoslayable el esclarecimiento de esta realidad para luego poder centrar su especificidad en un período dado, en nuestro caso, el posterior a nuestra guerra de 1936. La posible dificultad, no obstante, se halla mitigada por el hecho de encontrarse por el paso del tiempo bastante consolidados los rasgos que englobábamos bajo la rúbrica de pensamiento tradicional. Al contrario de lo que le sucedía, por poner un ejemplo significativo, al profesor Francisco Puy, al iniciar llamativamente la que luego había de ser dilatada ejecutoria con su estudio sobre el pensamiento tradicional en el siglo XVIII (19), que se veía obligado —a causa de la gran confusión y enmarañamiento ideológico que preside ese tiempo— a ir constantemente confrontando hechos e ideas, sin dejarse llevar por los autores que los juzgan o las defienden, nosotros nos encontramos con una realidad sedimentada que nos permite con una mínima convención delimitar fácilmente el elenco de los autores que estudiar.

Es que, aunque es medida prudente rastrear las ideas en problemas o en escritos concretos, evitando el otorgar etiquetas ideológicas a hombres, tal medida se muestra menos acuciante en unos momentos que en otros. La difuminación de esa exigencia se justifica por dos razones, como método pedagógico elemental —que proporciona una primera visión esquemática desde la cual y sólo desde la cual es dado avanzar— y cuando, por aplicarse a épocas cristalizadas, es lícito encasillar a los hombres en aquellas celdas en que ellos voluntariamente se han colocado. Así, al hablarse de pensamiento tradicional en el siglo XVIII —que es cuando comienza a enfrentarse con su contrafigura que es el pensamiento ilustrado, germen del formalmente revolucionario—, o en el siglo XIX —en que propiamente asistimos a su lucha contra el liberalismo—, quien se ocupa del mismo se ve obligado a ir constantemente contrastando con una serie de tópicos las opiniones sustentadas sobre ellos en distintos escritos por los diversos autores. El método es ahí puramente «descompositivo» o «inductivo», en el primer caso porque el estudioso no puede dar por aceptado —pues es lo que busca— la existencia del pensamiento tradicional, y en el segundo, porque, en cuanto es una época en que van cuajando como *ideologías* lo que antes eran actitudes vitales menos racionalizadas, sería imposible hacer otra cosa.

Sin embargo, en la segunda mitad de nuestro siglo, está perfectamente definida la teoría política tradicionalista. Por lo que, sin que se pueda renunciar totalmente a esa metodología inductiva, de modo ejemplar en los «casos fronteri-

(19) Cfr. Francisco Puy, *El pensamiento tradicional en el siglo XVIII (1700-1760)*, Madrid, 1969.

zos» o en otros que requieran precisión —por cuanto hay autores que no nos atreveríamos a llamar sin más tradicionales, aunque se muestran solidarios de ese pensamiento en importantes bloques temáticos—, es posible —como punto de partida— utilizar un camino más deductivo, en cuanto que nos ocupamos de autores a quienes incluimos genéricamente en una categoría, lo que se prueba, salvo matices, de la mera exposición y valoración de su obra, sin necesidad de ulteriores aclaraciones.

En ese sentido, y en una primera aproximación, encontramos a Rafael Gambra, Francisco Elías de Tejada, Francisco Canals Vidal, Juan Vallet de Goytisolo, Alvaro d'Ors, Vicente Marrero y —en cuanto que su influencia pasa del período anterior a la guerra al que nos ocupa, hasta el punto de que es en éste en el que ve la luz su obra intelectualmente de mayor aliento— Eugenio Vegas Latapie. Sin duda alguna que se trata de la enumeración más estricta de las posibles y de la que se excluían los puros filósofos o teólogos —al estilo del padre Santiago Ramírez O.P., o de su discípulo el también dominico padre Victorino Rodríguez—, historiadores —por ejemplo, don Federico Suárez Verdeguer y su estela— o autores que, por lo que fuere, no han expuesto sino retazos de su pensamiento filosófico, político y social como Leopoldo Eulogio Palacios. También quedan fuera quienes no han desenvuelto su pensamiento en el palenque académico, como uno de los más agudos escritores, también historiador, y polemistas del período: Manuel de Santa Cruz. Igualmente se excluyen, aunque en ninguno de los dos casos sería hacedero dejar de tratar la cuestión, a Gonzalo Fernández de la Mora —escritor tan cercano en muchos aspectos como alejado en otros del pensamiento tradicional— o al Rafael Calvo Serer del grupo *Arbor*.

