

REVOLUCION-CONSERVADURISMO-TRADICION

Los «Amigos de la Ciudad Católica», que se dan cita cada año en España o en algún otro país europeo para discutir a gran altura los temas más actuales de los nuevos tiempos, o los temas eternos y siempre los mismos, y por eso también actuales, del hombre, del mundo y de la vida, celebraron su XII Reunión anual en Porta del Mar-Salou (Tarragona) para dialogar sobre *Revolución, conservadurismo, tradición* a la luz de los principios filosófico-teológicos y jurídico-sociales y políticos inspirados en el Derecho natural cristiano, que es su lema e informa todas sus actuaciones y notables publicaciones. Las actas de esa reunión han recogido los trabajos más importantes.

El ilustre profesor italiano, recientemente fallecido, Michele Federico Sciacca (1), en una magnífica ponencia con el título que damos a este trabajo y con la agudeza que ya en alguna otra ocasión y en esta misma REVISTA hemos subrayado como característica del insigne maestro, aborda con palabras precisas de buen filósofo, en primer lugar, la distinción entre «rebelión», «evolución» y «revolución». La primera (que es aplicable a una persona o pequeño grupo), en su significado más general, significa «una desviación violenta del proceso evolutivo normal»; en este sentido se opone a «evolución», de la que puede provocar la detención o la involución. La revolución es movimiento de la mayoría o de casi todo el pueblo; pero en el sentido no ya propiamente de revolución, sino de renovación de ideas o doctrinas (por ejemplo, en el sentido de «revolución» en la filosofía o en la ciencia), la revolución, a pesar de las apariencias de provocar la detención o la involución de ese proceso, como pretende el que quiere mantener el *statu quo*, lo que hace sustancialmente es favorecer y acelerar la evolución.

(1) Aún recordamos el honor que nos hizo presentándonos y presidiendo, en otra ocasión semejante posterior, mi conferencia sobre *El realismo filosófico en Santo Tomás*. (Madrid, 1974).

Pero además del significado vulgar de la palabra revolución, que se relaciona con «confusión» y «desorden», el uso del término desde la segunda mitad del siglo XVII se ha limitado a un dominio bien definido: «revolución» se usa desde entonces para indicar un trastorno que lleva consigo una *mutación violenta* y casi siempre cruenta del gobierno y de las condiciones políticas y sociales con la finalidad de establecer un orden nuevo que sustituya el legal constituido, para el que, en la medida en que este último está conservado o inmovilizado, la revolución representa la subversión.

La revolución empieza a tener defensores cuando nace y se afirma el iluminismo, o sea, con la prevalencia del espíritu laicista que considera la revolución como un acontecimiento no negativo, contra el orden y perjudicial para el bien común, sino positivo y capaz de crear una mejor y más justa *ratio reipublicae*, como un «derecho» del pueblo soberano (según las doctrinas pactistas). La Constitución francesa del 93 dio un paso adelante, proclamando no sólo el derecho, sino el «deber» de la revolución: si un gobierno lesiona el derecho del pueblo, por eso, y para todos, la insurrección violenta es un deber sacrosanto e indispensable. En el siglo XIX la revolución obtiene ulteriores justificaciones y reconocimientos como revolución «liberal», o en pro de las *libertades* civiles y de la independencia de los pueblos, y en el sentido de la revolución «socialista», por la *justicia social* contra la explotación del proletariado y de su trabajo y contra los privilegios del capital. Con Marx y Engels la revolución se erige en ley universal de la historia («no la crítica, sino la revolución, es la fuerza que mueve a la historia»).

Pero afirma críticamente Sciacca: «Si un orden político-social-jurídico como tal se funda en el Derecho natural y este Derecho inspira toda su ordenación, su subversión violenta o revolucionaria no tiene ningún significado ni moral ni jurídico.» Sin embargo, esto supone —sigue diciendo— que el orden constituido no puede permanecer inmóvil e inmutable en su Derecho positivo y en sus modalidades históricas; si el que gobierna, preocupado solamente por la conservación de este Derecho, lo endurece y hace de esta conservación el fin exclusivo de su gobierno, ése no tiene en cuenta, sino que contradice para impedir que prosperen, las nuevas estructuras sociales, el nacimiento de nuevas exigencias de justicia y de libertad, que presentan nuevos problemas.

