

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA- FACULTAD DE DERECHO.

CARRERA: Abogacía.

MATERIA: Formación del pensamiento jurídico-político.

TITULAR: Dr. Félix Adolfo Lamas.

UNIDAD 1: Experiencia social, tradición e historia.

PUNTO 2: Los fenómenos sociales. Lenguaje, Historia Tradición.

AUTOR: Dr. Félix Adolfo Lamas.

---

Félix Adolfo Lamas

## TRADICIÓN, TRADICIONES Y TRADICIONALISMOS

### I.- INTRODUCCIÓN

#### *1.- Crisis y tradición*

Sin negar el hecho histórico de que ha habido un proceso revolucionario de rupturas en el orden político, económico, religioso, y más en general en el orden del pensamiento teórico y práctico, el contrario de la tradición no es sólo la *Revolución* -entendida en el sentido en que usan esta palabra los teóricos tradicionalistas- sino más en general la *crisis*, que engloba a aquella y que en cierto sentido le da origen<sup>1</sup>.

Si la tradición es el proceso social continuo de constitución de un patrimonio objetivo de bienes, creencias, relaciones y situaciones -vida objetivada, que no pierde sin embargo su carácter vital-, a la vez que su correlativo reflejo en la constitución de los aspectos colectivos de la personalidad humana, de sus estructuras tendenciales e institucionales -vida personal y social, pero que no por ello pierde su necesaria referencia a sus objetos motivos y terminativos-, es evidente que ella viene a ser el núcleo del tejido construido por la vida humana convivida. Ahora bien, la crisis es su contrario precisamente en tanto es ruptura y disolución de ese tejido.

En efecto, por *crisis* puede entenderse separación, juicio condenatorio, juicio decisivo, punto, hecho o momento crucial y, por último, juicio en general<sup>2</sup>. Dejando de lado esta última significación, que funge en el ámbito lógico y gnoseológico<sup>3</sup>, *crisis*, aplicado al ámbito social, es separación –es decir, ruptura-, o juicio o momento negativo, que deshace un estado de cosas vigente –tradiciones, costumbres, instituciones, identidad histórica, etc.- o que amenaza deshacerlo por significar un juicio condenatorio de la validez de ese mismo estado de cosas. Crisis de vigencia y crisis de validez<sup>4</sup>, pues, son los dos aspectos –no aislados, sino en relación recíproca- en que se manifiesta la crisis como fenómeno social.

---

<sup>1</sup> La relación de estos conceptos fue tema de la Introducción de mi obra *Ensayo sobre el orden social* (Bs. As., Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”. 1era. Edición, 1985, 2da. edición, 1990).

<sup>2</sup> La significación *originaria* del verbo griego κρίνω, del que procede el vocablo *crisis*, es separación y de allí distinción, juicio, etc. (cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire de mots*, París, Klincksieck, 1968). Para las significaciones de la palabra *krisis*, cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette, 1950.

<sup>3</sup> También en latín el verbo *judico* –y de ahí *judicium*- tiene un doble orden de significaciones: uno, originario, como acto de justicia o del juez, y otro, traslaticio, que es pensar, estimar, juzgar en sentido lógico o gnoseológico (cfr. A. ERNOUT-A.MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine – Histoire de Mots*, París, Klincksieck, 1979, voz: *ius*).

<sup>4</sup> Entiendo por *vigencia* el vigor o la fuerza social de un fenómeno para imponerse a la conducta de los miembros de un grupo o sociedad, y por *validez* su referencia al valor, es decir, al bien social.

Ahora bien, así como el hombre sano no toma conciencia de su salud sino frente a la enfermedad y la muerte, la tradición suele convertirse en tema del pensamiento y, en cierto modo, también hacerse consciente frente a la crisis. Más tardía aún es la aparición del tradicionalismo, en tanto doctrina o actitud de defensa o de restauración de la tradición.

Durante la crisis de la *pólis* griega de los siglos V-III a. C. -crisis de alguna manera paradigmática para nosotros, los occidentales-, tanto *Platón* como *Aristóteles*, si bien se sirvieron de la tradición fundacional helena, expresada sobre todo en las instituciones, las leyes, los mitos y los poetas, lo hicieron con estas características:

1º) Los hechos tradicionales (instituciones, leyes, mitos, poesía) fueron invocados como *tópoi* argumentativos.

2º) Dichos *tópoi* o lugares de argumentación no siempre eran aceptados sin juicio crítico y en todos los casos, cuando eran aceptados, lo eran por su congruencia con los principios y la experiencia.

3º) En el caso de *Aristóteles*, los *tópoi* tradicionales se integraban dentro de la metodología dialéctica de investigación e inducción.

4º) Apenas usan la palabra griega correspondiente (*παράδοσις*)<sup>5</sup>.

5º) En ningún caso la convierten en tema.

En el Nuevo Testamento, la tradición se juzga negativa o positivamente en relación con la doctrina divina. Hay una tradición humana que, según *Jesús*, transgrede el mandamiento divino<sup>6</sup>. Y *Pedro* recuerda a los judíos que fueron rescatados por la sangre de *Cristo* de la mala vida recibida por la tradición de sus padres<sup>7</sup>. En cambio, *San Pablo* exhorta a los cristianos a mantenerse firmes según la tradición que aprendieron por la predicación o por las epístolas del apóstol<sup>8</sup>.

Ya con los padres apostólicos comienza a usarse la expresión “tradición de los Apóstoles”<sup>9</sup>. La proliferación de herejías fue forzando a un uso cada vez más intenso del tópico de la tradición, según se constata en autores como *San Agustín* y *San León Magno*. Pero el único tratado que toma a la tradición como tema –la apología de la misma como regla de la fe– es el “*Conmonitorio*” de *San Francisco de Lérins*<sup>10</sup>.

Durante la Edad Media tampoco se registran tratados acerca de la tradición, aunque la misma tiene un uso tópico generalizado. Comienza en esa época a distinguirse la “tradición apostólica”, vehículo y depósito de la Revelación cristiana, es decir, de la enseñanza de Cristo, transmitida por sus apóstoles, y la “tradición de la Iglesia” (es decir, el conjunto de ritos, costumbres, objetos culturales en general, y enseñanza no dogmática), que si bien abreva en aquella, le agrega un dinamismo que aquella no puede ni

---

Respecto a la aplicación de este binomio al campo del Derecho, cfr. mi obra *La Experiencia Jurídica*, Bs. As., Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1991, L.II, , cap. IV, V, págs. 371 y ss.

<sup>5</sup> El *Lexique* de E. DES PLACES (París, Les Belles lettres, 1970), en la acepción del término como “transmisión” sólo registra en la obra de PLATÓN un lugar, en que la tradición se identifica con la enseñanza (*διδασκαλία*); cfr. *Las Leyes*, , XI 915d-5. En la obra de ARISTÓTELES, BONITZ sólo registra dos lugares: uno, como transferencia de cosas; otro, como transmisión en el sentido de enseñanza, y se refiere a la propia doctrina expuesta en los *Tópicos* (*Refutaciones sofisticas*, 184 b –5).

<sup>6</sup> Cfr. *Mat. 15, 1-9* y *Marcos 7, 1-13*. Conviene notar que en este pasaje los fariseos argumentan usando la tradición como *tópos*, mientras que Cristo contra argumenta juzgando la tradición hujmano-religiosa a partir de los mandamientos.

<sup>7</sup> Cfr. *I Pedro, 1, 18-19*.

<sup>8</sup> Cfr. *II Tesal. 2, 15*. Aquí es claro que *παράδοσις* tiene el mismo sentido que *διδασκαλία*. En cambio, en *Gálatas 1, 14*, el apóstol recuerda que él se mantuvo firme en las tradiciones de sus padres, antes de conocer la doctrina de la salvación. Se ve así claramente la contraposición, en cuanto al juicio, de las dos tradiciones.

<sup>9</sup> “*ἀποστόλων παράδοσις*” (Cfr. *Discurso a Diogneto*, XI, 6).

<sup>10</sup> Hay una edición española de la editorial “Palabra”, Madrid.

debe tener. Tomemos como ejemplo la obra de *Santo Tomás de Aquino*<sup>11</sup> : 1º) No se registra ningún tratado sobre la tradición; 2º) se distingue *in actu exercito* la tradición humana de la eclesiástica y de la apostólica; 3º) en la tradición humana se distingue aquella que más bien es corrupción de costumbres (como el caso de las tradiciones de los fariseos) de la tradición que, como las costumbres patrias tienen fuerza normativa y que, en cierto sentido, constituyen una recta razón histórica; 4º) la tradición es usada profusamente como tópico o principio argumentativo.

El tradicionalismo medieval, pues, lo fue *in actu exercito* y no *in actu signato*; era más que una convicción intelectual explícita toda una actitud coexistente y concordante con un dinamismo cultural realista, creador de estilos, instituciones y monumentos culturales de máximo valor universal<sup>12</sup>. Tradición y progreso homogéneo se manifestaron así como dos aspectos correlativos y complementarios del dinamismo social y cultural.

Pero el Medioevo no estuvo exento de crisis. Nació de la crisis del Imperio Romano de Occidente, la invasión musulmana y Carlomagno, y a lo largo de su historia se vio conmovido en los propios cimientos sobre los que se instauró. Señalemos algunas de esas crisis: en lo religioso, las herejías albigense y husita; en el plano científico y epistemológico, la irrupción en el siglo XIII de la obra de *Aristóteles* en su versión árabe, implicó una crisis en el orden tradicional de los saberes (crisis de la que, pese a la obra de *Santo Tomás*, nunca terminó de salir)<sup>13</sup>; se bifurcaron entonces las escuelas dominicas y franciscanas, de una parte, y frente a ambas se alzó el averroísmo latino; las disputas acerca de los universales desembocó en el nominalismo de *Occam*, con sus inmensas consecuencias no sólo lógicas sino también metafísicas y teológicas. En lo político, la querrela de las investiduras enfrentó al Papado con el Imperio, y llevó al cisma.

Se puede ahora hacer aquí un alto para observar, tanto en el ejemplo clásico de la crisis del siglo IV a. C., como en el ejemplo múltiple y mucho más complejo de la crisis medieval, que la ruptura e incluso la descomposición social y cultural, no son necesariamente frutos de una *revolución*, salvo que esta palabra pierda totalmente su significado. La crisis puede verificarse también por corrupción progresiva, por decadencia, por discordias, etc.

