

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

LOS FUEROS COMO SISTEMAS DE LIBER-
TADES POLITICAS CONCRETAS



MADRID

1953

PUBLICADO EN LA REVISTA ARBOR NÚMEROS 93-94
Septiembre-Octubre 1953

LOS FUEROS COMO SISTEMAS DE LIBERTADES POLÍTICAS CONCRETAS

LOS FUEROS.

LA Revolución que es Europa fúndase sobre dos yerros cardinales : la idea del hombre como ser abstracto y la concepción mecanicista del ordenamiento político ; la Tradición les contrapone la idea del hombre concreto como ser histórico y la concepción del ordenamiento político como conjunto orgánico de posiciones vitales concretas. Esta actitud de la Tradición española cristaliza en los Fueros, manifestación legal y política de la visión de la comunidad a manera del *corpus mysticum* de que hablan nuestros clásicos políticos.

La palabra castellana «fuero» viene de la latina *forum*, nombre del lugar donde se administraba justicia, pasando luego a significar las sentencias dictadas y, más tarde, las leyes particulares de una ciudad o estamento, hasta que adquiere la de conjunto de normas peculiares por que se rige cada uno de los pueblos españoles ; este último es el sentido que tiene en la terminología del Derecho público tradicional.

En él los Fueros suponen : 1.º La visión del hombre como ser concreto. 2.º Que las libertades, o círculo de acción de los derechos de cada hombre según sus circunstancias, se enmarcan en cada pueblo dentro de los cánones legales y sociales producidos en su tradición particular. 3.º Que en la pugna libertad contra igualdad que corroe al pensamiento revolucionario, el Tradicionalismo afirma la primacía del principio de la libertad. 4.º Que la Tradición niega la Libertad abstracta de la Revolución, contraponiéndola los sistemas de libertades concretas de las varias tradiciones hispánicas ; y 5.º Que los Fueros son la única sólida garantía de auténtica libertad política.

HOMBRE ABSTRACTO Y HOMBRE CONCRETO.

La filosofía política de la Revolución eleva al hombre a medida de todas las cosas, con independencia de las ordenaciones divinas, transformándole en eje y centro del universo. El optimismo antropológico hermana a Rousseau con Kant y con los legisladores del 89. Rousseau idealiza hasta lo perfecto al hombre abstracto, al salvaje sin tradiciones, por definición bueno; Kant exalta la perfección del hombre en sí, independientemente de las tradiciones culturales, creándole capaz para entender al cosmos en el uso que de los datos de la realidad haga su razón pura y de saber qué sea lo justo en la desnuda autonomía de su voluntad «autónoma»; los hombres del 89 no declaran cuáles sean los derechos del hombre francés, sino los del hombre abstracto y sin tradiciones. Para Europa el hombre carece de historia, es un ser desprovisto de pasado vivo.

La marcha posterior de las ideas gira bajo idéntico signo. En la democracia igualitaria cada hombre posee un voto, sin tener en cuenta ni su valor ni su cultura, porque de antemano se autoriza que todos ellos son iguales, ya que nada cuenta la condición histórica concreta de cada cual, sino su abstracta condición humana. Día vendrá en el porvenir en que se juzgará cosa de locos esta inconcebible ideología democrática hoy tan extendida, por virtud de la cual son iguales los hombres nacidos desiguales y desigualmente desarrollados; mentira parece que a la fecha la mayoría de las instituciones del Occidente reposen sobre la locura de equiparar en facultades políticas a los buenos con los malos, a los listos con los tontos, a los cultos con los que no saben leer. Será otra «locura de Europa» más que añadir a las que ya anotó Diego de Saavedra Fajardo hablando en nombre del sentido común de la tradición de las Españas.

Tampoco el totalitarismo distingue entre los hombres; lo que sucede es que la democracia los igualaba en considerarlos con idéntico valer para emitir un voto en unas urnas, mientras que el totalitarismo les concede idéntico valer para obedecer las órdenes de un dictador. Pero ambos, liberalismo y totalitarismo, arrancan del mismo yerro filosófico: la idea del hombre abstracto.

Idea que aparece cuando nace Europa. Antes, en los siglos de la Cristiandad, la sociedad cristiana poseía una ordenación jerarquizada y orgánica; cada hombre se enmarcaba en determinado grupo social, sea religioso (órdenes o cofradías), sea religioso-militar (órdenes de

caballería), sea económico (gremios), sea político (brazos o estamentos). El esfuerzo personal levantaba al inferior a grados superiores del cuerpo místico social, pero éste gozaba de sólida estructura, ya que dentro de él cada miembro componente era parte de un orden y elemento de una jerarquía. La comunidad orgánica cristiana, según la idea del hombre concreto, constituyó el contrapié de las catedrales tomistas de las *Summae* y el emparejamiento humano más adecuado al orden divino en el curso de los astros siderales.

