

Precio: 5 pesetas

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA SPINOLA

Catedrático en la Universidad de Salamanca



LA CAUSA DIFERENCIADORA DE LAS COMUNIDADES POLITICAS

(TRADICIÓN, NACIÓN E IMPERIO)

**PUBLICADO EN LA REVISTA GENERAL DE LEGISLACION
Y JURISPRUDENCIA**



INSTITUTO EDITORIAL REUS

Preciados, 23 y 6, y Puerta del Sol, 12

M A D R I D

1943

LA CAUSA DIFERENCIADORA DE LAS COMUNIDADES POLITICAS

(Tradición, Nación e Imperio)

A Plinio Salgado.

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

I

INTRODUCCIÓN

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

En la raza, en la lengua, en la cultura, en el espíritu, en motivos psicológicos..., toda la variada gama de las posibil-

BIBLIOTECA
FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO

dades explicativas se hizo letra y libro para explicar el tema más apasionante del Derecho político, desentrañando la causa que hace vivir diferencias entre las diferentes comunidades políticas.

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

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

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

Así han de ser leídas las presentes líneas.

II

LAS TESIS DIFERENCIADORAS DE LAS COMUNIDADES POLÍTICAS

Ninguna de las explicaciones ordinarias puede explicar este fenómeno evidente de la diversidad categórica de los hombres agrupados en distintas comunidades políticas. Ni la raza, que rebaja nuestra ciencia a los niveles de la Zoología; ni la lengua, que la más sencilla observación rechaza; ni la seca comunidad de cultura, que no cuaja en concretas expresiones; ni siquiera la adhesión espiritual tácita o expresa a una faena universal, bastan para aclarar con precisión este enigma capital de la Política.

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

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

III

LOS POSITIVISMOS LATENTES

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

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

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

Basan todo en lo físico, en lo psíquico, pero siempre en la Naturaleza. Tras sus múltiples yerros se oculta el máximo equivocar protestante de escindir naturaleza y gracia, quedándose en el terreno de la primera. En este sentido tales ideas de la raza o del carácter, de la lengua o de la historia estricta, están a la altura del egoísmo de HOBBS o de la imbecillitas de PUFFENDORF, siendo meros datos hijos de la rea-

lidad y sin comprobación en la piedra de toque de una mediana Ontología.

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

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

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

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

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

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

Pero el tema presente es una parte del análisis de la comunidad política, mejor dicho, la coronación del análisis. Es

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

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

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

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

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

Saltar sobre tal obstáculo es nuestra intención presente. En

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

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

IV

LAS CAUSAS DEL ENTE COMUNIDAD POLÍTICA

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

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

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

V

LOS FINES DE LAS AGRUPACIONES HUMANAS

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

Los fines posibles son de tres clases:

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

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

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

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

VI

EL DESTINO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII

FINES PROPIOS DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nes, políticos perfectamente apartados de los que lo son de la comunidad política como tal o de sus componentes. Toda la explicación de la multiplicidad de naciones entre los hombres han de ser explicadas hundiéndose en el caso con rigores metafísicos y observando —ahora— los hechos, tras de haber separado con orden filosófico los diversos posibles factores a juzgar en la causa final de una comunidad política.

VIII

LOS FINES POLÍTICOS

Dos son los fines políticos de una comunidad humana de esa índole: la nación y la tradición. Adelantaremos los conceptos que han de rubricar lo que después se dice.

Nación es aquella nota característica de un pueblo o agrupación de pueblos a lo largo de todo un período de la Historia. Así, en nuestra Reconquista, la lucha con los árabes que abarca la Edad Media; así en Roma la unidad material del mundo entonces conocido; así en la Francia contemporánea esa llamada misión democrática que tanto se ha venido subrayando.

Tradición es el lazo que ata y une esas diferentes empresas o leit motivos de las distintas épocas históricas, dándoles trabazón a todas ellas. Así, en lo germano, el ímpetu ascensional de intentos de domeñar viejas culturas, amparándolas tras el conocido sabor de lo tedesco; así, en España, la defensa de la voz católica de Roma.

Tales son los dos fines propiamente dichos políticos. ¿En qué relación se hallan entre sí? ¿Cuál es la jerarquía respectiva de ambos? ¿Tienen tinte estático o papel dinámico? ¿Cómo se manifiestan según la terminología ambiente?

Las líneas que siguen intentan responder con orden a esas interrogantes.

IX

HERRAMIENTAS METAFÍSICAS Y MATERIALES HISTÓRICOS

Si las herramientas de la obra son metafísicas, los materiales son históricos. Para contestar dentro del campo del Derecho político al porqué de la diversidad de humanos grupos, o sea a lo que la técnica acostumbra a indagar como cuestión teórica de las nacionalidades, hemos de ocupar miradores sobre los aconteceres de la Historia; en la respuesta nos parece indispensable los decires de juglares y de poetas: el rojo sanguíneo que nimba y salpica las armas en los campos de batalla, los voluminosos y empolvados infolios en que plasmó el pensar de los maestros, la cierta y rigurosa medida de los tiempos en que generaciones de hombres forjaron con la vida y con la muerte todo un cuerpo de sentimientos y creencias.

En una palabra, creemos que la raíz de un pueblo, su auténtica y natural intimidad, lo que le separa de los demás del globo no es otra cosa que su tradición. O sea, estimamos que el elemento distintivo es la meta tradicional en que los nacionales desaparecen; y propugnamos arrancar en consecuencia, del problema de la tradición.

X

LA TRADICIÓN

¿Qué es lo que queremos decir con esta palabra *tradición*?

Quizá por demasiado detallista no nos dé una respuesta exacta el *Diccionario* de la lengua cuando enuncia tres significados, de los que el más aproximado puede ser aquel en que la define como «doctrina, costumbre, etc. conservada en un pueblo por transmisión de padre a hijos» (1). Con ello plan-

(1) Edición de 1925, pág. 1.186 c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) Th. BRAGA, *Ibidem*.

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

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

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

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

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

(1) Víctor PRADERA, *El Estado nuevo*, 2.ª edición, Editorial Española, Burgos, 1937, 399 págs. Cita en pág. 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

XI

CLASES DE PROGRESOS

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

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

Políticamente, hay dos clases de progresos.

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

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

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

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

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

Al pensamiento kantiano hace contrapié la idea abstracta

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

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

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

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

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

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

XII

TRADICIÓN Y PROGRESO

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

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

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

Analicémoslos aparte.

XIII

EFFECTIVIDAD DE LA TRADICIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Maurice HAURIUO, *La Science sociale traditionnelle. Cours de Science sociale*. París. Libraire de la Société du Recueil Générale des Lois et des arrêts et du journal de Palais. 1896, XII+432 páginas.