Con el racionalismo y el criticismo empirista –herederos de la desintegración del pensamiento medieval- se ataca por primera vez frontalmente y con pretensión científica y filosófica el valor noético de la tradición. Esto fue consecuencia del abandono de la dialéctica clásica, y de la recusación del concepto aristotélico de experiencia (recuérdese que la tradición no es otra cosa que una cierta clase de experiencia social), a la vez que de la validez científica de la Revelación cristiana. Aparece así el tópico anti - tradicional en el orden metodológico.

Tanto el racionalismo como el criticismo empirista alimentaron las ideologías revolucionarias que iban a transformar el orden práctico, es decir, el mundo político, la Ética, el Derecho y la Economía. Las reacciones fueron diversas<sup>14</sup>, centrando por lo general su ataque contra el abstractismo racionalista – este último heredado por las ciencias modernas que siguen el modelo de la física-matemática-; entre ellas, surge el tradicionalismo, como apologética, defensa y tentativa de restauración de la tradición que, en algunas de sus vertientes filosóficas y teológicas, por reacción contra el racionalismo, se aproximan

---

<sup>11</sup> A estos efectos he compulsado la *Opera Omnia* y los índices elaborados por el P. ROBERTO BUSA S.J. (Ed. Elettronica Editel, Milano, 1992).

<sup>12</sup> Baste recordar aquí el nacimiento de las universidades, el gótico, obras literarias como *La Divina Comedia*, la organización socio – económica y las nuevas instituciones jurídicas, y sobre todo la Escolástica y las *sumas*, con el uso generalizado del método dialéctico y de las *disputationes*.

<sup>13</sup> También para el Islam el conocimiento de los filósofos griegos fue ocasión de crisis y de disputas. También en el mundo árabe, pues, la tradición –contenida básicamente en la gramática, las tradiciones de *Mahoma*, y el derecho- toma conciencia en la crisis. Sobre las polémicas que suscitó la recepción de la lógica aristotélica, y las oposiciones a ella de parte de gramáticos, religiosos y juristas, es de interés la obra de A. ELAMRANI-JAMAL: *Logique aristotélienne et grammaire arabe*, París, Vrin, 1983.

<sup>14</sup> Pueden citarse –entre tantas otras- el historicismo, el romanticismo, el idealismo hegeliano, las llamadas “ciencias del espíritu”, el existencialismo, y en nuestros días las corrientes hermenéuticas que desarrollan las líneas trazadas por *Schleiermacher*, el último *Heidegger* y *Gadamer*.

peligrosamente a formas de fideísmo e irracionalismo. Es decir, el tradicionalismo también, aunque por reacci3n, es consecuencia de la crisis.

Para el hombre contemporáneo, pues, crisis y tradici3n constituyen marcos de algùn modo permanentes de su experiencia social.

## 2.- *Algunos problemas de nuestro tiempo*

La pluralidad y multiformidad de reacciones suscitadas por el modelo científico racionalista, no menos que la recusaci3n absoluta del valor noético y epistemol3gico de la tradici3n por parte del racionalismo y el empirismo, en el contexto de la crisis cultural de nuestros días, plantea problemas que, si bien desde siempre estuvieron implícitos, deben ahora afrontarse explícitamente.

He de formular aquí en forma esquemática las cuestiones que me parecen principales.

### 2.1. ¿Qué valor de verdad tiene la tradici3n?

El conflicto entre la tradici3n judía y la ley de Dios, tal como fuera planteado por Nuestro Señor Jesucristo, y luego entre aquélla y la tradici3n apost3lica, pone de manifiesto al menos dos cosas: en primer lugar, la pluralidad de tradiciones; en segundo, el problema de la verdad o falsedad de éstas. En efecto, conocemos dicho conflicto por la propia tradici3n apost3lica, y ésta misma sugiere que debe desconfiarse de las tradiciones humanas. ¿Pero, acaso la tradici3n apost3lica no es humana?

Por otra parte, autores contemporáneos de diversas corrientes afirman que no sólo hay muchas y diversas tradiciones, sino que cada uno de nosotros piensa, estima y organiza sus pensamientos y estimaciones en el marco de una tradici3n cultural dada, determinada, entre otras cosas, por sus problemas, conflictos, crisis y experiencias colectivas. Además, cada una de estas tradiciones es una cierta totalidad que no puede ser juzgada desde el exterior de ella sin comprenderla primero; ahora bien, quien intenta dicha comprensi3n está inscripto a su vez en una tradici3n, por lo que el primer problema es el de la traducci3n de tradiciones<sup>15</sup>. Pero, ¿es en verdad esto así? ¿es posible, entonces, superar el relativismo socio – cultural?

La cuesti3n más importante a la que deberá darse respuesta, pues, se refiere al valor de verdad que tiene, o puede tener, la tradici3n, supuesto que tenga alguno.

### 2.2. ¿La pluralidad de tradiciones es susceptible de reducirse a la unidad?

Además, y esto guarda estrecha relaci3n con lo anterior, queda por averiguar si es cierto que la pluralidad de tradiciones es irreductible a la unidad. Problema semejante, en realidad, a la vieja cuesti3n acerca de si la pluralidad de “ordenamientos jurídicos” es irreductible a la unidad o no; o, más en general, y comprendiendo ambos problemas, si en lo cultural y en lo lingüístico hay o no algo común, pese a la diversidad de culturas y lenguas.

### 2.3. ¿Qué valor cabe atribuir al tradicionalismo?

Ahora bien, si el valor de verdad de la tradici3n ha sido puesto en cuesti3n, parece que con más raz3n puede serlo el tradicionalismo. Y de hecho así ha sido<sup>16</sup>. Lo curioso es que este cuestionamiento ha provenido también de dos pensadores que pretenden encontrar el fundamento de sus respectivas posiciones en una *tradic3n primordial*, y que se declaran abiertos enemigos del racionalismo, del mundo moderno, y de las ideologías que en ellos se originan. Me refiero a *René Guénon* y *Julius Evola*<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. al respecto, como uno de dichos autores, A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad* (en especial, el cap. XIX: “Tradic3n y traducci3n”), Barcelona, Eunsá, 1974.

<sup>16</sup> Cfr. Como ejemplo, la condena al tradicionalismo de A. BONNETTY por la S. Congregaci3n del Índice (Decreto del 11-6-1855; Dz. 1649 – 1652).

<sup>17</sup> F. ELÍAS DE TEJADA hizo una crítica aguda al pensamiento de EVOLA (cfr. *Julius Evola desde el Tradicionalismo Hispánico*, en ETHOS, N° 1, Bs.As., 1973).

*Guénon* dedica un capítulo a este tema<sup>18</sup>. Contrapone el “espíritu tradicional” al tradicionalismo. El primero se identifica con el conocimiento mismo de la tradición, que tiene un origen supra humano<sup>19</sup>. El segundo, en cambio, es más bien una actitud de simpatía y de investigación de la tradición, entendida como un fenómeno puramente humano, pero sin poseer sus principios y, en definitiva, sin tener propiamente un conocimiento de ella; por esta razón, el tradicionalista no puede evitar incurrir en error.

*Evola*, desde la perspectiva política, hace suya la posición de *Guénon* –aunque en este caso sin citarlo- y, por su parte, incluye al tradicionalismo como una forma de la “táctica de las falsificaciones”<sup>20</sup>.

Es fácil advertir en ambos casos citados, que esa caracterización del tradicionalismo tiene su origen en una peculiar noción de *tradición*. Parece necesario, por lo tanto, que para dar respuesta a las cuestiones planteadas, deba partirse, como del principio argumental adecuado, del concepto mismo de tradición.

## II.- EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

### *1.- Primera aproximación: semántica y referencia (o significatio y suppositio)*

La palabra *tradición*, como se adelantó, no es más que la transcripción en lengua romance del término latino *traditio*, al que traduce con exactitud. Se ha visto ya también que el vocablo correspondiente griego es *παράδοσις (paràdosis)*. En ambos casos la significación es “transmisión”, y su núcleo está constituido por el verbo *do* (dar, entregar), que parece común a todas las lenguas indoeuropeas; al menos lo es con relación al griego y al latín. Las preposiciones que se les unen como prefijos (tra y *παρά*, respectivamente), dan idea de movimiento, de pasaje, de un ir más allá.

*Tradición -traditio, παράδοσις (paràdosis)-* significa pues la acción y el efecto de transmitir, de entregar algo a alguien. Esta palabra tiene un sentido y un uso preciso en el lenguaje jurídico, que por su carácter específico hemos de dejar fuera de consideración. Pero tiene también un sentido y un uso más amplio en el ámbito de la vida social, la historia y la cultura en general, que es el que aquí consideramos. En este último caso, no se trata ya de una cosa o de un conjunto de cosas determinadas, ni de una acción individualizada o individualizable, ni de dos sujetos también determinados. Se trata de un fenómeno social, histórico y cultural que constituye o integra el marco de la experiencia humana.

---

<sup>18</sup> Es el capítulo XXXI de su obra *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Bs. As., CS, 1995.

<sup>19</sup> En *La metafísica oriental* (conferencia dictada en la Sorbona en 1925), GUÉNON afirma: “¿Cuál es el origen de estas doctrinas metafísicas tradicionales de las que tomamos todos los datos que exponemos? La respuesta es muy sencilla, aunque corremos el riesgo de provocar la protesta de aquellos que quisieran considerarlo todo desde el punto de vista histórico: es que no hay origen; con esto queremos decir que no hay origen humano susceptible de ser determinado en el tiempo. Dicho de otro modo, el origen de la tradición, suponiendo que esta palabra, origen, tenga todavía una razón de ser en semejante caso, es *no – humano* como la propia metafísica” (Barcelona, Ediciones Obelisco, 1995, pág. 36).

<sup>20</sup> “Se ha dicho ya qué cosa signifique ‘tradición’ en sentido superior: es la forma que a las posibilidades globales de un área cultural y a un determinado período le es dada por fuerzas de lo alto, a través de valores supraindividuales y, en esencia, también suprahistóricos, y a través de las élites que de tales valores sepan extraer una autoridad y un prestigio natural. Ahora bien, en nuestros días muchas veces acontece que un confuso deseo de retorno a la ‘tradición’ sea sigilosamente desviado de rumbo en la forma del ‘tradicionalismo’, el cual como contenido posee las costumbres, la *routine*, las supervivencias, los simples vestigios de lo que ha sido, sin que se comprenda el espíritu y se distinga en lo que en ellas no es simplemente accidental sino que posee un valor perenne. Por lo tanto tales actitudes no tradicionales sino tradicionalistas, ofrecen un buen blanco al adversario, cuyo fácil ataque al tradicionalismo es sólo la cobertura para un ataque contra la tradición: por lo cual coadyuvan los *slogans* del anacronismo, de la antihistoria, del inmovilismo, del regresismo y similares ...” (*Los hombres y las ruinas*, Buenos Aires, Ed. Heraclas, 1994, cap. XIII, págs. 178 – 179).