Pues, incluso en la lista más estricta, nos hallamos en presencia de un elenco de pensadores en absoluto despreciable, y en quienes por demás concurre el talante abierto en el diálogo con las tendencias del presente. Rafael Gambra sacando de cierto existencialismo —¿quién ha leído entre nosotros a Camus o Saint-Exupéry con tal provecho?— motivos de profundización en la riqueza de la filosofía perenne y valorando las consecuencias de la crisis del racionalismo. Elías de Tejada encontrando en una de las vetas del historicismo —eso sí, liberado de positivismo y romanticismo— la salida a la civilización racionalista. Francisco Canals saltando por encima de los «tomismos» para abrazarse con Santo Tomás. Juan Vallet integrando en un magno esfuerzo la extensión amplísima de sus saberes jurídicos con la filosofía jurídica renovada del realismo villyano y con la filosofía política de la tradición, etc.

6. OJEADA SOBRE LOS MAESTROS DE LA PRESENTE GENERACIÓN TRADICIONALISTA: EL DERECHO NATURAL

El punto de partida es el orden. Vallet, por ejemplo, se refiere constantemente al orden natural, ínsito por Dios en su obra creadora, que el hombre debe descubrir para ajustar a él su obrar (20). Descubrimiento que es obra de la razón, pero en absoluto de una razón autónoma, sino de una razón que lee el orden en la naturaleza, a la luz de la revelación y del caudal de experiencias de la historia. Planteamiento integral que no cede a teologismos o historicismos, pero que igualmente se aleja de racionalismos o idealismos (21).

En efecto, en primer lugar, la naturaleza es la regla del orden, no sólo de un orden físico o biológico, sino también moral y social, por el que se rige el hombre y las comunidades en que vive. Naturaleza en que se comprenden la del hombre y la de las cosas, divisadas en plenitud, al margen de las mutilaciones racionalistas, y que incluye «todas las cosas creadas y todos los seres de este mundo, incluidos los hombres con cuerpo y alma y los conjuntos sociales; en suma, materia y espíritu, medios y fines en todas sus perspectivas, estáticas y dinámicas, observándose las cuatro causas: materiales, formales, eficientes y finales» (22). Naturaleza para cuyo conocimiento nuestra mente sigue dos caminos de un, en el fondo, único «método»: por una parte, captando en la realidad de las cosas, por la facultad intelectual —auxiliada por el hábito denominado *intellectus principiorum*, que nos permite conocer el ser y la verdad, que no es sino la adecuación de la cosa y el entendimiento—, los primeros principios teóricos o especulativos y, a partir de los mismos, por el hábito de la *sindéresis*, los primeros principios prácticos u operativos; por otra parte, ascendiendo a lo universal y a las causas desde lo singular y los efectos, por medio de los juicios prudenciales y la inducción. Lo que produce un doble movimiento de dimanación o efusión vital, de dentro hacia fuera, y de motivación objetiva, de fuera hacia dentro, en una interacción racional (23).

La revelación, a continuación, sin embargo, desempeña un papel de gran trascendencia: es barrera para impedir los posibles extravíos de la razón autónoma y tiene, así, un papel complementario de sostén, de pretil (24). Afirmación

(20) Cfr. Estanislao Cantero, «La filosofía jurídica y política de Juan Vallet de Goytisolo», en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, vol. III, Madrid, 1988, págs. 244 y ss.

(21) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Qué es el derecho natural*, Madrid, 1997; Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», en el vol. *El derecho natural hispánico*, Madrid, 1973, págs. 17 y ss.