Tras señalar Sciacca las condiciones en que la revolución puede tener cierta validez moral y también jurídica, termina afirmando que si no se quiere caer en la ceguera revolucionaria se debe evitar la ceguera conservadurista. Esto se consigue uniformándose con el Derecho natural, lo que significa conservarlo vivo, hacerlo fecundo a través de nuevos ordenamientos jurídicos dictados por la conciencia moral cada vez más de acuerdo con las nuevas y diversas situaciones históricas. La involución se define dialécticamente: respecto de

la revolución, cuando ésta desvía la evolución, y respecto del conservadurismo, cuando éste pretende impedirla por la fuerza. Si el ordenamiento se inspirase siempre en el Derecho natural, que es el Derecho de la persona, este Derecho sería el propulsor de la historia y de los ordenamientos siempre nuevos y adecuados; la dialéctica armónica entre cambios sociales y la adecuación a ellos de los ordenamientos, según el Derecho natural innovador de unos y de otros, «haría superfluos los conservadurismos y las revoluciones, porque el proceso histórico se identificaría con aquello de la tradición que la dialéctica de conservadurismo y de revolución tiende siempre a poner al margen hasta perderla».

Contrapone, por último, el doctísimo profesor genovés el concepto de *revolución* al de *tradición*. Frente a ésta, tanto la revolución como el conservadurismo son conceptos negativos, dañinos. La tradición conserva renovando y renueva conservando, porque «no hay ningún progreso verdadero o constructivo sin tradición y no hay tradición viva y operante sin progreso; más: la tradición, como tal, es, por esencia, progreso, movimiento, renovación».

J. Gil Moreno de la Mora, en su estudio sobre *La Revolución*, empieza recogiendo el concepto que da de él nuestro Diccionario de la Lengua Española, que la define como «acción y efecto de revolverse; cambio violento en las instituciones políticas de una nación; por extensión, inquietud, alboroto, sedición; conmoción y alteración de los humores; mudanza o nueva forma en el estado o gobierno de las cosas»; amén de otros significados en astronomía, geometría y mecánica. Pero la acepción más frecuentemente usada por el pueblo llano es la de «mudanza o forma nueva». En materia política y social los sentidos más apropiados son el de «cambio violento en las instituciones» y el de «inquietud, alboroto y sedición», lo que le da un contenido amenazador.

Analiza seguidamente este autor el concepto de revolución como «cambio violento en las instituciones políticas de una nación», en la que aparecen como objeto de la operación las instituciones «políticas», limitando el campo y excluyendo otras instituciones que pudieran ser religiosas, técnicas o económicas y culturales, y lo caracteriza también lo de «una nación», lo que define un nivel más allá de la familia, el municipio, la empresa o la región. Sin embargo, ninguna de las revoluciones conocidas «ha respetado estos campos y niveles, pues todas han afectado tanto a lo religioso, lo económico y lo cultural como a la familia, el municipio y la región, de modo que en la práctica hemos de conceder a la revolución un cierto sentido de guerra total contra las instituciones». Claro que si no es violento, «el cambio de las instituciones políticas no constituye una revolución, sino una evolución» (algo que muchos ingenuos debieran meditar, añade el autor). Y como las insti-

tuciones son buenas o malas, según la determinación del orden natural y de la ley natural, por eso la revolución es «cambio violento de las instituciones naturales y divinas de una sociedad»; y restauración es «el cambio de las instituciones pervertidas, volviéndolas a sanear». Por lo que la *revolución* designa la moderna pretensión de subvertir el orden natural y divino y no tan sólo de derribar un Gobierno y sustituir las instituciones políticas de un determinado país. Se trata de una revolución que, por ser total y radical, puede ser denominada justamente *la revolución*, diferenciada de las múltiples revoluciones políticas que se han prodigado en estos últimos siglos.

Sobre *El conservadurismo y su visión de la historia* versa el trabajo de J. A. G. de Cortázar y Sagarmínaga, que ocupa buena parte del libro *Revolución, conservadurismo, tradición* (2). Es éste —dice el autor— un tema «beligerante y quebradizo» y erizado de dificultades porque existen opiniones para todos los gustos, ya que es difícil calificar de conservaduristas a muchos pensadores o sistemas políticos, como también es resbaladizo eliminar de este término despectivo a otros».

