



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de CEU-Universidad San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

REVISTA GENERAL  
DE  
LEGISLACION Y JURISPRUDENCIA

---

LA CAUSA DIFERENCIADORA DE LAS  
COMUNIDADES POLÍTICAS

(Tradición, Nación e Imperio)

A Plinio Salgado.

- I. Introducción.—II. Las tesis diferenciadoras de las comunidades políticas.  
III. Los positivismos latentes.—IV. Las causas del ente comunidad política.—V. Los fines de las agrupaciones humanas.—VI. El destino.—VII. Fines propios de la comunidad política.—VIII. Los fines políticos.—IX. Herramientas metafísicas y materiales históricos.—X. La tradición.—XI. Clases de progresos.—XII. Tradición y progreso.—XIII. Efectividad de la tradición.—XIV. Tradición y progreso en el pensamiento del actual Estado español.—XV. Acción de la tradición sobre el progreso.—XVI. Acción del progreso sobre la tradición.—XVII. Necesidad de la tradición.—XVIII. Tradición y nación.—XIX. Unidad de destino.—XX. Patria.—XXI. Los conceptos derivados.—XXII. Patriotismo.—XXIII. Nacionalismo.—XXIV. Nacionalidad.—XXV. Imperio e imperialismo.—XXVI. Resumen.

I

INTRODUCCIÓN

Muchos y diversos en grado de éxito han sido los intentos hechos en torno a averiguar la raíz última de lo que diferencia a unos grupos humanos de otros. Docenas de teorías han surgido con ánimo de aclarar el asunto y una y otra vez

nuevos argumentos vinieron a mostrar la falsía del correspondiente razonar.

En la raza, en la lengua, en la cultura, en el espíritu, en motivos psicológicos..., toda la variada gama de las posibilidades explicativas se hizo letra y libro para explicar el tema más apasionante del Derecho político, desentrañando la causa que hace vivir diferencias entre las diferentes comunidades políticas.

En este ensayo no vamos a repetir ninguna de esas tesis, ni siquiera para hallar en su exposición, motivos de refutación. Se han intentado tantas y tan variados son los términos de réplica y es tal la baraúnda de la discusión, que nada nuevo aportaríamos si nuestra obra se limitara a impugnar una serie de opiniones.

Nuestro intento es mayor y es menor. Mayor en cuanto buscamos lograr cauce expresivo a la propia tesis, aureolándola de los principios radicales que son base del complejo total de nuestra entera concepción del Derecho político. Menor en cuanto reducimos visiblemente la amplitud de este trabajo a la función estricta de relatar nuestra postura propia.

Sin que ello sea tampoco obrar movidos por fatuo prurito de originalidad. Al menos hasta donde alcanza el campo de nuestra lectura, afirmamos el nuevo planteamiento del problema; pero sólo en esos límites, esto es, con una afirmación de valor completamente relativo.

Así han de ser leídas las presentes líneas.

## II

### LAS TESIS DIFERENCIADORAS DE LAS COMUNIDADES POLÍTICAS

Ninguna de las explicaciones ordinarias puede explicar este fenómeno evidente de la diversidad categórica de los hombres agrupados en distintas comunidades políticas. Ni la raza, que rebaja nuestra ciencia a los niveles de la Zoología; ni la lengua, que la más sencilla observación rechaza; ni la seca comunidad de cultura, que no cuaja en concretas expresiones;

ni siquiera la adhesión espiritual tácita o expresa a una fe universal, bastan para aclarar con precisión este enigma capital de la Política.

Sin embargo, es obvia y patente la diferencia entre los hombres de las distintas secciones humanas de la tierra. Por debajo de la comunidad de origen que la fe y la ciencia de consuno nos enseñan, arde palpable y viva la llama de la diversidad.

Tenemos, pues, como base única el hecho de la diferencia. Y tenemos también como tarea la de buscar su conveniente explicación, aparte de las por regla general sentadas.

### III

#### LOS POSITIVISMOS LATENTES

Sin entrar en el terreno crítico, si hemos de hacer la crítica conjunta de todas las posturas de ese tipo, mostrando en sendos trazos capitales la causa de su común error.

Este no es otro que el común positivismo que les sirve de base. Toman por motivos discriminadores los resultados de la observación empírica de los datos que lo real ofrece, quieren advenir a conclusiones válidas de notas deducidas de los hechos, aspiran a sentar deducciones universales de una serie de observaciones que sólo llegan a la generalidad.

El fracaso de las construcciones apuntadas es que quieren llegar a la Metafísica desde la Historia, y su fórmula es esa ambición de reglas de universal validez que a la postre no exceden de la generalidad, hija de la empirie. Se afanan por atar sus ideas a la realidad y por sacarlas de colecciones de vulgar noticia, sin lograr salir del círculo vicioso de la constante repetición de hechos.

Basan todo en lo físico, en lo psíquico, pero siempre en la Naturaleza. Tras sus múltiples yerros se oculta el máximo equivocar protestante de escindir naturaleza y gracia, quedándose en el terreno de la primera. En este sentido tales ideas de la raza o del carácter, de la lengua o de la historia

estricta, están a la altura del egoísmo de HOBBS o de la imbecillitas de PUFFENDORF, siendo meros datos hijos de la realidad y sin comprobación en la piedra de toque de una medida Ontológica.