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

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

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

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

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

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

XIV

TRADICIÓN Y PROGRESO EN EL PENSAMIENTO PRECURSOR DEL ACTUAL ESTADO ESPAÑOL

El pensamiento político base del movimiento nacional se acuesta al criterio antes expresado. Es un punto tan claro, que sobre él no cabe la más mínima de las discrepancias.

El carlismo ha mantenido el verdadero criterio sobre la tradición. Son sus plumas y sus pensadores más excelsos los que reiteradamente insisten sobre la armonía de los dos términos que el abstracto liberalismo quería separar y hasta oponer. Es GIL Y ROBLES quien observa que «la tradición es la continuidad misma de la vida humana» (3); lo que le hace «no solamente no enemiga, antes bien, condición esencial, vehículo, factor y materia del progreso, el cual no es otra cosa que legítimo adelanto en el orden moral y jurídico correspondiente» (4). Es VÁZQUEZ MELLA quien con su autoridad indiscutible y su verbo prestante de intérprete máximo del ideario tradicionalista español asevera como admitía el progre-

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

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

(3) Enrique GIL Y ROBLES, op. cit. et loc. cit.

(4) Enrique GIL Y ROBLES, *ibidem*.

so en sus propias doctrinas, «porque —decía— no las creo en cuanto son cognoscibles, un estanque de aguas fijas e invariables que no puede ser acrecentado con nuevos raudales que bajen de las fuentes puras de la montaña» (1). Y es, últimamente, VÍCTOR PRADERA, el postrero de los teóricos, quien proyectaba su esencia en metas de futuro (2).

Para el pensamiento de la escuela, tradición y progreso son términos viceversos y cada uno presupone al otro; para seguir el normal camino del progreso hacia adelante, hay que arrancar de la tradición y volver a ella, como Anteo a la Tierra madre, para cobrar fuerzas y hacer que el avance sea legítimo. Ni se puede amar a la tradición separándola del progreso, ni es posible el progreso renegando de la tradición.

XV

ACCIÓN DE LA TRADICIÓN SOBRE EL PROGRESO

Desde todos los puntos de vista resulta a la par inexacto y herético—políticamente hablando— propugnar una oposición entre tradición y progreso, estimando en criterios abstractamente revolucionarios que cabe un progreso sin tradición.

Una salida posible queda, sin embargo, flotando en el ambiente con capacidad efectiva para producir confusiones graves. Es la de ver en la tradición una transmisión formal y externa del estilo que diversifica, caracterizándolas, a las varias comunidades humanas; lo que equivaldría a reducir el predicado nacional a una mera cualificación de afuera, olvidando que se trata de un contenido mucho más íntimo y hondo, de un contenido vital imprescindible (3).

(1) Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *La Iglesia independiente del Estado ateo*. Discurso pronunciado en el teatro de Santiago el día 29 de julio de 1902. En *Obras*, volumen V, Madrid, 1931. XXVIII + 361 páginas. Cita a la página 70.

(2) VÍCTOR PRADERA, *op. cit. et loc. cit.*

(3) Así parece opinar Manuel GARCÍA MORENTE en las páginas 63 y 64 de su *Idea de la Hispanidad*. Buenos Aires. Espasa-Calpe, S. A., 1938. 123 páginas.

De opinar así, la esencia de la tradición sería un molde que elaborar con nuestras manos y de estimarla secundaria la trasladaríamos a accesoria labor de nuestro esfuerzo. Con lo que caeríamos en yerros semejantes.

Antes al contrario, la tradición no está ni de hecho ni de derecho en nuestras manos; de hecho, porque es insensato pretender de una generación, flor de un día en el andar medido de los siglos, pueda cambiar lo que es obra de cientos de abuelos en directa e ineludible tarea; ni lo es de derecho, porque, ¿cómo puede haber derecho al imposible? Quimera loca e imposible es intentar suprimir en gesto de irrefrenable audacia la obra de los que al mundo nos trajeron. El acto de intentarlo implicaría acabar con nuestro ser. Somos lo que somos por la tradición, como somos lo que somos por la generación de nuestros padres, y renegar de lo que ellos nos legan en el espíritu es maldecir la sangre que por nuestras venas corre. Suprimir la tradición es un crimen tan de lesa natura como si asesináramos a nuestros padres mismos.

La juvenil mente de José Antonio PRIMO DE RIVERA entendió perfectamente este razonar y lo hace supuesto previo de aquel artículo que al tema dedicara en el periódico *F. E.* Bien es verdad que allí, el pensar joseantoniano no aparece en un sentido general, sino que surge de la formulación concreta de lo hispánico. Cuando sostiene que España es irrevocable, lo que quiere decir es que la tradición en la que lo español consiste no nos pertenece a una generación que el tiempo lleva; para él España es una tradición, y nuestra generación no puede malgastarla a su capricho, porque «la ha recibido del esfuerzo de generaciones y generaciones anteriores y ha de entregarla como depósito sagrado a las que sucedan» (1).

Del carácter de depósito que esa transmisión posee, resulta una especial manera en la disposición que una generación cualesquiera puede hacer de lo español; la figura a aplicar

(1) José Antonio PRIMO DE RIVERA, artículo en *F. E.* de 19 de julio de 1934, reproducido en las págs. 1.^a y 2.^a del núm. 6 de *Arriba*, aparecido el 25 de abril de 1935.

es una típica del Derecho civil y a ella ha de amoldarse sensiblemente esta su similar juspolítica. En consecuencia, para José Antonio, el conjunto de esencias que hemos recibido lo tenemos con limitaciones eficaces. Nosotros, personalmente, preferiríamos la imagen, también civilista, del usufructo; porque ese sagrado acervo de lo ido con vitalidades presentes admite de nuestra parte uso y mejoras, pero siempre sin poder abusar, o, como dicen en Derecho romano, *salva rei substantia*.

Lo que José Antonio se esforzaba en poner de relieve cuando sostenía que nuestra generación «no es dueña absoluta de España», es ese criterio de establecimiento superior de lo español como legado vivo de lo pasado. Del cotejo de los diversos textos que de su pluma salieron sobre este punto concreto aparece la idea de la colocación de la tradición española sobre las veleidades del momento, como una constante fija de su discurrir.

XVI

ACCIÓN DEL PROGRESO SOBRE LA TRADICIÓN

Si la tradición es condición ineludible del progreso y elemento constitutivo de éste, el contrapié lógico de su armonía, la cara opuesta del concepto, exigen que todo progreso influya a su vez sobre el acervo tradicional.

Vistas las cosas tal como las venimos observando, la cuestión se nos antoja cierta y clara, y se nos aparece como ley absoluta y constante, en ningún modo «aventura revolucionaria» que opinaba Harold LASKY operando con criterios de escisión revolucionaria (1).

