

# TRANSMISIÓN, INCULTURACIÓN Y TRADICIÓN

POR

MIGUEL AYUSO (\*)

SUMARIO: 1. Gracia y naturaleza: el orden natural y el sobrenatural.—2. Un escolio crítico sobre el derecho natural actual.—3. Otro escolio sobre la Cristiandad.—4. Inculturación y tradición.—5. Hacia una conclusión.

## 1. *Gracia y naturaleza: el orden natural y el sobrenatural.*

Durante los pasados decenios se difundió en el lenguaje eclesástico un término procedente del léxico de la sociología y la antropología: “inculturación”. Que aunque con frecuencia se haya instrumentado en clave de *autodemolizione*, levanta también una cuestión permanente, si acaso más acuciente en nuestros tiempos: la de la encarnación de la fe en el orden intelectual, cultural, humano a fin de cuentas. Por donde vuelve la relación entre lo natural y lo sobrenatural, interpretada por la tradición católica en clave de armonía entre ambos órdenes. Y que santo Tomás de Aquino, como es bien sabido, resumió en una fórmula magistral al inicio de su suma de teología: “*Gratia non tollit naturam sed perficit eam*”. Dice en efecto santo Tomás que “como la gracia no destruye la gracia sino que la perfecciona, es necesario que la razón se ponga al servicio de la fe, como que la inclinación natural de la

---

(\*) Reproducimos aquí la ponencia inicial, del profesor Miguel Ayuso, desarrollada en un seminario organizado por la revista *Catholica* y la Universidad de París IV, el pasado mes de noviembre, del que ya dimos cuenta a nuestros lectores, y que giró en torno de la transmisión. Agradecemos a nuestro querido amigo Bernard Dumont, director de *Catholica*, la amable autorización para publicar el texto en castellano antes de su aparición en versión francesa en los actos (N. de la R.).

voluntad rinda obsequio a la caridad” (1). Pensamiento profundísimo cuyas consecuencias no se advierten de una sola vez sino que es preciso ir extrayendo poco a poco, por lo que también ha generado discusiones sin cuento (2).

A este respecto, en muchas ocasiones he confesado mi convicción de que buena parte de los males contemporáneos no traen causa tanto de ataques directos al depósito de la fe como de desconocimientos previos del orden natural, que hacen imposible que la gracia pueda situarse en el orden de la perfección de la naturaleza: en efecto lo sobrenatural encarna en lo natural y lo humano, pero no puede hacerlo en lo inhumano (3). De igual modo que, en otras ocasiones, hallamos que la secreta y verdadera línea de demarcación trazada por el mundo moderno no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe, esto es, la moral social del cristianismo, enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas: la Cristiandad, la civilización cristiana, la ciudad católica, etc. (4).

Nada de lo anterior implica, sin embargo, caer en naturalismo alguno o mitigar los condicionamientos preternaturales implicados en la existencia humana y su corporeización política. Por lo mismo, en otros momentos, me ha parecido —por ejemplo— que era preciso poner en guardia contra cierta utilización del “derecho natural” como medio para no afirmar la realeza social de Cristo.

Así pues, comenzaré por un escolio sobre el discurso iusnaturalista actual, para seguir con otro sobre la Cristiandad, antes de abordar la relación entre inculturación y tradición.

## 2. *Un escolio crítico sobre el discurso iusnaturalista actual.*

Pese a los párrafos precedentes las últimas líneas podrían dejar la impresión de fideísmo, por lo que se impone una explicación.

(1) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

(2) Piénsese, por ejemplo, en la polémica que levantó la aparición del famoso libro *Surmaturel*, París, 1946, del padre Henri de Lubac.

(3) MIGUEL AYUSO, “À propos de la reconstruction chrétienne de la société”, *Catholica* (París), n.º 69 (2000), págs. 11 y sigs.

(4) JEAN MADIRAN, *La République du Panthéon. Explication de la politique française*, Niort, 1982, págs. 4 y sigs.

Por ello, permítaseme dejar apuntadas en forma sintética algunas de las debilidades del discurso “actual” del derecho natural desde el orden puramente humano (5). Ciertamente es que, como en toda situación de crisis, conviven signos contradictorios que permiten imaginar, tras el derrumbamiento de las construcciones que lo ocultaban a nuestra vista, el reencuentro con el orden natural; junto con otros que hacen avizorar la pura intemperie. Pero, como lo característico de esta crisis, parecen imponerse los signos que conducen al nihilismo sobre los que podrían llevar a la restauración del orden. Y es que faltan las bases sólidas sobre las que construir.

Teóricamente se prescinde del arraigo del derecho natural en la metafísica tomista, de la que —como advirtió siempre con insistencia el magisterio de la Iglesia— no sin grave peligro es dado alejarse, mientras que se afirma un “personalismo” que, más allá del *wishful thinking*, concluye en el individualismo (6). Jurídicamente, el derecho natural *stricto sensu*, esto es la cosa justa, determinada por medio del *ars iuris* dialéctico (de una dialéctica aristotélica, no hegeliana), no acierta a afirmarse entre el viejo y caduco legalismo y un nuevo “judicialismo” en el fondo no menos positivista, aunque de matriz irracionalista o utopista (7). Políticamente no se logra escapar de la gravitación pérfida del liberalismo, que impide comprender cómo el Estado católico es una exigencia de razón antes que de fe, y que en los países sociológicamente aún católicos, desaparecidos en la práctica los últimos con el sorprendente contento de la Iglesia, la rehabilitación de su doctrina se muestra necesaria por completo; sin embargo, se sigue abundando en una versión absolutizante de la libertad religiosa y en un paradigma de las relaciones de la Iglesia con la comunidad política cercana al “americanismo” que condenara León XIII: así, el teólogo privado Josef Ratzinger, antes de su elevación al solio pontificio, lo ha defendido en varias ocasiones a partir de la acep-

---

(5) MIGUEL AYUSO, “Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)”, *Verbo* (Madrid), n.º 437-438 (2005), págs. 553 y sigs.