Porque es evidente —en seguida lo veremos— que el problema presente es un problema a resolver en los límites de lo histórico; pero *en* la Historia, y no *por* la Historia. Las claves conceptuales han de ser criterios ajenos a la Historia misma, arrancados de la cantera metafísica y prendidos de un valor universal.

Hemos de adentrarnos en la Historia, pero armados de mesteres filosóficos, para no caer en errores positivistas; hemos de hacer Filosofía política y la Filosofía que sea auténtica ha de apoyarse sobre normas emanadas de la Filosofía general que abastece los últimos principios. Al movernos sobre los datos sacados del arsenal histórico, no podemos perder de vista ni un momento la constante visión de lejanías universales que es patrimonio de la Metafísica.

Es el único medio de no incidir en las posturas apuntadas.

Pero, además, tales tesis adolecen de una segunda laguna de tipo metodológico que empeora la propia condición, ya de por sí flaca y débil; pero que, por otra parte, tiene profundas afinidades con el primero, porque el común origen causa de ambos está en operar sobre notas relativas y pasajeras, dejando de lado la unidad última de todo razonar.

Los que así hacen abordan el problema de la diversidad entre las agrupaciones humanas como una cuestión que comenzara y concluyera en sí misma, que tuviera propio planteamiento y propia contestación, cuya respuesta pudiera ser encontrada sin salir al paso otros problemas. Creen que con buscar datos precisos de la realidad empírica se van resolviendo aisladamente los temas y que la unidad final de los conocimientos lo es también en sentido temporal, como una unidad que sugiera al final de un proceso lógico de series sucesivas de inducciones.

En este aspecto la cuestión es la misma antes señalada, pero vista en un grado concreto del proceso inductivo total.

Pero el tema presente es una parte del análisis de la co-

unidad política, mejor dicho, la coronación del análisis. Es asunto que tiene un planteamiento subordinado porque cae en el terreno de lo histórico y lo histórico presupone lo metafísico; esto es, el estudio de la diversidad ontológica de las agrupaciones humanas presupone el conocimiento cabal de la esencia óntica de ellas.

Querer estudiarlo como algo separado del complejo entero de la Filosofía de la Comunidad política, es ya desenfocar el problema de una manera lamentable, saliéndose del oportuno punto de consideración. No se puede saber qué es la nación como accidente concreto de una agrupación de seres humanos, sin saber previamente qué es esa agrupación en cuanto tal. Porque, concretamente y en cada caso particular, la nación cumple el papel de un ente accidental, esto es, de un ente que existe en otro, según la oportuna definición de la Escuela; por ende, antes de conocerle, nuestra primera preocupación ha de consistir en analizar la Ontología de la Comunidad política o ente substancial en que se apoya.

Lo accidental se apoya en lo substancial y la nación en la Comunidad política. Ese es el rigor de la temática y a él nos hemos de ceñir sin duda alguna. Una vez más también aquí son los esquemas metafísicos los que nos dan la pauta para el razonamiento.

De este modo, los puntos de vista que ordinariamente se postulan para la aplicación del hecho patente de la diversidad entre las distintas comunidades políticas, adolece de un yerro básico que les corta las alas reduciéndolas a lo general e impidiendo alcanzar valor universal para sus conclusiones: el de operar con criterios arrancados de la naturaleza física, psíquica o racional mediante procedimientos empíricos, el de hacerse eco de los errores conjuntos de la ruptura protestante de la unidad católica del hombre y de las elucubraciones del positivismo.

Lo que en ellas aparece es Naturaleza, Historia, Razón... , el hombre o sus obras vistos desde el punto de su actuar. Pero en modo alguno Metafísica, intento de reducir esos datos empíricos a unos principios dotados de la prestancia de una universal Axiología, y en modo alguno deducidos de ellos.

Saltar sobre tal obstáculo es nuestra intención presente. En las breves letras del presente estudio, lo que ha de valorarse como mérito o demérito es el éxito o el fracaso en el logro de esta nuestra aspiración de romper las amarras que ¡todavía! atan al positivismo tantas cuestiones del Derecho político y de propugnar una raíz metafísica para todos los problemas de éste.

Intentémoslo ahora en el reducido ámbito del llamado técnicamente problema de la nación.

#### IV

#### LAS CAUSAS DEL ENTE COMUNIDAD POLÍTICA

La diferenciación entre las diversas comunidades políticas es uno de los ingredientes lógicos de ellas. Sin esa diferenciación y sin ese distingo las comunidades humanas no serían tales, sino que constituirían simplemente entre todas una gran comunidad de tipo mundial en la que hallaran cabida todos los hombres hoy repartidos en distintas agrupaciones políticas.

Que esto puede ser un día realidad, es asunto que no nos interesa, porque es un simple problema cuya contestación sólo ha de darla el devenir histórico. En cambio, lo que ha de preocuparnos es encontrar el lugar que a esa nota separadora corresponde dentro del complejo de la Ontología de la comunidad política.