(22) Juan Vallet de Goytisolo, «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid) núms. 233-234 (1985), pág. 330.

(23) Id., «Perfiles jurídicos del derecho natural en santo Tomás de Aquino», en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Federico de Castro*, vol. II, Madrid, 1976, págs. 705 y ss.; Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987.

(24) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *En torno al derecho natural*, Madrid, 1973, pág. 12; Francisco Elías de Tejada, *Tratado de filosofía del derecho*, tomo I, Sevilla, 1974, págs. 21-22;

del todo conforme con lo enseñado por el magisterio de la Iglesia: «La recta razón demuestra, confirma y defiende a la verdad de la fe y ésta libera a la razón de todos los errores, la ilustra, la confirma y la perfecciona de una manera admirable con el conocimiento de las cosas divinas» (25). Finalmente, como nuestro mundo es dinámico y la vida se desenvuelve en el tiempo, la historia y la tradición también tienen su puesto: «nuestro conocimiento (...) sólo se alcanza en la medida de su transcurrir a través de la historia, que se nos presenta como testigo, y de la tradición, depósito siempre renovado de experiencias vivas y de juicios consecuentes». Historia, pues, que lejos de erigirse en juez, sirve para elevarse hasta los principios obtenidos sin perder de vista la realidad concreta, y en cuanto trasciende a ese momento cultural, permitiéndonos analizar el porqué de los éxitos y fracasos de las instituciones y de la organización social (26).

Ahí aparece el derecho natural, en su versión clásica, la de santo Tomás —que Elías de Tejada extiende a los juristas-teólogos hispánicos, mientras Valler, sin excluirlos, introduce algún matiz—, en que la naturaleza y el derecho se contemplan en plenitud, no sólo 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 diariamente vamos trasluciendo a través de la historia. 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 ultraterrena en su acción de decidir dentro de unos límites propuestos por la razón que capta el orden universal por Dios querido» (27). Por lo mismo, no se agota el derecho natural en los preceptos de la ley natural, con validez objetiva universal y permanente, ni se reduce a unos principios que sirvan de marco o límite a las leyes humanas, menos aún un código o catálogo de derechos con validez en todo tiempo y lugar: el derecho natural constituye también, y sobre todo, un método para hallar soluciones justas induciéndolas del orden de la naturaleza (28).

Francisco Canals, «Actualidad teológica de santo Tomás», *Verbo* (Madrid) núms. 141-142 (1976), págs. 127 y ss.

(25) Pío IX, «Qui pluribus», en *Documentos sociales de doctrina pontificia*, Madrid, 1964, pág. 69.

(26) Cfr. Juan Valler de Goytisolo, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid, 1982, págs. 881 y ss.; Francisco Elías de Tejada, *Las Españas*, Madrid, 1948, págs. 11 y ss.; Francisco Canals, *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1976, págs. 9-10.

(27) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», *loc. cit.*, pág. 18. Cfr. Juan Valler de Goytisolo, *Qué es el derecho natural*, cit., pág. 35, entre muchos textos donde refiere el texto tejadiano.

(28) Cfr. Juan Valler de Goytisolo, *En torno al derecho natural*, cit., pág. 25; *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, cit., págs. 703 y ss. Sólo Alvaro d'Ors parece, en este punto, transitar por otros senderos: cfr. sus «Principios para una teoría realista del derecho», *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), vol. I (1953).

7. CONTINUANDO EL REPASO: LA TRADICIÓN HISPÁNICA

Ya ha quedado dicho que el orden es también el orden político, por lo que ha de prolongarse en tal ámbito el cuadro recién desenvuelto en lo que respecta al derecho natural. Para comenzar, algunos autores, muy significativamente Elías de Tejada, desembocan en la filosofía política desde la historia del pensamiento político.

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» (29).