(6) DANILO CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, 1993.

(7) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Manuales de metodología jurídica*, 4 vols., Madrid, 2004.

tación (por lo menos implícita y a veces expresa) de la doctrina de John Locke (8).

Pe ro vamos al problema. Santo Tomás, es bien sabido, sostiene que la ley natural es algo razonable que conduce las criaturas hacia su fin, su bien, que se considera en conjunto como el bien común del universo. En el caso del hombre, al estar dotado de autodeterminación, éste no sólo se somete a la ley, sino que también se gobierna según su dictamen. Tal ley natural es teóricamente cognoscible por la razón, pero ese poder teórico existencialmente casi siempre fracasa por causa (al menos en parte) del pecado, que ha herido a la razón humana. Pe ro también porque se necesita tiempo y sabiduría para descubrir el contenido de la ley. Como rara vez los hombres lo lograrían, Dios lo ha revelado a todos para que alcancen —en último término— la salvación. El contexto teológico y apologético de la obra tomasiana conducen al entronque de la ley natural con su Legislador (9). Pe ro desde la filosofía se alcanza una conclusión semejante, pues la ley natural, por natural que sea, exige un intérprete y ese intérprete constituye una autoridad en cuanto al contenido de la misma ley. Haciendo converger ambos aspectos podemos concluir que la ley sólo puede encontrar su interpretación “autoritativa” en su propio autor, Dios, que habla por medio de su Iglesia, si bien ésta —que, como escribió Pío XI en *Ubi arcana*, custodia la santidad del derecho de gentes (10)— remite a razones filosóficas cuando habla definitivamente sobre un asunto que cae dentro del ámbito de la ley. Igualmente, la ley natural, en cuanto se aplica al bien común de una sociedad, necesita de un intérprete autoritativo, de un defensor del derecho natural.

El régimen de Cristiandad, no sin dificultades, aseguraba tal interpretación personal y autoritaria. La laicidad o el laicismo,

---

(8) JOHN RAO, “Cardinal Ratzinger discovers America”, *The Remnant* (Wyoming), 15-12-2004. Cfr. mi “Laicidad y derechos humanos”, en Danilo Castellano y Federico Costantini (eds.), *Costituzione europea, diritti umani, libertà religiosa*, Nápoles, 2005, págs. 135 y sigs.

(9) La remisión no puede ser sino a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, qq. 90-97.

(10) Pío XI, *Ubi arcana Dei* (1922), n.º 18.

que no son sino dos modalidades de una misma ideología, en cambio, la excluyen. Pero la Iglesia, hoy, parece trasbordarse desde aquélla hacia éstos. En forma sorprendente, pues no parece fundar tal cambio en las exigencias de la dificultad de nuestro tiempo, esto es, como decían los polemistas decimonónicos, en la “hipótesis”, sino en cuanto “tesis” (11). Ciertamente es también que en forma matizada aunque no exenta de confusión. Pues frente a la laicidad francesa, vista como agresiva, esto es laicista, quisiera “otra” laicidad en que las iglesias, a partir del respeto a la libertad religiosa, se beneficien de un espacio público neutral e incluso amistoso. Es decir el modelo del americanismo condenado por León XIII (12).

Por eso pudo escribir un filósofo de la política estadounidense, profundamente hispanizado, Frederick D. Wilhelmsen: “Por bien intencionados que sean los hombres en un ámbito secularizado, no hay —nunca podría haberlo— un defensor autoritario de lo que pertenece al hombre por su propia naturaleza, sea aquel hombre cristiano o pagano. Estamos llegando (...) al momento en que el derecho natural va a desaparecer totalmente, y en que una tiranía suave y eficaz, dulce y cruel se va a apoderar del orden político. Frente a ello sólo hay un remedio: la resacralización de aquel orden mediante el reconocimiento público del único soberano que hay, del único defensor de la integridad del hombre que hay: su autor, Cristo Rey. Humanamente hablando, yo no veo ninguna manera de conseguir esa meta. No vivimos en los tiempos de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa de Jesús ni de Felipe II. Pero, eso sí, siempre vivimos en un *tiempo*, y en todos los *tiempos* llama Dios al hombre para que haga su deber, cueste lo que cueste” (13).

---

(11) MIGUEL AYUSO, “El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia”, *Verbo* (Madrid), n.º 267-268 (1988), págs. 955 y sigs.

(12) En la carta, al cardenal GIBBONS, *Testem benevolentiae* (1899).

(13) FREDERICK D. WILHELMSSEN, “El derecho natural en el mundo anglosajón del siglo XX”, en Francisco Puy (ed.), *El derecho natural hispánico. Actas de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid, 1973, págs. 209 y sigs., 228-229. En su libro *Christianity and Political Philosophy*, Athens, 1978, especialmente en los capítulos 1 y 6, puede encontrarse alguna ampliación de los presupuestos de su observación.