Una comunidad política es un ente al que se refieren cuatro causas, las mismas que a todas las esencias corresponden: la eficiente, la subjetiva o material, la objetiva o formal y la final. No es ocasión de analizarlas, pero sí de apuntar cómo la primera es Dios, la segunda los hombres, la tercera la relación mando-obediencia y la cuarta una serie de principios que hemos de separar con cuidado porque entre ellos está el objeto de nuestra disquisición.

## V

## LOS FINES DE LAS AGRUPACIONES HUMANAS

Referida la causa de la diversidad de las agrupaciones humanas a la causa final de su propia Ontología, es preciso separar concretamente las clases de fines posibles para señalar los que estimamos fines políticos.

Los fines posibles son de tres clases:

a) El fin de los individuos que componen la comunidad política en la doble trabazón interna en que en cada uno de los seres racionales que la integran está su vocación presente a una lejana y forzosa función de lejanía trascendental.

b) El fin detallado de una comunidad política concreta, en cuanto ha de atender a funciones de índole administrativa que su propia condición reclama.

c) Los fines más altos de la comunidad política en cuanto tiene un determinado quehacer histórico y actúa a tenor de precisas condiciones.

Estos tres puntos de vista abarcan la complicada trama del sentido finalista de las humanas agrupaciones, y de ello ha de deducirse la causa final de su perfecta Ontología a este respecto. Dos palabras brevísimas mostrarán cómo, en realidad, el único fin político es el tercero, ya que los dos anteriores se hunden en la consideración de los fines propios del individuo o en los que pudiera tener presentes aquello que en el pasado siglo se llamara Ciencia de la Administración.

## VI

## EL DESTINO

El primer caso se refiere a algo que excede los confines del Derecho político para afincarse en los territorios de la Teología. Es de las relaciones de la criatura humana respecto al Creador de donde se deduce su condición de causa segunda, y en último término su propio puesto.

A este respecto, nuestra postura es clara: la católica. No creemos que el hombre sea ni absolutamente bueno, ni absolutamente malo, sino desfalleciente: ni ser que no haya pecado, ni ser que no tolere redención. Todo hombre es portador de una culpa original, pero también puede salvarse de ella.

En este sentido, el hombre, todo hombre, posee un destino que concluye en Dios; destino personalísimo e intransferible, atado directamente a las razones últimas de la Divinidad. Por encima de todas las afirmaciones queda en pie siempre esta idea capital de que a lo que venimos a la tierra es a negociar un destino en el cielo, a conquistar con las herramientas en que en definitiva nuestra vocación consiste esa salvación que tiene resabor de eternidades.

Ese fin de cada yo no puede ser otro que el de la salvación eterna, que este recio y penoso dilema del paraíso o del infierno, que consume y justifica a un tiempo las horas y los años que andamos por el mundo. Ese es, y no puede ser de otra manera, el destino personal nuestro, ante todo personal y trascendente en absoluto.

El único trascendente. Cuando mostremos en seguida cómo los motivos diversificadores de los grupos humanos tienen un contenido exclusivamente terreno, lo que queremos decir es que tienen un sentido de acá, que esas diferencias no aportan ninguna validez tras de la muerte.

No hay otro destino trascendente, aparte el personal. No. Sólo los individuos se salvan y se condenan, porque sólo a ellos concedió Dios la trágica facultad de ser causas segundas del orden universo; más allá de la muerte, los pueblos y las naciones no tienen razón de ser alguna.

Los textos evangélicos así lo cantan, apoyando nuestra afirmación, con la suprema autoridad de la palabra del Redentor del mundo (1). En ellos está sólo el Destino universal, salvarse o perderse, ser perfecto. CRISTO no habló jamás a este respecto de pueblos ni de naciones, ni para la salvación eterna mandó a nadie que luchase por Judea ni por Roma;

---

(1) San Mateo, *Evangelio*, cap. XIX, vers. 16 a 26.

lo único que pedía a cada uno era que renuncié a sí mismo y que le siga... Judea o Roma serán, en el más concebible de los casos, medios que favorezcan o que perjudiquen esa renuncia que es la entrega a Dios. Pero nada más; más allá de la muerte solamente valen las obras personales, únicas de que Dios nos pide cuenta.

Para la pura esencia católica que de los textos evangélicos emana, el hombre no es más que un ser sometido a prueba en esta vida terrenal, pruebas cuya feliz superación es el único camino para el logro del cielo. Aquí abajo, la lucha con el mal; allá arriba, el premio o el castigo.

El hombre ve el bien y no puede alcanzarlo. Mezcla de ángel y de bestia, la trama hondamente trágica de su auténtico destino —totalmente ultraterreno— es la lucha entre ambas partes de su yo. Para alcanzar el cielo, el ángel ha de vencer a la bestia; ese problema, el de la salvación, es el gran problema del destino humano.

No hay otro negocio de salvación que el del individuo; ni el Estado, ni la patria, cuentan nada para eso. Serán, en el mejor de los casos, un medio de ayuda para lograr triunfar de la bestia insita en las raíces carnales de nuestro ser.

Pero nada más; ¡si para el Cristianismo es tan tajantemente personal el negocio de la propia salvación eterna que ni los padres ni los hijos sirven de nada para ello! Y si nada significan los padres ni los hijos, carnes de nuestra carne y pedazos de nuestra esencia, ¿cómo podrá contar algo en este informe y variable que es una comunidad política, que el tiempo trae y con el tiempo muere?