Dados los que nosotros tenemos del progreso cada aportación nueva es fecunda agregación que al todo afecta, sin pretender por eso cambiarle enteramente; pero con influjos

(1) Harold J. LASKY, *Democracy in crisis*. London. George Allen and Unwim Ltd. Museum Street, 1933. 276 págs. Cita a la pág. 81.

efectivos, palpables a cada cambio de los avatares históricos. No son las mismas las Españas de Fernando III y de Felipe II; pero sin embargo, una y otra son España; es decir, tienen idéntica línea tradicional en ambas mantenida; lo único que varía son las distintas aportaciones y cambios del progreso.

XVII

NECESIDAD DE LA TRADICIÓN

Así, la tradición nos forma y nos informa, en lo grande y en lo pequeño, lo mismo a los pequeños que a los grandes (1). La raíz honda de cada yo está en clavarse en lo tradicional, tanto que sin esa inserción los seres humanos carecerían de vigencia propia. Ha sido PEMARTÍN quien ha escrito que «se es tradicionalista, no por gusto, sino porque no hay más remedio que apoyarse en nuestra sustancia, en nuestra personalidad espiritual contenida en nuestro pasado. No hay opción. Hay que ser tradicionalista si se quiere meramente ser» (2).

Inapreciables palabras que nos muestran la verdad del dato tradicional como propio elemento constitutivo y nota, en consecuencia, primordialmente diferencial. Ahí vemos cómo somos lo que somos, porque en nosotros vive un legado de vida que nos dejaron como herencia los que se fueron para siempre. Estamos insertos en un círculo cerrado operante según esa que THEODOR LITT ha definido como expansión temporal de la comunidad (3), paralela y diversa de la expansión

(1) Eloy BULLÓN, *El problema jurídico de la dominación española. América antes de las «Relationès» de Francisco de Vitoria*. Madrid. Imprenta La Rafa, 1933, 35 págs. Cita a la pág. 7.

(2) José PEMARTÍN, *Qué es «lo nuevo»... Consideraciones sobre el momento español presente*. Sevilla. Tip. Alvarez y Zambrano, 1937, 502 páginas. Cita a la pág. 55.

(3) Theodor LITT, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*. 1919. Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin. VI+225 págs. Vide pág. 43.

numérica (1) y referida a una serie de influencias sucesivas por él puestas perfectamente de relieve (2) y en cuya exposición no entramos dada la índole peculiar de este trabajo.

Estando el yo inserto en ese ámbito en cuanto ser concreto enmarcado en cadenas de vida, la tradición es elemento cardinalmente informador, integrante. Por eso asoma, queramos o no, a través de nuestros actos; por eso lo sentimos ahora, cada instante, en el palpitar de nuestro corazón, en el balbucir de nuestros labios y en el soñar de nuestras noches; por eso no podemos, aunque queramos, eliminar ese pasado que está siempre en nosotros, que se nos clava en los oídos con voces que dicen conceptos nuestros y se nos crece a los ojos con cosas que recuerdan la historia nuestra y salta en nuestra risa con la algazara del orgullo nuestro.

La posición hombre abstracto-hombre concreto reverdece nuevamente aquí como llave comprensiva; para el hombre clavado en un círculo determinado la tradición tiene un valor casi constitutivo.

Lo ha dicho PEMÁN cantando elegíacamente la tradición de España en forma insuperable y expresiva :

«Yo soy un alma amiga
de otras almas que fueron mis iguales;
rojo coral en banco de corales,
gota de un mar y grano de una espiga.
Mis ansias y sentires terrenales,
no son silvestres rosas
nacidas sin semillas en mi pecho;
yo soy lo que me han hecho
los siglos y las cosas.»

Esto es, yo soy lo que soy, como ser distinto de los demás, por la tradición que dentro de mí llevo. El hecho meramente de mi forma vital en cuanto ser-vocación, en cuanto ser-histórico, es la tradición mía, lo que me da las notas personalísimas del alma. Vivo y aliento en cuanto me siento partícula

(1) Theodor LITT, op. cit., pág. 48.

(2) Esquema de la pág. 43, explicado en las siguientes.

de esa tradición por la que aliento y vivo acá en la tierra; el día en que la perdiera, perdería mi forma misma vital y, siempre como ser terreno, habría dejado de pertenecer a los hombres para bajar a formar parte de la de los salvajes o los necios.

En una palabra, la tradición es clave y fundamento básico de mi constitución de ser agente de un quehacer histórico concreto. Y, por ende, de las notas que determinan mi adscripción a un grupo humano cualesquiera.

XVIII

TRADICIÓN Y NACIÓN

Señalada la tradición como pasado con vitalidad presente y apuntada su condición de diferenciadora de los grupos humanos a lo largo de la Historia, es preciso ahora cotejarla con la otra idea de la Nación, para mostrar el cuadro de sus respectivas relaciones. A este respecto, lo dicho acerca del progreso nos ha de ser de mucha utilidad.

Ya en el párrafo VIII se trasladó provisionalmente un esquema general, en el que hemos de profundizar ahora, conociendo ya la verdadera esencia de la tradición. Según allí se dijo, nación es el mito sagrado que lleva a un quehacer común a un pueblo o conjunto de pueblos dentro de un período de la historia, y tradición es el substratum que cada uno de esos períodos deja, el alma de las gentes forjada por el fraguar de esas empresas colectivas.

Es nación lo que nos mueve y nos empuja en cada momento que pasa y es tradición lo que queda de todos esos momentos. La una es lo pasajero, pero vivo; la otra lo durable y permanente. La nación es, por eso, la manifestación exterior que aparece en una hora; la tradición es el callado hacer que obran los siglos. Aquélla es lo brillante y lo superficial, esa lo hondo y verdadero. De ahí los múltiples errores que vienen de tomar como clave para la diferenciación de los pueblos aquella por ruidosa y brillante, olvi-

dando la tradición por ser oculta; es como si el ruido de las aguas de un río, apagando el manso y tranquilo rumor del océano, nos hiciese creer —por estar a la vera de aquel río— que su caudal era mayor que el de los mares.

Acudamos a una imagen para mostrar palpable nuestro pensar.

Si comparamos un texto cualesquiera de nuestro castellano con otro italiano y con unos versos del *Cantar del Mio Cid* o de Gonzalo DE BERCEO nos resultará seguramente más familiar el primero que los segundos; la proximidad de los tiempos nos acerca a aquél más que a los textos medievales.

Y, sin embargo, en ellos reconocemos un algo español que no se da en el escribir de la nación hermana; al leerlos, aun resultándonos más extraños notamos en ellos una cosa que es nuestra, que nos pertenece en propiedad amada. Hay un lazo que nos ata, que nos dice que tales líneas fueron escritas por hombres *nuestros*, que pensaban, querían y sentían a nuestro modo.