### 3. Otro escolio sobre la Cristiandad.

En lo anterior ha aparecido varias veces la referencia a la Cristiandad como apoyatura institucional y encarnación intelectual y social del Evangelio. Que encierra una paradoja sólo en apariencia. Pues el mensaje de Nuestro Señor Jesucristo es una invitación a estar en el mundo sin ser del mundo. Pero que en modo alguno autoriza a denigrar la estabilidad del orden cristiano y a encarecer los desvaríos de la revolución. El texto clásico de san Pío X en *Notre charge apostolique*, quizá insípido para nosotros a fuerza de haberlo oído tantas veces, lo dice con gran claridad y penetración: “La civilización no está por inventar ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe: es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla, sin cesar, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad” (14). Afirmada sin ambages la existencia del orden cristiano, aun hoy, entre ruinas, hay que —“no se trata más que”— restaurarlo en lo que ha sido herido e instaurarlo en lo muerto y en lo que exigen las nuevas circunstancias. Es cierto, podría argüírse, que la ciudad católica, la Cristiandad, no es la ciudad de Dios. Que ésta baja del cielo, mientras aquélla estaba necesariamente corrompida por esta tierra pecadora. Desde luego. Pero no es ese el objeto de nuestra consideración, sino la conveniencia (cuando no necesidad) de la encarnación de la fe en una civilización para el bien de las almas.

En puridad, la restauración e instauración es una tarea siempre inacabada, de ahí el adagio clásico según el cual *Ecclesia est semper reformanda*. Los enemigos perennes del orden —aunque sus ataques sean siempre nuevos— también están identificados en el texto del único papa santo de este siglo: la utopía malsana, la revolución y la impiedad. El mundo moderno —que tiene una acepción cronológica, pero que sobre todo porta un significado axiológico— marca la victoria del desorden. Por provisional que

---

(14) San Pío X, *Notre charge apostolique* (1910), n.º 11.

se quiera a los ojos de la indefectibilidad final de la Iglesia, no deja de ser definitiva en este mundo para las generaciones que han sufrido su peso, y también sabemos que el buen pastor conoce por su nombre a sus ovejas y no deja que ninguna se pierda. Y la Iglesia, defensora del orden, alza su contestación. Esto es cabalmente el magisterio social y político de la Iglesia. Y la escuela contrarrevolucionaria —siempre que no demos, por mor de las palabras, prioridad al no-ser respecto del ser, puesto que es la revolución la que atacó el ser, de manera que a la reacción defensiva del mismo no conviene una visión en exceso “negativa”—, al servicio de la misión de la Iglesia, combatió las mismas batallas (15). Con *mayor* o menor fortuna.

Hoy, y he ahí la novedad, esa contestación cristiana del mundo moderno se ha mitigado, y pareciera que se busca una cierta adaptación al mismo (16). Lo cual no quita para que de tanto en tanto, enfrentada con cuestiones que vienen a desempeñar el papel de aporías, suene la voz del *non possumus* y la doctrina se esponga con la claridad de otros siglos. Normalmente, en cambio, el discurso se instala en las estructuras políticas vigentes, aceptadas aun a riesgo de incurrir en alguna contradicción derivada de la dinámica de la democracia pluralista. Y es que la “nueva evangelización” pareciera un abandono. Y no sólo de la Cristianidad, o de lo que queda de ella —sombra de una sombra—, sino de la verdad de orden natural que deriva de su experiencia. Más aún, no puede dejar de implicar una cierta “mundanización” (17). Pero sobre esto volveremos...

Pero, cuestión tan grave no puede cerrarse sin alguna otra consideración, por impresionista que sea. Quizá sea bueno tener en cuenta, para empezar, el dinamismo del orden natural al que acabamos de referirnos. Lo que no quita para reconocer la posible excepcionalidad de la economía sobrenatural. Y digo posible, por

---

(15) MIGUEL AYUSO, “Sobre el concepto de contrarrevolución hoy”, *Verbo* (Madrid), n.º 317-318 (1993), págs. 737 y sigs.; DANILO CASTELLANO, “Iglesia y contrarrevolución”, *Verbo* (Madrid), n.º 335-336 (1995), págs. 483 y sigs.

(16) JEAN MADIRAN, *L'hérésie du XX siècle*, París, 1968, pág. 299.

(17) MIGUEL AYUSO, “Un orden social cristiano, ¿todavía?”, *Verbo* (Madrid), n.º 371-372 (1999), págs. 9 y sigs.

que en principio, como antes veíamos, según la fórmula tomasiana, la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. Principio fundamental para cualquier planteamiento que aborde las relaciones entre fe y razón, naturaleza y gracia, afirmado no sólo con las palabras sino sobre todo con las obras en la civilización cristiana y, en cambio, negado sistemáticamente por la civilización moderna, prolongada en la postmodernidad emergente de su disolución al tiempo que de su exasperación.

Sin excluir el milagro —y quizá la difusión extraordinaria del primer cristianismo presenta una dimensión milagrosa—, es cierto que la acción personal está en el origen de la evangelización, pero no lo es menos que esta conquista diaria e individual transita, como no podía ser menos, por las vías sociales y comunitarias. Esto es, el esposo convierte a la esposa, o ésta a aquél, y transmiten esa “nueva” a sus hijos por la educación, y en su vida profesional y social se va manifestando cuando las persecuciones no lo impiden e incluso a pesar de las mismas...