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 radica en la «nación», sino en la «tradición». Un lenguaje muy difundido en la teoría política desde el 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, y he ahí la segunda de las premisas, 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 airosa 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 manojo de pueblos dotados de peculiaridades de toda especie (raciales, lingüísticas, políticas, jurídicas y culturales),

(29) Cfr. Francisco Elías de Tejada, «Premisas generales para una historia de la literatura política española», *Verbo* (Madrid) núms. 261-262 (1988), pág. 89.

pero, eso sí, todos unidos por dos lazos indestructibles: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo rey (30).

En la interpretación que enfrenta la tradición de las Españas con «lo europeo» —polémicamente sostenida como nervio de muchos de sus escritos—, de modo que tal oposición queda en eje de la historia española, encontramos una de las tesis más características de nuestro autor. Que comparten en lo sustancial Gamba, d'Ors y Canals. Y que matizan Vallet y Marrero. 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 (31).

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 de luteranismo, la ruptura ética del maquiavelismo, la política del bodinismo, la jurídica del hobbesianismo y la sociológica de la paz de Westfalia. Las Españas, herederas de la vieja concepción de la Cristiandad, cerrando filas en el combate de la tradición cristiana con la revolución naciente, serán el obstáculo principal que ésta encuentre en su desenvolvimiento.

La historia de España, desde entonces, sólo puede comprenderse contando con esta lucha. Cuando fracasen las Españas en el sostenimiento de la Cristiandad mayor, se encerrarán en una suerte de Cristiandad menor; y cuando aun esta reserva se agote, comenzará la decadencia. Entonces el campo de batalla se 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, Zavallos o Forner en distintos registros contra el iluminismo; el Manifiesto de los Persas contra la extranjerización liberal etc. (32). Aunque no lo diga, parece que está en su mente continuar la lista hasta la Manifestación de la Comunión Tradicionalista ante S.E. el Jefe del Estado de 1939, ejemplo de resistencia al totalitarismo «europeo».

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

(30) Cfr. Id., *loc. ult. cit.*, págs. 57 y ss.

(31) Cfr. Miguel Ayuso, «España y Europa: casticismo y europeísmo», *Aportes* (Madrid) núm. 17 (1991), págs. 65 y ss.

(32) Cfr. Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954, págs. 34 y ss.

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 (33). En este sentido, pone por obra un esfuerzo notable por aprehender el núcleo último de inteligibilidad del carlismo, por fijar su originalidad dentro del pensamiento tradicionalista y sus diferencias con otros fenómenos políticos e intelectuales que habitualmente se le consideran cercanos.

A su juicio, sólo en España persiste bajo la mudanza de los tiempos, un ideario compacto, coherente y sólido, ligado a un mundo ya desaparecido. Un ideario que afirma al hombre como ser histórico y que sostiene que el quehacer humano forjando la historia ha de estar encuadrado dentro del orden metafísico universal querido por Dios. Mientras que en España no se interrumpió la línea de la tradición política —y metafísica— cristiana, no ocurrió lo mismo en otros lugares. Y, por eso, en Alemania el tradicionalismo es hijuela del romanticismo, en Francia supone una reacción —pero tarada por la herencia absolutista y por el olvido del tomismo— contra la revolución y en la misma Polonia es una mera ilusión independentista... Se hace preciso distinguir cuidadosamente entre un tradicionalismo «hispanico» y otro «europeo» (34). Es decir, respectivamente —y aquí Canals ha contribuido notablemente a la elucidación—, 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 (35).

8. PONIENDO FIN A LA CARACTERIZACIÓN: EL ORDEN POLÍTICO

Llegamos, por fin, al modelo político teórico, a la filosofía política, que podemos orientar en razón de la imagen conductora de la monarquía tradicional y federativa hispánica, lo que nos permite distinguir dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos respectivamente por los caracteres organizativos de la coordinación y la subordinación, y mediatamente encaminados a asegurar el fin trascendente del hombre.

Comenzando por el nivel horizontal, en toda comunidad el principio de coordinación cristaliza en cuerpos intermedios autárquicos —Alvaro d'Ors prefiere decir autónomos (36)—, apoyados en la naturaleza del hombre y en la tra-

(33) Cfr. Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976.

