

Fabrizio Ezequiel Castro

EL CONSERVADORISMO POLÍTICO DE LA PRIMERA MITAD
DEL SIGLO XIX. Una conceptualización a partir de las teorías
políticas de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Dr. Luciano Ezequiel Nosetto
Co-Director: Dr. Gerardo Aboy Carlés

Buenos Aires
2021

Resumen

Resumen en español. En esta tesis indagamos en el pensamiento de tres autores contrarrevolucionarios europeos de la primera mitad del siglo XIX (1789-1848): Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853). A partir de un estudio de sus obras principales, destacamos las limitaciones de las caracterizaciones contemporáneas sobre el pensamiento conservador y proponemos una clasificación alternativa ajustada a los orígenes políticos de dicha corriente: la distinción entre un conservadorismo como sustantivo y un conservadorismo como adjetivo. Delineada esta distinción, que funciona como hipótesis de trabajo, demostramos su capacidad heurística para conceptualizar el conservadorismo de los autores escogidos. Concluimos destacando las ventajas del punto de vista propuesto para definir a esta corriente de la teoría política y su capacidad de extenderse a otros autores, períodos y corrientes.

Abstract. In this thesis, we investigate the thought of three European counterrevolutionary authors of the first half of the 19th century (1789-1848): Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821) and Juan Donoso Cortés (1809-1853). Based on a research of their main works, we highlight the limitations of contemporary characterizations about conservative thought and we propose an alternative classification adjusted to the political origins of this current: the distinction between conservatism as a noun and conservatism as an adjective. Outlining this distinction, which functions as a working hypothesis, we demonstrate its heuristic capacity to conceptualize the conservatism of the chosen authors. We conclude by highlighting the advantages of the point of view proposed to define a current of political theory and its ability to extend to other authors, periods and currents.

Índice de contenidos

Agradecimientos	7
Introducción	9
Primera parte	15
Capítulo I. Crítica a las definiciones del conservadorismo	17
1. Etimología e historia del término <i>conservador</i>	19
2. Caracterizaciones típicas de la manualística sobre los conservadores	21
3. El reaccionarismo político.....	43
Capítulo II. Un criterio de distinción política aplicado a los conservadores. El conservadorismo como sustantivo y como adjetivo.	53
1. Paso I: una postulación sobre el origen del pensamiento conservador.....	55
2. Paso II: el conservadorismo como sustantivo y como adjetivo.....	61
3. Paso III: Diferencias entre el conservadorismo y otros movimientos	79
Segunda parte	87
Capítulo III. Edmund Burke (1729-1797).....	89
1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales	90
2. El conservadorismo sustantivo en Edmund Burke.....	97
3. La solución al problema francés.....	107
Capítulo IV. Joseph de Maistre (1753-1821)	121
1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales	122
2. El conservadorismo sustantivo de Joseph de Maistre	128
3. La infalibilidad papal	141
Capítulo V. Juan Donoso Cortés (1809-1853)	151
1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales.....	153
2. El conservadorismo sustantivo en Donoso Cortés	159
3. La dictadura donosiana.....	170
Conclusiones	181
1. Los inconvenientes de la manualística del conservadorismo (conclusión específica I).....	182
2. La pertinencia de la definición de conservadorismo sustantivo y adjetivo (conclusión específica II).....	184
3. Proyecciones heurísticas de la distinción entre conservadorismo sustantivo y adjetivo.....	186
Bibliografía	189

Agradecimientos

Una tesis es el resultado de una generosa multitud *invisible*. Aunque se resume en un nombre, aquel que encabeza este trabajo, de ningún modo es fruto de una conciencia individual. Las breves menciones que siguen, entonces, son una modesta pero infinita devolución de gentilezas.

En primer lugar, agradezco a las dos instituciones que facilitaron este trabajo. Al Conicet, por su financiamiento, y al Doctorado en Ciencias Sociales de la Uba, por su excelente organización frente a las dificultades operativas del año 2020.

En segundo lugar, a mi director de tesis y amigo Luciano Nosetto. Sin su guía, fraternidad y paciencia, este trabajo y muchos otros hubieran sido imposibles. Gracias, como siempre, por las oportunidades. A mi co-director de beca Conicet, Gerardo Aboy Carlés, por su buena predisposición y consejo.

En tercer lugar, deseo mencionar a una serie de amigos y colegas que fui ganando con el correr de los años a fuerza de debates políticos, congresos académicos, entretenimientos compartidos y cumpleaños honrados: Alejandro Cantisani, Daniela Losiggio, Lucila Svampa, Tomás Wiczorek y Ricardo Laleff Ilieff. Agrego, además, a los integrantes del grupo de investigación del que formo parte hace más de siete años: Octavio Majul, Franco Castorina, Gonzalo Manzullo, Nicolás Fraile, Germán Aguirre, Gonzalo Cernadas y Sabrina Morán.

Los particulares meses en los cuales se escribió esta tesis trajeron nuevas compañías. En especial, las de Florencia Ferretti y Florencia Solís. La primera, vecina y amiga, brindó una invaluable ayuda emocional e intelectual en el difícil contexto de saludable encierro sanitario. La segunda, mi compañera durante el período de elaboración de este trabajo, me sostuvo en los instantes de flaqueza con asombrosa tolerancia y buen humor. Que florezcan, por lo tanto, mil flores. Incorporo, también, los nombres de dos fantásticas personas: Ariel Orsili, de paciencia a toda prueba, y Natalia Simonetta, de energía y solidaridad incorregibles. Por último, deseo nombrar a los imprescindibles Gonzalo Semería, Juan Pablo de Luca y Juan Manuel Pérez Sutil, por tantos años de cofradía e intereses comunes.

Finalmente, un agradecimiento especial a mi familia, antídoto permanente contra la soledad. A mis padres Viviana y Daniel, por su infatigable atención y desvelo. A mis hermanos y cuñada, Lionel, Nazareno y Luciana, por su irrenunciable ayuda en los momentos difíciles. A mi abuela Delia, por su afecto, estímulo y resistencia en los complicados meses de cuarentena.

Esta tesis es el resultado de una generosa multitud *visible*. Lo que tenga de bueno, se debe a la colaboración de los ya mencionados. Lo que tenga de malo, estoy seguro, no los hará lamentarse por haberme acompañado.

Introducción

En la actualidad, es una rareza encontrar a un *conservador* que se asuma como tal. Aunque el término es habitual en el discurso público y es utilizado por editoriales de prensa, medios de comunicación y políticos de todas las orientaciones, en la mayoría de los casos su uso está destinado a descalificar al adversario. Lo que esa descalificación sugiere es variable: ser defensor del orden, de los poderes establecidos, ser contrario a las nuevas formas de vida y/o de pensar, ser autoritario, intolerante, anticuado, etc.

Debido a estos usos, el conservadorismo es impopular. Naturalmente, es difícil que las consideraciones precedentes constituyan una bandera política. Además, en general se desconoce qué arguye el conservador en su defensa. Existe entonces una tendencia a rechazarla como identidad política o como posición intelectual.

En los estudios académicos, la suerte de la tradición conservadora no es mucho mejor. Los trabajos dedicados a este tema reconocen con frecuencia la enorme dificultad para definirla y establecer concretamente su sentido (Bonazzi, 2008; Fernando Huerta, 1996; Rodríguez Fontenla, 2018). La teoría política se ha preocupado por dar con un significado general capaz de englobar a las distintas manifestaciones de esta escurridiza corriente. La complejidad de la tarea se debe a la gran variedad histórica de movimientos y/o pensadores autodenominados conservadores o etiquetados así, posteriormente, por los trabajos científicos. Dicha variedad complica el reconocimiento de patrones comunes para establecer una nómina estable de atributos, un criterio o una definición adecuada y ampliamente aceptada.

Dado que las estrategias de abordaje y los puntos de vista sobre la tradición conservadora son tan diversos como su objeto, quien la estudie se encontrará con un sinnúmero de definiciones y características, con distinciones según el país o la época, con debates sobre su carácter ideológico o anti-ideológico, y hasta con perspectivas que ven a lo conservador como una inclinación natural de la conducta humana (Cecil, 1929; Freedman, 2003; Goodwin, 1997; Gómez Alonso, 2009; Harbour, 1985; Nisbet, 1986). Precisamente, uno de los objetivos de este trabajo es mostrar las desventajas o los puntos débiles de los estudios sobre el conservadorismo, para de este modo posibilitar una definición alternativa.

A estos efectos, una estrategia es regresar a los orígenes de esta corriente en busca de pistas sobre su significado. Sobre este punto hay acuerdo en que la Revolución francesa indica el comienzo de las reflexiones conservadoras en manos de los autores de la contrarrevolución, críticos con los sucesos de 1789. La bibliografía disponible resalta en especial a dos autores:

Edmund Burke (1729-1797) y Joseph de Maistre (1753-1821) (Grillo, 1999; Harbour, 1985; Viereck, 1959).