La socialidad —no lo olvidemos— arraiga en todos los estratos de la personalidad, de manera que la fe, íntima, más íntima que nuestra propia intimidad, según la conocida afirmación agustiniana, no puede sino portar una radical dimensión social. Igualmente, desde el otro ángulo, la sociedad humana aparece no sólo como una realidad permeable a la inspiración religiosa de fines y espíritu, sino como algo esencialmente religioso, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos. En efecto, en la explicación de un filósofo español de nuestros días, si la sociedad básica es proyección de las potencialidades humanas, incluida la individualidad, una sociedad tiene que aparecer como una estructura compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Frente a quienes quieren concebirla y estudiarla exclusivamente desde un prisma racional, tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectivas. Y es que si, de un lado, el hombre está compuesto de cuerpo y alma, llamado por el orden de la gracia al orden sobrenatural, y de otro la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece



que tenga explicación el hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de su vida: el hombre está religado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente (18). No se ha de ocultar que aquí está la diferencia teórica entre la filosofía cristiana, para la que las formas de gobierno —en sentido profundo y entiéndaseme bien— son esenciales, y el indiferentismo político de “liberalismos católicos” y “democracias cristianas”, así como que es el orden cristiano el que está en el corazón mismo de la discrepancia.

Recuperando el hilo, ha habido un conocido publicista católico italiano que se ha preguntado, todavía veladamente, casi insinuadamente, si la situación de Cristiandad no habría sido algo así como un paréntesis, casi milagroso, de manera que el pluralismo en que hoy nos parece —a veces irremediablemente— hallarnos instalados se correspondería con la situación normal de la humanidad (19). Me parece todo lo contrario. Teológicamente no creo errado sostener cómo el Reino de Cristo no es simplemente un modo de hablar característico de cierto conservadurismo eclesial, sino que, por el contrario, aparece implicado en el designio de unidad revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su llamada oración sacerdotal y que se corresponde con una tendencia —propiamente en sede de teología de la historia— inscrita en las esperanzas de la Iglesia (20). A este propósito algo añadiré al fin de este escolio. Pero es que, desde la filosofía, no parece menos evidente, según acabamos de recordar, que el orden social no puede sino portar lo más profundo que reside en el corazón del hombre. En este sentido, el pluralismo, lejos de lo que tantas veces hoy oímos decir, no puede constituir paradigma alguno. La ley de la reacción muestra la implicación recíproca de unidad y pluralidad, que se potencian; el pluralismo, en cambio, supone la eliminación

---

(18) RAFAEL GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965, págs. 11 y sigs.

(19) GIOVANNI CANTONI, “Nota a proposito della libertà religiosa”, en Giovanni Cantoni y Massimo Introvigne, *Libertà religiosa, “sette” e “diritto de persecuzione”*, Piacenza, 1966, págs. 9 y sigs.

(20) RAMÓN ORLANDIS, S. J., “Sobre la actualidad de la idea de Cristo Rey”, *Cristiandad* (Barcelona), n.º 39 (1945), págs. 465 y sigs.

de la unidad última y por ello uniforme y mata la pluralidad (21). En el modelo pluralista, la gracia no puede insuflar su aliento vivificador porque las todas realidades están incomunicadas a ese orden superior. Además de que, por lo que luego ha de verse, en todo caso, la buena nueva cristiana no se propone sino como una opción más en el gran “supermercado de los valores”. El obispo Guerra Campos señaló agudamente cómo la politización radical de que se ha acusado por tantos a la doctrina tradicional de la Iglesia se da en mayor medida en la supuesta “no intervención”, si se cae en la tentación —y a menudo ocurre— de reducir la acción de la Iglesia a “facilitar” la coexistencia pluralista, debilitando para ello el ejercicio de su misión propia. Al final, “el peligro que acecha es que cuando se renuncia a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, sea la misión la que, paradójicamente, se oscurezca” (22).

Desde cualquier ángulo de visión debe tenerse presente que el orden natural exige contar con los condicionamientos sociales de la existencia, que constriñen a no dilapidar, hoy, el significado de los medios de comunicación, como ayer de las instituciones políticas. El cardenal Daniélou lo vio lúcidamente en su provocador *L'oraison, problème politique*, mientras sus contradictores estaban cegados por el optimismo de la utopía, en el más nocivo de los significados de ésta (23). Sólo puede haber un gran pueblo cristiano cuando hay instituciones cristianas. De no haberlas, es la fe de los más “pobres”, de los que no tienen otro sostén, la que antes perezca. ¿Cómo construir al margen de las instituciones, más aún en su contra? Sólo pequeños grupos podrán sobrevivir, creciendo o disminuyendo según las coyunturas del momento, pero sin preparar, en definitiva, esa unidad a la que estamos llamados.

---

(21) MIGUEL AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la “hybris” del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001, capítulo 1.

(22) JOSÉ GUERRA CAMPOS, “La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia”, en *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca* (Cuenca), n.º 8-10 (1988).

(23) JEAN DANIELOU, *L'oraison, problème politique*, París, 1965. Me he referido a la polémica suscitada por la publicación de ese libro en mi “¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?”, *Roca Viva* (Madrid), n.º 217 (1986), págs. 7 y sigs.