(34) Cfr. Francisco Elías de Tejada, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, 1983, págs. 7 y ss.

(35) Cfr. Francisco Canals, «Prólogo» al libro de José María Alsina, *El tradicionalismo filosófico en España*, Barcelona, 1985.

(36) Cfr. Alvaro d'Ors, «Autarquía y autonomía», *La Ley* (Buenos Aires) núm. 76 (1981), págs. 1-3.

dición, y 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 realeza el signo de la unidad interior.

En cuanto al primero de los niveles, la atención de los distintos autores a que venimos refiriéndonos ha sido semejante en su intensidad si bien diversificada en el ángulo. Elías de Tejada, sintéticamente, afirma que 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 (37).

Desde el ángulo filosófico el fuero presupone la idea del hombre como ser concreto y la concepción del ordenamiento político como conjunto orgánico de posiciones vitales concretas, por oposición al abstraccionismo antropológico y el mecanicismo político que sustenta el pensamiento revolucionario. Desde la perspectiva jurídica son usos y costumbres jurídicas creadas por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor de ley escrita por el reconocimiento pactado con la autoridad de su efectividad consuetudinaria. El fuero, en consecuencia, es ley, y no solamente costumbre; ley general para una 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. Puede, por tanto, y en una tal perspectiva, aproximarse el fuero a la renovación del iusnaturalismo clásico abordada en nuestros días por Michel Villey (38).

Pero el foralismo va más allá. Su vertiente política y sociológica, finalmente, cierra el *corpus*, 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 —Vallet de Goytisolo y Gamba, tanto como Elías de Tejada, lo han

(37) Cfr. Francisco Elías de Tejada, *¿Qué es el carlismo?*, Madrid, 1971, págs. 112 y ss.

(38) Cfr. Francisco Puy, «Derecho y tradición en el modelo foral hispánico», *Verbo* (Madrid) núms. 128-129 (1974), págs. 1013 y ss.

puesto en claro— para concretarse en un organicismo. Por eso, según la original interpretación del último, la paz social sólo puede construirse a través del restablecimiento de las sociedades intermedias, y el regionalismo foralista —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, que no debe interpretarse bajo el signo de ningún «minimalismo» —pues el «Estado mínimo» es propiamente el «Estado débil», esto es, el Estado que ha dimitido de su misión de instaurar el orden—, sino sólo como repudio del totalitarismo estatal (39).

Alvaro d'Ors, por su parte, y además de ligar el foralismo con la para él asentada idea de la crisis del Estado, que ha de ser sustituido por un «regionalismo funcional», ha contrapuesto las realidades del fuero y del estatuto de autonomía, debelando sin contemplaciones los presupuestos de la organización territorial española consecuente a la Constitución de 1978 (40). Al igual que Juan Vallet, además de ofrecernos el conjunto de reflexiones más completo en la doctrina española, y probablemente mundial, sobre el principio de subsidiariedad, 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 (41). Como Canals y Gamba han debido prolongar sus denuestos contra el nacionalismo, concretados ahora en los fenómenos separatistas catalán y vasco (42). Finalmente, Elías de Tejada, por razones cronológicas, no ha podido contemplar esta desnaturalización del foralismo, tan alejada de la actualización que incansablemente propugnó.

Entrando en el elemento vertical, descubrimos que nuestros autores en particular, y el tradicionalismo en general, no resultan en absoluto enemigos del Estado. En una primera aproximación, no quieren destruirlo, sino simplemente situarlo en su lugar al lado de la sociedad reconstruida. Es que el «principio de subsidiariedad», como principio normativo de la vida de la sociedad, se encuentra con el llamado «principio de totalidad» a través de la pauta del «bien común». En

(39) Cfr. Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996.

(40) Cfr. Alvaro d'Ors, *Papeles del oficio universitario*, Madrid, 1961, págs. 310 y ss.; Id., *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, págs. 241 y ss.

(41) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Tres ensayos*, Madrid, 1981; Id., «Costitución orgánica de la nación», *loc. cit.*; Id., *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, *cit.*, págs. 556-557.