Pues igual acontece con la historia de un pueblo. La evolución lingüística se mantiene alrededor de un eje idiomático firme, que forma *pendant* con el eje ideal que llamamos tradición; y la nación es a la tradición lo que el vocabulario de Gonzalo DE BERCEO, de QUEVEDO o de ZORRILLA a la línea central evolutiva de la lengua castellana.

No son formas distintas de un ser, sino una misma esencia. La nación nace en la Historia de un modo paulatino (1), cuando el devenir anejo a la sucesión de los tiempos va haciendo a los hombres copartícipes de las mismas alegrías y tristezas, de las mismas esperanzas y desengaños. Y a su vez, la nación es la empresa que en cada momento va verificando un pueblo, empresa variable, según veremos en seguida.

Así, la tradición, que engendra a la nación, se ve a su vez modificada por ella; y cada nación en un momento histórico,

(1) No obsta a esto la tesis de Heinz O. ZIEGLER, en su *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebck), Tübingen, 1931. VIII+308 págs. Recuérdese el capítulo III, págs. 70 y sigs.

deja una huella en la tradición, y por ende, en las naciones sucesivas.

La nación es, pues, programa, pero programa variable; en tanto la tradición es un programa al par cambiante y permanente, no plasmado en unos artículos concretos, sino obra del esfuerzo constante, y muchas veces inconsciente de una cadena de sucesivas generaciones.

De ahí, por ejemplo, que la faena nacional española no sea igual para San Fernando y para Felipe II, para Carlos V. y para Recaredo; y la tradición, en cambio, sí sea la misma para todos.

En el acontecer de la Historia, un pueblo adquiere características propias y al final de un primer período histórico forma una nación; tiene elementos diversos que le separan de los demás pueblos del globo. Cumplido el tiempo de esta época primera, esas características pasan a integrar la tradición, en tanto que las nuevas circunstancias de una segunda época, su relación a las de la primera, constituyen la nacionalidad. En una tercera época, lo nacional es el programa efectivo que esos pueblos realizan en lo universal, en tanto que el substratum de las épocas anteriores es la tradición; y así, en la cuarta y quinta épocas, y así *usque ad infinitum*.

O sea que la nación primera origina a la tradición; y la tradición modificada por lo que cada nueva nación aporta, se ve a su vez modificada por ella. La tradición, que recoge los elementos nacionales, es, por tanto, la perenne; en tanto la nación presenta un carácter activo y de futuro cuyo destino es fundirse con la realidad del alma popular en el instante en que ese futuro deja de serlo para pasar a ser pasado.

XIX

UNIDAD DE DESTINO

Consideradas así tradición y nación como partes de un proceso efectuado a lo largo del tiempo por los hombres que en décadas de generaciones sucesivas vienen constituyendo una

comunidad política concreta, falta ahora relacionarlo con la idea de destino.

La idea de la unidad de destino no es original del pensamiento falangista; LITT, por ejemplo, la ha expuesto con todo detalle en términos análogos desde el punto de vista de la Sociología (1). Nosotros, por nuestra parte, nos vamos a limitar a relacionarla con la tesis expuesta en líneas anteriores.

El cotejo es claro. Aquella unidad de destino que aparece en el párrafo primero del apartado 2.º del programa falangista, abraza a las dos ideas de una nación y de la tradición en el más alto punto de vista de buscar unos criterios diferenciadores de las comunidades humanas superiores. Y el esquema es claro, según que la utilicemos como regla de valoración histórica hacia el pasado o hacia el futuro; mirada hacia el futuro la unidad de destino es empresa nacional y mirada hacia el pasado es tradición. Y la tradición que permanece es esa misma unidad de destino en cuanto alma común, en cuanto hay un espíritu de gesta que nos ata y nos abraza más allá del tiempo y del espacio.

Cuando José Antonio PRIMO DE RIVERA repudiaba lo menudo del colorido o el sabor del terruño, la gaita y la lira, el soto o el prado, como elementos diferenciadores de los grupos humanos dentro del marco de lo universal, venía a postular cabalmente esta postura (2).

Porque la diferenciación de los grupos superiores de los hombres, era buscada por él en lo histórico, pero operando con categorías filosóficas. Cuando su unidad de destino surge no es a la manera de un accidente físico o psíquico, sino como un dinamismo histórico atador. Y esta es la noción de la tradición como dimensión histórica vigente y de la nación como futuro con afán presente.

(1) Theodor LITT, op. cit., pág. 173. Más detalles y referencias en H. O. ZIEGLER, op. cit., págs. 47 y sigs.

(2) José Antonio PRIMO DE RIVERA, *Patria, la gaita y la lira*. En *F. E.*, año II, 11 febrero 1934, pág. 3. «La patria es aquello que en el mundo configuró una gran empresa colectiva», es frase sobremanera interesante, sobre todo si se observa el tiempo del verbo empleado.

Las cualidades de dinamismo, lazo unidor con el pasado y férrea proyección hacia el futuro, se nos muestran palpables en la manera apuntada de entender la unidad de destino. De otro lado, su carácter pasajero y terrenal queda lo suficientemente subrayado al reducir el ámbito de ella a lo histórico, a la vocación y a lo terreno; con lo que nos excusamos de incidir en posibles heterodoxias.

Tal es, en nuestra opinión, el auténtico criterio identificador de la unidad de destino.

XX

P A T R I A

Explanados así los conceptos fundamentales de una posible Ontología de la diferenciación de las agrupaciones humanas, dos palabras solamente pondrán de relieve lo fecundo de tal manera de pensar en lo que a las cuestiones adyacentes se refiere.

Es la primera la de la patria. Hablamos a cada hora de patria y si bien es cierto que hoy generalmente lo referimos al ente político total, no es menos evidente que tal significado no es ni el etimológico del término, ni ninguno de los dos que oficialmente le están reconocidos por la más alta autoridad de la lengua castellana.

En efecto, en el *Diccionario* de la Real Academia Española se dice que la patria es, en su primera acepción, «nación propia nuestra, con la suma de cosas materiales e inmateriales pasadas, presentes y futuras que cautivan la amorosa atención de los patriotas» (1), definición que, como puede verse por lo dicho anteriormente, coincide con la de la unidad de destino o tradición que acabamos de exponer hace un instante.

En ella recoge el *Diccionario* la acepción moderna del vo-

(1) *Diccionario*, edición 1925, pág. 918 a.

cablo, en oposición a la antigua. que da también, definiéndola como «lugar, ciudad o país en que se ha nacido» (1).

Nosotros estimamos más conveniente esta segunda, tanto comparándola con la otra que en el *Diccionario* existe, como con la acepción vulgar. Unas breves notas históricas justificarán nuestra nueva y vieja posición.

Nace la patria como cosa de los padres, como lo que de los padres recibimos, a la manera de esa sagrada *traditio* que nos configura al contorno y nos hace ser lo que ahora somos. Tal puede verse leyendo a CICERÓN (2), entre los antiguos, o a THOREL, entre los modernos (3).