La cosmovisión liberal se basa en un entendimiento de la espontaneidad y la libertad sociales profundamente destructivo. Como es sabido, para la ideología liberal el poder no hace referencia a la justicia, sino que es una pura fuerza corruptora de quienes lo ostentan y opresiva de quienes lo sufren. De ahí la necesidad de construirlo y limitarlo severamente. Sin embargo, a poco que reparemos, esa espontaneidad desemboca en el darwinismo, porque el poder es —debe ser— un instrumento del orden, como se evidencia en la sociedad familiar, en la laboral o en la propia comunidad política. Lo mismo puede predicarse de la Iglesia como sociedad. Así pues, lo que surge de las observaciones anteriores es que la reconstrucción social debe abordarse en continuidad con lo que la constitución natural de las sociedades muestra y, así, sin el concurso del poder, difícilmente puede sanarse una sociedad. Lo que no dice relación solamente con el Estado —como comunidad política, esto es, no necesariamente el Estado moderno, producto de un “naturalismo” político que desconoce la verdadera entraña de la política (24)—, sino también con la Iglesia. Por eso es tan grave la crisis contemporánea de la Iglesia en un orden puramente natural, y ¡cuánto no lo será en una consideración superior!

#### 4. *Inculturación y tradición.*

Junto con los problemas examinados, que a no dudarlo se hallan presentes en la temática de la inculturación, aparece inmediatamente otro de relevancia no menor e íntimamente ligado con el precedente: el de la “transmisión” del depósito de la fe sobre natural pero también de las pautas humanas en que se incultura (25). También aquí nos encontramos ante una nueva presentación de un tema eterno, el de la tradición, encrucijada de aspectos psicológicos, morales, institucionales y hasta teológicos. Aunque con

---

(24) DANILO CASTELLANO, *L'ordine della politica*, Nápoles, 1997, págs. 29 y sigs.

(25) BERNARD DUMONT, “La volonté de continuer”, *Catholica* (París), n.º 81 (2003), págs. 4 y sigs.

consistencia propia, que permite su consideración separada, no cabe duda de que, divisados en su interpenetración, y no como compartimentos estancos, su riqueza acrece notablemente. No debe olvidarse tampoco que la comprensión del problema depende del cuadro intelectual de la época. Así, por ejemplo, el racionalismo de la Ilustración, llevado a su completamiento en la paradójica mixtura de idealismo y positivismo, permanecía cerrado a la realidad de la tradición. En el borde de 1900, sin embargo, conoció un giro de resultas del cual la historia (y por ende la tradición) iba a recuperar su autonomía, incluso con el riesgo de marginar la ontología en beneficio de la pura existencia, como acaeció en el existencialismo y en el vitalismo. Ese cambio de horizonte cultural había de reforzar la trascendencia de la cuestión, con inmediatas consecuencias en las múltiples dimensiones recién mencionadas. El signo de la postmodernidad, por su parte, ha certificado la marginación de la razón, pero no sólo de la *razón moderna*, sino de toda razón, en alcances propiamente nihilistas.

La tradición, en el sentido ordinario de transmisión de un determinado orden (moral, político, cultural, etc.), a lo largo de un tiempo congruente y dentro de una comunidad más o menos amplia (incluso en una familia), es una acepción del concepto expresado por la palabra latina *traditio*, que pertenece al léxico técnico del derecho, aunque implique otras múltiples dimensiones, y que puede traducirse por “entrega”.

En esa entrega cabe distinguir, en primer término, una acción y un efecto. En lo que respecta a la primera, desde un ángulo antropológico, consiste en una donación pacífica y acompasada en la que —se ha escrito— la vida “paga” por lo que de ella recibimos como fruto maduro de nuestro propio esfuerzo y entrega, al hacerse nuestro el mundo circundante, y amable en la medida en que devuelve nuestro esfuerzo o nuestro amor en una tradición que lo penetra y trasfunde: la tradición encaja el pasado en lo que podríamos llamar la trama o línea argumental de nuestra vida, produciendo una serena conformidad consigo mismo que se difunde en el orden colectivo. El segundo aspecto que connota el término tradición, el que se refiere a su efecto, tanto en el plano individual como en el histórico-cultural, nos descubre su dimen-

sión dinámica o creadora, tan alejada de la superficial oposición de tradición y progreso. Frente al mecanicismo o asociacionismo psicológicos, las doctrinas de la “corriente de la conciencia” de William James o de la *durée réelle* de Henri Bergson mostraron —de un lado— que la vida psíquica es una corriente continua e irreversible: a diferencia de lo que ocurre en el mundo exterior de los cuerpos, en que el tiempo es un mero espectador que no penetra su realidad, en la duración de la vida interior acontece algo muy distinto, pues el tiempo psicológico constituye la misma trama de nuestro ser, de modo que en cada momento de nuestra vida gravita todo el pasado condensado sintéticamente (26).