En la preñez de Europa que se da en las agitaciones del siglo xv, se inicia en Italia la pérdida del sentido orgánico de la sociedad, que sustituye la estructura horizontal de los estamentos por una verticalización de las agrupaciones. Entonces el espíritu individualista, que acabará en el mecanicismo de Europa, salta por encima de todas las barreras llevado de irrefrenable impulso verticalista. Como ha escrito Alfred von Martin ¹: «The Middle Ages in their structure as well as in their thought had a rigidly graduated system. There was a pyramid of Estates as well as a pyramid of values. Now these pyramids are about to be destroyed, and "free competition" is proclaimed as the law of nature.»

Los *condottieri* italianos que en Florencia o en Siena luchan por apoderarse del gobierno de la *città*, buscan favorecedores en todos los sectores sociales, de tal manera que arrastran a clérigos, a nobles, a comerciantes, a letrados y a artífices indistintamente. Por encima de la división orgánica de la sociedad que la Cristiandad conocía, brota cierta nueva división política de la sociedad: la de los amigos o enemigos del *virtuoso uomo di fortuna*. De este modo cuando un Sforza o un Medici ascienden al poder, fundan un *stato*, o sea, crean un aparato de fuerza que les permita continuar mandando. Con ello han nacido los partidos políticos, que se basan en la clasificación de los hombres con arreglo a criterios abstractos y no a tenor del puesto que cada uno ocupa en el cuerpo místico colectivo. La profunda significación de *Il principe*, de Maquiavelo, está, aparte su transmutación de la tabla de valores éticos, en que recoge esa nueva realidad sociológica, dándola entrada en la mentalidad «europea».

Poco a poco, según crece y se robustece Europa, cobra fuerzas la idea del hombre abstracto. La ayudarán el espíritu romanista, que brinda al absolutismo de los reyes la ocasión de deshacer del todo la composición orgánica de la sociedad, proporcionando aquel dualismo que Boutmy definiera como la contraposición entre el infinitamente

¹ *Sociology of the Renaissance*. New York, Oxford University Press, 1944. Pág. 2.

grande del poder estatal y el infinitamente pequeño del individuo aislado; el estilo burgués de las sociedades protestantes, con aquel espíritu individualista de empresa, naciente en Holanda e Inglaterra cual secuela de la escisión luterana entre naturaleza y gracia, y donde Werner Sombart ha colocado la clave del moderno capitalismo (otro fenómeno típicamente europeo); y en especial el nuevo espíritu filosófico: cuando Descartes duda de la realidad circundante empieza a fabricar un mundo para cada yo abstracto, intento que Kant traducirá en sistema, sistema que es nada menos que la llave de la Europa contemporánea.

Una Europa en la que el hombre se edifica gnoseológicamente su mundo con Kant y hasta ontológicamente en el idealismo trascendental de Fichte; Europa en la cual la sociedad consiste en proceso mecánico, montón de granos de trigo al azar yuxtapuestos; Europa en la que el hombre, desnudo de tradiciones, pasa por mero *homo oeconomicus*; una Europa que no quiere saber ya de gremios, sino de partidos políticos, múltiples en las democracias, único en los totalitarismos; Europa que ignora al hombre concreto de la Cristiandad y sólo sabe del hombre abstracto de la Revolución.

LIBERALISMO Y HOMBRE ABSTRACTO.

Dice Maurice Hauriou² que «la organización constitucional tiene por objeto proporcionar garantías a la libertad». Es la transcripción del segundo principio de la *Declaración de los derechos del hombre* (del hombre abstracto): «El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre.»

Ahora bien, esa ordenación constitucional posee un carácter mecánico; «es—nos dice el propio Hauriou—el resultado del equilibrio entre el orden y la libertad, entre lo que hay y lo que viene» (pág. 9).