Hace seguidamente un planteamiento partiendo de la historia y conservadurismo que también se extiende a la visión de la historia del conservadurismo. Si aplicamos a cualquiera de las visiones históricas la idea del conservadurismo en todas ellas —dice Cortázar— puede encontrarse, y se encuentra, siempre una fase o etapa conservadurista. Pero es preciso distinguir el conservadurismo del «conservatismo», que es un concepto neutro que puede ser bueno o malo. Por ejemplo —dice—, «el 'conservatismo' de la tradición viva y fecunda unido a un espíritu dinámico que presenta soluciones en cada momento del devenir del hombre es sano; el 'conservatismo' de formas disecadas, impotentes, infructíferas, sin el aliento de una tradición que empuje desde el pasado, es dañoso».

Para este autor, el conservadurismo más interesante —por las circunstancias históricas en que vivimos— es el nacido de la Revolución francesa y de otras revoluciones posteriores, aunque tengan diferentes signos. Es un simple ideal amojamado, cadavérico. El dejar las cosas como son, aceptando los principios revolucionados. Frente a él la tradición, que también es conservadora en lo que es útil y vivaz, es una asimilación de principios fundamentales válidos para todas las épocas; «frente al conservadurismo nacido de la revolución, se yergue la tradición válida en señal de eterna lozanía». El conservadurismo «es el culto al precedente por el precedente. Pero al precedente cercano, al de una situación no lejana. Le falta, en absoluto, perspectiva para otear los grandes caminos de la historia. Es una medida de simple remedio

(2) Madrid, Speiro, 1974.

para un momento, sin basarse en un pasado vital, sino simplemente en un ayer contingente, sin pensar en el mañana... Es, en resumen, una situación de presente anclada a un pasado próximo y miope sin la menor visión del futuro».

En estas páginas, en las cuales no podemos seguir al autor porque ello alargaría desmesuradamente esta recensión del libro, Cortázar y Sagarmínaga hace una breve, pero documentada exposición de las formas históricas del conservadurismo; del conservadurismo como pensamiento a través de la doctrina contemporánea, con especial referencia a Balmes y Menéndez Pelayo, para terminar afirmando los aspectos concretos del conservadurismo en la historia.

El profesor Lorca Navarrete, en su estudio *La historia en el historicismo y en la revolución: del historicismo al sentido revolucionario de la historia*, empieza analizando con gran rigor filosófico los conceptos de historia, historicismo y revolución y la posible unidad o el posible enlace que quepa establecer entre ellos. El por qué, en definitiva, del tránsito del historicismo al sentido revolucionario de la historia. Porque ¿qué supone el historicismo?, ¿qué la revolución?, ¿qué nos dice el historicismo y la revolución de lo que hay que entender por historia?, ¿qué tienen en común historicismo y revolución?, ¿qué es la historia, en fin?

Son estas otras tantas preguntas a cuya contestación se contrae el contenido de este trabajo. Y lo hace el autor *more philosophico*, esto es, esclareciendo filosóficamente y orientando a través de los filósofos y teólogos de la historia, desde San Agustín y Santo Tomás, a Vico, Hegel, Donoso, Marx y Teilhard de Chardín.

Termina Lorca Navarrete afirmando que la verdadera evolución, y si se quiere la auténtica revolución, está en la unión de todos con todos, y esta unión no es realizable sino por medio de la caridad católica, que, por sí sola, puede conducir a los pueblos en marcha, en el camino del progreso hacia el ideal de la civilización.

En un breve trabajo, *Nación y nacionalismo*, Andrés Gamba se hace eco de la general confusión entre estos dos términos, así como los graves peligros que este equívoco encierra. Por ello, «es preciso delimitar con la mayor claridad posible la radical diferencia e íntima oposición que existe entre el concepto antiguo y tradicional de nación, íntimamente vinculado al de patria, y el nacionalismo — o, mejor dicho, los nacionalismos, pues se trata de un movimiento doctrinal muy complejo— nacido al calor de la Revolución francesa y en el seno del cual se han acuñado concepciones de la idea de nación heterogéneas, pero siempre radicalmente distintas del concepto tradicional».

Para esta delimitación precisa estudia el autor el concepto tradicional

de nación; los nacionalismos y sus errores; la Revolución francesa y la idea de nación-contrato; el nacionalismo antiliberal; los nacionalismos del siglo xx (el fascismo italiano y el nacionalismo alemán; algún otro más reciente podría citarse), para terminar afirmando que «sólo con un retorno a sus límites auténticos dejará de ser la nación un fermento desintegrador para recuperar su sentido de vínculo unitivo entre los hombres».