La conclusión es clara y transparente. No caben dudas de ninguna clase. El fin personal del hombre, único con valor tras de la muerte, es el logro de la salvación eterna. Es razón de la entera arquitectura cósmica en cuya trama anda prendida la esencia de lo eterno exclusivamente del conducirse de los agentes individuales.

## VII

## FINES PROPIOS DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Apartado ya el fin de los individuos del de la comunidad política como tal, mediante la consideración respectivamente ultraterrena y terrenal de cada uno, corresponde ahora señalar los tres tipos diferentes de fines que la comunidad política posee. Tales son:

a) Los exigidos por su misma esencia. Todos se pueden reducir a uno solo, al de seguridad, clave de su conformación constructiva según se pone ampliamente de relieve en otro modesto estudio nuestro. En virtud de su manera vital, de su forma de ser existencial (1), exige como todos los seres el mantenimiento de los principios que integran la raíz motivadora de su ser y de su hacer. Si la comunidad política no se ocupara de fines de esa índole, tan apegados a su núcleo íntimo, renunciaría a seguir subsistiendo.

El criterio único en agrupaciones de este tipo es el político, con preferencia si no con exclusión de los demás; y siendo la nota peculiar a lo político la de la valoración de los actos comunes con un criterio estricto de seguridad, éste ha de ser forzosamente condición *sine qua non* de la vivencia de la comunidad política.

Sobre estos fines, pues, que son tan notorios y evidentes, no es preciso insistir más adelante. Sin que ello quiera implicar el más mínimo menoscabo de su magna importancia; antes al contrario, su prestante significación nos evita volver sobre ellos en aras de lo vivo de su condición y de lo patente de su necesidad.

b) En segundo término es preciso apuntar aquellos otros fines de poca monta y grande cambio, que se manifiestan generalmente en los expedientes de la Administración, en la construcción de puentes, arreglo de carreteras, nombrar de

(1) Tómese la palabra en su acepción escolástica del ente que no es copulativo.

funcionarios, hacer paces y guerras, resolver problemas de abastos, levantar palacios y fabricar navíos.

Son fines sin importancia primordialmente general, cuya determinación compete de lleno a la autoridad que rija una comunidad política en un momento cualesquiera; agotan su papel en la hora en que se muestran o en el hecho a cuya solución conspiran. Más de carácter administrativo que de tintes políticos, en realidad quedan ajenos a nuestra tesis, para afinarse en la realidad diaria.

Es de ella de quien cobran razones dadoras de su importancia indiscutible, pero a cambio de eso mueren con el día y pasan pronto a un plano secundario, al plano específico de la función de *ministrare*, de servir. Por eso, sin eludir su importancia práctica, hemos de darles de lado en lo sucesivo, porque en definitiva caen fuera de nuestra consideración.

c) Los fines propiamente políticos, atendiendo por tales aquellos que nos dan la clave para distinguir a unas comunidades de otras.

En efecto, ninguno de los anteriores nos presta un criterio auténticamente diferenciador. Ni los fines de los elementos individuales, porque respecto a ellos la comunidad es simple medio; ni los fines esenciales a ella, porque son comunes a todo y cada uno desde el instante que *son* y *existen*: ni los fines de índole administrativa, porque se envuelven en el humo espeso del detalle de la vulgaridad cotidiana. Si no hubiese fines de mayor envergadura y de miras más altas, el problema de la diferenciación de las agrupaciones no tendría razón de ser alguna, ni pasarían todos ellos de constituir meros sectores del total de una humanidad sin distinciones.

Porque es indudable que se dan fines típicos de un pueblo en un período histórico concreto. Bizancio sujetando a los pueblos mezclados de Oriente, y España trayendo a un nuevo mundo a las vías de la civilización, son ejemplos concluyentes de ello. La tarea del tratadista de Derecho Político está en apurar el contenido y explicar el sentido de un hecho tan corriente y primordial.

Y es aquí, justamente, en donde hemos de hincar los ojos de nuestra consideración, una vez señalada la existencia de fi-

tea un tema en el que más adelante incidiremos, pues lleva a referirla a un contenido estático en mengua del dinamismo activo que le es consubstancial.

Porque la tradición no es una mera doctrina, ni mucho menos una vulgar costumbre transmitida de padres a hijos de un modo rígido y formal; es todo el cuerpo vivo de doctrinas y de costumbres, de mitos y de gestas, que forman el legado sagrado que es la herencia santa de los padres buenos.

No es un producto de la mera experiencia, aunque sea de la de todo un pueblo, como opina erradamente MOELLER VAN DER BRUCK (1); ni una fuerza a secas como creía HERMANN GÖRTER desde su punto de vista socialista (2). Antes, al contrario, la tradición es la esencia misma del alma de un pueblo.