Burke es sin duda la figura más destacada de la contrarrevolución y, a la vez, es reconocido como el fundador de la tradición conservadora, aunque esto fue una construcción posterior a su muerte (Jones, 2015). Este autor nació en Irlanda y tuvo una vasta trayectoria como *whig* en el parlamento de Inglaterra. En 1790 escribió las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, que enseguida tuvieron un gran éxito editorial en toda Europa. Allí, indaga en las motivaciones de los revolucionarios y denuncia su carácter extremo, desde una posición favorable a la defensa de la tradición y de los modos de vida heredados del pasado (Kirk, 2007). Este trabajo ha sido una referencia inexcusable para toda la tradición del pensamiento conservador.

Por su parte, Joseph de Maistre pertenecía al reino del Piamonte-Cerdeña e integraba el senado provincial de Saboya. Católico y a la vez miembro de la masonería, debió exiliarse en 1792 como consecuencia de la invasión del ejército revolucionario francés. En sus largos años de destierro, que lo llevaron a ciudades tan distantes entre sí como Lausana o San Petersburgo, comenzó a escribir contra la Revolución. En 1797 publicó las *Consideraciones sobre Francia*, de amplia difusión. En su ensayo estableció una explicación providencialista de la Revolución de 1789 que logró cierta aceptación en los círculos católicos (Lebrun, 1988).

No obstante, si se amplía el espectro temporal y geográfico considerado y nos extendemos hasta lo que Hobsbawm (2014) tituló como “la era de la revolución” (1789-1848), para incluir a la Revolución de 1848, caracterizada por la incipiente aparición de las ideas socialistas, resalta de inmediato una figura cuyos discursos parlamentarios tuvieron una vasta repercusión entre los contrarrevolucionarios de su época. Hablamos del español Juan Donoso Cortés (1809-1853).

Aunque poco estudiado, el pensamiento de Donoso Cortés se ha revitalizado gracias a Carl Schmitt (2006), quien lo destacó como uno de sus referentes. Donoso Cortés nació en Extremadura y se dedicó a la política durante toda su vida, dentro del partido moderado español, cuyo programa se inspiraba en el liberalismo doctrinario francés, una vertiente conservadora de los liberales posrevolucionarios de Francia (Rosanvallon, 2015; Suarez, 1997). Lo interesante de su trayectoria como político y pensador es su progresiva radicalización política, desde sus posiciones iniciales de liberal doctrinario hasta su catolicismo final de notoria ortodoxia, que se fue constituyendo a medida que el autor observaba el derrotero hacia el socialismo al que, según él, se encaminaba Europa de triunfar la Revolución.

Estos tres autores son los que protagonizarán este estudio. Creemos que brindan un buen panorama del pensamiento contrarrevolucionario de la primera mitad del siglo XIX (1789-1848), a tono con la estrategia usual de los estudiosos del conservadorismo, preocupados por rastrear la corriente hasta sus orígenes en busca de una identificación adecuada de esta tradición política. La tríada garantiza cierta variedad geográfica y temporal, puesto que nos ocuparemos de un británico -Edmund Burke-, de un pensador franco-italiano¹ -Joseph de Maistre-, ambos críticos de la Revolución francesa y, además, de un español católico y contrario al socialismo de 1848 como Donoso Cortés. Es decir, con la selección se abarcan tres regiones y dos acontecimientos históricos de relevancia.

1. Objetivos e hipótesis

El objetivo general de esta tesis es ofrecer una definición sobre el pensamiento conservador, atendiendo a las obras de tres autores contrarrevolucionarios de la primera mitad del siglo XIX (1789-1848), Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853).

Con esto en mente, establecemos los siguientes objetivos específicos. El primero, identificar las limitaciones de las definiciones contemporáneas del conservadorismo. El segundo, proponer una definición alternativa y evaluar su pertinencia en Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés.

Con el primer objetivo específico -reconocer las limitaciones de las definiciones contemporáneas del conservadorismo- se busca identificar cuáles son los argumentos o caracterizaciones más habituales de la bibliografía sobre la tradición conservadora, tanto en los artículos científicos como en los ensayos dedicados a esta tradición. Posteriormente, se busca observar las inconveniencias de dichas caracterizaciones. De este modo, habremos despejado el terreno para ensayar una visión diferente.

Con el segundo objetivo específico -proponer una definición alternativa y evaluar su pertinencia en Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés- nos proponemos poner a prueba una serie de nociones que a nuestro modo de ver caracterizan adecuadamente a los tres autores considerados o, lo que es lo mismo, a los orígenes de la corriente conservadora. Para ello, nos valdremos del armazón teórico propuesto por Carl Schmitt y su distinción específica sobre lo político, anclada en la división amigo-enemigo.

¹ El reino del Piamonte-Cerdeña componía entonces parte de las actuales Italia y Francia.

Los objetivos anteriores, cuando se lleven a cabo, determinarán si las hipótesis que presentamos a continuación se ven confirmadas por este trabajo. Nuestra hipótesis general postula la existencia de dos tipos de conservadorismo, denominados sustantivo y adjetivo. El conservadorismo sustantivo es un pensamiento político basado en un criterio específico que defiende que la dirección política general de la sociedad corresponde a una entidad suprapersonal, frente a la cual la voluntad humana se limita a custodiar y acompañar su correcto desenvolvimiento. En cambio, el conservadorismo adjetivo describe cualquier actitud política de impedimento, desaliento o moderación ante algún cambio parcial o total.

El desarrollo de esta postulación va acompañada de dos sub-hipótesis o hipótesis específicas, a saber, primero, que las definiciones contemporáneas sobre el pensamiento conservador son inconvenientes para lograr una caracterización adecuada de esta tradición política y, segundo, que Burke, De Maistre y Donoso Cortés son conservadores sustantivos, al tiempo que se alejan del conservadorismo adjetivo.

La primera hipótesis específica -que las definiciones del pensamiento conservador poseen inconvenientes para caracterizarla- de confirmarse, nos brindará una serie de críticas a los tipos de argumentación disponibles sobre el conservadorismo. La segunda hipótesis específica -que Burke, De Maistre y Donoso Cortés son conservadores sustantivos pero no adjetivos- significa que los tres postulan la existencia de una suprapersonalidad en cuyas manos reside la dirección política de la sociedad, ante la cual la actividad humana desempeña un rol secundario. Al mismo tiempo, considerar que se alejan del conservadorismo adjetivo significa que la política de estos autores es contraria a los cambios impuestos por la Revolución francesa de 1789 pero no por ello es contraria a todo cambio. Más bien, los tres formulan proyectos alternativos con los que procuran modificar el curso asumido tras la Revolución. Estos desarrollos serán ampliamente desplegados en la tesis, puesto que dedicaremos un capítulo completo a exponer las ideas de cada uno de ellos.

Entonces, para resumir, la presente tesis se ocupa de mostrar los límites de las definiciones habituales sobre la tradición conservadora, de proponer una nueva definición y de observar su rendimiento en el pensamiento de Burke, De Maistre y Donoso Cortés. Con esto aclarado, explicitemos la metodología de la que se vale este trabajo.

2. Consideraciones de lectura

Para responder adecuadamente a los objetivos de esta investigación hemos analizado con detalle las obras de los tres autores involucrados. Debido a la ausencia de una abundante

tradición de interpretación, sobre todo en De Maistre y en Donoso Cortés, volver a sus trabajos implica la realización de una exégesis interna, en la que se impone una lectura de primera mano de sus argumentos. A estos efectos, las sesiones metodológicas propias del trabajo hermenéutico, compendiadas por Fraile y Kiel (2020), son especialmente productivas. Ahora bien, este trabajo hermenéutico no obsta la consideración del carácter situado de las obras aludidas.

Al respecto, Carl Schmitt recuerda la dependencia de la historia de los conceptos políticos respecto de las luchas históricas y no de “la progresión dialéctica inmanente al propio concepto” (2009: 21). De ahí la dimensión sociológica ínsita en ellos. Concretamente, el período en el cual se desenvuelven los pensadores estudiados aquí, la Revolución francesa y la de 1848, representa un punto de quiebre importante en la historia de las ideas políticas, del cual ellos mismos eran conscientes.

Sin embargo, este carácter situado no anula que los problemas detectados por estos autores no formen parte de un interés siempre vigente que reactualiza su validez en otros contextos. Temas como, por ejemplo, los límites de la acción humana, las consecuencias del desorden político y el valor social de la tradición y de las costumbres pueden considerarse parte de esa perennidad de tópicos políticos.

En este sentido, la historia de las ideas constituye un enfoque apropiado para nuestro trabajo, pues afirma la permanencia de preocupaciones políticas fundamentales a lo largo del tiempo. Justamente, estas preocupaciones son respondidas, por ejemplo, a través de cuerpos de doctrinas o respuestas comunes que van conformando una tradición de pensamiento (Castorina y Wieczorek, 2020).