Escuela histórica y Derecho natural es un documentado trabajo del profesor Pérez Luño en el que hace ver cómo la escuela histórica y después el positivismo que la siguió revelaron claramente la crisis del iusnaturalismo de la Ilustración, al que justamente combatieron. Porque siendo el Derecho para el hombre —y solamente para el hombre— y viviendo éste en el tiempo y en el espacio y con una naturaleza cargada de necesidades y fines, no puede pretenderse «construir» un Derecho, ni un Derecho natural, tan abstracto y «geométrico», que prescinda de la naturaleza y de la historia. Eso hizo el iusnaturalismo de la Ilustración y por eso fue bien combatido. Claro es que la crítica no supo o no quiso distinguir entre «un» Derecho natural, que era «ese» del racionalismo iluminista, y «el» Derecho natural de la tradición clásica, que nunca prescindió de las «circunstancias cambiantes y mutables de la naturaleza» y al cual no podían afectar las críticas de la escuela histórica ni del positivismo posterior. Lo cierto es que, en el terreno del método, la aportación de los eminentes juristas de la escuela histórica puede considerarse fundamental para la nueva consideración empírico-histórica de la realidad jurídica, abandonando la visión del Derecho abstracta y racionalista. Pero sin caer en errores aún mayores de los que la escuela histórica y el positivismo jurídico quisieron evitar; esto es, prescindir de la razón y de los principios. Porque, entonces, si el racionalismo se perdió en la abstracción, el historicismo radical y el positivismo se van a perder en los hechos. Ni una cosa ni otra, aisladas, son derecho.

En *Derecho y tradición en el modelo foral hispánico*, el profesor Francisco Puy, tras exponer el hecho innegable de la crisis del Derecho y de las múltiples causas con las que el confusionismo actual contribuye a aumentarla, se hace eco de la urgente necesidad de «sustituir la actual organización jurídica», de que es preciso «un cambio profundo» en el ámbito jurídico. Pero lo difícil —dice— es que no se sabe «cómo efectuarlo», lo cual agrava extraordinariamente el problema. Y esto —a juicio de Puy— estriba en el hecho de que nuestra época no tiene «una visión propia», comúnmente compartida, sobre lo que es el Derecho. Y esto porque «los juristas nos encontramos hoy totalmente desorientados en cuanto al planteamiento último —filosófico— del Derecho». De acuerdo totalmente con el profesor compostelano. Y no acaban los juristas de aprender la lección de uno de los más

ilustres hombres de Derecho de la historia —jurista, que no filósofo—, Cicerón, cuando afirma que para conocer la «esencia» del Derecho, es decir, su última *ratio* hay que acudir a la filosofía, que es, diremos nosotros, la que, por definición, puede llegar a esas ultimidades que el profesor Puy echa de menos en los juristas de hoy, y que es la «razón de fondo» de la crisis del Derecho.

Materialismo, racionalismo y realismo no son, en el fondo, afirma el autor, más que tres posiciones operativas, metodológicas, tras las que hay tres actitudes mentales correlativas: *revolución*, *conservadurismo* y *tradicición*. El Derecho «no es ni puede ser conservación o revolución, sino tradición». Para una reelaboración del método realista —que es la solución propugnada por Puy— «nosotros los españoles tenemos en nuestra tradición jurídica una versión por demás sugestiva de aquél y que constituye nuestro mejor y más seguro enlace con él: me refiero al *formalismo*».

Con precisión filosófica y cuidada terminología, a la que nos tiene bien acostumbrados el ilustre jurista y académico Juan Vallet de Goytisolo, éste aborda en el trabajo final del libro citado el problema de la delimitación conceptual de *Revolución*, *historicismo* y *tradicición en el hallazgo, conservación y progreso del Derecho*, a cuyo estudio pueden servir de adición aclaratoria las páginas (19-24) sobre la precisión de la palabra «revolución».