Y no es criterio únicamente del autor modesto y sin peso que estas líneas suscribe, ni siquiera tampoco el de aquel maestro inolvidable que se llamó Enrique GIL Y ROBLES (3), cuando la definía como «la continuidad de la vida humana» (4), ni tampoco la clara mente del Marqués de Valdegamas, cuando, inmerso todavía en su período de crisis evolutiva, escribía, con aquella galanura y colorido que son patrimonio de su pluma, que «los pueblos sin tradiciones se hacen salvajes» (5).

(1) Moeller VAN DER BRUCK, *Das Dritte Reich*. Dritte ausgabe herausgegeben von Hans SCHWARZ, Hanseatische Verlagstalt. Hambourg, 1934, VII + 323 págs. Cita a la pág. 147. Este yerro es básico en su pensamiento; basta leer Helmut RODEL, *Moeller van der Bruck, Standart und Wertung*-Verlagsanstalt Otto Stolberg, Berlin, 1939, 175 págs.

(2) Hermann GÖRTER, *Der historische Materialismus, Für Arbeiter erklärt*. Aus dem Holländischen übersetzt von Anna PANNEKÖCK. Mit einem Vorwort von Karl KAUTSKY. Stuttgart, 1919, Verlag von S. H. W. Dietz Nachf. 128 págs. Cita en pág. 123.

(3) Enrique GIL Y ROBLES, *Tratado de Derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristiano*, Salamanca, Imp. Salmaticense. Dos tomos, 1699 y 1902.

(4) Enrique GIL Y ROBLES, op. cit. tomo I, pág. 219.

(5) Donoso CORTÉS, *El cargo de Zamora. Ensayo épico precedido de un prólogo*. Febrero, 1938. En «Obras», edic. Ortí y Lara, Madrid, casa editorial San Francisco de Sales, cuatro tomos, 1903 y 1904. En el tomo IV, págs. 319 a 346. Cita a la pág. 323.

No es preciso acudir a autores teñidos de nota por ciertos elementos recusables y en los que la voz científica pudiera ser simple eco de posturas políticas reales y concretas más próximas al arte que a otra cosa. Son otros hombres que vienen de otros campos ideológicos los que nos confiesan *velis nolis* el sentido hondo de la tradición. Es Augusto COMTE quien, en cierto pasaje, llamaba «*esprits vulgaires*» a los que no siguen las huellas de sus padres (1); es el republicano portugués Theophilo BRAGA quien dejó dicho que es «a tradiçao» lo que «da a unidades moral a um povo» (2), puesto que forma «o vinculo que constitue a nacionalidades» (3); y es Manuel AZAÑA, con su agudeza pedante y torcida, pero fina, quien confiesa que hay que buscar en la tradición el mismo carácter histórico de un pueblo (4).

Esas citas y otras más que pudieran agregarse no dejan lugar a dudas acerca de cuál sea el verdadero papel de la tradición, porque una a una y aunque en grado diferente, todas perfilan los contornos de su ser en función de actividad histórica y en función de actividad política.

*Traditio* es ciertamente entrega y transmisión de algo pasado, de haceres o consejos de otros hombres que antes nacieron y vivieron días más viejos; pero no de todo lo pasado en bloque informe exento de discriminación, sino de lo vital que en el pasado hay; no significa sólo la transmisión a secas de cuanto en lo ido ha acontecido, sino únicamente la entrega de lo que tuvo fuerzas vitales suficientes para influir en nuestro actual acontecer.

En el caso presente, un ejemplo abasteca la mejor aclaración: más o menos firmemente, todos propugnamos hoy el

(1) Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*. Deuxième édition, augmentée d'une «*Preface*» par E. LITRE et de'une table alphabétique des matières. Paris, Bailliére et fils, 1864. Seis tomos. Cita a la lección 46, tomo IV, pág. 39.

(2) Theophilo BRAGA, *Historia de Camoes*. Porto, Imprensa portuguesa, editoa. Dos tomos, 1873 y 1874. Cita al tomo I, pág. 3.

(3) Th. BRAGA, *Ibidem*.

(4) Manuel AZAÑA, *Plumas y polebras*, Cisp, 1930, 314 págs. Cita a la pág. 240.

respeto y la mira a la tradición de España. Pero ¿quién consideraría parte de ella a los hechos de aquel Vellido Dolfos que cuentan y cantan los romances vendiendo a su rey a las puertas de Zamora? ¿Quién la referiría a aquel infante aventurero de Castilla que rindió parias a reyes árabes y cristianos según razones de particular conveniencia? ¿Quién se aprestará a sostener que la integran aquel Antonio DEL CORRO que encauza la protesta en un sentido político-religioso allá por los días áureos del XVI, ni aquel canónico descanonizado que para baldón de nuestras gentes llevaba el español apellido de LLORENTE?

Es preciso pasar lo acontecido por cierto tamiz que excede a ese mismo acontecer. Como magistralmente decía Víctor PRADERA, «Tradicición no es todo lo pasado...; tradición es el pasado que *cualifica* suficientemente los fundamentos doctrinales de la vida humana de relación, en abstracto considerada; es, en otras palabras, el pasado que sobrevive y tiene virtud para hacerse futuro» (1).