En suma, la historia de las ideas políticas nos informa del carácter permanente de las preguntas políticas fundamentales y la existencia de tradiciones políticas construidas a lo largo del tiempo y dedicadas a responderlas. Por su parte, la hermenéutica nos brinda las herramientas de abordaje necesarias para dar cuenta de la actitud adecuada del investigador frente a su objeto de estudio.

4. Presentación de los capítulos

El trabajo que presentamos se divide en dos partes. La primera consta de dos capítulos y la segunda se compone de otros tres.

En la primera parte se abordan los modos de pensar al conservadorismo y se propone una definición alternativa. Más específicamente, en el capítulo I desplegamos siete

proposiciones típicas acerca de cómo se ha entendido a lo conservador y luego abordamos las limitaciones de cada una de ellas para definir a la tradición conservadora. El capítulo II expone detalladamente la hipótesis, es decir, la distinción entre un conservadorismo sustantivo y uno adjetivo, que luego es aplicada a los tres autores en los capítulos restantes, con el objetivo de comprobar su eficacia.

En los capítulos III, IV y V se aborda el pensamiento de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés, en ese orden y sólo en aquellos aspectos que permitan poner a prueba las distinciones elaboradas en la primera parte. De ahí que la subdivisión de estos capítulos sea idéntica. Comenzamos, en todos los casos, abordando su biografía, su contexto histórico y las influencias intelectuales centrales. Luego, proseguimos con la demostración de su conservadorismo sustantivo para, hacia el final, comprobar cómo se alejan del conservadorismo adjetivo, al formular sus proyectos políticos alternativos.

Finalmente, las conclusiones recopilan lo trabajado en la tesis para corroborar que las hipótesis de este trabajo son válidas.

Primera parte

Capítulo I. Crítica a las definiciones del conservadorismo²

En el ámbito de las ideas políticas, resulta de interés identificar los contenidos básicos de las diferentes corrientes de pensamiento tales como el liberalismo, el socialismo o el nacionalismo. Este ejercicio facilita el reconocimiento de un núcleo de proposiciones que dan lugar a una visión particular del mundo. En este marco, la identificación del conservadorismo resulta especialmente problemática, dada su congénita indeterminación (Bonazzi, 2008; Fernando Huerta, 1996; Rodríguez Fontenla, 2018). Esto ha derivado en una excesiva heterogeneidad de enfoques, tantos como estudiosos en la materia se encuentran.

En los peores casos, la dificultad de proporcionar una definición precisa se sortea mediante la inagotable enumeración de grupos o ideas señaladas vagamente como conservadoras. Se habla de un conservadorismo español, francés, anglosajón, etc. (Viereck, 1959) y se diferencia, también, a las reflexiones conservadoras del siglo XVIII, XIX, XX, hasta nuestros días (Herrero de Miñón, 2008). Sin embargo, la distinción histórica y geográfica de fenómenos, partidos políticos o autores que aparecen como conservadores, o que se cree que lo son, no constituye un criterio claro para distinguirlo, porque continúa ausente el componente central capaz de subsumir los casos particulares a un concepto general, de tal modo de hacer una imputación conceptual precisa.

Quienes se den a la tarea de teorizar al conservadorismo tienen como principal dificultad la heterogeneidad de contenidos que exhibe. El aparente arraigo del conservador hacia lo existente sumado a su carácter reactivo multiplica las dimensiones a considerar, pues cada situación que el conservador enfrenta sería particular, y resultaría tentador para el investigador refugiarse en la casuística. Esto ha generado cierta resignación a definirlo con precisión. De hecho, autores como Russell Kirk (2009) sostienen que esta inclinación a la indefinición le hace justicia al movimiento. Sencillamente, el conservadorismo no debe ni puede ser definido. Es más: su supuesta esencia anti-teórica hace que el conservadorismo rechace toda definición.

A la propuesta anterior se suman una cantidad de trabajos cuyo objetivo ha sido conceptualizar el fenómeno conservador. Los escritos contemporáneos exhiben perspectivas diversas, desde aquellas que lo consideran una ideología (Freedon, 2003), las que lo entienden

² En español, la voz habitual es *conservadurismo*, pero también se encuentra *conservadorismo* (Viereck, 1959) y la menos frecuente *conservatismo* (Cecil, 1929). Aquí, hemos optado por *conservadorismo*, debido a su semejanza con otras corrientes (liberalismo, nacionalismo, etc.)

como una disposición o actitud de la conducta (Oakeshott, 2009) y las que lo asimilan a la defensa de los valores tradicionales de la comunidad (Luri, 2019), entre otras.

Nuestro interés es presentar otra visión sobre este pensamiento a partir de un criterio, que se logrará en el siguiente capítulo, y cuya pertinencia se probará para tres autores contrarrevolucionarios del siglo XIX (Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés)³, esto es, desde la revolución francesa hasta las revoluciones europeas de 1848. Para ello, primero exploraremos el corpus bibliográfico para demostrar la necesidad de aportar otro criterio. Dicho corpus lo agrupamos bajo el nombre de “manualística conservadora”. Por este término entendemos todos aquellos ensayos, artículos académicos, tesis doctorales, diccionarios especializados en ciencia política, etc., que se hayan ocupado de encontrar una definición o un punto de vista para caracterizar, al modo de un manual, al conservadorismo. La ausencia de un canon de referencia obliga a revisar aportes en diversos formatos. Naturalmente, será imposible relevarlos en su totalidad. En realidad, nuestro objetivo no es acercarnos al ideal de dicha tarea, sino mostrar que las fuentes utilizadas presentan inconvenientes para tratar nuestro tema.

Puede argüirse cierta injusticia en las críticas que haremos dado que los trabajos analizados lidian con la corriente conservadora de los siglos XIX, XX e incluso XXI, mientras que aquí sólo abarcaremos al conservadorismo clásico u originario que nace contra la Revolución francesa y reaparece en 1848. No obstante, si se observa con cuidado, todo movimiento contemporáneo identificado con el conservadorismo debe tener algún lazo con sus orígenes para pretender una familiaridad que amerite su enlace. En cierto sentido, estudiar al conservadorismo clásico es estudiar a todos los conservadorismos posibles.

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es presentar a la manualística conservadora para señalar sus problemas y así justificar la búsqueda de un criterio político alternativo. Nuestra estrategia de presentación será la siguiente: daremos siete caracterizaciones típicas (por ejemplo, “el conservadorismo es una ideología” o “el conservadorismo es una actitud de la conducta”) que estructurarán la reflexión sobre nuestra corriente. Los siete criterios no constituyen una tipología. De hecho, pueden tener puntos en común, solaparse, acoplarse, e incluso es posible que un mismo autor se exprese sobre varias afirmaciones y/o las combine. De ahí que en este capítulo no tratemos con autores, sino con tipos de argumentos pronunciados por ellos.

3 Si ampliamos hasta la Revolución francesa la delimitación política de la primera mitad del siglo XIX, entonces es posible incluir a Burke, muerto en 1797. Ver Hobsbawm (2014).

Lo anterior constituye el grueso del capítulo. Para llegar a él, indagaremos previamente en la palabra *conservador* y en su historia, para hacernos con las primeras armas en la búsqueda de sus significados típicos.

1. Etimología e historia del término *conservador*

La etimología del vocablo *conservador* aporta poco para ganar claridad acerca de esta corriente. Los trabajos relevados establecen orígenes muy diferentes para el término, aunque su contenido sustancial no se altere demasiado. De acuerdo con Giuseppe Prezzolini (1972), la expresión deriva de una raíz indoeuropea (*swer, wer, er*) que señalaba la tarea realizada por los siervos de custodiar la aldea desde un puesto alto, haciendo las veces de vigía o guardián. Indica, por lo tanto, la acción de protección de lo que se posee en común. El autor señala que esta raíz se prolonga en un sinnúmero de lenguas europeas antiguas y modernas en palabras como *observar, guardar, custodiar, preservar, cuidar, etc.*

Por su parte, José Galat (1982) remonta el significado al latín *conservare* (mezcla de la preposición *con* y del verbo *servare* o, traducido, *salvar, resguardar*). La alocución reaparece asociada a una acción de preservación y custodia. Denota, en coincidencia con Prezzolini, una relación de cuidado de lo que se considera valioso aunque, se lamenta Galat (1982), falten precisiones acerca de qué es exactamente lo que debe ser conservado. En cambio, Kirk (2009) detecta en Cicerón el término *conservator*, que indica a aquél que protege los daños, la violencia y las infracciones de una comunidad. Vinculada a esta acción, la palabra implicaba la búsqueda de una solución moderada, ajena a los extremos.