Pero de ese concepto general no podía advenirse a lo real, dada la simplicidad general de muchas mentes. Y así, por un proceso lógico común a todas las cosas de la vida, aquella idea genérica fué perdiendo su espiritualidad primera para adquirir de un modo paulatino el sabor y el color de las cosas en que plasmaba en cada día. De este modo, de lo general de la tradición en cuanto legado espiritual, pasamos primero a los factores de esa transmisión y llamamos patria a nuestros padres. Es el primer momento que la raíz etimológica recoge y que ha quedado grabado con sello fijo en la palabra misma.

Más tarde se tiende a concretar aún todavía la idea y se la concentra en los otros hechos: en la ciudad y en el territorio. Es un proceso idéntico a aquel que José Antonio PRIMO DE RIVERA denunciara para la idea de la tradición, cuando la unidad de destino que ésta representa dejó de tener un sentido hondo de espíritu para ser color de ribazos y silbar de voces, campo y grito, lira y gaita.

Ahora bien, este proceso tiene lugar en dos sentidos. Uno, en que se traslada la ciudad de Roma, en cuanto orbe, a la ciu-

(1) *Diccionario*, ibídem.

(2) CICERÓN, *De officiis*, libro I, núm. 17.

(3) Abate THOREL, *Principios fundamentales de las sociedades*, insertos en las págs. 229 a 288 del tomo III de la traducción impresa en Madrid, 1823, de *Del origen de las sociedades*. Tres tomos. Cita al «Principio XII», págs. 280 y 281.

dad en que se nace, en tanto urbe; tal puede verse, por ejemplo, en el alemán TEXTOR (1). Otra, en que se pasa de la idea de la procedencia paterna a la de la ciudad en que esa procedencia toma formas de realidad: tal, por ejemplo, en el citado THOREL (2) o en el más conocido Christian WOLFF (3).

Sea de ello lo que se quiera, es cierto y evidente que en nuestra era grande, y salvo la excepción que anotaremos luego, patria equivale a ciudad en que se nace. Tal observó el Marqués de LOZOYA respecto del vocabulario de VIVES (4), y tal puede leerse en infinidad de autores, tales como en aquella grandiosa y auténticamente imperial figura de PEDRO RUIZ MATAMOROS, clásico español por su nacimiento y clásico polaco por su obra (5); como en el portugués BARBOSA HOMEN, escritor recio si los hay (6); como en la carta que *Fabio instruído de Lelio* mando a *Lauro*, de Fr. Juan Bautista de AGUI-

(1) JOH. WOLFGANG TEXTORIS, *Synopsis Juris Gentium*. Basileae & expensis joh. Michaelis Rüdingeri. Typis Jacobi Bertschii. Anno. MDCLXXX. 148+148+varias páginas. Cita al cap. VII, pág. 54 a.

(2) THOREL, op. cit., pág. 279.

(3) CHRISTIAN WOLFIO, *Jus Gentium methodo scientifico pertractatum, in quo Jus Gentium naturale ab eo, quod voluntarii pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur*. Francfurti et Lipsiae, MDCCLXIV, 12+402 págs. Reproducción fotográfica en la Clarendon Press, Oxford y Humphrey Milford, London, 1934. Cita al cap. I, núm. 140, pág. 51.

(4) En la Conferencia pronunciada en la Universidad de Madrid, 25 de abril de 1940.

(5) PETRI ROYZII MAUREY, *Decisiones... de rebus in Sacro Auditorio Lituano, ex appellatione judicatis*. Hac novissima omnium editione a. m. D. Leonardo A. Lego, jurisco sul. mentuano recognitae et expurgatae Venetiis, Apud Sartholomaeum Rubinum. MDLXXII. Varias+229 páginas de numeración irregular. En la *Decissio Lituana tertia*, págs. 36 y siguientes, cita a la pág. 63.

(6) Pedro BARBOSA HOMEN, *Discurso de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos sus sequaces*. Primera parte. Dirigida a la Católica Majestad del Rey Felipe III de las Españas, nuestro señor. Impreso en Coimbra con todas las licencias necesarias. En la imprenta de Nicolao Carvalho, impresor del Rey. Varios fls. s. n.+334 folios+varios s. n. de Indice. Cita al Tratado I, Discurso VIII, folio 186.

LAR (1), o como en el *Gobierno moral*, de D. Joseph Prudencio RUVIO Y BAZAN (2), por no acumular más citas.

El escritor que hace excepción es uno de notable enjundia y letra suave, a quien hubimos de enfocar un poco ingenuamente en cierto libro nuestro escrito a los dieciséis años con más amor a España que criterio imparcial en este caso; ingenuidad que abona la rabia tremenda ante desprecio y olvido en que se extinguía la llama científica de nuestros mag-nos tratadistas clásicos. Nos referimos a D. Pedro GONZÁLEZ DE SALCEDO y a su libro *Nudrición real* (3).

A primera vista parece que el enunciado del capítulo V, que es el que nos interesa especialmente, no es nada sugestivo, pues lo intitula simplemente «Que a los reyes se les deve criar enseñándolos a amar a su tierra o patria» (4); pero en la determinación de lo que por tal ha de entenderse cobra vuelos de la más alta originalidad. Patria, para él, no tiene ninguno de los valores apuntados, sino un sentido muy siglo XIX; es toda la comunidad política y abarca a la tierra y a las gentes. Por lo que su postura, ayuntadora de las acepciones anteriores resulta insólita y aislada, perla inestimable en el joyero español de aquella época, cobrando visos de novedad extraordinaria.

En la línea del pensamiento español las cosas se alteran

(1) M. R. P. Fr. Juan BAUTISTA AGUILAR, *Fabio instruido de Lelio a Lauro. Gobierno Moral*. Escrivióle el ... y le dedica al Señor Don Vicente Datos del Castillo, Doctor en Sagrada Theología, Canónigo de la Santa Metropolitana Iglesia de Valencia. En *Varios eloquentes libros recogidos en uno*. Madrid, por Juan de Ariztia, 1722. Cita al Discurso VII, pág. 312.

(2) Don Joseph PRUDENCIO RUVIO Y BAZÁN, *Lelio instruido de Jacinto Polo a Fabio. Gobierno Moral*. Dedicase al ilustrísimo señor Don Alvaro Sarmiento de Mendoza, Conde de Ribadavia, etc. En *Varios eloquentes libros*, cit. págs. 195 a 255. Cita al Discurso V, págs. 221 y 224.

(3) Licenciado Don Pedro GONZÁLEZ DE SALCEDO, de su Consejo y Alcalde de su Casa y Corte, *Nutrición Real. Reglas o preceptos de cómo se ha de educar a los Reyes mozos, desde los siete a los catorce años. Sacados de la vida, y hechos de el Santo Rey Don Fernando, Tercero de Castilla. Y formados de las leyes que ordenó en su vida y promulgó su hijo el Rey Don Alonso*.—A la Reyna nuestra Señora. En Madrid, por Bernardo de Villadiego. Año MDCLXXI. 48 págs. s. n. + 335 págs.