No podemos, por tanto, considerar como tradición toda la historia de un pueblo, sino lo que esa Historia ha dejado como sedimento en todos los campos de la vida. Cortada en cualquier instante la vida de una comunidad política, su proceso nos muestra cómo pueden verse allí diversas fuerzas de lucha, fuerzas que añadieron los tiempos y las cosas. Pero esas fuerzas no tienen otro final que el de los ríos desembocando en el océano; más tarde o más temprano concluyen por ir a dar en los mares de la Tradición.

Y esto no es el morir, que eso está bien, como creyó el poeta, para los ríos actuales de la humana vida; en las fuerzas que agitan al subsuelo espiritual de un pueblo hay un ansia afanosa de inmortalidad terrena que pugna con el constante y rápido finar de los individuos componentes. Lo que ocurre es que al desembocar cada uno de esos ríos espirituales en la gran masa de aguas que es la Tradición, no llegan con las gotas que bautizaron su nacer entre matas de la sie-

---

(1) Víctor PRADERA, *El Estatuto nuevo*, 2.<sup>a</sup> edición, Editorial Española, Burgos, 1937, 399 págs. Cita en pág. 33.

rra; han ido perdiendo unas en la adversidad de los páramos desérticos, y han recogido, en cambio, el sabor de todas las tierras que besaron a lo largo de su cauce. Depuradas o turbias, al llegar al mar donde acaban, le entregan y transmiten todo lo que son y todo lo que tienen; y allí, al fundirse con las aguas de los ríos que vinieron en tiempos anteriores, son nuevamente contrastadas y señalada su aportación al sabor y al color del todo que se llama el océano.

De este modo, el mar es masa de aguas compuestas de otras aguas que a cada instante se renuevan; pero al mismo tiempo masa de aguas de reconocida personalidad diversa.

Del mismo modo, la tradición se va formando y transformando con las aguas que llegan en cada hora, pero sin perder jamás su tipo propio, obra de los ríos que antes desembocaron. No es cosa estática, que no admite progreso; antes bien, el progreso y el cambio es consustancial a ella, como era a los mares el cambiar con las aguas de los ríos. Lo que es insensato es pretender que un río, que pasa y muere, puede tener vigor para alterar una tradición que permanece y vive.

O sea, que la esencia misma de la tradición predica la necesidad de considerarla como algo variable de contornos, bien que éstos cedidos siempre a un eje primordial. La idea de la tradición está reñida con tal suerte de rigideces, de cualquier clase y condición que sean éstas; exige una madurez en el tiempo; es una continuidad, pero no una uniformidad.

Y es que la tradición es algo de valoración histórica, de medidas. En otro modesto trabajo nuestro se ha puesto de relieve la ilación de los datos en una clasificación según categorías de los acontecimientos jurídico-políticos (1); y por eso no hemos de insistir sobre este punto. Sí nos interesa subrayar, en cambio, que ese sentido de periodicidad que el tiempo trae consigo da a la tradición una elasticidad acorde con el día en que se mueve.

---

(1) Vide mis *Puntos de vista para una Historia de la Filosofía del Derecho* (inédito), especialmente el capítulo VIII «Categorías de la Historia del Derecho».

La tradición excede a un simple día, pero ha de moverse forzosamente en un *nunc* ineludible; esto es, obedece a un contorno que la cerca y que ofrece influencias a su línea temporal. Es una vertical que en cada uno de los puntos componentes se halla clavada en un plano al que ese mismo punto pertenece; por eso su esencia es una esencia sensiblemente continua, pero no exactamente idéntica. Quien despegare a la tradición cambiante y permanente de lo variable inscrito en todo acontecer histórico, ni comprendería su sentido ni habría captado su valor. Ella trae una movilidad como algo propio y característico, como raíz la más pura de su ser; sin ella, la tradición pecaría de rigores y no tendría ese ágil significado que es la nota típica de su vibrar dentro del complejo de los conceptos políticos.

En resumen, la tradición es una, pero no uniforme; la variedad en la unidad es su tipismo, un tipismo común al orden de las cosas naturales y al orden de los principios del verdadero Derecho político no revolucionario. Las consecuencias de esta idea las vamos a ver en seguida con relieve.

## XI

### CLASES DE PROGRESOS

Con lo dicho en el párrafo anterior, tenemos planteados ya los dos errores fundamentales en la determinación de lo tradicional como esencia íntima de un pueblo y como punto diversificador de las distintas comunidades políticas: el de creer que puede darse una tradición sin progreso y el de propugnar un progreso que mate una tradición.

Ambos suponen saber en qué consiste la idea progreso dentro de una estricta terminología juspolítica. Y subrayamos esto último porque en países como el nuestro, en que hemos tenido partidos políticos acaparadores del llamado progresismo, hemos de ser por naturaleza un poco suspicaces y mostrarnos cuidadosos en el empleo de esa palabra.

Políticamente, hay dos clases de progresos.

Uno, liberal, democrático y socialista, que propugna lo ahistórico a fuerza de valorar excesivamente lo presente en mengua del pasado y quisiera renegar de la Historia hecha tradición en aras del oportunismo circunstancial del momento. Es un progreso antitradicional, enemigo del pasado; presa en el río del quehacer de un pueblo.

El otro es aquel que forma el punto de referencia del cambio constante de la unidad tradicional a que nos referimos más arriba. Progreso que es mejora y perfección de datos históricos, labrado sobre ideas pasadas, con vigor presente que él renueva.