Mas ¿quién regula ese equilibrio? Para el hombre liberal una sola cosa: las mayorías electorales. Y ¿cómo nacen esas mayorías electorales? Según el criterio de un hombre, un voto; esto es, a tenor de la idea abstracta del hombre. La representación será, por ende, para el liberalismo «nacional», es decir, de la totalidad del cuerpo social sin matizar las calidades que existen en su seno; y será además representación desligada de cualquier contacto con el elector, prohibiéndose toda suerte de mandatos imperativos, a fin de dar efectividad a la noción

² *Derecho público y constitucional*. Madrid. Reus, 1927. Pág. 525.

de la representación abstracta en la idea abstracta del hombre. Un Esmein³ o un Carré de Malberg⁴, definen la idea de la representación democrática según esta concepción abstracta del ser humano.

TOTALITARISMO Y HOMBRE ABSTRACTO.

El totalitarismo recorre los mismos pasos, porque en definitiva lo que hace es intentar superar la multiplicidad de políticas por una sola política y la variedad anárquicamente mecanicista de los partidos con la coyunda inexorable de un solo partido.

Cuando Lorez von Stein abre las puertas al marxismo planteando la realidad económica como realidad política, da pie a que Marx constituya un partido de clase que tendrá por meta, no la reedificación de la sociedad según estratos profesionales, horizontales y apolíticos, sino la de un partido que unificará la sociedad en ordenación exclusivamente política.

Y cuando en las teorías de Sergio Panunzio o de Carl Schmitt, por ejemplo, una organización así asume el papel de educación y de membración política del pueblo, vienen a dar en la supresión de toda la libertad política. Siempre valorando al hombre como *homo oeconomicus* o como sujeto pasivo de iguales obediencias, nunca como el ser concreto que es, con peculiaridades que van más allá del estómago o del mando.

TRADICIÓN Y HOMBRE CONCRETO.

Cara a esas actitudes europeas, la doctrina tradicional cree en el hombre como ser íntegro, que nace con proyección ultraterrena y con marco terrenal. Juzga que no se nace, como los animales, para comer o imponerse violentamente, sino en función de ganar el cielo arriba y de continuar una línea histórica concreta abajo. Concibe a la sociedad ordenada horizontalmente según intereses morales o materiales, no verticalmente en uno o en numerosos partidos políticos. Afirma que la filosofía política ha de arrancar del hombre concreto y no del hombre abstracto.

³ *Deux formes de gouvernement*, en la «Revue de Droit public», I, 17 ss.

⁴ *Teoría general del Estado*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1948. Páginas 1054-1055.

Sostiene la doctrina tradicional que el hombre ha sido dotado por Dios de libertad para su ejercicio en circunstancias dadas concretamente, hasta el punto de que ejercerlas es en el plano teológico el medio que Dios puso en sus manos para ganar la bienaventuranza a que es llamado. Siendo misión de la política, no definir abstracciones irrealizables, sino hacer posible para cada hombre el ejercicio de la libertad en elegir su destino trascendente a que se ve obligado por naturaleza, de modo que no sea lesivo para sí propio, ni perjudicial para el orden social del que forma parte; lo cual solamente será posible si la convivencia humana se articula en un sistema orgánico de libertades concretas que permitan a la persona, física o moral, el desenvolvimiento de su actividad encaminada al logro de sus fines respectivos. La realidad histórica y la raigambre metafísica del hombre proclaman es un ser concreto capaz de usar sólo libertades políticas concretas.

Frente a la negación de libertades que postulan los totalitarismos y frente a la libertad abstracta de la Revolución del 89, se yergue la realidad histórica de los Fueros como sistemas tradicionales de libertades históricas concretas.

ENTRE LIBERTADES, LIBERTAD E IGUALDAD.

El totalitarismo es hermano del 89, ambos hijos de la Revolución europea, aquél casi un punto del proceso de pugna entre libertad e igualdad que desgarró las *Declaraciones de los derechos del hombre* abstracto, contraponiendo liberalismo por un lado a democracia y totalitarismo por otro, en tanta suerte que el bolchevismo define su sistema por democracia popular.

En efecto, tal como quedó constituido el pensamiento revolucionario del 89, implicaba, según sus mantenedores, de una parte la libertad para los individuos y de otra el gobierno a través de la voluntad de las mayorías. En la formulación máxima se recogían ambos aspectos. En el artículo 2.º se establecía que «el objeto de esta sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, a saber: la libertad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión». Al paso que en el artículo 6.º se determinaba que «la ley es la expresión de la voluntad general; todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su formación personalmente o por medio de sus representantes». El primero es el principio de la

libertad individual, y el segundo, el principio de la soberanía nacional o popular, mezclados en la temática política del 89, pero irreconciliablemente reñidos en el fondo.