(4) GONZÁLEZ DE SALCEDO, op. cit., págs. 58 y siguientes.

en el siglo XVIII, y poco a poco patria es ya Estado y comunidad política total, primero, y tradición en los postremos años.

Patria igual a Estado es ya el valor que al término adjudica FEIJÓO, definiendo bajo este nombre a un «cuerpo de estado, donde debaxo de un gobierno civil estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes» (1).

Y patria-tradición, patria-espíritu, patria-unidad de destino, es ya en los escritores posteriores. En el epílogo de los *Heterodoxos*, del Maestro (2); en la *Manifestación* que por la *Prensa Tradicionalista* hiciera D. Ramón de NOCEDAL (3); en diversos pasajes de la *Defensa de la Hispanidad*, de Ramiro de MAEZTU (4), y en el *Qué es lo nuevo*, de PEMARTÍN (5); en distintos discursos de José Antonio PRIMO DE RIVERA (6), y en cierta alocución de Raimundo FERNÁNDEZ CUESTA (7), etc., etc.

(1) M. J. S. D. Fr. Benito Jerónimo FEIJÓO Y MONTENEGRO, *Theatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaños de errores comunes*. Nueva impresión, en la qual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares.—En Madrid, en la imprenta de Antonio Pérez de Soto. Año de MDCCLXV. A costa de la Compañía de Impressores y Libreros del Reyno. Ocho tomos. Cita al tomo III, Discurso décimo, núm. 6, pág. 275.

(2) M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*. Madrid, Suárez, segunda edición en siete tomos. Cita al tomo VII, 1932, página 513.

(3) Ramón NOCEDAL, *Manifestación hecha en Burgos por la prensa tradicionalista en el mes de julio de 1888*. Fechado el 31 de dichos mes y año. En *Obras*. Madrid, Fortanet, 1907. En el tomo II, págs. 42 y 44.

(4) Ramiro DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*. Valladolid, 1938. Tercera edición, 368 págs. y un mapa. Cita en la pág. 235 y siguientes.

(5) PEMARTÍN, op. cit., pág. 41.

(6) José Antonio PRIMO DE RIVERA, *Discursos*. En *Obras de José Antonio*, I. Editado por la Delegación Nacional de Prensa y Propaganda de Falange Española Tradicionalista y de las Jons. Santander, Aldus, 1938, páginas 21 y 22, y 163 págs. Citas a los discursos de 29 de octubre de 1933, páginas 21 y 22, y de 9 de abril de 1935, pág. 85.

(7) Raimundo FERNÁNDEZ CUESTA, *Alocución a los sargentos provisionales de Infantería de Vitoria*, pronunciada en La Coruña, el 31 de agosto de 1938. En *Discursos*. Ediciones F. E., 1939. 211 págs. Cita a la página 166.

Frente a todo lo dicho y a la evolución histórica que en líneas generalísimas acabamos de bosquejar, nosotros creemos que por patria debe volverse a entender lo que nuestros clásicos entendían, ese significado de local que aparece en la segunda acepción del *Diccionario* de la Lengua.

Y lo creemos sobre todo más que nada en aras de la claridad científica, cuyo logro es la primera de las empresas del aspirante a tratadista de Derecho político.

Bajo este aspecto, patria, como tradición o como unidad de destino, no significa otra cosa que complicaciones innecesarias; patria, como lazo atador de generaciones, es repetición innecesaria de conceptos. Y, análogamente, patria como comunidad política es término que para nada sirve. Otro posible sentido, el de patria cual relación con nuestra misión en lo universo, en tanto integramos y somos parte de una agrupación total de hombres, tampoco significa nada, porque eso es patriotismo.

Luego en último término, queda como único sentido inconfundible éste de ver en la patria lo que en ella veían nuestros clásicos: el color local, la ciudad donde se nace y donde se vive, el «suelo nativo», que dice BARBOSA (1), el «propio centro del que nace en ella», como AGUILAR reclama (2).

Así, la voz «patria» retorna a ser lo que era en los días de la gesta; y al mismo tiempo que aclaramos un concepto oscuro y le despabilamos las notas que estorbaban el brillar de sus acentos, contribuimos una vez más a aportar otro grano de arena a la restauración de aquella España que llevamos dentro.

(1) Pedro BARBOSA HOMEN, op. cit., folio 186 vuelto.

(2) Fr. Juan BAUTISTA AGUILAR, op. cit., pág. 312.

XXI

LOS CONCEPTOS DERIVADOS

Tres conceptos andan también mezclados en el uso y es preciso distinguirlos basándonos en lo dicho anteriormente: los de patriotismo, nacionalismo y nacionalidad.

De ellos los dos primeros están en la relación del género a la especie, y son a su vez la esencia que la tercera idea jurídicamente encubre. Veamos lo que nos da un análisis diferenciado de los tres.

XXII

PATRIOTISMO

Patriotismo es el lazo que nos liga, no a la patria entendida como lugar en que se nace, según acabamos de mostrar, sino a la gran empresa nacional en que en un momento histórico cuaja la eterna tradición de un pueblo. O sea, que el verdadero término indicador del concepto sería el de tradicionalismo con preferencia al patriotismo, si una razón fácilmente comprensible de posibles confusiones no nos llevara a subrayar la exigencia de preferir el primero al segundo.

Si patria es, como observa Vicente GAY, ante todo una manifestación sentimental (1), esa unificación ha de mostrarse en la adscripción de cada uno de los componentes de una comunidad política al quehacer de tal comunidad. Por eso, interpretando la palabra patria en el sentido de tradición que tuvo en el siglo XIX, tenía harta razón DONOSO cuando decía hace casi un siglo: «¿Sabéis lo que es ser patriota? Ser patriota, señores, es amar, es aborrecer, es sentir, como ama, como aborrece, como siente nuestra patria» (2) Esto es, ser

(1) Vicente GAY, *Estampas rojas y caballeros blancos*. Hijos de Santiago Rodríguez, Burgos, 1937. 320 págs. Cita a la pág. 309.

(2) Donoso CORTÉS, Discurso de 4 de enero de 1849. En *Obras*, tomo II, pág. 122.

patriota es sentirse parte de la unidad misionera que nos liga a los que fueron antes y nos hace predecesores de los que todavía han de venir; es creer que hay un tesoro sagrado elaborado en el andar pausado de los siglos y sentirse a sí mismo depositario y guardador de ese tesoro; es pensar que hay un quehacer que esa tradición impone en la hora nuestra y que nos sentimos parte de ese quehacer ineludible. Este amor, esta fe, este deseo, es lo que nos hace ser patriotas (1).