No obstante, de estos lejanos significados debemos evitar su traslado inmediato a la política. La tesis doctoral de Elena Rodríguez Fontenla (2018) ha rastreado las apariciones históricas de la palabra. De acuerdo con su investigación, el tránsito del término *conservador* al de *conservadorismo* (como expresión circunscrita a la política) se corona a principios del siglo XIX. Hasta entonces, se documenta su uso en los escritos del romano Boecio en el siglo VI (*conservativus*), en Francia durante el siglo XIV (*conservatif*), mismo siglo en el que su significado se vincula a una “tendencia a preservar o mantener algo intacto a través del tiempo” (2018: 87). En la lengua inglesa adopta un sentido parecido, pues alude a un agente o fuerza dedicada a la preservación de algo y, también, a la proporción adecuada de una cantidad o medida, en el sentido de cuidadosa de los excesos, moderada.

Las formas específicas adoptadas por lo *conservador* dependen además del ámbito del saber en el que se utilice. En medicina designa las formas de tratamiento suaves frente a las

más invasivas (siglo XVII), en matemática y física describe ciertas características de los vectores algebraicos (siglo XIX) y, más cerca en el tiempo, se lo encuentra en el campo de la biología molecular (siglo XX). Pero el precedente más importante de su salto político surge cuando se califica como *conservadoras* a las corrientes teológicas “ortodoxas”, es decir, a aquellas menos proclives a la reelaboración de sus dogmas religiosos⁴. De allí migra a la política, para designar a aquél que “preserva algo, o que se adhiere a valores, ideas, instituciones tradicionales, o que se opone al cambio social y político” (Rodríguez Fontenla, 2018: 87), ganando notoriedad durante la Revolución francesa. La politización del término conservador le otorga ahora un sentido privativo aplicado al contexto revolucionario. Desde el siglo XIX ser conservador se asocia a una serie de principios políticos europeos para aglutinar a quienes favorecen al antiguo régimen amenazado por la revolución.

El análisis de la autora continúa siguiendo la pista del término en Francia e Inglaterra. En Francia, en las postrimerías del régimen jacobino, el conservadorismo agrupa a los seguidores franceses de Edmund Burke, y su difusión fue impulsada por el periódico *Le conservateur*, fundado en 1818 y dirigido por el conservador moderado René de Chateaubriand (Rodríguez Fontenla, 2018; Von Beyme, 1985). En consecuencia, lo que denominamos conservadorismo como categoría política nace en Francia y no en Inglaterra, para reunir bajo una denominación común a quienes son contrarios a la revolución (Herrero de Miñon, 2008; Rodríguez Fontenla, 2018). Pero, agregamos nosotros, en la oposición francesa existe otra corriente, la reaccionaria, igualmente relevante y aplicada a los más intransigentes con las innovaciones de 1789. Aquí ingresa un autor como Joseph de Maistre, abordado en esta tesis. Reservaremos para más adelante el estudio de las diferencias entre los conservadores y los reaccionarios, desde una perspectiva más analítica que la histórica que referimos aquí y con vistas a cancelar dicha distinción.

En Inglaterra el término se consolida a partir de una construcción intelectual posterior a la obra de Burke, que lo colocó como el padre del conservadorismo inglés. Burke nunca se autodenominó conservador y en sus escritos se limitaba al uso de la forma verbal *to conserve*. La creación de una tradición conservadora es un fenómeno, entonces, posterior a su muerte. Rodríguez Fontenla lo describe como el proceso de “‘invención’ del conservadurismo burkeano” (2018: 92). Hacia 1830 se habla con naturalidad de un sector político conservador⁵.

4 Rodríguez Fontenla (2018) no proporciona una fecha ni actores claros de este proceso, pero destaca que esta denominación se mantiene al menos hasta el siglo XIX.

5 Para Eccleshall (2004), en Inglaterra, desde el siglo XIV hasta 1830, ser *conservador* significa preservar algo intacto e intocable. Luego de 1830 se asocia a la idea de respetar el orden establecido. Por su parte, Jones (2015) cree que el conservadorismo burkeano se construye entre 1885 y 1914.

En suma, el término conservador designa originariamente la protección de lo existente, de lo que es valioso mantener. Posteriormente se difunde por muchos ámbitos del saber y, a partir del siglo XIX, se traslada como *conservadorismo político*, atravesado por la revolución francesa y vinculado a la protección (es decir, a la conservación) del antiguo régimen político y de las formas de vida cuestionadas en 1789.

Con todo, el término exige por parte de los estudiosos mayores precisiones respecto de qué debe exactamente ser conservado, por lo que ampararse en la etimología y en la historia es insuficiente para caracterizar al conservadorismo. Es decir, preguntarse por este movimiento es igual a dilucidar qué significa específicamente valorar lo existente (qué se valora, en oposición a qué, etc.) y por qué merece ser resguardado. A fin de cuentas, todas las ideas políticas desean “conservar” y proteger los principios y las instituciones a las que adscriben, mucho más si éstas se han consolidado en el tiempo. Dichas ansias de protección están lejos de ser exclusivas de los conservadores. Por eso, la pregunta por la especificidad de los principios e instituciones a conservar determina las diferencias entre los trabajos analizados en este capítulo, los cuales dan cuenta de una cantidad de puntos de vista que lejos de enriquecer, confunde.

2. Caracterizaciones típicas de la manualística sobre los conservadores

Gracias a los aportes de la etimología y de la historia conocemos que el término *conservador* gana especificidad política durante el siglo XIX para catalogar a los enemigos de la Revolución francesa. Esto es insuficiente si se quiere lograr un significado que pueda trascender a su contexto original y allanar el camino hacia una definición más amplia del conservadorismo. Por lo dicho, muchos pensadores han abordado el problema desde diferentes estrategias. Para presentar a las más típicas establecimos siete proposiciones surgidas de la lectura de los materiales⁶. Procederemos a desarrollarlas y a mostrar nuestra distancia con cada una. La dedicación a cada afirmación es acorde con su peso en la bibliografía recopilada.

Son necesarias dos aclaraciones sobre nuestro abordaje. La primera es que la reconstrucción no impone una clasificación, sino tan sólo un despliegue táctico de los contenidos para discriminar los argumentos y evitar repeticiones en la presentación de los comentaristas. En segundo lugar, que la reconstrucción admite lo inabarcable de su objeto y,

⁶ En la bibliografía enlistamos en un apartado especial los numerosos trabajos relevados para la construcción de las proposiciones. La lista constituye el recorte de la “manualística” conservadora.

por ende, su carácter incompleto. Tampoco creemos que nuestra crítica vuelva inútiles a los puntos de vista aquí considerados, sino tan sólo que dada su insuficiencia es posible adoptar otro modo de rotular al conservadorismo.

Las siete afirmaciones habituales en la manualística conservadora son las siguientes: (1) El conservador está en contra del cambio y a favor del *statu quo*, (2) es una actitud o disposición de la conducta, (3) El conservadorismo es anti-ideológico y anti-teórico, (4) es una ideología y/o una teoría, (5) El conservadorismo es la defensa de la comunidad y de sus tradiciones y (6) es la contracara del progresismo. Por último, la (7) afirma que el conservadorismo debe ser diferenciado del pensamiento reaccionario (cambio gradual vs. nostalgia del pasado). Por su extensión, exigida por el análisis de la corriente reaccionaria, se abordará en un tercer apartado. Con la excepción apuntada, el resto del capítulo se organiza de acuerdo con esta numeración.

2.1. El conservador está en contra del cambio y a favor del *statu quo*

Una noción difundida sobre el conservadorismo dice que los conservadores son aquellos que desean impedir los cambios. Con frecuencia, tanto en el discurso académico como público, son llamados así quienes se pronuncian en favor de la conservación de lo existente y contra toda transformación social. Asociada a esta idea aparece otra, que asegura que un conservador no es más que un defensor del *statu quo*⁷ a quien le resulta inconveniente para sus intereses de grupo o de clase modificar el orden vigente.

Esta consideración se basa en la idea de que la defensa de lo establecido es una exigencia de lo conservador, ya sea porque los conservadores valoran o tienden a preferir el presente estado de cosas o porque creen que cambiarlo lo empeoraría aún más. Para ellos, a pesar de la imperfección del mundo, toda intención de modificarlo sería perjudicial. En algunos casos, se les atribuye un interés específico (de clase, de posición o de cualquier tipo de jerarquía) que justifica la resistencia política a los cambios.

Los orígenes etimológicos e intelectuales del término, ya relevados, refuerzan esta idea porque vinculan lo conservador, por un lado, a la preservación de lo existente (por su etimología) y, por el otro, a la crítica a la Revolución francesa y la defensa o “conservación” del antiguo régimen (por su historia).

⁷ Es lo que Huntington (1957) llama las “teorías aristocráticas” del conservadorismo, según las cuales las ideas conservadoras surgen de la pérdida de privilegios de los sectores dominantes. Rodríguez Araujo (2004) afirma que es habitual llamar “conservadores” a los defensores del orden establecido.