Quien transmite no es un sujeto individual o particular en cuanto tal, aunque sin dudas una persona puede ejercer –en un marco social determinado- esa función; es el caso, por ejemplo, del educador, del artista –en especial de los poetas-, del gran genio o pensador de una época. El sujeto transmisor es la sociedad misma, histórica y dinámicamente considerada; es una generación, entendida como un momento histórico de una comunidad dada, que habla por sus propias costumbres, por sus monumentos, por sus documentos y por sus agentes transmisores.

La acción que llamamos tradición tiene las dos características que distinguen a los fenómenos sociales: la interacción y la pertenencia a un todo comunitario. Más aún, si a los fenómenos sociales se los considera temporalmente, parece claro que la tradición hace referencia en especial a las series diacrónicas. Esto implica su esencial historicidad. Una tradición atemporal, tal como parece pensarla *Guénon*, carece de sentido y sería, por otra parte, inverificable<sup>21</sup>.

Ahora bien, como todo fenómeno humano, la acción tradicional tiene una constitutiva estructura intencional, en el sentido que esta expresión tiene para *Franz Brentano*. Es decir, tiene un objeto, *algo que se transmite*. En el sentido amplio o general que estamos considerando, este objeto es un conjunto de cosas integrado por elementos culturales que van desde el lenguaje –y quizás éste sea el objeto más fundamental-, creencias, estimaciones, saberes propiamente dichos, hasta costumbres, hábitos y disposiciones sociales, instituciones –dentro de éstas, cabe distinguir las políticas y las jurídicas-, ritos, etc. El objeto de la tradición, en definitiva, es un cierto patrimonio cultural.

## *2.- La tradición como proceso dinámico*

La vida humana no se realiza en actos u operaciones aisladas, sino en síntesis operativas complejas que *Santo Tomás* designa como *actos voluntarios*<sup>22</sup> y que hoy suelen llamarse *conductas*. Tales actos o conductas se integran en series cuya estructura, unidad e identidad están determinadas por los fines y funciones que las orientan. Pero, a su vez, estas series se integran en series mayores y más complejas, en la unidad de la vida personal o social, mediante relaciones sincrónicas (es decir, simultáneas o *quasi* simultáneas) y diacrónicas (en sucesión temporal).

La vida humana, personal y social, cultural y tradicional, se realiza en procesos que consisten en una sucesión temporal cuya estructura consiste en una función respecto de un fin (bien o valor). Bien-fin que, como esquema racional (abstracto) de perfección, gobierna dicho proceso desde el comienzo como *fin-intendido* o motivo, y que se determina en la sucesión de medios, elecciones y fines subordinados, hasta alcanzar máxima concreción al final de la serie, como bien-fin *terminativo*. En la tensión entre fines-motivos y fines-terminativos se despliega la totalidad del dinamismo humano y, dentro de éste, la tradición y la cultura.

Si toda la actividad humana, sea ésta moral o poiética, y todos los procesos vitales –dentro de los que se incluyen los procesos culturales y la tradición- están regidos por fines-motivos (esquemas racionales de perfección), el orden o estructura de dichos procesos ha de depender del entendimiento o comprensión –más o menos lúcida, más o menos explícita, más o menos progresiva- que se tenga de los mismos; es decir, de su representación sensible e intelectual, y de un sistema de percepciones y juicios regidos por principios –conceptos y criterios supremos-. De ahí que la actividad humana en general, y los procesos culturales en particular, están regidos por un orden o universo de imágenes, conceptos, estimaciones y juicios teóricos, que implican una concepción del hombre y su vida, del mundo, de Dios y del destino; es decir, de lo que ha sido llamado una "*cosmovisión*" (o lo que los alemanes llaman "*Weltanschauung*").

La cosmovisión se construye en la vida social a través de los procesos tradicionales –lenguaje, educación, costumbres, etc.- y es uno de los principales elementos condicionantes de la concordia política. En efecto, sin ciertos criterios comunes acerca de lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, no puede haber acuerdo respecto de las cosas útiles, o sobre lo que es razonable y conveniente. Y es precisamente sobre estas cosas útiles o necesarias para la vida sobre las que recae la *ὁμόνοια* (*homónoia*)

---

<sup>21</sup> En efecto, si la tradición es una acción transmisora, ella sólo puede verificarse en el tiempo. Incluso si se considera la hipótesis de una “tradición que viene de lo alto, de lo suprahumano” –tal sería el caso de la Revelación divina-, ella necesita insertarse en el tiempo.

<sup>22</sup> Cfr. *Suma Teológica*, I-II, qq. 6-21 y el excelente comentario de SANTIAGO RAMÍREZ O.P., *De actibus humanis*, Madrid, CSIC, 1972.

-concordia o amistad política- que opera como vínculo unitivo de la πόλις (*pólis*)<sup>23</sup>.

### III.- LAS TRADICIONES

#### 1.- *Las divisiones posibles de la tradición*

Como ocurre con todos los fenómenos intencionales, el criterio principal de división (especificación) de la tradición es su objeto. Consiguientemente, y según los aspectos esenciales que puedan considerarse en el objeto, habrá distintos criterios de división.

Si se toma en consideración la extensión, las tradiciones pueden dividirse por la mayor o menos universalidad del patrimonio cultural que comunican. Por ejemplo, cabe hablar de una tradición occidental, que tiene mayor universalidad que una tradición nacional. Pero también cabe una especialización de su objeto, y así puede haber tradiciones sapienciales o científicas, o tradiciones estéticas, que a su vez pueden integrarse en universalidades culturales mayores.

Dentro de una misma tradición, o dentro de sectores de la misma, pueden haber tradiciones parcialmente divergentes, pero que comparten un patrimonio común suficientemente homogéneo como para integrarlas. Tal es el caso, dentro de la tradición sapiencial cristiana, la rivalidad de las escuelas franciscanas con la dominica, o la rivalidad de ambas escuelas, originadas en el S.XIII, con la jesuita, en especial a partir de *Francisco Suárez*, que representa la escolástica moderna. O pueden haber ramas que, si bien no son divergentes, tienen características propias, como ocurre con la Patrística Oriental y la Occidental.

Una escuela o una corriente de pensamiento constituye una tradición particular dentro de un marco tradicional mayor. Así, por ejemplo, hay una tradición platónico-aristotélica que se continúa a través de los siglos, pese a importantes interrupciones temporales, gracias a los documentos, bibliotecas, referencias oblicuas, etc., que operan como vehículos transmisores.

#### 2.- *Tradición divina y tradición humana*

Entre todas las divisiones posibles de la tradición, hay una de máxima importancia, tanto desde el punto de vista teórico como histórico, que –aunque al menos sumariamente- debe tenerse en cuenta. Ella permite discernir errores y aciertos en las propiedades que algunos pensadores contemporáneos atribuyen a la tradición. El criterio será la razón formal de cognoscibilidad del objeto, en la que se fundará incluso la razón formal de apetibilidad.

El objeto de la tradición puede ser todo aquello que en principio es susceptible de ser conocido por experiencia o inventiva humana –cuyo núcleo es el ente sustancial material-, o bien aquello que –en principio- resulta ajeno a esa posibilidad y que, por lo tanto, cabe denominar y entender como *misterio*<sup>24</sup>. Debe tenerse presente en este punto que el misterio –y en sentido análogo todo lo que excede a las capacidades naturales del hombre- no es algo puramente negativo para el conocimiento humano, ni es del todo ajeno a la experiencia. Por el contrario, su categorización noética surge de la percepción de los límites del hombre, contracara exterior de su finitud. Más aún, la experiencia del límite integra necesariamente el marco perceptivo de toda experiencia madura, es decir, de la que ha alcanzado la plena actualización consciente. Si bien no se alcanza a conocer *qué es* esa cosa misteriosa que está más allá, si se puede conocer *que hay algo* más allá; algo que afecta incluso el sentido último de la vida humana y de lo que, aunque no se pueda conocer, no cabe prescindir. Esta dimensión aparentemente paradójica del conocimiento y de la vida humana es propiamente lo que podría llamarse la raíz antropológica de la religión.

Frente al misterio, han existido, claro está, actitudes puramente negativas, tales como las del empirismo y el positivismo, que pretenden reducir toda experiencia válida al conocimiento sensible, y

---

<sup>23</sup> Cfr. ARISTÓTELES, Et. Nic., L.IX, cap. 6, 1167 a22-b1.

<sup>24</sup> Sin dudas, algo puede ser misterioso para el hombre absoluta o relativamente. En el segundo caso están todos aquellos objetos que aunque en sí mismos resultan accesibles a la capacidad cognoscitiva humana, resultan inaccesibles en determinado tiempo o bajo ciertas circunstancias. Para no complicar innecesariamente este asunto, mantendremos en el texto la dicotomía “cognoscible naturalmente-misterio” en sus formas extremas.

todos los hechos a los fenómenos puramente sensibles. Sobre la inconsistencia de estas actitudes, que pretenden desconocer la presencia de la inteligencia humana en el contacto del hombre con las cosas, me he detenido en otra obra<sup>25</sup>. Pero sólo caben dos respuestas intelectuales directas y positivas: o el mito, o una revelación cuyo origen es supra-humano, para decirlo en términos de *Guénon* (o, para decirlo claramente, cuyo origen es divino). El mito es una respuesta poética de la tradición, más o menos racionalizada –según los modos de racionalidad poética-, que puede contener incluso vestigios, también tradicionales, de alguna revelación divina originaria<sup>26</sup>. Una revelación auténticamente divina –que, como es obvio, supone un contacto con Dios, el “más allá absoluto”- desplaza al mito como respuesta al misterio, y se convierte en fuente de un puñado de tesis y principios susceptibles de entrar en composición con el saber y la experiencia humana y de conferirles a éstos un sentido nuevo. Parece conveniente detenerse un momento en esto.