De ahí que los enemigos de la tradición no fuesen nunca patriotas. Es un hecho lógico y un hecho histórico. Lógicamente, porque no puede amar la tradición de su pueblo aquel que la ataca con sus obras; históricamente, porque la historia nos lo muestra con ejemplos señalados.

Baste citar a uno de ellos, el mayor innovador de los modernos tiempos, al dulce y triste loco que se llamó Juan Jacobo ROUSSEAU. En dos textos de sus escritos se encuentra su postura y la refutación que de la propia posición hace a tenor de los diversos momentos de su situación espiritual. Así, el ROUSSEAU negador y enemigo de lo que Francia había sido en el pasado, escribe venenosamente en el *Emile* que las palabras de *patrie* y de *citoyen* debieran ser borradas de las lenguas modernas (2); en tanto que el ROUSSEAU oteador —a su manera— de la felicidad de un pueblo, no tiene otro remedio que contradecirse y volver a apoyarse en la vigencia presente del pasado ido. Confesión sincera y justa que es la más bella —por ser quizá la única antirrevolucionaria— página del autor del *Contrato social* (3).

Resumiendo. Es patriotismo el lazo que nos ata a la tradición y nos hace sentirnos parte de ella; consiste, por eso,

(1) Téngase en cuenta el valor de tradición que la palabra Patria tiene en el siglo XIX.

(2) J. J. ROUSSEAU, *Emile, ou de l'éducation*. En las págs. 395 a 722 del tomo II de sus *Oeuvres complètes*. París, Alexandre Houssiaux. Cuatro tomos, 1852 y 1853. Cita al tomo II, pág. 402 b, libro I del *Emile*.

(3) J. J. ROUSSEAU, *De l'Economie politique, article inséré dans l'Encyclopedie*. En *Oeuvres citadas*, tomo I, págs. 585 a 605. Cita a la página 593 a.

en un amor íntimo, amor que «lo da la naturaleza», al decir de MAQUIAVELO (1); tan natural y propio como el amor a los padres, ya que al fin y al cabo no son sino diferentes notas de la misma escala musical.

Por ende, del mismo modo que amamos a nuestra madre porque sí, sin razones precisas; por lo mismo que la veneramos sin pararnos a meditar las causas de un afecto que se nos antoja la cosa más lógica del mundo y sin la que la vida sería un imposible, queremos a la tradición con un querer en el que, dice León DUGUIT, «hay algo de místico, de religioso» (2).

Nos debemos a una unidad que los muertos nos han legado por herencia de forzosa aceptación; nos sentimos gozosos con la herencia y partes de ella. Tal es el esquema exacto del patriotismo, éste de que lo nuestro «merece mucho», que escribía Fray Jerónimo ROMÁN (3); y sintiéndolo así, creyendo que es viva la tradición sagrada y en toda su compleja contextura de huesos y versos, de armas e idearios, nos resultan inconcebibles aquellas palabras con las que FELJÓO, el ORTEGA Y GASSET del siglo XVIII, ataca en su *Teatro crítico* (4) al puro sentimiento patriótico; palabras que solamente pueden explicarse recordando su papel de precursor de «europeizantes».

He aquí las palabras clave de toda una dirección intelectual: «Busco en los hombres aquel amor de la patria que

(1) MAQUIAVELO, *Arte de la Guerra*, libro IV. En *Obras políticas*, traducidas del italiano por D. Luis Navarro. Madrid, Hernando, dos tomos, 1923 y 1924. Cita al tomo II, págs. 230.

(2) León DUGUIT, *Soberanía y libertad. Lecciones dadas en la Universidad de Columbia (Nueva York)*. Traducción y prólogo por José G. Acuña. Madrid, Beltrán, 1924, 301 págs. Cita a la lección segunda, página 86.

(3) F. Hieronimo ROMÁN, frayle professo de la Orden de S. Agustín, y su coronista general, natural de la ciudad de Logroño. *Repúblicas del Mundo*. Divididas en tres partes. Dirigidas al Rey Don Philippe II, deste nombre, nuestro señor. En Salamanca, en casa de Juan Fernández, MDCXCV. Tres tomos. Cita en la República gentilica, libro V, cap. I, tomo II, folio 177, vuelto b.

(4) La *Revista de Occidente*, de aquel entonces.

hallo tan celebrado en los libros; quiero decir, aquel amor justo, debido, noble, virtuoso, y no lo encuentro. En unos no veo algún afecto a la patria; en otros, sólo veo un afecto delincente que con voz vulgarizada se llama pasión nacional» (1).

Y añade: «No niego que revolviendo las Historias se hallan a cada paso millares de víctimas sacrificadas a este ídolo. ¿Qué guerra se emprendió sin este especioso pretexto? ¿Qué campaña se ve bañada de sangre a cuyos cadáveres no pudiese la posteridad la honrosa inscripción funeral de que perdieron la vida por la patria? Mas si examinamos las cosas por adentro, hallaremos que el mundo vive muy engañado en el concepto que hace de que tenga tantos y tan finos devotos esta deidad imaginaria. Contemplemos puesta en armas cualquier República, sobre el empeño de una justa defensa, y vamos viendo a la luz de la razón qué impulsó a aquellos corazones a exponer sus vidas. Entre los particulares, algunos se alistan por el estipendio y por el despojo; otros, por mejorar de fortuna ganando algún nuevo honor en la Milicia, y los más por obediencia y temor al Príncipe o al Caudillo. Al que manda las armas le insta su interés y su gloria. El Príncipe o Magistrado, sobre estar distante del riesgo, obra, no por mantener la República, sí por conservar la dominación. Ponme que todos esos sean más interesados en retirarse a sus casas que en defender los muros; verás como no quedan diez hombres en las almenas» (2).

Toda la corriente de copia de lo extraño cobra aquí en FELJÓO su verdadero colorido. Poco a poco se va perdiendo el sentido espiritual y dinámico con que la idea de la tradición enhebra en collar medido todos los hechos particulares; al querer interrogar a éstos cómo van perdiendo su brillo, no dan respuesta alguna y el interrogador —que perdió la lumbrera clara de la tradición sobre la frente— no sabe ni lo que es siquiera patriotismo.

Porque esos sacrificios que el buen benedictino enumera

(1) Fr. Jerónimo FELJÓO, op. cit., tomo cit., pág. 259.

(2) Fr. Jerónimo FELJÓO, op. cit., tom. cit., págs. 259 y 260.

son necios y absurdos si no se ve en el patriotismo algo más que ellos, cual cuerdamente lo hace HEGEL, por ejemplo (1). Pues que si patriotismo no es espíritu, si borramos de él ese amor a la tradición, esa pertenencia a una unidad histórica y esa adscripción a lo concreto, actualidad de la empresa nacional, no hemos logrado topar con su esencia verdadera.