Sin embargo, son pocos los autores que asimilan al conservadorismo con una automática oposición al cambio⁸, más bien lo asocian a una defensa lenta y gradual del mismo. De hecho, sostener la oposición al cambio es una herramienta de desprestigio entre conservadorismos rivales. Se suele tachar de reaccionarias a las corrientes conservadoras que pretenden volver al pasado o inmovilizar la historia frente a un cambio inevitable. Los estudios anglosajones, y otros que se basan en éstos, acostumbran a diferenciar entre una corriente angloamericana propicia a las transformaciones graduales y otra europea reactiva a ellas⁹. A tal punto esta diferenciación es un lugar común que su análisis lo hemos reservado para el final del capítulo, pues constituye un tópico en sí mismo que tendrá consecuencias en nuestro análisis¹⁰.

En la literatura revisada, el primer paso dado por sus autores es refutar el “mito” del conservadorismo entendido como un obstinado rechazo al cambio. Varios conservadores parten de esta impugnación para reflexionar mejor sobre las bases de esta corriente política. Por ejemplo, Robert Nisbet (1986) sostiene que los conservadores no desprecian el cambio sino tan sólo una forma específica de él: la innovación, es decir, la transformación radical. En una dirección similar, Kirk (2009) afirma que una de las características del conservador es favorecer los cambios graduales frente a los radicales. De ahí surge el rechazo a los métodos extremos de transformación social, como los de la revolución política.

Por su parte, William Harbour (1985) afirma que es un absurdo asociar al conservador con la defensa del *statu quo* porque si así fuera el conservadorismo como tal no existiría, pues carecería de especificidad, y todo dependería de cuál es el pensamiento dominante. En realidad, es un movimiento anti-utópico que desea preservar la sociedad de acuerdo a una serie de principios emanados de su peculiar tradición. Irving Kristol critica a los auto-denominados conservadores de su época porque “consideran al conservadorismo como un compromiso (...) con el *status quo*; el conservadorismo, según ellos, no puede afrontar la cuestión acerca del futuro del mundo” (1986:296).

Clinton Rossiter (1986) asigna a la moderación y a la prudencia un rol central en el modelo de cambio conservador. Galat (1982) agrega que lejos de ser “quietista”, el

8 Por ejemplo, para Estrada Villa la revolución vio nacer al conservadorismo “como movimiento contrario al cambio, defensor de la tradición y del mantenimiento del *status quo*” (2011: 15).

9 Por mencionar algunos: Viereck (1959), Galat (1982), Harbour (1985), Rossiter (1986), Grillo (1999), Compagnon (2007), Gonzalo Díez (2007), Herrero de Miñón (2008), Ramos Vera (2016) y Luri (2019).

10 De Cortázar y Sagarmínaga (1973) y Sandoval (1990) acusan desde el catolicismo español al conservadorismo inglés de petrificar la historia. Desde su punto de vista, los verdaderos reaccionarios son los ingleses (excepto Burke, con quien son más laxos) y los que realmente posibilitan el cambio gradual son los tradicionalistas católicos. Los ingleses y norteamericanos, a su vez, dicen lo mismo de la literatura conservadora continental francesa, alemana, etc. Ver Viereck (1959).

conservador sólo impide que algo valioso se adultere y, si es posible, lo enriquece y fortalece¹¹. Más en general, dentro de la nómina de características asociadas al conservadorismo se encuentra la prudencia frente a los cambios, la moderación o el rechazo a las innovaciones políticas y cierto escepticismo acerca de las posibilidades de éxito de lo novedoso (Grillo, 1999; Quinton, 1978; Viereck, 1959), pero no una actitud negativa al cambio en sí mismo.

Más cercano en el tiempo es el estudio de Ted Honderich (1993) sobre el conservadorismo anglosajón. El autor parte de la afirmación de que los mismos conservadores se han equivocado al describirse como opuestos al cambio y que evitan explicar con exactitud qué tipo de cambio rechazan. De todos modos, lo cierto es que el autor reconoce posteriormente que son pocos los que sostienen esta idea y que, en efecto, ser conservador es algo más que el repudio a las transformaciones sociales.

Su identificación del “núcleo” de lo conservador resulta algo decepcionante. Luego de negarle al conservadorismo un “principio moral reconocible” (1993: 302) sostiene que “es falso que se opongan a todo cambio. El cambio concreto al que se oponen es el que va contra sus intereses” (1993: 302) y, por lo tanto, “su egoísmo es la base racional de su política” (1993: 302). A este sentimiento se resumiría nuestra corriente, lo que acerca la posición de Honderich a quienes ven en el conservadorismo un reflejo interesado de una situación personal (de un *statu quo*), restándole valor teórico político¹².

Un trabajo contemporáneo de relevancia es el de Bárbara Goodwin (1997). Luego de analizar los motivos del rechazo al cambio de los conservadores admite que, en realidad, el conservador cree en los cambios evolutivos y espontáneos. Afirma que esto lo lleva a cierto fatalismo respecto de las capacidades de la voluntad humana para interrumpir una evolución que, desde el punto de vista de la razón y de la crítica filosófica, sería considerada injusta¹³.

11 Friedrich Hayek (1998) llama “quietista” al conservador británico de mediados del siglo XX, pues obstaculiza las reformas liberales. Para él, ese quietismo distingue a los conservadores de los liberales.

12 En buena medida, la conclusión del autor viene dada por la incorporación del neoliberalismo como parte de la corriente conservadora. Esta inclusión ha dificultado las clasificaciones de lo conservador debido a la aparente distancia entre ambas. Creemos que nuestra propuesta podría incorporar argumentos para incluirlos en una misma categoría, a pesar de las divergencias secundarias, aunque esto debe estudiarse con mayor profundidad. La discusión también se observa en los intentos de los neoconservadores anglosajones por incorporar las ideas del nuevo liberalismo, pero con críticas y matices. Ver Kristol (1986) y Scruton (2014)

13 “Una teoría del cambio basada en el concepto de evolución requiere poca o ninguna acción política, puesto que se considera que el cambio es un proceso que tiene lugar espontáneamente” (1997: 194). Más adelante refuerza la idea: “es típico del conservadurismo presentar una concepción pasiva con respecto a la política e incluso un cierto fatalismo, puesto que la conservación y la prevención de los cambios a menudo se consiguen por medio de la *inacción*” (1997: 205). Nuestro argumento será el contrario. El conservador está lejos de ser un fatalista porque su acción estimula una protección activa de los procesos impersonales de cambio, más que su resignación ante ellos.

O'Hara (2014) revisa trabajos recientes que ven en el conservadorismo un sesgo en favor del *statu quo*, al considerar que esta corriente valora lo existente y favorece a los grupos dominantes sólo por el hecho de existir. El autor niega esta hipótesis, dado que para los conservadores siempre existirán aspectos negativos del presente e incluso, si el estado social es crítico, sugerirán cambios radicales. El verdadero debate es más bien cómo gestionar el cambio para evitar su radicalización (Andreasson, 2014; O'Hara, 2014).

Finalmente, Corey Robin (2019) desestima la relación entre conservadores y cambio, sea éste radical o moderado. En su definición, ser conservador significa la defensa de órdenes jerárquicos en la sociedad y, por lo tanto, la protección frente a los intentos de emancipación de las clases subordinadas. Aunque el autor lo niegue, este argumento no dista demasiado de la asociación entre conservadorismo y *statu quo*. A fin de cuentas, en su crítica va implícita una noción de orden establecido, aún cuando se concentre en la desigualdad de dicho orden¹⁴.

Ahora bien, los autores mencionados tienen claro que su corriente es algo más que una inclinación contraria al cambio. De hecho, la frase que encabeza el apartado es imputable a cualquier tipo de pensamiento político. Todos ellos apuntan *contra* algún cambio. En la política, cualquier autor o grupo atacará tarde o temprano alguna transformación social con la que desacuerda. Por lo tanto, seguir este camino para definir al conservador elimina su contenido filosófico y político.

En efecto, de los comentarios recogidos se deduce que la crítica conservadora aparece frente a un tipo específico de cambio cifrado en su modalidad: rechazo del cambio radical y aceptación del moderado. Es una oposición a una forma específica de comprender la transformación política (la lenta, gradual y dilatada en el tiempo) más que su pura anulación.

En cuanto al argumento que asimila lo conservador a la defensa del *statu quo*, éste exige previamente una respuesta acerca de qué o quiénes lo conforman, de tal manera de ligarlo a grupos de interés específicos que lo identifiquen del resto. Caso contrario, de tomarse al pie de la letra, el conservadorismo es nada más que oficialismo político y cualquier sector político o pensador políticamente relevante se encontrará en dicha posición en algún momento de su historia. Conceptualizar de este modo diluye nuevamente el significado de una corriente con ideas y trayectoria. Por ejemplo, si tomamos a la Revolución francesa, Joseph de Maistre

14 Además, la referencia a la desigualdad es propia de la derecha en general (Bobbio, 1995). Por otro lado, cabe preguntarse qué sucede con los grupos radicales de derecha prohibidos o "subordinados" al orden establecido y que también reclaman derechos políticos, como los sectores neonazis.

señaló los errores de la monarquía, que era parte de lo que englobaba al “antiguo régimen”¹⁵ cuya restauración, con matices, defendía.