He ahí un primer nivel en que podemos detenernos para abordar las dificultades de la transmisión en nuestros días. Lo que se ha denominado la aceleración de la historia, que es también la aceleración de las existencias constituye una primera dificultad subjetiva para la recepción de la tradición. Ciertamente es que el nivel psicológico recién examinado no se halla desligado de otros fenómenos culturales, sociales o institucionales. Al contrario, una serie de cambios muy profundos, ligados a los medios de comunicación, de transporte, a la urbanización, a la vida familiar, incluso a la vida política, han incidido decisivamente. Pero, en un primer momento, debe ponerse el foco en ese orden antropológico. Porque está en la base de la falta de madurez, la frivolidad o la ausencia de compromiso propios de nuestro tiempo que se evidencia en la que se ha llamado crisis de la “militancia”, que afecta por igual a todos, pero que va mucho más allá (27). En los pocos casos en que no se da la versión más aguda de esta situación emergen sin embargo aspectos ligados a su versión crónica y las vocaciones (familiares, profesionales, políticas, religiosas) lo son muchas veces “a la carta”, como si se quisiera prescindir de lo que resulta una carga y sólo disfrutar de lo que nos divierte, cuando y como nos divierte.

---

(26) RAFAEL GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, págs. 19 y sigs. Cfr. MIGUEL AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Madrid, 1998.

(27) BERNARD DUMONT, “A la recherche d’un nouveau militantisme”, *Catholica* (París), n.º 70 (2000-2001), págs. 122-123.

De lo anterior puede extraerse ya una primera conclusión: el análisis de la estructura real del acto de la entrega invierte la relación aparente de un sujeto activo que entrega y otro pasivo que lo recibe. Por el contrario, el sujeto realmente activo es quien toma y el pasivo el que se deja tomar lo que le pertenece. De esa actividad del *accipiens* no puede sino deducirse que los protagonistas de la tradición son los vivos más que los antepasados muertos. Esa es la razón del que se ha llamado sentido dinámico de la tradición, esto es, de la íntima conexión entre tradición y progreso, ya que quien acepta lo entregado no deja de hacerlo suyo, adaptándolo, modificándolo, mejorándolo. Relación dinámica en la que —ha escrito un gran jurista— los vivos son los que ejercen su “potestad” al aceptar lo que les ha entregado la “autoridad” de los muertos (28).

Ahora bien, de lo anterior se desprende una primera dificultad. Pues, así como la tradición supone la distinción entre autoridad y potestad, la revolución —a través de la negación de aquella y, como contrapunto, de la afirmación de la absoluta libertad de cambio— tiende a impedir teórica y prácticamente toda continuidad. Eso es lo primero que se percibe en nuestros días, en que en el hombre corriente se ha perdido por lo general el sentido de la autoridad de los antepasados y, con él, el de la continuidad; mientras que en ciertas minorías se ha desnaturalizado o pervertido a través de la ideologización, en el mejor de los casos, de una ideologización “tradicionalista”. Pero sobre esto habremos de volver.

Está claro, pues, que el medio en que tiene lugar el proceso de entrega, más allá de *tradens* y *accipiens* resulta de extrema importancia. El carácter dinámico de la tradición, hace poco evocado, remite en primer término a la “selección del pasado”, pues no todo el quehacer de los antepasados se integra en el acervo de aquella sino tan sólo el que llega a transmitirse por su vigor (perpetuación sociológica) y bondad (sumisión al orden ético) (29).

---

(28) ÁLVARO D'ORS, “Cambio y tradición”, *Verbo* (Madrid), n.º 231-232 (1985), págs. 113 y sigs.

(29) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el carlismo?*, Madrid, 1971, págs. 89 y sigs.

Pues bien, también de parte de ese medio en que se produce la entrega aparecen las dificultades. Pues si en otro tiempo la tradición implicaba un sentido (perdón por el término) global, hoy la fragmentación preside nuestro horizonte cultural y humano. En efecto, la visión del mundo tradicional integraba una multiplicidad de dimensiones perfectamente entrelazadas, imbricadas, correspondientes a la realidad que metafísicamente se expresa con la fórmula “unidad según síntesis”. Con la disolución de la Cristiandad, explotó ese orden plural y uno a la vez. Y le sucedió un universo ideologizado, por lo mismo parcial y enloquecido. En un primer momento la teoría (pronto superada por la ideología) sustituía a la vivencia. La desvitalización, además, vendría acompañada por las visiones parciales. Incluso en quienes querían aferrarse a la continuidad. Cuánto más en quienes fueron ganados por la revolución. Así, en los primeros, el elemento religioso se desvinculó con frecuencia de los políticos y, dentro de éstos, monarquía, regionalismo u organicidad no siempre aparecieron fundidos. Al contrario, alguno tomó el puesto de los demás, desplazándolos, y falseando el sentidos de todos. Peor aún había de ser en los segundos, de los que Chesterton pudo decir que se aferraban a “virtudes cristianas enloquecidas” (30). En todo caso, el signo de la ideología había de ser el de combinar las perspectivas parciales con una acción uniformante (que no unificadora) total. La transmisión vuelve —también desde este ángulo— a dificultarse. Pues la “ideología” siempre pervierte, desvitaliza y fragmenta.

Però la tradición remite en último término a la religión. Vemos con frecuencia cómo se combate la tradición con la idea de novedad. Pero la única novedad originaria, que no depende de tradición alguna, sino que es la fuente de la tradición, es la novedad del Evangelio, que fue primero revelada a un pueblo —el judío— que poseía ya una tradición (nacida de otra primitiva novedad originaria, la de la promesa de Abraham, la de la Ley y los profetas). La Revelación de Dios es, así, la única novedad recibida por el hombre tras su creación, por lo que —puede decirse—

---

(30) GILBERT KEITH CHESTERTON, *Orthodoxy* (1908), Nueva York, 1924, pág. 30.

toda pretendida novedad busca presentarse con el mismo aspecto que aquélla y tiene ese carácter mesiánico suplantador de la revelación divina. Por eso también, aunque la aversión a la tradición es antinatural, logra captar los espíritus al presentarse con el mismo ropaje que la gran novedad salvadora (31).