Reñidos por muchas razones. Porque aquél trata de proteger al individuo contra la mayoría, en tanto que éste edifica una mayoría sin frenos. Porque el artículo 2.º mira al ciudadano y el 6.º a la mayoría numérica más fuerte. Porque la libertad implica una barrera protectora y la soberanía desconoce toda clase de barreras, so pena de dejar de ser tal soberanía.

El motivo de que ambas directrices contrarias se hallen en el mismo documento débese a la doble paternidad de la ideología del 89, la cual por un lado quería beneficiarse de la tradición inglesa importada en el continente por Montesquieu, mientras por otro pretendía reclamar para sí la herencia espiritual del pensamiento abstracto de la Enciclopedia dieciochesca. El afán de copiar los antecedentes ingleses generó los criterios mecanicistas protectores de la libertad; el abstraccionismo enciclopedista paría la democracia. Montesquieu late bajo el artículo 2.º de la *Declaración*, pero Rousseau alienta bajo el 6.º «El equilibrio crea la libertad», dirá aquél; «la mayoría siempre tiene razón», opinará éste. El dualismo libertad-democracia, experiencia inglesa-filosofía enciclopedista, razón-voluntad, Montesquieu-Rousseau, equilibrio de poderes-voluntad general, artículo 2.º-artículo 6.º, desgarran internamente la marcha moderna de la ideología revolucionaria.

En los comienzos predomina la libertad sobre la democracia con las realizaciones del doctrinarismo, sobre todo en la Carta francesa de 1830. Para Benjamín Constant, la ley tiene un valor intelectualista y es obra de la razón, no de las mayorías; la meta constitucional es establecer una trama de poderes equilibrados entre sí para garantía de la libertad, por lo que añaden a los tres poderes clásicos otro que será el fiel de la balanza y el mantenedor del equilibrio: el poder moderador o poder real de Clermont-Tonnerre. Para ello se separan el sufragio activo del pasivo y se atempera cada uno a una corrección que, revolucionarios abstractos al fin y al cabo, sólo puede ser con arreglo al punto de vista del *homo oeconomicus* abstracto.

En 1848 la democracia triunfa sobre la libertad, restaurando el sufragio universal apenas si vivido pasajeramente en las tempestades de la Constitución «montagnarde» de 24 de junio de 1793. Napoleón III lo conserva, y desde entonces Francia no es un país liberal, sino un país democrático, en donde el postulado 6.º salta por encima de las barreras del postulado 2.º

Las reformas que se inician en 1832 en Inglaterra conducen al cabo de un siglo a sustituir el régimen liberal por el régimen democrático en la política insular, de lo que son patentes muestras las nacionalizaciones laboristas, incomprensibles desde el ángulo visual del liberalismo inglés clásico y explicable porque la democracia igualitaria ha sustituido al axioma de la libertad también en Inglaterra.

Entre nosotros, la Constitución liberal canovista del 1876 se transforma en democracia con la Ley electoral del 26 de junio de 1890, falsificada bajo Alfonso XIII, hasta que produce el estallido del 14 de abril de 1931.

El predominio de las democracias socialistas o de los socialismos democráticos en la vida política de Occidente recoge esta mutación en la que la igualdad prima sobre la libertad, y una voluntad colectivista arrasó las frágiles barreras de los derechos individuales tan pomposamente proclamados en 1789. Que la voluntad colectivista sea mayoritaria o individual, que se exprese en votaciones periódicas o eche mano de la espada de un dictador, son detalles accesorios respecto al hecho fundamental: la libertad abstracta de la Revolución europea ha muerto devorada por sí misma.

Contra Europa, la Tradición española enarbola la bandera de la Libertad; pero bien entendido que no cae en el error de fundar la libertad sobre la mentira del hombre abstracto inexistente, sino sobre las realidades concretas del hombre histórico que perpetúa una tradición. Por eso no proclama libertad, sino reconoce libertades; por eso no deja al azar de un cerebro construir castillos en el aire de la divagación ilusionada, sino que se atiene a lo que la Historia creó en los distintos pueblos de las Españas y procura la instauración de los Fueros como barreras protectoras de la acción libre de cada hombre.

En el pensamiento tradicionalista los Fueros suponen dos cosas: barrera y cauce. Barrera defensora del círculo de acción que a cada hombre corresponde según el puesto que en la vida social ocupa, como padre de familia, como profesional o como miembro de un municipio, región o pueblo hispano; y cauce por donde fluye su acción libre, enmarcada jurídicamente en las márgenes de su posición en el seno de la vida colectiva. Así, los Fueros son garantía en el uso y evitación para el abuso de la libertad humana.