Por lo tanto, para ser válida, la correspondencia entre ser conservador y sostener el *statu quo* debe responder a preguntas difíciles: ¿cualquier rechazo al cambio significa defender el *statu quo*? ¿Los defensores de lo establecido siempre deben ser ligados a lo conservador? ¿En todos los casos los impulsa un afán privado o de grupo ligado a sus intereses personales?¹⁶ Lo cierto es que las respuestas posibles se exponen a una larga nómina de contraejemplos de tradiciones políticas ajenas al conservadorismo.

A fin de cuentas, este argumento – la defensa del *statu quo* – como derivación del anterior –la oposición a los cambios – imposibilita el análisis teórico político, cuando se sustenta sobre la acusación acerca de las mezquinas intenciones de sus pensadores que, por otra parte, son imaginables en autores de muchas corrientes. Pero aún si se comprobara un interés material directo, la reflexión surgida de una afectación de estatus no desautoriza de plano los argumentos políticos.

Para resumir, el conservadorismo está lejos de ser una automática oposición al cambio porque todas las corrientes querrían mantener algo intacto si ellas protagonizaran la dirección social o política. Tampoco es la defensa interesada del *statu quo*, dado que otras posiciones políticas también desearían proteger a los grupos con los que afilian y, además, porque si así fuera existe cierta independencia entre la coherencia de un argumento y el interés que lleva a pronunciarlo. ¿Cuál es, entonces, la relación entre conservadorismo y cambio? Por el momento alcanza con decir que el conservador se opone a un tipo específico de cambio: aquél entendido como radical¹⁷. Veremos en el capítulo II el sentido concreto de esta palabra.

Por último, aún con todo lo expuesto, este trabajo rescata parte de la idea de que el conservador desprecia los cambios. Dicha idea permanece en el discurso coloquial sobre el conservadorismo y sigue siendo útil para identificar actitudes políticas. Sin embargo, no haremos de ella el centro de nuestra definición, sino que la reduciremos a una conducta imputable a cualquier grupo político teniendo siempre en cuenta que quien tenga en sus

15 Armenteros (2017) ha estudiado las críticas de los sectores “reaccionarios” (conservadores para nosotros) a la monarquía absoluta.

16 De hecho, las biografías de los autores abordados en esta tesis despeja dudas acerca del desinterés material o de *statu quo* en la defensa de su causa. Por el momento baste decir que, con excepción de Burke, los restantes apoyaron inicialmente a las revoluciones que luego criticaron. De Maistre a la francesa y Donoso Cortés a las reformas liberales españolas. En cuanto a Burke, sus críticas a la revolución perjudicaron su posición dentro del partido *Whig*. Ver Sáenz (2008).

17 Eccleshall (2004) desacuerda con este punto. Existen, para él conservadores radicales y/o tradicionalistas. Sólo los últimos rechazan el cambio radical. Esta posición surge nuevamente del intento por anar al neoliberalismo con las corrientes más tradicionalistas del conservadorismo.

manos los destinos políticos o quien haya consolidado su posición de poder no se convierte por arte de magia en un conservador, a menos que vaciemos el término al de una mera conducta política más de entre otras posibles. En efecto, este punto de vista reaparece en el próximo apartado acerca de la actitud conservadora que es, si se quiere, una versión sofisticada y antropológica de la reticencia al cambio.

2.2. El conservadorismo es una actitud o disposición de la conducta

Emparentada con la opinión que entiende al conservador como aquél contrario a los cambios existen puntos de vista que lo asocian a una cualidad antropológica inscripta en la naturaleza humana. De este modo, es pensado como una inclinación del comportamiento y/o de la mente tendiente a la conservación de lo que nos rodea. La palabra exacta mediante la cual recojan esta idea varía, pero su significado y consecuencias para la teoría conservadora son similares.

La supuesta disposición natural a la conservación es presentada a menudo bajo la forma de un estadio instintivo, psicológico e incluso irracional, sobre el cual se montarán después los contenidos filosófico-políticos concretos. Según esta visión, en los seres humanos habita una íntima compulsión conservadora que se hace consciente al enraizarse en un programa político coherente.

Uno de los autores cercanos a esta opinión es Lord Hugh Cecil. Para él, existe lo que se denomina un “conservatismo natural” fruto del temor a lo desconocido y del sentimiento de apego por lo tradicional. En sus palabras: “es una tendencia de la mente humana, adversa a los cambios y mudanzas, que obedece en parte al temor a lo desconocido y a la confianza en los caminos de la experiencia más bien que en los del razonamiento teórico, y en parte también a la facultad humana de adaptación al medio, por virtud de la cual aceptamos o toleramos lo que nos es habitual” (1929: 9). Éste ímpetu, junto con el torysmo y el imperialismo inglés dieron nacimiento al partido político conservador.

A tono con esta idea, Kirk afirma que lo conservador es un modo de comportarse frente al mundo, un “estado de ánimo y un tipo de personalidad, una manera de situarse ante el orden cívico y social” (2009: 41). En la misma línea de Kirk, R.J. White afirma que “el conservadurismo es menos una doctrina política que un hábito mental, [es] un modo de sentir, una manera de vivir” (Citado en Eccleshall, 2004: 84). La opción por lo establecido anclaría entonces en un sentimiento interior y en una orientación subjetiva de la conducta.

En la misma línea, Rossiter menciona que el conservadorismo “temperamental” es el modo más primitivo de ser conservador, de acuerdo con una escala de “elevación intelectual”

de la conciencia conservadora. Este temperamento es “una disposición ‘natural’ del hombre para oponerse a cualquier cambio sustancial en sus modos de vida” (1986: 20). El comportamiento del conservador evoluciona cuando se convierte en “filosófico” y surgen principios y valores ordenadores. Del mismo modo, Viereck habla del “temperamento conservador” como un “inarticulado estado de la mente” (1959: 21).

Por su parte, Roger Scruton reconoce la existencia de una actitud conservadora radicada en el instinto humano, pero aparta de allí su consideración principal de la corriente, pues cree que el conservadorismo político surge durante las revoluciones europeas del siglo XIX en nombre de la protección de los valores, las costumbres y las tradiciones atacadas por los revolucionarios. En sus palabras: “El conservadurismo moderno es un producto de la Ilustración, pero en él resuenan aspectos de la condición humana que pueden encontrarse en todas las civilizaciones y en todos los períodos de la historia” (2018: 13)¹⁸.

Goodwin concluye que el conservadorismo es una ideología, pero “arraigada en intuiciones y emociones muy difundidas” (1997: 205). Biológica y psicológicamente existe una inclinación hacia la conservación de lo existente: “los instintos conservadores son pre-intelectuales y se ponen en juego cuando fracasan las ideologías racionalistas” (1997: 205). Lo mismo opina Prezzolini: “la conservación es un *instinto vital*, que puede ir acompañado de conciencia filosófica” (1979: 23). Galat prefiere hablar de “una energía espiritual, pero más que todo psicológica y casi animal, que (...) denominaremos *talante conservador*” (1982: 1193).

Uno de los aportes más elaborados sobre la actitud conservadora proviene del marxismo, más específicamente de Karl Mannheim, quien a través del estudio del romanticismo alemán distingue dos clases de conservadorismo: el natural o tradicionalista y el moderno o particular. Por el primero, entiende la “tendencia a adherirse a normas vegetativas, a viejos modos de vida” (1963: 107) y por lo tanto es “una característica psicológica formal de la mente de todo individuo” (1963: 107). Por “formal” debe entenderse la independencia entre la actitud y el contenido a preservar, que eventualmente puede ser cualquiera. Simplemente, aquí el autor se refiere a una predisposición humana contra lo novedoso¹⁹.

Mannheim entiende que las conductas conservadoras se verifican en cualquier individuo con independencia de su posición política. En efecto, “un hombre políticamente

18 En el prefacio afirma que “Ser conservador es un modo distintivo de ser persona, y el temperamento conservador ha reclamado su espacio en cada faceta de la vida (...) Aunque la actitud conservadora es instintiva, el conservadurismo como filosofía política es un fenómeno reciente” (2018: 9)

19 La idea es repetida más adelante: “El tradicionalismo es una actitud psicológica general que se expresa en individuos diferentes como la tendencia a adherirse al pasado y el miedo a la innovación” (Mannheim, 1963: 111).

progresivo puede reaccionar de un modo totalmente tradicionalista en su vida cotidiana. En la esfera política, se deja guiar más o menos conscientemente por una configuración estructural objetiva; en su vida diaria, su conducta es meramente reactiva” (1963: 111). Es decir que la reticencia a los cambios constituye un aspecto ineludible de la conducta humana. Comienza a verse, agregamos, que si este naturalismo conservador es universal, entonces no puede constituir una explicación específica de nuestra corriente.