Por lo pronto, la revelación “de lo alto” se integra –como se dijo- en el marco de la experiencia del límite. En segundo lugar, la revelación divina sólo es accesible al hombre volcada en lenguaje humano, usando por lo tanto las imágenes, los conceptos y el modo humano de razonar. En tercer lugar, la revelación divina exige algo o alguien que se comunique con los hombres según el modo de entender de éstos y en su contexto temporal y cultural, y en un determinado acontecimiento histórico que, en cuanto tal, es objeto de experiencia, acompañada por lo general por señales o indicios de autenticidad. Sólo en estas condiciones una revelación divina puede integrar una tradición.

Hay pues una tradición divina<sup>27</sup> por su fuente, y sobrenatural por su objeto, que tiene un origen histórico en los testigos y documentos de su acontecimiento, y que en el caso de la revelación de Cristo, se remonta a los apóstoles y a los evangelistas –que por esta razón se denomina *divino-apostólica*-.

La Iglesia es, según la fe católica, la depositaria y la transmisora de la revelación cristiana y de su tradición. Para ello, cuenta con una especial asistencia divina que le asegura la infalibilidad en la interpretación y enseñanza o tradición del depósito, a través del magisterio.

### *3.- La tradición eclesial de la Iglesia Católica*

Pero la Iglesia, además de agente conservador y transmisor del depósito de la revelación, es agente de un propio patrimonio cultural, integrado por doctrinas no dogmáticas o infalibles, ritos, costumbres, etc. Esta tradición tiene también su origen remoto en los apóstoles, pero se ha ido acrecentando y transformando con los siglos. Hay, pues, en el seno de la Iglesia, una tradición divino-apostólica, una tradición apostólica-eclesial y una tradición meramente eclesial. Nos ocupamos aquí de las dos últimas.

Pese a la mayor autoridad que, sin dudas, tiene la tradición apostólica-eclesial respecto de la meramente eclesial, el caso es que ambas se alimentan de la revelación y tradición divina. De modo que si bien aquéllas son progresivas en un sentido y con una medida que ésta no puede tener, son, por así decirlo, como un desarrollo vital e histórico del depósito original.

El desarrollo de la tradición eclesial está exigido, además de la natural progresividad de la vida humana –y la Iglesia, más allá de su origen divino, es también una realidad humana-, por dos factores: de una parte, la mayor profundización o esclarecimiento del mismo depósito; de otra, por la necesaria adaptación a las condiciones de los hombres para recibir y apropiarse vitalmente de dicho depósito, determinadas por las circunstancias históricas, culturales, políticas, etc.

---

<sup>25</sup> La ya citada *Experiencia Jurídica*.

<sup>26</sup> Sobre el concepto de *mito* me detuve en la primera clase (convertida luego en primer capítulo) de un curso sobre *Historia de la cristiandad*, dictado en la biblioteca del Club Español de Rosario (organizado por el Ateneo del Rosario), en el primer semestre de 1968. Fue publicado en forma mimeográfica por dicha entidad en esa misma fecha.

<sup>27</sup> Digo *hay* y no *puede haber* –como quizás correspondería decir desde un punto de vista filosófico puro- porque soy cristiano, por la gracia de Dios, y porque no creo que haya una “filosofía pura” y sin presupuestos –como pretendía HUSSERL-, porque es imposible pensar sino a partir de los presupuestos determinados por la tradición cultural que, como se ha dicho, integra el marco perceptivo de toda experiencia humana. Otra cosa es, a partir de esta constatación, afirmar que no puede trascenderse esta tradición ni juzgarse, pues la inteligencia humana está constitutiva –intencionalmente- abierta al ser, que es la razón (*ratio formalis sub qua*) de toda inteligibilidad.

#### 4.- La tradición constitutiva de la civilizaci3n cristiana

La fe divino-apost3lica inform3 la civilizaci3n cl3sica y b3rbara, dando lugar a la civilizaci3n cristiana, que alcanz3 su m3ximo desarrollo en la cristiandad en sus dos vertientes, la oriental –cuyo centro irradiador era el Imperio Romano-Bizantino- y la occidental, cuya c3spide fue el Papado y el Sacro Imperio Romano Germ3nico.

La Cristiandad Medieval -me refiero principalmente a la m3s pr3xima a nosotros, la occidental- asumi3 la herencia de la tradici3n cl3sica, griega y romana, dinamizada con el fermento del cristianismo sobre los j3venes pueblos b3rbaros. Fue una s3ntesis hist3rica, en la que perdur3 la sabidur3a filos3fica, pol3tica y jur3dica de la antigüedad en sus dimensiones m3s universales y permanentes, revitalizadas por una concepci3n trascendente de la realidad. Consist3a en una unidad totalizadora de los aspectos de la vida humana, cuya clave de b3veda era lo religioso, en tanto religaci3n con Dios, principio y fin del hombre, del mundo y de la historia.

Tal unidad, sin embargo, no destru3a los caracteres diferentes y las estructuras aut3nomas de sus componentes. Era una unidad de pueblos, razas y geograf3as. Unidad del arte, la pol3tica, la sabidur3a, el Derecho, la religi3n y la econom3a, sin confusi3n. Por eso era una verdadera *universitas*, es decir, una unidad de lo diverso. De ah3 tambi3n que uno de los grandes temas y preocupaciones medievales haya girado en torno a las atribuciones de competencias en cada orden que conformaba, como parte, el orden total. Nadie pod3a ostentar una competencia universal u omn3moda; ni el Papa, ni el Emperador, ni los reyes, ni los señores feudales, ni los superiores de las 3rdenes religiosas, ni los maestros de las corporaciones.

Era una civilizaci3n que se expresaba a trav3s de s3mbolos gigantescos que manifestaban, cada uno a su modo, un esp3ritu integrado y universal, cuyo punto de unidad estaba en lo alto y que reconoc3a como fin 3ltimo a Dios y a su encuentro con el hombre. Estos s3mbolos eran, por ejemplo, en las artes pl3sticas, la catedral g3tica; en la ciencia y la sabidur3a, la Escol3stica –en cuanto tentativa de s3ntesis de raz3n y fe-, las grandes sumas medievales y la Universidad –como comunidad de profesores y alumnos en la b3squeda de la verdad universal-. En las letras este esp3ritu se encarn3 en la *Divina Comedia*, obra magna del pr3ncipe de la literatura italiana. Edad heroica y sapiencial, 3pica y religiosa, cuyos paradigmas humanos fueron, a la vez, el h3roe, el sabio y el santo.

#### 5.- La tradici3n hisp3nica

La palabra *hispanidad* es de cuño reciente<sup>28</sup>. Est3 construida sobre la base de un adjetivo –“hispano”- que hace referencia a la Hispania, antigua denominaci3n de la pen3nsula ib3rica, al cual se le aña de la part3cula final “idad”, con lo cual se le confiere un matiz sem3ntico abstracto o de generalidad. Se ha dicho, con tino, que la “sustantivaci3n un poco enf3tica de ciertos contenidos espirituales, tales como los expresados por las voces “Cristiandad” o “Hispanidad”, supone una gran ambici3n significativa, al pretender reducir a un t3rmino amplio y comprensivo a la vez, una realidad que, por su extensi3n y complejidad y por su car3cter abierto y movable se resiste a ser sometida a l3mites rigurosos”<sup>29</sup>. Lo m3s objetable de este vocablo es precisamente su apariencia abstracta, que ha llevado a que alg3n pensador entienda la realidad mentada por aqu3l como una “constante”, una “categor3a”, una “realidad ideal”: “La realidad de una idea cultural, donde comulga la particular historicidad de cada pueblo”<sup>30</sup>, en desmedro de la realidad social y pol3tica concreta que, por cierto, tiene una mayor consistencia ontol3gica que una categor3a o una “realidad ideal”. Hubiera sido quiz3 mejor acuñar un t3rmino m3s castizo, como

---

<sup>28</sup> “La palabra se debe a un sacerdote español y patriota que en la Argentina reside, Zacar3as de Vizcarra. Si el concepto de Cristiandad comprende y a la vez caracteriza a todos los pueblos cristianos, ¿por qu3 no ha de acuñarse otra palabra como 3sta de Hispanidad, que comprenda tambi3n y caracterice a la totalidad de los pueblos hisp3nicos?” (RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1952, p3g. 27. La obra fue publicada en su primera edici3n en 1934).

<sup>29</sup> JAVIER DE SOL3 MORALES, *Glosa a una Glosa de Eugenio D’Ors sobre la Hispanidad*, en *Anfiteatro*, Rosario, n3mero 2 de 1967, p3gina 3.

<sup>30</sup> *Ibid.* El autor all3 hace un resumen de la idea de EUGENIO D’ORS acerca de la Hispanidad.

“españolía”. Pero el hecho es que la palabra se ha impuesto, tiene carta de ciudadanía en el diccionario<sup>31</sup>, y su contenido nocional ha sido desarrollado por hombres de la talla de *Ramiro de Maeztu* y *Manuel García Morente*<sup>32</sup>.

En pocas palabras, la Hispanidad es la civilización española; así como hubo una civilización o un mundo griego, romano, cristiano, así hubo y hay un mundo hispánico, es decir, un ámbito (social, político, jurídico, cultural, económico y religioso) de civilización, fruto o efecto de la actividad misional y de Reconquista de las Españas, informado por instituciones, normas y fines comunes. No se trata sólo de historia, sino de una tradición viva. Ni de mera cultura, sino de una comunidad de pueblos que son sujetos de una misma cultura, esparcidos en una inmensa geografía a escala mundial. Toda Hispanoamérica, incluida Brasil, toda la Península Ibérica, incluidas España y Portugal, lo que fuera el Reino de Nápoles<sup>33</sup>, Filipinas y las antiguas posesiones españolas y portuguesas de África, son partes, más o menos integradas y más o menos conscientes, de este gigantesco mundo; Castilla, Aragón, Navarra, Valencia, Andalucía, los reinos hispanovascos, Asturias, Galicia, Portugal, Nápoles, la Argentina, Chile, Brasil, etcétera, -son en el decir de *Francisco Elías de Tejada*- otras tantas Españas, con caracteres innegablemente propios y diferenciados -incluyendo en esas diferencias algunas veces incluso el idioma-, que, pese a ser distintas, comulgan en una unidad de origen, de fe, de talante y de destino, y constituyen un mismo y único universo tradicional. Y así como hubo una *Universitas Christianorum*, que luego fuera llamada “Cristiandad”, así también hubo y hay una *Universitas Hispanorum*, que hoy se conoce como la Hispanidad.