(42) Cfr., para los ensayos antiguos, Francisco Canals, *Política española: pasado y futuro*, *cit.*; Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1953.

este sentido, los hombres y los cuerpos intermedios son parte de la comunidad política y a ella se subordinan, subordinación que tiene lugar allí donde se verifica que la relación entre el todo y la parte y en la medida exacta en que se verifique.

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

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

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 —especialmente son de recordar los textos de Menéndez Pelayo y de García Morente—, en el factor religioso se encuentra aquello que nos une a los españoles. 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.

Rafael Gamba es quien ha indagado más sutilmente la radical dimensión religiosa del hecho social. Por eso, en esta parte, vamos a tomar su desarrollo por punto de referencia, enhebrando los distintos matices en su discurrir (43).

(43) He dedicado a la obra del filósofo roncalés mi libro *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Madrid, 1998.

Comenzando por explicar la comprensión de la sociedad básica como proyección de las potencialidades humanas, incluida la individualidad, una sociedad aparece, así, una estructura muy compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. De ahí que concebirla y querer estudiarla sólo desde un punto de vista racional, en cambio, es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de comprenderla adecuadamente (44). Pero más allá, toda sociedad humana recibe también una fundamentación religiosa, pues tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectivas, frente a la concepción liberal y tecnocrática que niega pueda constituir un objeto susceptible de religación sobrenatural o sea penetrable por ella. En efecto, si —de un lado— el hombre está compuesto de cuerpo y alma, llamado por la gracia al orden sobrenatural, y —de otro— la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece que tenga explicación el hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de la vida: el hombre está religado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente (45).

Por tanto, la sociedad humana aparece no sólo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso —comunitario, en el sentido que otorga al término, y que referiremos acto seguido—, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos. (La consecuencia práctica de sostener esa esencialidad de las formas de gobierno en sus implicaciones religiosas, frente al indiferentismo de los liberalismos católicos y las democracias cristianas, que no van más allá de la impregnación religiosa de los individuos, es inmensa, y la existencia del orden social cristiano aparece en el corazón de la discrepancia) (46).

La naturaleza de esa sociedad inspirada por el sentido de la religación, esa forma especial de vivir los hombres en Ciudad humana bajo una inspiración religiosa, puede encerrarse con el término comunidad, por oposición a la mera coexistencia en que se resuelve el contractualismo social y el voluntarismo carismático: reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos, no sólo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta no es así en su origen el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de solidaridad o independencia entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos

(44) Cfr. Rafael Gamba, «Las implicaciones sociales de la persona», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid), núm. 38 (1952); Id., *Eso que llaman Estado*, cit.

(45) Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965.

(46) Cfr. Id., «La filosofía religiosa del Estado y del derecho», *Revista de Filosofía* (Madrid), núm. 30 (1949).

oscuramente vividos. Forma por lo mismo, para terminar, una «sociedad de deberes», con un nexo de naturaleza distinto al de la sociedad de derechos, pues si ésta brota del contrato y de una finalidad consciente, en aquélla la obligación política adquiere un sentido radical, pues incide en ella un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado (47).

Toda sociedad histórica, por tanto, y para concluir, tiene necesidad de una comunidad de fe y de relaciones ónticas, frente a la reclamación de libertad religiosa del progresismo. En dos niveles. Desde un ángulo estrictamente religioso, en primer lugar, el hombre tiene el deber de dar culto a Dios, como prescribe el primer mandamiento, y esto obliga al cristiano tanto en el plano individual como en el social o colectivo. De manera que lo mismo que en aquél tiene obligación el cristiano de preservar su fe, así en éste también asiste al gobierno cristiano la obligación de preservar la fe ambiental, de promover las condiciones idóneas para su mantenimiento y expansión. En segundo término, en una consideración puramente natural o política, no puede subsistir un gobierno estable que no se asiente en una ortodoxia pública, es decir, un punto de referencia que permita apelar a un principio de superior autoridad y obligatoriedad. La pérdida de la unidad católica es, pues, el origen de la actual disolución de las nacionalidades y civilizaciones, ya que ni una religiosidad ambiental o popular puede subsistir sin el apoyo de una sociedad religiosamente constituida, ni el poder político puede ejercerse con autoridad y estabilidad si se prescinde de una instancia superior, religiosa, de común aceptación. Que dentro del catolicismo y aun de la propia Iglesia se haya terminado por acoger el ideal secularizador del sociedad, propugnándose la teoría de la coexistencia neutra como doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu, constituye un hecho insólito y sin precedentes, cuyas consecuencias disolventes están a la vista (48).