La crisis de la Iglesia (depositaria de esa Revelación, que ha encarnado en su Tradición) manifestada por el Concilio Vaticano II (32), pero precedente al mismo, no puede sino introducir en nuestra consideración factores preternaturales, pero por lo dicho también desde un ángulo humano obliga a no soslayar sus consecuencias. Si la liturgia o la catequesis tradicionales cincelaban los espíritus en una continuidad venerable, las últimas generaciones han crecido en la desolación de un culto horizontalista y en la pretensión de inculturar la fe católica en el modernismo. Frente a la crisis pavo rosa, las reacciones han venido en general condicionadas por el humus cultural en que arraigaba la crisis. En la versión más dura, importante en Francia, pero poco relevante fuera de sus fronteras, a través de una defensa eficaz de las formas tradicionales, pero tarada por la falta de autoridad (fenómeno de orden natural, de disciplina eclesiástica y de fe católica) y por la dificultad para afirmar esa dimensión unitaria y múltiple al tiempo de la tradición. En otras versiones que no han chocado, o no siempre, o no en todo, con el *establishment* eclesiástico, singularmente romano, la de los llamados “movimientos” (aunque también la versión dura dé lugar, en el fondo, a algo semejante a un movimiento), sobre la mixtura de elementos católicos *natumliter* con otros modernistas, y sin que haya dejado de gravitar también una tendencia al aislacionismo de corte “sectario”. Frente a la necesidad territorial de la parroquia se ha impuesto, como quiera, por doquier, la elección y el gusto. Lo que no siempre es bueno para conservar el espíritu católico (33). Pero que muchas veces es una exigencia de pura autodefensa.

---

(31) Tomo el desarrollo de la idea del destacado filósofo José María Petit, de la Escuela tomista de Barcelona. Véase su “La tradición: su trascendencia de la historia”, *Verbo* (Madrid), n.º 128-129 (1974), págs. 983 y sigs.

(32) CLAUDE BARTHE, *Trouvera-t-Il encore la foi sur la terre?*, París, 1996.

(33) C. S. LEWIS, *The Screwtape letters*, Nueva York, 1942, XVI, págs. 72-73.



## 5. *Hacia una conclusión.*

A mi juicio, entre todas las numerosas y graves transformaciones que se han producido en los últimos decenios y que amenazan con influir en los sucesivos, merece destacarse precisamente la fragmentación que venimos de examinar de la tradición católica, que la pone en trance de desaparición. Lo que está en juego es, así, toda una civilización, lo que hemos llamado la civilización cristiana, fagocitada por la hegemonía liberal.

Cuando hablamos de tradición católica no estamos refiriéndonos sólo a una tradición intelectual, ni siquiera a una completa visión del mundo, sino a una civilización. Un distinguido historiador escribió estas líneas luminosas a propósito de la esencia doctrinal del tradicionalismo: “La estabilidad de las existencias crea el arraigo, que engendra dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres” (34). En el mundo del tradicionalismo español la característica diferencial respecto de otros ha sido su pureza doctrinal (ya que la tradición filosófica tomista nunca se perdió en la península ibérica) y su encarnación existencial (en buena medida a causa del empeño aglutinado por una dinastía a través del llamado “carlismo”). Piénsese, por contraste, principalmente en el francés —por no salir del ámbito latino— que vino tarado por el absolutismo y por la pérdida de la metafísica clásica; pero en otro orden la comparación vale también para el inglés, donde queda reducido a conservatismo, de resultas de que la revolución suavemente se hizo orgánica, o el alemán, tan vinculado al romanticismo, y aun el polaco, inescindible del nacionalismo.

Esto es, la tradición católica implicaba costumbres, instituciones e ideas. Igualmente, las transformaciones ideológicas revolucionarias condujeron primero a la fractura de las instituciones, que a su vez arrastró generalizadamente la de las costumbres. Y la

---

(34) SALVADOR MINGUIJÓN, *Los intelectuales ante la ciencia y la sociedad*, Madrid, 1941, pág. 97.

resistencia a la revolución progresivamente fue quedando en el ámbito de las costumbres, que, al no contar con el sostén institucional, fueron también quebrándose, resistiendo sólo el reducto de las ideas. Unas ideas, progresivamente más depuradas cuanto más se aislaban en el cenáculo de los “militantes” o de los “tradicionalistas conscientes”. Este es el proceso de conversión (desnaturalización) de un tradicionalismo cabal en una *société de pensée* o, en el mejor de los casos, en un *ghetto* de familias en medio de las ruinas.

Pero es claro que una tal situación viene marcada por el equilibrio inestable. Pues el resto de familias con dificultad va resistiendo la presión exterior, al tiempo que el agregado ideológico, aislado, tiende a fragmentarse, perdiendo el signo de unidad de toda tradición, de toda civilización. Hoy es muy frecuente encontrar defensas de la moral sexual y familiar más tradicional por los mismos grupos que contribuyen a sostener una política que progresivamente hace imposible el mantenimiento de esa moral. Otros defienden la tradición litúrgica despreocupados de la tradición política. O al revés. Algunos por fin reivindican pedazos de la cosmovisión tradicional de modo “ideológico”, a veces “conservador”, otras “revolucionario”. La consecuencia es desoladora para quienes quieren seguir recibiendo “la buena noticia” en el seno de la civilización que ésta encontró pero también engendró entre nosotros. Porque es imposible inculturar el cristianismo en la civilización moderna y sus versiones actuales, sea la “fuerte” tecnocrática y prometeica (que cabría llamar hipermoderna), como la “débil” deconstructiva y nihilista (que podemos llamar propiamente postmoderna) (35).