Como primera característica de la Hispanidad, debe apuntarse que es heredera –en el sentido de legítima continuadora- de la Cristiandad Medieval. Como ésta, participa del patrimonio tradicional del mundo griego y romano, informado y a la vez transfigurado por el cristianismo. También, como la *Universitas Christianorum*, la *Universitas Hispanorum* tuvo origen en un imperio cristiano con vocación universal. Sus monumentos culturales son continuación de la gran empresa civilizadora cristiana; así sus Universidades y, sobre todo, la segunda escolástica, que dió en el Siglo de Oro teólogos, filósofos y juristas de la talla de *Francisco de Vitoria*, *Domingo de Soto*, *Juan de Santo Tomás*, *Melchor Cano*, *Domingo Báñez*, *Francisco Suárez*, *Luis de Molina*, *Martín de Azpilcueta*, *San Roberto Belarmino*, etcétera. Los maestros de espiritualidad, como *Santa Teresa de Jesús*, *San Juan de la Cruz*, *San Juan de Ávila*, *Fray Luis de Granada*, etcétera, son otros tantos ejemplos de esta católica prolongación de la civilización de la fe. Las nuevas lenguas romances –en especial el castellano- dieron origen a una literatura de valor universal: *Cervantes*, *Lope*, *Garcilazo*, *Calderón*, *Quevedo*, son algunas de las cumbres literarias.

Pero, sobre todo, la Hispanidad es heredera legítima de la Cristiandad por títulos de guerra y de sangre, que confirieron un nuevo talante vital a la antigua tradición. Ella nació precisamente cuando el Sacro Imperio se derrumba como resultado de las fuerzas disolventes que durante siglos se engendraron en su seno. La bisagra histórica de estos dos universos es fácil encontrarla en la figura del emperador Carlos V, último jefe del Sacro Imperio Romano Germánico, y que reinara como Carlos I de España. Por eso, en la Hispanidad, como tradición, hay más que mera continuidad del Sacro Imperio y de la vieja cristiandad. Hay un estilo político y cultural nuevo, que consiste en una actitud agonal frente a las sucesivas crisis que marcan el comienzo de la Edad Moderna.; fue una cultura y una civilización que asumió la época de crisis con un sentido misional cristiano y éste caracterizado sobre todo como una actitud de reconquista<sup>34</sup>. Fue primero la reconquista nacional ibérica frente al musulmán; luego, la

---

<sup>31</sup> El *Diccionario de la Lengua Española*, (vigésima edición, 1984), define así la voz “Hispanidad”: “Carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura hispánica. Conjunto y comunidad de los pueblos hispanos.”

<sup>32</sup> Cfr., además de la obra citada de MAEZTU, *Idea de la hispanidad*, Madrid, 1945.

<sup>33</sup> La españolía de Nápoles y Cerdeña está defendida brillantemente por FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA. Cfr. Su monumental *Nápoles hispánico* (Madrid – Sevilla, 5 tomos, ediciones Montejurra, 1958 – 1964); también: *El pensamiento político del Reino hispánico de Cerdeña*, Sevilla, 1954; *Cerdeña hispánica*, Sevilla, Montejurra, 1960; *Napoli spagnuola*, Napoli, L’Alfiere, 1962, etc.

<sup>34</sup> Sobre la actitud o “espíritu” de reconquista, cfr.: *El espíritu de la reconquista*, Moenia XXI, editorial y mi trabajo *Soberanía y reconquista del Espíritu*, en Moenia XXVI/XXVII, páginas 195 y siguientes.

reconquista como restauración católica frente a la Reforma y a la apostasía de Europa; y fue, sobre todo, la fundación de un nuevo ámbito de civilización conquistado para la fe de Cristo, en América, en Asia y en África. El estilo caballeresco nuevo y agonal –que pudo expresarse en guerra universal durante cuatro largos siglos- dejó su impronta en la Contrarreforma Católica, cuyo fruto más precioso fue Trento; allí los teólogos españoles vencieron, en nombre de la libertad humana, la amenaza de la ruleta trágica de la predestinación calvinista, restableciendo a la vez la integridad de una tradición sin mácula. Desde ese nuevo espíritu se remozaron las instituciones políticas y jurídicas; la descentralización medieval encontró una forma más perfecta en el sistema foral, cauce y garantía de las libertades concretas; se alumbró al Derecho Internacional; y con *Juan Bautista Vico* –gran napolitano- se echaron las bases de la ciencia histórica, que en nada contradice, sino más bien complementa, la teología histórica de corte agustiniano

<sup>35</sup>

Al igual que la vieja cristiandad medieval, la moderna cultura universal de los pueblos hispánicos tuvo vigor suficiente para engendrar en su seno, y sin desmedro de la unidad profunda, nuevas y bellas culturas particulares con vitalidad propia, que reconocían en dicha universalidad el último patrón de clasicismo. Una tradición viva y creadora, investida de un talante caballeresco, épico, misional y universal: eso fue y sigue siendo la *Universitas Hispanorum*.

América es fruto de la fecundidad de esta tradición militante. Todos los pueblos hispanoamericanos fueron fecundados por este espíritu universal. De tal modo, la Hispanidad, en tanto ella misma es una tradición, es la tradición constitutiva o fundacional de nuestros pueblos y, por esa misma razón, la raíz espiritual de nuestras patrias. América, y con ella todos sus pueblos, no fue tanto descubierta como fundada, y ese patrimonio tradicional fundante es algo más que una marca de nacimiento; es el constitutivo último de su identidad. La lengua –y la rica literatura que vino con ella y que se engendró luego-, la fe, la familia con su estructura tradicional (monogámica, fundada en el matrimonio indisoluble y sacramental, patriarcal, pero a la vez templada por un suave y cálido matriarcado afectivo), las formas políticas (la descentralización, el federalismo, el régimen municipal, la representación, el orden concreto de las libertades, etcétera), el Derecho (de viejo cuño romano–cristiano, pero adaptado a las nuevas exigencias sociales e históricas), la estructura social, con sus jerarquías, sus formas de institucionalización de la caridad y la solidaridad con los humildes y necesitados, su tradición universitaria y sapiencial, y en general todo aquello que constituye el patrimonio que cada pueblo hispanoamericano ha recibido como herencia tradicional, no son un conjunto de arcaísmos o de nostalgias, sino el núcleo de los factores que nos definen como pueblos, patrias, naciones y Estados. A partir de ellos, y no más allá de ellos, se constituyen los elementos individualizantes de cada país hispánico.

En la conformación concreta de los países hispánicos, en cada una de las Españas que integraron en un tiempo el último imperio universal cristiano, pueden discernirse dos estratos constitucionales de valor desigual. De una parte, una tradición constitutiva común que comporta una tensión y fuerza espirituales idénticas: un mismo origen, un mismo patrimonio tradicional y una misma aspiración de autarquía o soberanía del espíritu<sup>36</sup>, que generan una impronta dinámica que reclama un desarrollo y una plenitud, y que bien puede sintetizarse en la empresa inacabada de la reconquista<sup>37</sup>; de otra parte, las

---

<sup>35</sup> Cfr. *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (editada entre 1725 y 1734), Bs. As., Aguilar, 1964, cuatro tomos. Por su originalidad e inadaptación al espíritu sistemático de la época, se ha intentado llevar el pensamiento de VICO a los molinos románticos, idealistas, historicistas y hasta marxistas (en este último caso, por aquello de *verum ipsum factum*). Pero se suelen olvidar con demasiada frecuencia estas notas del pensamiento y de la personalidad de *Vico*: su catolicismo (de inspiración platónico–agustiniana), su fidelidad a la corona, y su tradicionalismo (explícito, por ejemplo, en los párrafos 354 a 360 de la obra citada). El propósito de *Vico* fue ofrecer una visión de la historia *sub specie aeternitatis* (es decir, a la luz de la providencia divina), como fundamento natural de la política. Respecto al carácter hispánico de *Vico*, cfr. ELÍAS DE TEJADA: *Giambattista Vico*, Napoli, Amici della Spagna, 1968.

<sup>36</sup> Respecto del concepto de “soberanía” o “autarquía del espíritu”, cfr. el ya citado: *Soberanía y reconquista del Espíritu*.

<sup>37</sup> La concepción de la política como una “empresa” tiene, por cierto, un rancio abolengo hispánico. Repárese, por ejemplo, en el título bajo el cual SAAVEDRA FAJARDO redactó un conjunto de sentencias y máximas de Estado para El Príncipe: *Idea de un Príncipe Político Cristiano, representada en 100 empresas* (obra hoy conocida simplemente como *Empresas políticas*).

diferencias geográficas, étnicas, sociales, económicas y culturales de cada pueblo, no siempre coincidentes con las fronteras políticas. Comparados ambos estratos desde una perspectiva universal, es evidente que el segundo, respecto del primero, tiene un valor meramente regional, casi provinciano; o bien, mirado desde un punto de vista metafísico, el estrato diferencial de cada país hispano es a la tradición constitutiva común y a la impronta idéntica por ella generada, como la materia a la forma y como la parte al todo.

La Hispanidad, pues, no es por tanto sólo una forma común, con la identidad y generalidad propias de un concepto, o una tradición fosilizada, sino algo más próximo a lo real concreto; es todavía un patrimonio vivo, una patria común, la patria grande, con vitalidad cultural como para continuar una tarea de civilización.

#### *6.- Otras tradiciones*

En relación con la fe religiosa han existido otras muchas tradiciones y culturas. Es el caso del judaísmo, el Islam, las tradiciones hindú-védicas, etc. De hecho, no parece que haya habido ninguna gran tradición cultural ajena a alguna forma de pensamiento religioso.

Las interrelaciones, las dependencias y las rivalidades entre dichas tradiciones son, en algún caso, evidentes y, en otros, materia de estudio de mucho interés. Lo que, en todo caso, parece evidente, es que no es cierto que haya incompatibilidades de lenguaje que impidan las traducciones recíprocas.

### IV.- ALGUNAS PROPIEDADES COMUNES

#### *1.- Naturalidad y positividad histórico-social*

Se ha visto que el hombre tiene como propiedad el ser un animal tradicional en la misma medida en que es social, histórico y hacedor de cultura. Esto pone de manifiesto la naturalidad de la tradición, pero ¿indica algo respecto de la estructura misma de los contenidos tradicionales? Es un tópico de los sofistas -y de suyo manifestativo de un pensamiento de crisis o *en crisis*- la contraposición de lo cultural, la Ética, el Derecho, la política, las artes, con lo artificial, lo que es hechura convencional del hombre, histórica y socialmente determinado. Tópico relativista que si bien es cierto no llegó a un desarrollo teórico suficiente, porque no pasó los límites de una retórica utilitaria, no deja de reinstalarse, sobre todo cuando el contexto cultural es, precisamente, de crisis.