La monarquía constituye el segundo lazo de unión y es la única forma de gobierno en que el poder del gobernante se haya de veras limitado: por la autoridad de la Iglesia en materia de moral; por la existencia de una sociedad autárquica y por las propias limitaciones jurídicas de las leyes «constitucionales». He ahí el modelo de un auténtico «Estado de derecho» (49) frente al esquema libe-

(47) Cfr. Id., «La noción de comunidad en José de Maistre», estudio preliminar a la versión castellana del libro del conde de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, 1954; Id., *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976.

(48) Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit; Id., «La declaración conciliar de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», *Boletín Informativo de la FNFF* (Madrid) núm. 36 (1985). Gamba es quizá el más severo en su análisis. Pues Elías de Tejada, por razones también cronológicas, en parte, como por causa de la propia textura de su pensamiento, apenas tuvo para la cuestión sino exabruptos. Alvaro d'Ors, por su parte, le ha dedicado páginas de notable dureza. Mientras que Vallet y Canals han optado por una hermenéutica que maquilla las dificultades. Cfr., para una valoración conjunta, Miguel Ayuso, «La unidad católica y la España de mañana», *Verbo* (Madrid) núms. 279-280 (1989), págs. 1421 y ss.

(49) Elías de Tejada y Vallet han ofrecido una reinterpretación del Estado de derecho en

ral con la pretendida autolimitación de unos derechos humanos sin fundamentación y de naturaleza estratégica u operacional y con el mecanismo del poder artificialmente dividido. El rey, en cuanto sujeto políticamente activo, debe poseer legitimidad de origen y de ejercicio, primando en caso de duda o conflicto la segunda sobre la primera, ya que lo contrario sería tanto como subordinar la tradición hispana a un prurito legalista.

«Poder entrañable» —si se me permite utilizar la afortunada expresión de Vicente Marrero (50)— hoy se hace difícil de comprender el significado de esa monarquía al haberse cortado el hilo de nuestras tradiciones políticas. En cuanto a la selección de los caracteres resulta difícil valorar el acierto. Mella hablaba de cristiana, personal, tradicional, hereditaria, «federal» o regionalista y representativa. Maurras, en una fórmula que ejerció gran atracción, la caracterizó como tradicional, hereditaria, descentralizada y antiparlamentaria. Gamba, muy influido por Mella, la sintetiza en tradicional, hereditaria, federal y representativa, aunque para la rúbrica de su libro prefiera social, representativa y tradicional (51). 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: católica, histórica, social, responsable, foral y hereditaria (52). 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.

clave católica y tradicional, mientras que Rafael Gamba y Alvaro d'Ors han destacado las limitaciones de su significado dominante. Cfr. Francisco Elías de Tejada, «El Estado de derecho desde la tradición de las Españas», *Hora Presente* (San Pablo) núm. 24 (1978), págs. 159 y ss.; Juan Vallet de Goytisolo, «El Estado de derecho», *Verbo* (Madrid) núm. 168 (1978), págs. 1035 y ss.; Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, cit.; Alvaro d'Ors, «Profilaxis policial y falacia del Estado de derecho», *Revista de Derecho Público* (Santiago de Chile), núm. 60 (1996), págs. 39 y ss.

(50) Cfr. Vicente Marrero, *El poder entrañable*, Madrid, 1952.

(51) Cfr. Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit.

(52) Cfr. Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, cit.