El uno es el concepto revolucionario del progreso; el otro el criterio tradicional.

La raíz respectiva de ambos está en distintas ideas sobre el hombre. en las dos distintas ideas que trajo consigo la Filosofía del protestantismo al escindir la unidad católica del ser humano en los opuestos sectores de la naturaleza y de la gracia. Mientras en el punto de vista católico se sostenía la constante creencia de que la vocación es clave de la salvación y el pasado del presente, brindando una armonía de haceres con perfección completa, en el lado heterodoxo se quería lograr una idea del ontos racional desde los ángulos de la pura naturaleza.

Con ello, el protestantismo traducía su planteamiento científico del caso en la necesidad de lograr un hombre cuyas características no estuvieran en su posición respecto al Creador, en cuanto causa segunda del orden cósmico, sino en datos arrancados de la realidad natural del hombre mismo. Puesto en tal camino, el intento se trocaba en la necesidad de lograr criterios generales, hijos de la naturaleza; y tales, en efecto, el sentido entero del meditar de ese grupo: el apetito de sociabilidad de GROCIUS, el egoísmo de HOBBS, la imbecillitas de PUFFENDORF o la comodidad en LOCKE y ROUSSEAU. KANT también se situará en igual camino, pero verificando la coronación de aquel proceso de abstracciones empíricas con aquella su noción de la libertad trascendental en la que el hombre acaba de perder su contenido real de ente.

Al pensamiento kantiano hace contrapié la idea abstracta

del hombre en la Revolución francesa; ya no se le estima como portador de una carga pesada, sino como fabricante absoluto de su orden, de un orden que él mismo es la única medida.

En consecuencia, ya no interesa mirarle como enclavado en el trazo firmemente contorneado de una jerarquía, sino pura y simplemente desligado de todo y solo con su propia obra. Es un hombre frío, un hombre abstracto. Su hacer es un algo que a él solo se refiere, sin relación con los haceres de otros hombres precedentes. Se ha roto todo vínculo con el pasado, y el futuro, en cuanto hacer de un hombre así abstractamente considerado, es algo que tampoco hace al pasado ninguna referencia; es un futuro abstracto y únicamente referible al hombre, también abstracto, que le fabrica.

Esto es, se trata de un futuro que ha roto con la tradición, de un quehacer que no se refiere a lo preexistente, porque ese cúmulo de vitales cosas previas tampoco interesa a la Filosofía protestante, paridora del hombre revolucionario. El futuro será progreso sin pasado; progreso que en sí mismo se justifica.

De esta manera, del concepto protestante del hombre se pasa a la idea revolucionaria del progreso, tras una serie de cambios claramente unidos. Y frente a él se eleva la noción clara de aquella otra visión del progreso como aportación al tesoro que es el pasado, capaz de vivencias actuales, afincado en la verdad suprema de la unidad católica del hombre y de considerar a éste como ser concreto inserto en una jerarquía de valoraciones históricas precisas.

Hombre abstracto u hombre concreto. El dualismo de estas dos posibilidades es la fuente de tesis revolucionarias o tradicionales sobre el tema. Lo abstracto da de sí uniformidad; lo concreto, variedad; el criterio de lo único es tan rotundamente diferente entre ambos que, aun apoyándose en la misma palabra, soportan dos conceptos fecundamente contrapuestos de la unidad política.

Conceptos que repercuten ampliamente sobre la medula tradicional, según pondrá de manifiesto la verdadera relación entre la tradición y el auténtico progreso.

## XII

## TRADICIÓN Y PROGRESO

Entre el progreso liberalmente entendido y la tradición no caben relaciones de ninguna clase, porque el progreso reniega de ella por definición propia. Únicamente caben concomitancias desde el punto de vista tradicional, del progreso enraizado en la tradición misma a través de una idea cabal del hombre típicamente concreto.

Desde este punto de vista, progreso y tradición están íntimamente unidos. Por una parte, la tradición lo presupone, y, por otra, el progreso es la condición esencial de la tradición; porque la tradición no es sino una suma de progresos. Esta es la relación entre ambos, y con ella queda prefijado el verdadero sentido de los dos.

En este problema hay que considerar dos campos de observación, conducidos, es cierto, a las mismas consecuencias y nacidos de la distinta posición que tengamos de abordar la cuestión, sea desde el lado de la tradición, sea desde el lado del progreso.

Analicémoslos aparte.

## XIII

## EFECTIVIDAD DE LA TRADICIÓN

En primer término, el progreso ha de basarse sobre la tradición. Progresar es andar hacia adelante, con los ojos plantados en la lejanía; pero para seguir cuerdamente el camino es necesario no perder el contacto con el punto de partida.

Erraba, y mucho, aquel gran equivocado que se llamó CÁNÓVAS DEL CASTILLO cuando, en un discurso pronunciado

en el Ateneo de Madrid, va ya para setenta años, hablaba de otorgar «un valor cuando menos idéntico a la tradición» y «al espíritu de reforma» (1), dando en una fórmula conciliadora y doctrinaria menguada satisfacción a dos principios políticos distintos; porque él sabía —hombre de contrastes— y proclamaba en otra oración, pronunciada años más tarde en igual tribuna, que no hay posibilidad de separar dos cosas tan diversas como son el progreso y la tradición en que se basa (2).