La revolución racionalista —dice Vallet— al ser negación de toda trascendencia y destrucción de cuanto es obra de la naturaleza y de la historia, es «la negación de la tradición, en cuanto rechaza todo lo que es producto de la historia». Pero, paradójicamente, tras tanta destrucción pretende la revolución reemplazar —diganlo los hechos, desde la Revolución francesa a la cubana, pasando por la rusa y la china— e imponer un régimen duro, dictatorial, totalitario, que impone un derecho nuevo, imperativo, coercitivo, implacable. Ahoga costumbres, autonomías y libertades y exige a los jueces que apliquen rigidamente «ese» Derecho-fuerza sin salirse del texto literal de las leyes nuevas, convirtiendo al juez en «siervo de la ley». Porque la ley es la «voluntad del pueblo», «del proletariado», dicen quienes en su nombre la fabrican, imponen o cambian para los fines pretendidos por la revolución triunfante. Esa revolución propugnada en el mundo jurídico «engrosó el bagaje de las reivindicaciones que la revolución política pretendía y con ella explotó violentamente, en una ola de irracionalismo originadora de un mar de sangre, en la gran revolución o la revolución por antonomasia, la Revolución francesa».

Frente a los intentos revolucionarios, la escuela histórica (ya lo hemos dicho nosotros anteriormente) nació como un antídoto radical contra el racionalismo. Pero el camino del historicismo, al llegar a su fase radical, vino

a volverse de espaldas a la historia. Dejó de ser historicismo para quedar en sociologismo. En el campo jurídico el derecho-razón va a ser sustituido por el derecho-fenómeno social. Se queda sólo con lo dado actualmente, con lo existencialmente vivo, con lo vigente. La *vigencia* —que es la traducción positivista del *ius quia jussum*— viene a ser considerada como la característica principal del Derecho: lo que se vive, lo que se aplica, lo que los jueces y tribunales deciden. «Que el Derecho se aplique aunque sea injusto», decía un notable jurista, ministro de Justicia en su país, porque el Derecho positivo, que es el único y vigente Derecho, si no cumple un fin de «justicia», al menos cumplirá el fin principal que es el de la «seguridad jurídica». La justicia la cumplirá el Derecho si es justo; la «seguridad jurídica» la cumplirá siempre el Derecho por el mero hecho de serlo (de ser vigente). Pero ese es el problema: el del *ser* del Derecho. Si éste lo es sólo por el *quia jussum*, o si para serlo necesita ser *quia justum*. Porque, la verdad, no sabemos qué «seguridad» pueda serlo la que no sea «justa»; es una seguridad no asegurada, a no ser, claro es, que este aseguramiento sea el de la fuerza —que es lo más opuesto al Derecho—, con lo cual volvemos a Calicles y Gorgias, a Spinoza y a Hobbes, a la omnipotencia del legislador, a la omnipotencia del «número» (omnipotente soberanía de Rousseau), a la voluntad del «pueblo», de la «raza», del «partido», de la «clase dominante», que no son otra cosa que unas variantes modernas y contemporáneas del cesarismo romano del *quia nominor leo* o el *sic volo sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

Si el Derecho *es* por el hecho de estar «dado», de ser «vigente» y de tener fuerza para aplicarse, desaparecen toda teología, toda axiología, toda criteriología como tales. Ni siquiera valen las del momento histórico, que sólo sirven como un hecho más para conocer lo vivido y prevenir los nuevos hechos posibles. Para el jurista, sólo se trata de preconstruir aquello que el juez decidirá, conociendo lo que es vivido y los cambios que se van produciendo. Para lograr ese conocimiento, primero se impone el método de encuestas, y para llegar a predecir los fallos judiciales es conveniente seleccionar los anteriormente emitidos, ordenarlos, observar sus variantes, sus tendencias, en forma tal que las computadoras podrán resultar mejor elemento de orientación dentro de la incertidumbre de toda decisión subjetiva del juzgador.

Este cuadro, que con evidente y acertada ironía hace Vallet de Goytiso-lo del Derecho «mecanizado» por los «matemáticos» de la «informática» actual, despersonaliza de tal modo al hombre de leyes, al jurista profesional, al legislador y al juez, que, cual «robots» de feria, los deja convertidos en meros autómatas técnicos que a cambio de la pulsación del botón o de la

moneda del curioso o del litigante le devuelve la «exacta» contestación prefabricada por la casilla correspondiente. Si así fuese, que no lo es ni puede serlo, resultaría que el Derecho —obra de hombres y para regular sus complejas relaciones sociales de convivencia—, en los tres grandes momentos de su vida: creación, interpretación y aplicación, podría prescindir de los hombres, legisladores, juristas y jueces. Y también, ¿por qué no?, en el problema fundamental de todo derecho, como es el de su justificación y fundamentación, ésta no sería otra cosa que la resultante matemática de un sistema electrónico en el que las computadoras u ordenadores nos resolverían el problema fundamental, el «derecho del Derecho»: ¿por qué vale y obliga el Derecho? ¿Cuál es la causa de la justificación y legitimidad (que es algo más que la simple legalidad) del Derecho positivo?