Pero en su polémica antisofística, *Platón* y *Aristóteles* pusieron en su quicio esta dialéctica teóricamente inevitable de lo que *es natural* y lo que *es por determinación humana o convencional*. El primero de ellos estableció la regla fundamental, válida en todo el ámbito de la *praxis*: debe obrarse de acuerdo con la naturaleza y con la razón (*κατά φύσιν, κατά λόγου*)<sup>38</sup>. El segundo marcó las líneas maestras de la doctrina acerca de esta tensión dialéctica entre *natural* y *convencional* (o por determinación humana histórico-social) en la política (naturalidad del Estado), el Derecho y el lenguaje.

Esta cuestión ha tenido un intenso y extenso desarrollo en la historia del pensamiento jurídico, y hemos de darla aquí por conocida<sup>39</sup>. Señalemos, casi de pasada, un aspecto bajo el cual se manifiesta el binomio *derecho natural-derecho positivo*, que es de atingencia general a los fenómenos sociales y culturales, y en especial a la tradición: la tensión entre validez y vigencia<sup>40</sup>. *Francisco Elías de Tejada* señalaba que hay dos grandes concepciones de la tradición: una, que la entiende sólo “sociológicamente”, y que sólo tiene en cuenta la eficacia y el vigor de lo transmitido; otra, que incluye además una referencia

---

<sup>38</sup> Ambas expresiones abundan en la obra de PLATÓN. Cfr. v.gr., *Las Leyes*, IV 716 a-2 y d-3. Esta sentencia platónica puede entenderse como la fundación de la doctrina de la ley natural y, en cierto modo, del Derecho natural (Cfr. JOHN WILD, *Plat'os modern enemies and the theory of natural law*, Chicago, UchP, 1953).

<sup>39</sup> El texto que da origen a la tradición aristotélica en este punto está en *Ét. Nic.*, V, 1134 b18 – 1135 a15.

<sup>40</sup> Cfr. mi *Experiencia jurídica*, L.II, cap. IV, págs. 371-380.

al bien o al valor<sup>41</sup>. Referencia esta última, agreguemos, que la constituye y que contribuye a explicar, desde un punto de vista racional, la fuerza o el vigor -la *vigencia*- mismos. Sin entrar a considerar ahora el estatuto epistemológico de la sociología<sup>42</sup>, baste recordar que los principales sociólogos de este siglo, como *Sorokin*, *Parsons* o *Max Weber*, reconocen la necesaria incidencia de las estructuras racionales en la vigencia de los fenómenos sociales.

El lenguaje, en especial, pone de manifiesto esta doble propiedad: naturalidad funcional y positividad histórico-social. De una parte, es, como dice *Aristóteles*<sup>43</sup>, un sistema de signos convencional y, como hoy se reconoce –no sin cierta unilateralidad-, un fenómeno interactivo de comunicación; pero, de otra, es signo expresivo de las afecciones del alma, las cuales a su vez son signos naturales de las cosas<sup>44</sup>. Conceptos, juicios y razonamientos -signos formales naturales en los que y por los que el hombre conoce las cosas y sus relaciones- exigen que los signos lingüísticos -signos materiales convencionales- se les adecuen con el fin de expresarlos comunicativamente. Debe admitirse -como fue tópico de la tradición agustiniana hasta *Occam* inclusive<sup>45</sup>- que paralelamente al lenguaje hablado, y respecto a éste, modélicamente, hay un lenguaje mental, que impone ciertas exigencias sintácticas. También en este caso, como se ve, lo natural es límite y regla de lo convencional, y éste, a su vez, expresa y determina histórica y socialmente lo natural.

Cabe concluir, pues, que la cultura en general está sometida a ciertas determinaciones de la naturaleza del hombre y de los objetos sobre los que recae la acción cultural. Esto parece claro en aquellos objetos utilitarios que satisfacen necesidades naturales del hombre, como la vivienda, el vestido, utensilios, etc. Si se repara en la intencionalidad -y en el orden de significaciones que le es anejo- se advierte que toda estructura significativa es en rigor una función racional y, en esa misma medida, está sujeta a las estructuras naturales de la razón humana. La lógica natural impone sus límites a toda lógica artificial. Y el objeto, determina el orden de validez de toda ciencia o arte.

## 2.- Conservación y progreso

---

<sup>41</sup> Cfr. *¿Qué es el Carlismo?*, pág. 23. Más adelante, dice: “La tradición, católicamente entendida, sólo contiene aquellos hechos humanos que, además de vigorosos, sean calificados como buenos con arreglo a la vara medidora de la *ratio vel voluntas Dei*. De no proceder así, se caería en una concepción antropocéntrica y en un causalismo naturalista, en suma, en un positivismo que es incompatible con la visión cristiana del mundo y de la vida” (pág. 98). En su caracterización del concepto “sociológico” de tradición, ELÍAS DE TEJADA tenía presente principalmente a MAURRAS. Cfr. también, mi *Ensayo sobre el orden social*, que sigue en este asunto puntualmente al gran maestro andaluz. Ahora bien –y valga esto como rectificación de mí mismo-, la ley eterna (*ratio vel voluntas Dei*) no es regla inmediatamente conocida por el hombre; ella se conoce mediante la ley natural (que es participación de la ley eterna en la naturaleza racional del hombre; S. TOMÁS, *S.Teol.*, I-II, q.91, a. 2, respondeo) o por la revelación. Pero no es necesaria la fe sobrenatural para admitir que la tradición -como todo hecho social y cultural- está sometida al juicio de validez, y esto no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, pues dicho juicio no es otra cosa que la expresión de su racionalidad.

<sup>42</sup> Al respecto, puede verse el trabajo de D.M. ALBISU, *Las llamadas ciencias sociales* (Bs.As., en MOENIA XXIX, 1987, págs. 25 y ss.), cuyas conclusiones comparto.

<sup>43</sup> “Las palabras habladas son signos de las afecciones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas. Al igual que la misma escritura, tampoco el lenguaje es el mismo para todos los pueblos de hombres” (*Perihermeneias*, cap. I, 16-a---- trad. –ligeramente modificada- de F. SAMARANCH, *Obras de Aristóteles*, Madrid, Aguilar, 1964).

<sup>44</sup> Sigue diciendo ARISTÓTELES: “Pero las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias” (id.).

<sup>45</sup> Por ejemplo, en el comentario al *De Isagogè* de PORFIRIO, afirma OCCAM: “a las proposiciones verbales corresponden las proposiciones mentales” (*Commentaire sur le livre des Predicables de Porphyre*, trad. Francesa de R. GALIBOIS, Québec, Université de Cherbroke, cap. II, 6, pág. 77). Sobre el lenguaje mental en OCCAM, cfr. de C. MICHON, *Nominalisme – La théorie de la signification d’Occam*, París, Vrin, 1994, cap. IV.

En la misma medida que la tradición es comunicación histórica cultural, ella supone una conservación del patrimonio que se transmite, pues en tanto no se conserve, se pierde, y ello es directamente contrario a la transmisión. Tan obvio es esto, que frecuentemente los movimientos revolucionarios y progresistas tienden a identificar *tradición* y *conservación*. Y en ello, curiosamente, están de acuerdo con muchos conservadores.

Este carácter conservador adquiere una relevancia especial en el caso de la tradición divino-apostólica, en tanto no puede agregársele nada al patrimonio revelado<sup>46</sup>. Esta inmutabilidad, claro está, no impide sino que -supuesta la función divina otorgada al magisterio de la Iglesia- exige el progreso en la inteligibilidad y en las formulaciones de la verdad revelada, que se extiende a hacer explícito lo que estaba implícito –pero ciertamente contenido- en las fuentes de la Revelación<sup>47</sup>.

A su vez, el progreso es la necesaria consecuencia del carácter dinámico de la tradición. Como decía *Francisco Elías de Tejada*: “no existe progreso sin tradición, ni hay tradición sin progreso”<sup>48</sup>. Pero no toda novedad es un progreso, sino aquello que implica mejoramiento, desarrollo y actualización de potencialidades. La idea de progreso supone el advenimiento de algo nuevo en la línea de la perfección de algo, el pasaje de la potencia al acto de aquello que cambia. El progreso cultural y moral, por lo tanto, no puede darse a costa de un patrimonio tradicional, sino como el acrecentamiento o corrección de éste. La tradición misma es progreso, porque es la acumulación de logros humanos en el tiempo. De ahí la verdad de esa bella expresión de *Vázquez de Mella* que acabamos de citar: “la tradición es el progreso hereditario”.

Conservación y progreso, pues, son propiedades generales y complementarias de la tradición. La negación de una de ellas o el excesivo énfasis respecto de una en desmedro de la otra conduce a sendos errores que hemos de denominar *conservadurismo* y *progresismo*.

El conservadurismo es tanto una posición teórica cuanto -muchas veces- una actitud frente a todo cambio o toda novedad, a la que considera sospechosa de ruptura. El conservadurismo entiende a la tradición objetiva como a un patrimonio inmóvil, al que se le niega el dinamismo propio de los fenómenos vitales. Su resultado práctico conduce a la esclerosis cultural y a la pérdida de la comprensión del orden de significaciones tal como éstas se han verificado en el decurso histórico. Un ejemplo de posición teórica conservadora o inmovilista con relación a la tradición es *Josef Pieper*. Quizás por recostarse excesivamente sobre el concepto de tradición divino-apostólica, reduce la tradición en general a un “traditum” siempre idéntico a sí mismo, al que no debe agregársele ni quitársele nada y que, por

---

<sup>46</sup> Cfr. al respecto, además del célebre *Commonitorio* de S. VICENTE DE LERINS, de LUIS BILLOT S.J.: *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Roma, P.U.G., 1929 (hay traducción castellana de O.A. SEQUEIROS y M.D. BUISEL, publicada en MOENIA, Bs.As., 1980-1982, nn. III, IV, V, VI, VIII y IX).

<sup>47</sup> Sobre este asunto, vale destacar la polémica obra del P. MARIN SOLÁ O.P.: *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, BAC, 1952. Dejando ahora de lado algunas otras afirmaciones cuestionables, la tesis central de este autor consiste en que lo que se deduce mediante un riguroso SILOGISMO demostrativo *propter quid* no es una novedad que se agregue al patrimonio revelado, sino sólo hacer explícito lo implícito. La debilidad de esta posición, a mi entender, consiste en negar tácitamente el carácter realmente inferencial del SILOGISMO deductivo, es decir, en negar que la conclusión signifique un conocimiento nuevo. Pero quede esta cuestión para los teólogos.