Ahora bien, Mannheim vincula más claramente que otros autores la relación entre la actitud conservadora (o tradicionalismo en sus términos) y su expresión filosófica o programática denominada conservadorismo moderno. Esta última es una derivación reflexiva y sustantiva de la actitud tradicionalista. El proceso de concientización se hace patente (y aquí gana fuerza la filiación marxista del autor) como resultado de los conflictos de clase, que dotan a sus protagonistas de los contenidos que refuerzan su innato sentimiento reactivo²⁰. En el romanticismo conservador alemán, el motor básico de la conciencia conservadora es la oposición al derecho natural de la ilustración²¹.

Finalmente, abordemos las reflexiones de Michael Oakeshott. Si bien consta de más elementos, su conservadorismo es también una “actitud, una disposición” (2009: 45-46) que desconfía de los cambios y tiende a preferir lo existente²². En un famoso pasaje, el autor exclama que “ser conservador consiste (...) en preferir lo familiar a lo desconocido, lo contrastado a lo no probado, los hechos al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la felicidad presente a la dicha utópica” (2009: 47). Se trata de una preferencia por la familiaridad del mundo conocido. Como contraparte, nace una consecuente desconfianza por la innovación y la novedad. De ahí la “aversión al cambio, toda vez que éste se presenta siempre, primero, como una pérdida” (2009: 49) y que vincula la actitud conservadora con nuestro primer apartado sobre el rechazo al cambio.

En suma, de este recorrido observamos que a pesar de la variedad terminológica el argumento se repite. Ya sea que hablemos de una “tendencia de la mente humana” (Cecil, 1929: 9), de un “estado de ánimo y un tipo de personalidad” (Kirk, 2009: 41), de un “hábito mental” (Citado en Eccleshall, 2004: 84), de un “temperamento” (Rossiter, 1986: 20; Viereck, 1959: 21), de una “intuición” (Goodwin, 1997: 205) o de un “*instinto vital*” (Prezzolini, 1979:

20 “El tradicionalismo se convierte en pensamiento conservador sólo en una sociedad escindida en clases sociales y como reacción consciente a formas de pensamiento progresista” (González García, 1993: 73)

21 En el capítulo II justificaremos la separación entre romanticismo y conservadorismo. No obstante, las reflexiones de Mannheim siguen siendo útiles si se desprenden del objeto particular al que se aplican.

22 Para Silva Herzog-Márquez, lo conservador en Oakeshott “es un modo de plantarse en el mundo, una actitud, un talante, no un programa” (2009: 25). Para una crítica a Oakeshott, ver Alexander (2013).

23), de un “*talante*” (Galat, 1982: 1193), de una “característica psicológica” (Mannheim, 1963: 107) o de una actitud (Oakeshott, 2009; Scruton, 2018), el conservadorismo se relaciona siempre a un constitutivo rasgo antropológico.

Ahora bien, existen varias críticas en la bibliografía disponible al postulado de la actitud conservadora. Eccleshall (2004) observa que dicha posición naturaliza lo conservador, convirtiéndolo en un atributo irrenunciable que niega el carácter situado de esta tradición política²³. Por su parte, Quinton (1978) y Honderich (1993) creen que nuestra corriente necesita de una base más estable que una mera actitud. Coincidimos con estas apreciaciones. Comprender a lo conservador como una disposición de la conducta vacía su contenido, pues se carece de un criterio que lo recorte y lo diferencie del resto de las opciones políticas. Así, queda reducido a una inclinación del espíritu humano atribuible a cualquier movimiento político. Para nosotros, ser conservador no tiene nada de antropológico o natural. Es simplemente un modo más de observar e intervenir sobre el mundo, como tendremos ocasión de ver.

En resumen, la idea de actitud conservadora no puede constituir una definición sobre el conservadorismo porque, en primer lugar, le resta carácter político al asociarlo a un rasgo antropológico natural (a tono con la crítica de Eccleshall) y, en segundo lugar, porque esta reducción impide darle un mínimo contenido filosófico.

Ya hemos dicho que nuestro trabajo rescata en parte al conservadorismo como oposición al cambio y lo mismo sucede en este caso. Pero lo haremos con reservas: mantendremos la actitud conservadora como noción formal de rechazo al cambio propia de cualquier grupo y le quitaremos su perfil antropológico. Con algunas diferencias se corresponde con lo que llamaremos “conservadorismo como adjetivo” en el próximo capítulo.

2.3. El conservadorismo es anti-ideológico y anti-teórico

A partir de una crítica a la noción de ideología y/o de teoría, varios autores, entre ellos buena parte de los neoconservadores norteamericanos, describen al conservadorismo enlistando una serie de principios generales sin un criterio que posibilite una demarcación clara.

Esta postura depende de la consideración previa del término ideología, en general entendida de modo peyorativo como una imposición de la razón sobre la realidad. Es decir,

23 “Sugerir que éste se enraíza en la sustancia de la vida empaña el hecho de que es un fenómeno histórico: un conjunto de creencias que determinados grupos sociales empezaron a articular en un momento histórico concreto” (Eccleshall, 2004: 85).

como un intento de la voluntad humana por ajustar la vida social a unos parámetros establecidos racionalmente. Por lo tanto, quienes sostienen esta posición la relacionan con la pretensión utópica de crear un mundo nuevo, y al derivado desprecio por los procesos reales de la vida histórica²⁴. En cuanto a la teoría, suele afirmarse que el conservador se concentra en lo particular, desdeña las generalizaciones y se limita a justificar su causa inmediata (Ashford y Davies, 1991). Desde esta posición, es inconveniente elaborar una teoría y/o una serie de dogmas (o sea, un resumen abstracto y racional) del conservadorismo. Lo conservador sólo conoce de principios orientadores carentes de rigidez teórica o de solidez programática.

Un grupo de autores que ha defendido esta postura son, como hemos dicho, los neoconservadores norteamericanos, con las notables excepciones de Samuel Huntington (1957) y de Robert Nisbet (1986). Sus integrantes escriben a partir de los años cincuenta y a lo largo de las décadas de los '60 y '70 del siglo XX, interesados en reavivar el movimiento conservador. Según Alberto Oliet Palá (1994) conformaron un grupo difuso del que es difícil extraer un ideario común²⁵. Un primer hito de su aparición fue la fundación en 1945 de la *Burke Society* para difundir la lectura del autor irlandés, considerado el gran antecedente extranjero de la tradición conservadora de los Estados Unidos.

Veamos primero las publicaciones de estos autores para ejemplificar el apartado, aunque es importante aclarar que parten de la premisa de que el conservadorismo sólo es anglosajón. Clinton Rossiter (1986) detalla varios tipos de conservadorismo, siendo el más elaborado el que denomina como “filosófico”, por estar compuesto de contenidos generales. Rossiter los enumera advirtiéndole que no es obligatorio adscribir a todos ellos para ser calificado como conservador. Los principios expresan la tradición anglosajona originada por Edmund Burke y continuada en los Estados Unidos, con tonos más liberales.

Algunas de esas características no excluyentes (veinte en total) son las siguientes: naturaleza humana pesimista, prioridad de la libertad frente a la igualdad, visión social organicista, necesidad del gobierno (aunque reducido y limitado), importancia de la comunidad histórica por sobre los deseos individuales, realismo y sentido común como guías prácticas de la política, defensa del orden establecido y de la religión y, por último, relevancia de las instituciones religiosas como fuerza espiritual y civilizadora.

24 Los conservadores dan distintos nombres a este rechazo. Oakeshott (1992, 2009) habla contra el racionalismo en la política, Kristol (1986) critica a las utopías políticas y Kirk (2009) se distancia de las ideologías y las teorías abstractas. Es probable que, como afirma O'Sullivan (2008), este punto constituya el acuerdo más evidente y extendido de toda la tradición conservadora.

25 En rigor debemos hablar de dos etapas. El “nuevo conservadorismo” (hasta los años '70 u '80), cuya figura saliente es Russell Kirk. A partir de allí, y con Irving Kristol, se habla de “neoconservadorismo”.