Problemas todos éstos —y grandes problemas, por cierto— que ni el sociologismo, ni el positivismo, por muy «logicistas» y alambicados que sean, han podido resolver, que nunca podrán resolver mientras no salgan de la esfera de los «hechos» y de los «datos». Porque el Derecho, que es eso ciertamente, no es hecho o fenómeno.

Este ha sido el final del itinerario que tímidamente inició el historicismo por su genuina pretensión de extraerlo todo de la historia, sin elevarse por encima de la historia. ¿Pero es —se pregunta Vallet de Goytisolo— el sentido de la historia el que determina el triunfo, o bien es el triunfo lo que impone el sentido de la historia? Parece, pues, que si ciertamente por ese camino hemos perdido la noción de lo razonable, de lo moral y de lo justo, tampoco hemos logrado hallar el hilo del sentido de la historia.

El Derecho no es sólo un producto histórico. El legislar, que para la concepción clásica consistía en un *legere* del orden natural y que con el nominalismo pasó a ser un *velle* de quien tiene el gobierno de la comunidad, con el materialismo histórico se concreta en un *facere*, convirtiéndose la ley en un medio para construir la futura nueva sociedad y, de inmediato, para destruir el orden preexistente. El ideal de la justicia queda relegado al logro del «orden existente», y se procura que a la ley le convenga el atributo de «eficaz», que más fácilmente lo consigue en el intento de lograr «un orden utópico».

En el orden práctico, ese falso historicismo en el que confluyen y del que se alimentan todos los llamados *progresismos* políticos, económicos y sociales —comunismo, socialismo, tecnocracia— se caracteriza, según nuestro autor, porque en él «las leyes no tratan ya de ser síntesis de la experiencia jurídica que sirva para hallar soluciones justas aplicables a las relaciones concretas de la vida, sino un medio para producir un resultado social que conduzca a un mundo feliz por medio del desarrollo y la conse-

cución de la plena igualdad jurídica, económica y cultural». Se alteran los conceptos de *libertad* y de *bien común*. El Estado deja de ser neutral en economía, una vez ha trazado sus planes, y frente a todo orden social que él no asume, convirtiéndose así en totalitario cualquiera que sea su sistema político. La *ley* es un instrumento de sus planes, más que de la realización de lo justo concreto que debe ser sacrificado en aras del hipotético progreso pretendido. Y esto produce la *inflación legislativa* tan agudamente satirizada por Carl Schmitt en nuestros días como una de las causas principales de la crisis del Derecho. Y hasta en la U. R. S. S. —una paradoja más—, pese a la tesis marxista de la desaparición del Derecho y del Estado, el principio de «legalidad socialista» es la fuente principal del Derecho, y el acrecentamiento de las leyes y totalitarismo del Estado resultan ser absolutos. Y como el Derecho es un instrumento al servicio de la «clase dominante», desaparece la objetividad de su neutralidad para determinar lo justo, y se convierte en *operacional*, esto es, en causa eficiente y medio de la obtención de los resultados propuestos.

Pero precisamente en nombre de ese «progreso» —y también del progreso del Derecho—, que más bien son «progresismos», se ataca a la caduca y trasnochada tradición. Se olvida con ello lamentablemente que la tradición no se opone al progreso, pues «el progreso es lo que se hace desde la tradición y para ser tradición... La tradición es la condición del progreso y precisamente éste no se llamaría progreso si no se pensara desde la tradición, ya que progresar, como desarrollarse, son términos que, por definición, suponen un estado anterior del que se parte para alcanzar algo nuevo».

Claro es que aunque no puede haber progreso sin tradición, podría haber tradición sin progreso y esto ha sucedido muchas veces en la historia cuando se ha fosilizado una civilización. Pero el que puedan coexistir la tradición con la ausencia de progreso «no significa que la tradición sea la causa del estancamiento. Significa solamente que se puede vivir sin progreso, pero no sin tradición, que es completamente diferente y en verdad una gran lección política que nos da la historia».