<sup>48</sup> Merece citarse este pasaje del gran tradicionalista español VÁZQUEZ DE MELLA: “El hombre discurre y, por lo tanto, inventa, combina, transforma; es decir, progresa, y transmite a los demás las conquistas de su progreso. El primer invento ha sido el primer progreso; y el primer progreso, al transmitirse a los demás, ha sido la primera tradición que empezaba. La tradición es el efecto del progreso; pero como lo comunica, es decir, lo conserva y lo propaga ella misma, es el progreso social. El progreso individual no llega a ser social si la tradición no lo recoge en sus brazos. Es la antorcha que se paga tristemente al lanzar el primer resplandor, si la tradición no la recoge y la levanta para que pase de generación en generación, renovando en nuevos ambientes el resplandor de su llama, La tradición es el progreso hereditario” (discurso pronunciado el 17 de mayo de 1903 en Barcelona y publicado bajo el título “Qué es la monarquía tradicional” en el volumen *Regionalismo y Monarquía*, recopilación y selección de SANTIAGO HERRERO VÁZQUEZ, Madrid, Rialp, 1957, pág. 291).

consiguiente, no resulta susceptible de ser corregido o mejorado<sup>49</sup>. En el orden religioso, el conservadurismo coincide con el ritualismo y el legalismo, y su ejemplo arquetípico es el fariseísmo. En el orden político, el conservador con frecuencia pretende conservar un estado de cosas -aunque éste sea resultado de un proceso revolucionario de ruptura o de crisis-, sin juzgar su congruencia con la tradición en su conjunto o con las exigencias perennes del Derecho natural frente a las situaciones nuevas que forzosamente surgen en el devenir de la vida social, política y jurídica.

El progresismo es una actitud del pensamiento que tiene muchas variantes y, podría decirse, niveles de fundamentación. Por ejemplo, desde una actitud superficial neolátrica, que encuentra en lo nuevo o novedoso un criterio de valor, hasta la filosofía hegeliana o el modernismo religioso, hay toda una gama de posiciones. Como elementos comunes quizás podrían señalarse:

1°) Una actitud de ruptura con la tradición, identificada con ciertos valores o tesis centrales que no se admiten o en función de los cuales reclaman un cambio radical (por ejemplo, la ley natural, la idea de Dios y el teocentrismo, etc.);

2°) Una más o menos difusa idea de progreso, que en su forma extrema -tal el caso de *Feuerbach*, del marxismo o del progresismo religioso- se identifica con alguna forma de confusión del hombre con Dios, o viceversa.

3°) El desconocimiento de estructuras sustanciales, esenciales o naturales que no admiten cambio en sí mismas, con la consiguiente tendencia a hacer del dinamismo un *en sí* (sustancialización del cambio).

4°) Una compleja estructura del dinamismo, sea la dialéctica hegeliana o marxista, sea el evolucionismo biológico-espiritual.

5°) La vulgarización ideológica y la generación de sub-culturas (v.gr. la subcultura psicoanalítica, el cientismo contemporáneo, el democratismo ético-político, los modelos globalizadores a escala mundial, etc.).

En definitiva, la cuestión acerca del progresismo es --n el orden de los fundamentos- de índole metafísica y teológica e, inmediatamente, se resuelve en el propio concepto de *progreso* y en la estructura dinámica del mismo.

### *3. La tradición en cuanto experiencia social*

El progresismo surge propiamente con el Iluminismo, en el ambiente intelectual generado por el racionalismo y sus secuelas: el rechazo o -al menos- la revisión de la tradición escolástica, la nueva metodología matematizante, con su ideal de precisión geométrica --que implica la no admisión de presupuestos no axiomáticos- y su crítica respecto al valor noético-epistemológico de la experiencia. Tres secuelas que, inevitablemente, ponían en tela de juicio a la tradición y amenazaban la crisis de ésta.

Pero los hechos se imponen, y la naturaleza de las cosas sólo puede ocultarse temporariamente. La tradición es un hecho que no puede eludirse y que, mirado desde el punto de vista del conocimiento --conjuntamente con el lenguaje y los usos sociales, a los cuales en cierto sentido incluye- se identifica con la experiencia social<sup>50</sup>.

La tradición significa, en primer lugar, una superación de las limitaciones espacio-temporales que afectan la experiencia individual, es decir, es una originaria apertura al mundo humano. En segundo lugar, ella es una de las formas inmediatas de inserción del hombre en los procesos de la historia, la cultura, y de las instituciones sociales, morales y jurídicas. Por último, la tradición constituye una parte necesaria del marco perceptivo humano; el hombre no puede --al menos en el momento de la experiencia o del pensamiento inmediato- prescindir de su ubicación concreta como observador, en gran medida condicionante de esa misma observación.

De las tesis anteriores se sigue que la tradición --en tanto experiencia- es punto de partida obligado de toda investigación científica. En efecto, de suyo, incluye las primeras formas de abstracción o generalización que el hombre hace o recibe, y los primeros juicios inductivos. Por esa razón, ella se integra en el momento metodológico que la Escolástica designa como *via inventionis* --y que *Aristóteles* asigna como una de las funciones de la dialéctica<sup>51</sup>--, para la investigación y formulación de los problemas

<sup>49</sup> Cfr. *Riesgos y valores de la tradición*, en ETHOS, Bs. As., nn. 6/7, págs. 45-62.

<sup>50</sup> Cfr. *Experiencia jurídica*, L.I, cap. VI, págs. 228-230.

<sup>51</sup> Cfr. *Tópica*, I, cap. 2, 101 a34-b4.

y la crítica de los mismos. En efecto, la investigación científica no puede prescindir del estado de los problemas ni de la historia de la formulación de los mismos, sin que ello obste –por el contrario, lo exige– el momento crítico de su valor en términos de verdad.

#### *4.- Interdependencia estructural*

El objeto de la tradición –lo que hemos denominado *patrimonio cultural*– conforma un cierto universo, es decir, una totalidad cuyas partes o elementos diversos se ordenan constituyendo una unidad compleja. Unidad que no es estática, no sólo porque el patrimonio tradicional está constituido por el hombre y transmitido por éste en el dinamismo de la vida social y cultural, sino porque está sujeto a ciertas leyes immanentes que exigen ese dinamismo, y que no son otra cosa que los principios mismos de dicho orden. Esquemáticamente, esto puede expresarse así:

1º) *La ley general de todo orden dinámico*: La acción cultural –la realidad cultural y tradicional *in fieri*– y su resultado –la tradición o el patrimonio cultural *in facto esse*–, en tanto realidades (potenciales o actuales) se inscriben en el orden universal de las causas y efectos recíprocos. Dichas causas son, en primer lugar, el agente tradicional y cultural mismo, en el que deben considerarse dos estratos ópticos bien definidos: en primer lugar, la propia naturaleza del hombre (el orden de su estructura tendencial y operativa); en segundo lugar, la estructura operativa misma (que incluye la estructura lógica del pensamiento, la compleja estructura dinámica del acto voluntario, y la estructura inmediatamente eficaz, sujeta al imperio de las dos anteriores).

2º) *En el orden formal*: Si lo que confiere existencia cultural a algo es la incorporación de una idea estructurante, debe advertirse que esa idea está en relación con las demás ideas humanas, y sujeta por lo tanto a las exigencias de coherencia lógica<sup>52</sup>. Tanto la acción cultural o tradición como acto, como su objeto terminativo, tienden a realizar progresivamente la unidad racional de coherencia, en la medida en que progresa la comprensión de sus elementos y la conciencia de sus agentes.

3º) *En el orden teleológico*: Toda acción cultural, y todo objeto resultante de ella, debe ser congruente con una finalidad, y ésta, a su vez, se inscribe en el orden global de las finalidades y valores humanos.

El progreso de la tradición –es decir, el progreso de la cultura en su sentido más amplio– no resulta de la mera adición de novedades, sino de una dirección regulada intrínsecamente y ordenada, que incluye el criterio de validez o no de la novedad dentro de la estructura dinámica de aquélla. Digamos, de paso, que en nuestro siglo muchas pretendidas novedades no son otra cosa que reediciones de viejos tópicos de crisis. Las más genuinas novedades de nuestros días parecen ser principalmente tecnológicas.

#### *5.- Tradicionalismos y tradición*

Se han caracterizado esquemáticamente ya cuáles son las actitudes del pensamiento directamente contrarias al concepto mismo de tradición: el conservadurismo y el progresismo. Queda ahora evaluar al tradicionalismo o, mejor dicho, a los tradicionalismos.

Se trata, en general, de doctrinas y de actitudes prácticas que, frente a las crisis e ideologías revolucionarias que pretenden una ruptura de la tradición, defienden el valor de ésta y procuran su restauración. Pero para despejar el campo de esta evaluación, hemos de descartar previamente actitudes y doctrinas que, aunque se denominen así, no cabe reconocer propiamente como tradicionalistas.

Por lo pronto, no se considera aquí esa actitud de nostalgia romántica del pasado, respetable por cierto en alguna medida como gesto sentimental, que se expresa en ese aforismo que recuerda *Manrique* en sus coplas: “todo tiempo pasado fue mejor”. Así como hemos rechazado la superficial neolatría de

---

<sup>52</sup> Con relación a los mitos griegos, por ejemplo, G.S. KIRK, dice: “Los mitos griegos ... fueron sistematizándose. Incluso los mitos divinos parecen formar una especie de conjunto coherente, al menos a nivel biográfico. Uno de los resultados de la sistematización fue la desaparición de casi todos los matices problemáticos [se refiere a las incoherencias internas]” (*La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992). En el último capítulo (“¿De los mitos a la filosofía?”) impugna especialmente la tesis según la cual los mitos serían irracionales.

alguna forma de progresismo, tampoco admitimos como racionalmente válida la antigua creencia mítica<sup>53</sup> –y cíclica, por lo demás- según la cual la humanidad recorre necesariamente un proceso de decadencia desde una primigenia edad de oro a la edad de hierro o del barro. Lo mejor y lo peor para el hombre no se juzga sólo ni principalmente por el tiempo, sino en función de los fines perfectivos de la naturaleza humana, o de los fines sobrenaturales de ésta –nunca contrario a aquéllos, sino como perfección adicionada por la gracia divina-, según la visión cristiana.