LAS LIBERTADES CONCRETAS TRADICIONALES.

Que las libertades de la Tradición de las Españas aventajaban a las logradas por la Revolución europea demuéstrase por tres hechos: 1.º Que donde se encontraron, siempre los pueblos prefirieron el goce de las auténticas libertades de los Fueros más que las someras promesas vanas de la Revolución. 2.º Que el proceso de la mentalidad revolucionaria aniquila a la libertad en aras de la igualdad. 3.º Porque, por no citar más que un ejemplo, las libertades logradas por la Cataluña medieval⁶ no tienen par en ningún momento de la Historia, con la madurez que implican las teorías de un Mieres o de un Marquilles, la serenidad incomparable con que se decide la elección del Rey en el Compromiso de Caspe o la tesis de las Cortes tortosinas de 1400, de que la conquista tiene por objeto educar a los pueblos a ser libres.

LA LECCIÓN DE NAVARRA.

La lección de Navarra, entre otras, demuestra que la auténtica libertad política proporciona los sistemas de libertades tradicionales y concretas que son los Fueros. Mientras que el absolutismo incipiente de los Austrias y descarado de los Borbones destrozaba la variedad orgánica de las sociedades tradicionales, una serie de circunstancias favoreció la continuidad del régimen tradicional en Navarra, excepción en el conjunto de la inmensa Monarquía. En lugar de suprimirse las Cortes siguen cobrando bríos; Fernando el Católico otorga a las reunidas en 1514 en Pamplona un veto de carácter suspensivo, sobre las órdenes reales, que Felipe II, en las de Sangüesa de 1561, eleva a resolutorio en manos del Consejo de Navarra bajo el nombre de «sobrecarta»; en las de Pamplona de 1624, Felipe IV reconoce la iniciativa exclusiva de los brazos, y en las de 1817-1818, Fernando VII ser contráfueron la anulación de la tajante «sobrecarta». Al llegar el 1800, Navarra, por excepción, seguía conservando su organización tradicional sin interrumpir la línea política que la ataba a los días de la Cristiandad medieval, ni conocer los absolutismos que en otros pue-

⁶ TEJADA, FRANCISCO ELÍAS DE : *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*. Barcelona, Aymá, 1950.

blos de las Españas mataron la vida de los Fueros como sistemas de concretas libertades. Por benditas coyunturas, en Navarra no quedó la realeza por tronco de árbol sin ramajes; el hombre se insertaba allí a lo vivo en urdimbres concretas; la legislación no contemplaba al individuo aislado, mas sí a la rica gama de instituciones que amparaban y frenaban a un tiempo la acción del individuo; el gremio y la familia, la Diputación y las Cortes no caían por entelequias hueras; la filosofía cristiana afincaba en sistemas de concretas libertades forales. Por eso fué Navarra carlista, porque sabía ser libre, en la crisis que abre la muerte de Fernando VII, en 1833, con la instauración definitiva del liberalismo en la corte de Madrid; al paso que las ideas de libertad abstracta, válidas para todos los hombres de cualquier época y país, cimentadas en la fórmula mecanicista del *homo oeconomicus* y reflejadas en el desarraigo ahistoricista de equiparar al individuo con el voto igualitario, aparecían a los ojos de los hijos de diez generaciones de súbditos sujetos a los poderes absolutos de los príncipes como la salvación del orden social, esas mismas ideas caían carentes de sentido para quienes en Navarra no habían perdido el sabroso gusto de las libertades concretas de los Fueros; mientras que en Castilla la pugna política se cifraba en optar entre el absolutismo de la soberanía regia y el absolutismo de la soberanía popular, ambos conceptos europeizantes y abstractos, soberanía por soberanía, abstracción por abstracción, dábase por mejor la segunda; mas en Navarra la contienda política no giró entre absolutismo abstracto y libertad abstracta, sino entre dos clases de libertades: la libertad histórica del 89, de una parte, y el sistema tradicional de libertades forales que allá no tocó la tendencia absolutista de los Reyes.

Navarra fué carlista porque sabía dónde estaba la verdadera libertad política. La lección política de Navarra es la de que siempre eligen los hombres las libertades históricas concretas sobre la libertad abstracta revolucionaria, y de que cuando prefieren ésta a los absolutismos reales, en vez de andar los pasos de la Tradición, es porque ignoran lo que son los Fueros y las libertades auténticas que los Fueros proporcionan.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

Filosofía Política y Social 15