Se combate a la tradición con otro término psicológico-social de gran y unánime aceptación: con la idea de *novedad* de la que la tradición no participa, en tanto que la tradición es, por definición, lo que ya se tenía en el pasado. Pero late aquí un círculo vicioso bien patente: ¿cómo se sabe que lo que había era menos bueno que lo nuevo? Simplemente, se contesta, porque lo nuevo es mejor. Sin otras razones se desprecian muchas ideas con el único argumento de que son antiguas, pero «¿se ha meditado alguna vez la antigüedad de las ideas que las suplantán? (los líderes de los jóvenes izquierdistas o están muertos o son más viejos que sus padres)». ¿Se ha pen-

sado que lo eterno, lo «perenne» es siempre nuevo y actual? Precisamente la perennidad es el mejor signo de la actualidad. Algo tendrá lo viejo y permanente cuando permanece al cabo de los siglos (de esto hemos hablado nosotros no poco en otras ocasiones y alguna vez en esta misma REVISTA).

Pero se utiliza otra táctica. Si no puede negarse la tradición como el *hecho* de la transmisión, lo que se combate al negarla es el *contenido* de la tradición. No puede invocarse una tradición sin invocar otra, aunque se hable de «conquista», de ruptura», de «novedad» en el vocabulario que ha generalizado la «filosofía del progreso». Pero lo que la historia moderna constata es que lo que la revolución se esfuerza por aniquilar es aquella tradición concreta, particular y diferenciada de las demás, que nos pone en contacto, por el encadenamiento histórico de las instituciones, con la verdadera fuente del ordenamiento social, la ley de Dios. Es ésta y las instituciones que ella ha inspirado la que se combate. No se combate el tradicionalismo en general, sino la tradición cristiana. Hay menos antirracionalismo del que parece y más anticristianismo del que creemos. Ya lo denunciaba con la suprema autoridad de su magisterio el Papa Pío XII en su primera encíclica *Humani generis*, en la que denunciaba los errores filosóficos modernos y prevenía contra un excesivo afán de «novedad». Lo nuevo, por sistema y por ser nuevo, no es, evidentemente, lo mejor. Y no es contra la historia como lo que ya *fue*, contra lo que se resuelve el espíritu revolucionario, sino contra lo que *es*, lo perenne, precisamente lo que por ser verdad no está sometido al cambio en el devenir temporal, sino que de modo inmutable ilumina todo el acontecer libre del hombre. Esto es, en verdad, una paradoja muy significativa del espíritu progresista actual.

Por tanto, nosotros —dice Petit Sulla en *La tradición*— debemos concluir que si el hombre *es* necesariamente tradicional en el orden natural, *debe ser*, además, tradicional, debe respetar y amar la tradición, porque le liga con aquello que no es propiamente histórico, pero está por amor encarnado en la historia que es la verdad absoluta. «Mediante la santa tradición, que es histórica, necesariamente ha tomado contacto con aquello que por sí mismo trasciende a historia. Debe, por consiguiente, integrarse en la tradición no por 'tradicionalismo', sino por amor a la verdad.»

Entonces, la revolución, temática antitradicional, si adopta formas invariables, desde el punto de vista de la naturaleza, resulta por ello necesariamente violenta... De ahí que haya hoy, y la habrá cada día más, una perenne violencia en la sociedad. La Revolución (con mayúscula) ha hecho tanto antitradicionalismo que ha hecho sucumbir incluso las nociones más elementales e indispensables de continuidad y respeto por el pasado, haciendo así inevitable la vida social incluso a nivel meramente humano. La rebe-

lión es antitradicional, pues lo contrario de la tradición no es el progreso, sino la rebelión.

Toda la tradición es histórica, porque el hombre —ser histórico— vive en la historia y en el tiempo y es allí donde hay que buscarla, pero no porque sea pretérita, sino verdadera. Y precisamente porque es verdadera no cabe decir que sólo lo fue en su momento y ahora no lo es, como se afirma desde la visión progresista de la historia. La verdad es trascendental y por ello el mejoramiento político no consiste en un cambio continuo de instituciones que se superan unas a otras negando las anteriores, y en las que se busca, a la postre, no la nueva institución, sino el *cambio* mismo. A veces sólo por ser cambio. Pero mirar la tradición para buscar en ella la verdad política es tener la mirada puesta en el futuro transhistórico, es lo contrario de la «fe en el progreso» que sólo busca el inmediato futuro histórico, vanagloriándose precisamente de esta historicidad que es finitud y cerrazón de la humanidad sobre sus propias fuerzas.

EMILIO SERRANO VILLAFANE