Patriotismo, si es algo, es amor a la esencia de un pueblo, a su tradición.

XXIII

NACIONALISMO

Al lado del patriotismo se da otro concepto con el que no debe confundirse: el nacionalismo.

En la construcción que venimos haciendo en este ensayo, el nacionalismo es la adscripción a la empresa nacional; ahora bien, como ésta es una mera manifestación histórica de la tradición, no puede ser sino una parte de lo que nos liga a ésta, una parte del patriotismo. Luego nacionalismo es a patriotismo lo que nación es a tradición: sentirse parte de cada una de esas cosas.

Con ello tenemos que patriotismo es el género y nacionalismo la especie, fórmula que se nos antoja la más exacta y comprensiva.

XXIV

NACIONALIDAD

La nacionalidad es el tercero de los conceptos señalados en el número XXI y constituye la cobertura jurídica de los

(1) Georg WILHEM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit der von GAUZH Zusätzen aus Hegels Vorlesungen, neu herausgegeben von GEORG LASSOAL. Dritte Auflage. XCIII+380 págs. Tomo 124 a de *Der Philosophischen Bibliothek*. Cita al párrafo 268, página 206.

otros dos; es el lazo de ley positiva que ata a los hombres a una comunidad política cualesquiera (1).

La relación entre ellos queda establecida así: la esencia de la nacionalidad se halla subordinada al patriotismo y al nacionalismo, que quiere traducir como exponente. Cuando éstos ceden o faltan, la nacionalidad falla o cede de una manera fatal e irremediable.

El caso es que en la vida real pueden o no corresponderse exactamente tales hechos. En el primer caso, hay unidad perfecta y el Estado es fuerte; en el segundo, pesa siempre sobre él la espada de Damocles de una disolución pronta y natural.

Lo esencial es una comunidad política en el espíritu; lo otro, los lazos legales, no valen nada si no interpretan su contenido efectivo de idealidad. Por eso el problema fundamental de un gobernante es, precisamente, éste de forjar y mantener esa unidad de espíritu que hace las empresas nacionales.

XXV

IMPERIO E IMPERIALISMO

Dos palabras para mostrar brevemente nuestra concepción del imperialismo, como culminación de toda la sistemática anteriormente expuesta. En nuestra opinión, está subordinado a la idea de la nación.

La nación constituye el programa ayuntador de los hombres para una faena con proyecciones de futuro; su esencia es producir movimientos políticos recogedores del programa que ella misma es. Por eso su esencia es dinámica, al consistir en la postulación de un quehacer vital y de una empresa.

(1) Attilio BRUNIALTI, *Il Diritto Costituzionale e la Politica nella Scienza e nelle istituzioni*. Torino. Unione tipografica editrice-torinense. Dos volúmenes. 1896 y 1900. Cita al tomo II, pág. 613.

En contra lo que escribe Max Weber en la pág. 224 de su *Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Tübingen, 1921, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), VIII + 840 S.

La cuestión de la ciudadanía cantonal o «bourgeoisie» suiza, no afecta en nada a lo dicho.

BIBLIOTECA

FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO

Pero la idea de la nación vale sólo respecto a los elementos afanados en esa tarea colectiva; su raíz es constituir un programa que sobre los componentes se refleja políticamente como nacionalismo y legalmente como nacionalidad. Pero sólo entre ellos y la función en que consiste; la técnica jurídico-política no puede ver en la nación otra cosa que un contenido dinámico entre unos hombres y una idea.

Pero ese contenido coincide temporal y especialmente con otros contenidos que son las empresas nacionales de otros grupos. En el marco de lo universal la nación no existe, sino que coexiste, dé la misma manera que los individuos conviven por el mero hecho de vivir.

Esta convivencia implica un choque entre las distintas naciones coincidentes; cada una de ellas, lejos de mirar entonces hacia adentro lo hace hacia afuera, para enfrentarse con los demás y pretender sojuzgarlos, imponiendo su propio programa vital a los hombres que son de otras naciones y que sustentan, por tanto, programas diferentes.

Ese es el instante en que el imperio nace; cuando los hombres soportes de diversas empresas nacionales intentan imponer a otros la concepción que ellos defienden. Y el Imperio, en consecuencia, es la misma nación en cuanto quiere imponerse a los demás.

Esa imposición da lugar a una actitud precisa, a la actitud dominadora que la nación toma desde el punto y hora que se esfuerza por imponerse a los demás. Es un matiz característico de potencialidades y de señorío, que afecta a los hombres que forman la nación que se ha hecho imperio. Tal es el imperialismo, afección y nota que constituye respecto al imperio lo mismo que el nacionalismo respecto a la nación.

Buena prueba de que el imperio procede de la nación y el imperialismo del nacionalismo es la peculiaridad que ofrece el imperialismo de los distintos pueblos, siempre según la característica de su concepto de nación. Así, los anglosajones, que han elaborado su programa según los estatutos de una sociedad de mercachifles, intentan elaborar su imperio imponiendo a los demás un equilibrio universo, que en realidad no es otra cosa que regular los universales acontecimientos sobre la regla del dó-

lar y la libra; así los esclavos, partiendo del concepto horizontal según el que CHRISTO es un hermano, han sido los pilares de un imperialismo creyente en la pretendida igualdad del universo de todos los seres humanos; así, España, siendo la verdad política al servicio de la verdad religiosa, logró un imperio forjado sobre los quicios de la espiritualidad.

Y es que el imperio es la misma nación, en su enfrentamiento con las demás naciones. Por eso su definición constituye el colofón obligado de un ensayo como el presente, destinado a determinar con aprovechamientos de la terminología imperante, cuál es la causa y las formas de la diversificación de las comunidades políticas.

XXVI

RESUMEN

Recapitulando. Las definiciones usuales explicadoras de la diversidad de las comunidades políticas no pueden aceptarse por adolecer del pecado capital del positivismo, siendo necesario abordar los problemas históricos provistos de criterios metafísicos. Usando de ellos al analizar la esencia de la comunidad política, se ve que la raíz diferenciadora sólo puede hallarse en la causa final de ésta; y eliminando los distintos fines no políticos, se la sitúa en su verdadero planteamiento doctrinal.

Esto lleva a arrancar de una exacta idea de la tradición ligada íntimamente al progreso auténtico, que a su vez es llave de las relaciones teóricas entre tradición y nación, aunadas hacia el pasado y hacia el futuro.

Configuradas con ello las cuestiones básicas, todo se reduce a referir a ellas las demás. Así, la patria, para la que se propugna la definición de nuestros autores clásicos; tales el patriotismo o relación entre individuo y tradición, el nacionalismo o relación entre individuos y nación y la nacionalidad como determinación legal que los recoge; y del mismo modo, por último, imperio e imperialismo, directamente deducidos de la idea de nación.