Y el yerro era craso, porque ni los positivistas dejaron de echarlo de ver en varios casos. BEAURIN-GRESSIER es quien, ya en 1896, anotaba que la evolución en cuyo proceso el progreso para él consiste, no se caracteriza por una sucesión de movimientos anárquicos, producidos cada uno en sentido diferente, sino que obedece a una tendencia evidente, tendencia que, por referirse a la ilación de unos movimientos con otros, no puede venirle sino de esa base común de la que todos provienen, del pasado actual, de la tradición (3).

La razón de todo está en que, en último término, el progreso no es otra cosa que transformación y cambio de calidad, no de cantidad, por referirse a firmas autorizadas en extremo, provenientes de opuestos campos y contradictorias

---

(1) ANTONIO CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid el 25 de noviembre de 1873* y recogido en *Problemas contemporáneos*, Madrid, imprenta de A. Pérez Duhruil. Tres tomos. Tomo I, 1884, págs. 207 a 302. Cita a la pág. 300. La misma idea errada repercute en sus comentadores. Vide, por ejemplo, lo que escribe sobre este punto ANTONIO DE LARA Y PEDRAJAS en la pág. 5 de su *Don Antonio Cánovas del Castillo. Estudio crítico*. Madrid, Hijos de M. G. Hernández, 1901, 282 páginas.

(2) A. CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso pronunciado en el Ateneo el 31 de enero de 1884*. En *Problemas contemporáneos*, cit. tomo II, páginas 99 a 206. Cita a la pág. 110.

(3) L. BEAURIN-GRESSIER, *Des forces qui déterminent l'évolution du milieu social* (extrait de la *Revue Internationale de Sociologie*, núm. 4, avril 1896). Paris, Giard et Brière. 1896, 22 págs. Cita a la pág. 7.

banderías. HAURIUO (1), DE GREEF (2), SPENCER (3) y MACH (4) sirven de comprobante.

Porque todo se concentra en la conclusión última de que en la vida nada se pierde en ningún caso. Y no se pierde, no por la vitalidad que cada paso hacia adelante porte dentro de sí, sino porque nacen y mueren todos en la tradición. Ley no solamente común a las diversas zonas del progreso humano en el avanzar por todas las esferas culturales, sino, sobre todo, una ley específica en el caminar de las comunidades humanas y en la ordenación de las ideas y de las instituciones políticas. Es cabalmente un presidente de la tercera República francesa quien ha insistido sobre este punto de manera decisivamente concuyente (5). Porque no se puede luchar con el pasado, cuando el pasado es historia no fenecida, sino historia con capacidad de vida actual. Hay un pasado que se hunde en los abismos del olvido, pero hay otro que —son palabras del poco sospechoso ORTEGA— «es por esencia reve-

---

(1) Maurice HAURIUO, *La Science sociale traditionnelle. Cours de Science sociale*. Paris. Libraire de la Société du Recueil Générale des Lois et des arrêts et du journal de Palais. 1896, XII.

(2) Guillaume DE GREEF, professeur de Sociologie et d'Economie sociale á l'Université nouvelle de Bruxelles, *Le transformisme social. Essai sur le progrès et le regrés des sociétés*. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Alcan, 1901, XXXII + 530 págs. Cita a la pág. 364.

(3) Herbert SPENCER, *Le progrès. Loi et cause du progrès*. Artículo publicado en la *Westminster Review* de abril de 1857 y recogido en las páginas 1 y siguientes de sus *Essais de Moral, de Science et d'Estetique* traduits de l'anglais par A. BURDEAU, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie. Cinquième édition. Paris, Alcan, 1901, XXXII + 415 págs. Cita a la pág. 6.

(4) L. MACH, *Statistique*. En *De la méthode dans les Sciences*. Deuxième édition. Paris, Alcan, 1911, III + 367 págs. 315 a 365. Cita a la página 326.

(5) Casimir PERIER, Préface al libro de A. TODD, *Le gouvernement parlementaire en Angleterre*. Traduit sur l'édition anglaise de M. SPENCER WILFORE. Paris, Giard et Brière, 1900. Dos tomos. Cita en el tomo I, página V.

nant. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediamente» (1).

Y la razón del retorno está en su misma esencia; vuelve porque la marcha del acontecer histórico no se detiene; y, al no detenerse, cada río ha de desembocar en el mar; y ¿cómo podemos prescindir del océano sino renunciando también al correr de las aguas del río, transformándolo en un resumido lago de confines? (2).

(Concluirá.)

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA

Catedrático de Filosofía del Derecho.

---

(1) José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas. Con un nuevo prólogo*. Segunda edición. Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires. México, Imp. López, Buenos Aires, 1938. 281 págs. Tomo I de la «Colección Austral». Cita a la pág. 129.

(2) Las más bellas páginas que sobre el tema hemos leído son las escritas por un español, D. Severo CATALINA, en su libro *La verdad del progreso*, tercera edición, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1909. 432 págs. Especialmente las 9, 10 y 13.