Se han dado ya las razones por las cuales no cabe confundir tradicionalismo y conservadurismo. El problema surge cuando el conservadurismo asume –bajo el nombre de tradicionalismo, como ocurre con ciertas corrientes monárquicas francesas- una actitud restauracionista de instituciones que fueron tradicionales pero que, en el estado de descomposición en el que se produjo su ocaso histórico, no son restaurables. Lo mismo vale decir de monárquicos españoles que creyeron que era posible la restauración borbónica fuera de las exigencias de los dos principios de legitimidad que el carlismo supo difundir: legitimidad de origen (o dinástica) y legitimidad de ejercicio (fidelidad a los principios tradicionales de la sociedad y de la monarquía). En este sentido, por ejemplo, no puede reconocerse como tradicionalista a una figura –muy respetable, por cierto- como *Donoso Cortés*.

Tampoco valen como tradicionalismos, en el sentido estricto del término, los folklorismos que rescatan costumbres del pasado, su música, sus danzas y vestimentas. Se trata, en el caso de las investigaciones serias, de aportaciones científicas, históricas, antropológicas o arqueológicas de innegable valor para la reconstrucción de las significaciones culturales del pasado, útiles para el estudio de la tradición pasada, pero ajenos a los problemas que el tradicionalismo auténtico afronta en nuestros tiempos.

El tradicionalismo llamado filosófico, al que ya se ha aludido, y en cuanto ha merecido el reproche del magisterio de la Iglesia, también debe rechazarse. En definitiva, parte de una visión teológica del hombre marcadamente pesimista, que lo lleva a negar a la razón humana la posibilidad del acceso a verdades como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la libertad del hombre, sin el auxilio de la revelación transmitida por la tradición. Desconfía incluso de la Escolástica católica, a la que hace el reproche de ser origen del racionalismo moderno. Sin embargo, y contra este pseudo tradicionalismo, la propia tradición da testimonio de la compatibilidad de razón y fe, y de algo más: la tradición contiene los principios que permiten la crítica de ella misma y su superación.

Más problemático parece tratar de caracterizar el tradicionalismo teológico. De hecho, los grandes teólogos ortodoxos de este último siglo, defensores de la tradición católica, como *Billot*, *Scheeben*, *Garrigou Lagrange*, *del Prado*, *Santiago Ramírez*, etc., no se definieron a sí mismos como tradicionalistas. El tradicionalismo católico de nuestros días es una reacción contra el modernismo, el progresismo, y las herejías consiguientes, y las reformas litúrgicas, las rupturas y ambigüedades doctrinales introducidas por su influencia en la vida de la Iglesia en las últimas décadas. No siempre este tradicionalismo distingue con precisión lo que es la tradición divino-apostólica de lo que es la tradición eclesiástica, ni consigue distinguirse de un rígido conservadurismo. Lo que es peor para un tradicionalismo, no parece haber investigado suficientemente ambas tradiciones.

El tradicionalismo político puede resumirse en torno de dos tesis clásicas, asumidas como propias: 1º) la legitimidad o justificación de la autoridad procede de la regularidad de su origen, de acuerdo con el régimen legítimamente establecido; 2º) el bien común político es el principio supremo de legitimidad o de justificación del Estado, del régimen, del ejercicio de la autoridad, de la ley y del Derecho. Tesis que el tradicionalismo español formuló en sendas expresiones sintéticas: *legitimidad de origen* y *legitimidad de ejercicio*<sup>54</sup>. Ambas legitimidades se determinan o concretan históricamente a través de la tradición, asegurando así su máxima vigencia social. Con relación a ambas, asimismo, una idea central del tradicionalismo español consiste en que la tradición es el medio natural de generación de la concordia política.

---

<sup>53</sup> Que acepta GUÉNON como un ingrediente central de su concepción “tradicionalista”.

<sup>54</sup> Dice DOMINGO DE SOTO: “De dos maneras puede uno ser tirano: o en la manera de llegar al poder, o en el desempeño del mismo, aunque lo haya adquirido justamente” (*De iustitia et iure*, L.V, q.I, a.3). Estas tesis son –en su formulación- de origen platónico-aristotélico, y fueron desarrolladas por los grandes teólogos escolásticos como S. TOMÁS DE AQUINO, F. DE VITORIA, F. SUÁREZ, S. ROBERTO BELARMINO, LUIS DE MOLINA, etc. Se verifica aquí un ejemplo lúcido de una tradición sapiencial que formula, explica y desarrolla tesis del Derecho natural y de la *sindéresis* (hábito intelectual de los primeros principios del obrar humano).

## V.- CONCLUSIÓN

Con lo expuesto, están dadas ya las premisas que permiten dar respuesta a las cuestiones planteadas.

### *1.- Validez noética y función metodológica de la tradición*

La tradición es una forma compleja de experiencia social, entendida ésta tanto como esquema perceptivo (experiencia habitual) y marco de experiencias actuales, cuanto como objeto inmediato de conocimiento teórico y práctico. Ella no es en ningún caso criterio último de verdad, es decir, un principio en sentido estricto, y su valor noético depende de las verdades que contiene.

Ahora bien, ella contiene el resultado del esfuerzo de otros hombres, y de alguna manera selecciona aquellos que más credibilidad parecen tener. En este sentido, ella constituye un gran tópicos – lugar o fuente de argumentación- universal de máximo valor en el punto de partida de toda averiguación de la verdad, fuente prácticamente inagotable de lugares comunes y de lugares específicos. Como todo tópicos, y cuando de ciencia o saber se trata, ella reclama siempre una consideración dialéctica y el juicio crítico consiguiente.

Pero, por otra parte, por ser una instancia empírica que opera casi como momento originario del encuentro cognoscitivo del hombre con la realidad, ella incluye también principios y, de alguna manera, es la historia viva de la emergencia de éstos, de sus formulaciones y discusiones<sup>55</sup>. Ella contiene, por lo tanto, los criterios que permiten juzgarla y, a partir de allí, desarrollarla y mejorarla. Criterios universales que, a su vez, sirven para juzgar otras tradiciones *in radice* y en cada una de sus concreciones.

### *2.- Unidad y pluralidad de tradiciones*

La respuesta a esta cuestión parece depender, en primer lugar, de ciertas tesis antropológicas y metafísicas que funguen como presupuestos, y que doy aquí por ciertas. Tales son: la unidad originaria del género humano (monogenismo, opuesta, claro está, al poligenismo), la consiguiente unidad o identidad (real y específica) de la naturaleza humana, y la unidad de la historia humana. Admitidas estas tesis, se sigue de ellas que, sin perjuicio de la diversidad de tradiciones, de culturas y de lenguas, hay un sustrato humano natural común que justifica una tradición común originaria.

Desde el punto de vista teológico, y siempre admitiendo las tesis anteriores, y tomando como punto de partida el relato del *Génesis*, debería afirmarse también una revelación divina originaria -la revelación adámica-, que corroboraría con fuerza la hipótesis de una tradición común, luego diversificada. Demás está decir que esta posición es la que ha adoptado la totalidad de los grandes teólogos y filósofos de la historia de la tradición cristiana, en especial *San Agustín de Hipona* y *Juan Bautista Vico*.

Por otro lado, es innegable que a la unidad de estructura lógica del pensamiento humano hay que agregar el hecho de los contactos culturales entre las grandes civilizaciones, las influencias recíprocas y la existencia de grandes síntesis, cuyo ejemplo paradigmático ha sido la civilización cristiana. Hay que considerar, además, la existencia de ciertas instituciones tradicionales comunes. Un capítulo especial merecería la idea romana del *ius gentium*, que responde a una constatación empírica de que ciertos temas

---

<sup>55</sup>

Entiendo por *principios*, en este contexto, los conceptos y enunciados autoevidentes de los que procede la validez noética de otros juicios. Sobre los principios noéticos y epistemológicos de los que aquí se hace mención, cfr. *Experiencia jurídica*, L.I, cap. VII, V y L.II, cap. VII, V; también: *Percepción e inteligencia jurídica - Los principios y los límites de la dialéctica*, en el volumen colectivo: “*Los principios y el Derecho natural en la metodología de las ciencias prácticas*”, Bs. As., Pontificia Universidad Católica Argentina, 2001.

como propiedad privada y hurto, matrimonio, familia y adulterio, homicidio, relación entre el lenguaje y la verdad y penalización del falso testimonio, etc., han dado origen a instituciones que, dejando a salvo sus concretas y diversas determinaciones histórico-sociales, responden a principios comunes.

En conclusión, la pluralidad de tradiciones no es absoluta, ni implica incomunicabilidad entre ellas. Por el contrario, se trata de fenómenos culturales abiertos y recíprocamente perfectivos, en función de una unidad suposital natural. Tampoco son fenómenos equivalentes, y admiten jerarquías según sus propios e inmanente criterios y principios de verdad y bondad pero, sobre todo, según criterios y principios absolutos.

### *3.- Validez y límites del tradicionalismo*

Si las tradiciones no son homogéneas ni equivalentes, tampoco lo son los tradicionalismos que las defienden, profundizan o desarrollan en tiempos de crisis. No toda crisis es negativa, o al menos, no tiene el mismo grado de negatividad. Todo depende de crisis *de qué*. La crisis del paganismo, vencido por el cristianismo y absorbido por éste, por ejemplo, tuvo su gran aspecto positivo en el nacimiento de una nueva civilización; que, aunque nueva, recogió y transfiguró los valores naturales del mundo antiguo.

La validez del tradicionalismo depende de varios factores. El primero de ellos, el valor de la tradición a la que se remite. El segundo, la autenticidad con la que asume dicha tradición, sin distorsiones ideológicas, o sin modelos intelectuales incompatibles con ellas –v.gr. el racionalismo y su contrario, el irracionalismo–; si el tradicionalismo pretende defender la tradición o contribuir a su restauración, debe él mismo insertarse en ella, reconociendo su carácter dinámico. El tercero, su apertura a criterios universales de verdad y rectitud. Por último, el tradicionalismo debe advertir su carácter históricamente precario o contingente, determinado por el marco de crisis en función de la cual surge y tiene sentido.

En el orden político, sólo el tradicionalismo hispánico parece tener hoy vigor y validez universal como para intentar dejar de ser reacción contra una crisis globalizada, y erigirse en tradición viva que dé acabamiento a la gran tarea fundacional de nuestros reyes católicos.