Aunque no pueda haber restauración sin política, no basta la restauración política. Las grandes reformas de Diocleciano chocaron con la completa destrucción social, lo que condujo a que no fueran intentos sino de clavar la carne podrida, que por lo mismo se desgarró (36). Hasta hace bien poco, coexistían en las socieda-

---

(35) MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996.

(36) MIJAIL ROSTOVZEF, *Social and Economic History of the Roman Empire* (1926), vers. castellana, Madrid, 1962, págs. 475 y sigs.

des occidentales —desde luego en España, aunque quizá en menor medida pudiera extenderse el diagnóstico a otros países—, de una parte una sociedad integrada por familias, con el soporte material de la propiedad, la previsión y el ahorro, y con el impulso de la responsabilidad de su cabeza; y, de otra, una masa amorfa de población tutelada por el Estado, con el porvenir sólo cubierto por la seguridad social estatalizada y obligatoria, a la que se promete liberarla de toda responsabilidad patrimonial. La protección de esas masas —proletarizadas y desarraigadas— obedece inicialmente a una necesidad social y a una razón de justicia, pero generalmente amplía y fomenta la propia masificación (37). Desmasificar sólo se puede hacer a gran escala desde el poder, pero necesita la palanca de núcleos moralmente firmes y socialmente vivos, desde los que poder nutrir esa acción directiva. La mera dictadura ha dejado de ser solución en las sociedades absolutamente escindidas, por lo que la complejidad de la situación presente es notablemente más crecida (38).

Es la misma idea que late en el clásico latino: puede llegar el momento en que una sociedad no soporte ni sus males ni sus remedios.

En esta situación, la coyuntura empuja a muchos a salvar lo que se puede de un viejo navío naufragado. Mientras otros se esfuerzan por recordar que los despojos que van a la deriva pertenecieron a un buque cuyas dimensiones, características, etc., es dable conocer. Y todo debe hacerse. Pero lo que no puede olvidarse es que sin el acogimiento de una civilización coherente todos los restos que se salvan, de un lado, están mutilados, desnaturalizados, y —de otro— difícilmente pueden subsistir mucho tiempo en su separación. Así la clave no puede hallarse sino en la incesante restauración-inauguración (¿cómo no recordar de nuevo el memorable texto, antes citado, de San Pío X?) de la civilización

---

(37) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1969.

(38) Cfr. MIGUEL AYUSO, THOMAS MOLNAR y JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *A vueltas con la sociedad civil*, Madrid, 1996. Se trata de una separata de *Verbo* (Madrid), n.º 341-342 (1996), págs. 85 y sigs., que debe completarse con el ulterior ensayo del profesor Molnar "Notas sobre la evolución de la sociedad civil", *Verbo* (Madrid), n.º 347-348 (1996), págs. 745 y sigs.

cristiana, que además no podrá ser ajena —exigencias de la *pietas*— de la Cristiandad. En sede católica, lo común (la inhabitación de la Santísima Trinidad en aquellos fieles que están en gracia, prenda de salvación a la que todos estamos convocados) es más noble que lo privilegiado (los carismas especiales) (39). Pero eso no quita para que las minorías que recibieron un carisma especial, cuya comprensión cabal se esfuerzan en aquilatar, no puedan orillararlo para quedarse en la trinchera de los carismas comunes. Al hacerlo, incurriendo en el “moderantismo”, estarían seguramente evidenciando una crisis honda en su propia vida religiosa (40).

Si es “posible” que no podamos pedir a la Iglesia otra estrategia, es “seguro” que no debemos contentarnos con ella (41). Como dice el mensaje del Ángel apocalíptico a la Iglesia de Thyatira: “Non mittam super vos aliud pondus: tamen id quod habetis, tenete donec veniam” (*Ap.*, 2, 24-25). Sí, queremos agarrarnos a tradiciones que parecen periclitadas...

---

(39) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 111, a. 5, ad 3, se plantea la siguiente objeción: “Aquello que es propio de los mejores es más digno que lo que es común a todos: así como el discurrir, que es propio del hombre, es más digno que el conocer sensible, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia; mientras la gracia *gratis data* es don propio de sus más dignos miembros. Luego, la gracia *gratis data* —el carisma— es más digna que la gracia *gratum faciens* —la gracia santificante”. Y responde: “El conocimiento sensible se ordena al racional como a su fin; por esto, el razonar es más noble. Pero aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo que es común como a su fin. Por lo que no hay semejanza”.

(40) GILLES MIGNOT, “Problématique du modérantisme”, *Catholica* (París), n.º 86 (2004-2005), págs. 4 y sigs.

(41) Ha de volverse siempre, al rozarse estas cuestiones, al texto nítido, cortante, de JEAN MADIRAN, “Notre desacord sur Algérie et la marche du monde”, *Itinéraires* (París), n.º 67 (1962), págs. 197 y sigs.