Peter Viereck (1959) es otro conservador norteamericano ocupado en señalar las particularidades del conservadorismo, con el objetivo de dar una referencia general de su contenido. Esto no podría hacerse de otra manera, advierte, debido al carácter antiteórico de esta corriente enemistada con las abstracciones de la razón. Lo dicho impide su fijación intelectual y obliga a una dedicada atención a las manifestaciones tradicionales de cada conservadorismo²⁶. Más contenidos asociados al conservadorismo incluyen la preferencia por la libertad (contra la igualdad material, sobre todo), una antropología católica basada en el pecado original, el destacado papel de la religión en el orden social y la desconfianza en la capacidad innovadora del hombre, es decir, en su capacidad para construir el mundo *desde cero*. Por último, el conservador es un organicista moderado, pues le concede al individuo una libertad relativa en el marco de sus irrenunciables deberes sociales.

Otro referente es William R. Harbour (1985). Al igual que Viereck cree que el carácter anti-ideológico del conservadorismo lo vuelve un movimiento de imprecisa definición, para el que alcanza con dar referencias orientadoras²⁷. Por eso, únicamente es posible dar un sentido general y de ahí que el autor afirme nueve características al mismo tiempo que indica que alguna de ellas puede ausentarse en un conservador²⁸.

Harbour (1985) da especial relevancia a la religión dentro de la corriente conservadora²⁹. Lo primero que sostiene un conservador es (1) un principio cosmológico que afirma que Dios está en el centro de todas las cosas, lo cual disminuye la importancia del hombre y lleva a sostener (2) una naturaleza humana pesimista e imperfecta. El conservador cree además en un (3) humanismo teocéntrico que relaciona de modo indisoluble a Dios y al hombre. Otras características incluyen el (4) antiutopismo, es decir, el rechazo a los proyectos revolucionarios: “El conservador duda sobre la capacidad del hombre para reorganizar la sociedad de acuerdo a las diversas visiones acerca de lo que debe ser” (1985: 15). Este aspecto antirrevolucionario lo lleva a (5) recomendar el pragmatismo y las reformas progresivas.

26 “La teoría conservadora es antiteórica. La mente liberal y racionalista enuncia conscientemente patrones abstractos; la mente conservadora inconscientemente encarna las tradiciones concretas” (Viereck, 1959: 21).

27 “Cualquier análisis del pensamiento conservador que intente forzarlo a entrar en una camisa de fuerza ideológica perdería de vista el decidido molde antiideológico del pensamiento conservador” (Harbour, 1985: 17).

28 Harbour cree que “Muchos conservadores adherirían a ella, y algunos exceptuarían ciertos principios (...) No es indispensable adherir a todas las ideas para ser considerado conservador. Con todo, tomadas en conjunto, las mismas constituyen el sentido central del pensamiento conservador” (1985: 17).

29 “Si se comienza el estudio del conservadorismo por un examen de sus posiciones políticas, se desvirtúa un elemento que muchos conservadores consideran más importante que esas posiciones: las suposiciones religiosas subyacentes” (Harbour, 1985: 17). Nuestra posición en esta tesis es más bien la contraria: que el conservadorismo es ante todo político. Además, la afirmación omite la tradición secular inglesa que va desde David Hume a Michael Oakeshott (Quinton, 1978).

Además, el conservador rescata el valor de la (6) filosofía clásica y judeo-cristiana contra las tendencias racionalistas y señala (7) la importancia de la religión para el orden moral de una sociedad. Asimismo favorece un (8) gobierno presente, pero con poderes limitados, y (9) recomienda el localismo, la descentralización y la protección de los lazos sociales de la comunidad para mantener intactas las tradiciones.

Finalmente, ocupémonos de Kirk (2009), el autor más importante del neoconservadorismo norteamericano. En unas conferencias pronunciadas entre 1988 y 1993, ya en el final de su vida, repasa los diez principios básicos del conservador, a saber: la creencia en una ley moral divina, la valoración de las costumbres fruto de la continuidad histórica, y la afirmación de principios normativos inmemoriales. A éstas se suman la prudencia, la diversidad, la moderación y la crítica a las utopías. Las restantes incluyen la defensa de la libertad, de la propiedad, la oposición al colectivismo, la necesidad de limitar el poder y la conciliación entre lo permanente y lo mutable.

Borgucci (2016) releendo el trabajo *The conservative mind* de Kirk publicado en 1953 recopila seis características, que en las conferencias que tratamos aquí se convierten en diez³⁰. Esto ilustra la imprecisión de nuestro autor. Un punto a destacar es la naturaleza anti-ideológica del conservadorismo. El ideólogo “puede ser un razonador a priori o a posteriori, pero en su sistema no hay ningún sitio para la Providencia, o para el azar, o para el libre albedrío, o para la prudencia” (2009: 10). En cambio, el conservador evita las abstracciones, los dogmas ideológicos y es escéptico acerca de la capacidad transformadora de la razón.

Fuera de este grupo hay más trabajos que extienden esta lógica. El mismo Honderich (1993) se ve tentado a señalar 19 características conservadoras. Prezzolini (1972) llega al absurdo de mencionar 53 principios del conservadorismo³¹. Galat (1982) considera propios de esta corriente la religión, el tradicionalismo, la sociedad jerárquica y el respeto por la experiencia y lo real. Von Beyme (1985) señala como núcleo de lo conservador la inclinación religiosa, la desconfianza en el progreso, el pesimismo antropológico y la adaptación a las circunstancias. Luego concluye que no pueden darse más precisiones³². Por último, Pemberty López (2011) y Gómez Alonso (2009) replican esta operación enumerativa.

30 Ellas son: (1) orden trascendental y ley natural, (2) diversidad, (3) desigualdad social, (4) libertad y propiedad, (5) prescripción o prejuicio, (6) cambio moderado.

31 Y a realizar comparaciones sorprendentes en las que el conservador prefiere el “libro” y la “música clásica” y el de izquierda “la televisión” y el “jazz” (Prezzolini, 1972: 28)

32 “en el caso del conservadurismo, es todavía más difícil que para otras ideologías hacer afirmaciones sobre los principios programáticos generales (...) los grupos conservadores rechazan ser etiquetados con cualquier “ismo”, prefiriendo limitarse a exponer lo que quieren conservar” (Von Beyme, 1985: 23). El uso del término ideología no evita el énfasis del autor en lo anti-teórico e indefinido de lo conservador.

Las dificultades de esta estrategia son varias. En primer lugar, es imprecisa en exceso. Otorgar una serie de rasgos abiertos entorpece el análisis riguroso de los casos individuales. Al realizar imputaciones conceptuales permanece una gran franja especulativa. Con otras palabras, ¿cuántas características son necesarias para afirmar de modo contundente la procedencia conservadora de un autor? Si la respuesta fuera que la mayoría (supongamos, la mitad más una) entonces podría decirse que la nómina inicial de atributos puede ser más pequeña. Y si bastara con menos habría que justificar por qué las elegidas son más relevantes que las restantes que son mayoría. Aplicado a muchos casos, el resultado es que a cada objeto de estudio se le da una descripción distinta. Al final del día, ningún esquema de principios es representativo de un conservador porque los contornos de la clasificación son nebulosos en ausencia de una ponderación reguladora.

En segundo lugar, la idea de que el conservadorismo es enemigo de la abstracción por vía de su particularismo revela ser falsa desde el momento en el que se generalizan características, o sea, desde que se otorga algún tipo de universalidad mayor al caso³³. El recelo del conservador por la ideología no prohíbe que el investigador elabore criterios, teorías o dogmas fundamentales sobre él. En este sentido, se halla exento de convertir en premisas epistemológicas las posiciones políticas de su objeto.

En último lugar, y vinculado a lo anterior, es dudoso que el conservador esquive la teoría o la abstracción como tal. Su lucha es contra la reimpresión en el orden social de modelos elaborados por la razón. Es decir, los conservadores combaten el cambio radical surgido de la planificación humana intencional, fruto de un racionalismo que se cree eficaz para reordenar el mundo. De lo dicho no se sigue el abandono de la teoría abstracta y de ahí que autores como Kirk y los citados confundan esto con su implantación práctica.

En suma, la estrategia de resumir al conservadorismo en principios y valores para evitar su racionalización se vuelve inadecuada para definirlo en virtud de que (1) debilita su definición, (2) no existe relación necesaria entre el rechazo político del conservador a la ideología o a la teoría (en la particular concepción de sus defensores) y la vocación del investigador por conceptualizarlo y (3) lo que el conservador en realidad resiste es la aplicación política de los modelos teóricos o de los programas ideológicos³⁴.

33 Esta es la observación de Huntington (1957) quien usa de ejemplo a Kirk para ilustrar las teorías “autónomas” del conservadorismo, es decir, aquellas que lo definen a partir de un sistema universal de valores aplicables a todo tiempo y lugar.

34 Un aspecto derivado a criticar reside en la indistinción entre los significados de “teoría” e “ideología”. Huntington (1957) es de los pocos que aborda la diferencia (ver 2.4). Ashford y Davies explican que la conservadora es, para algunos autores “la única doctrina política que evita la ideología, al estar basado en la

2.4. El conservadorismo es una ideología y/o una teoría

Incorporar al pensamiento conservador dentro del concepto de ideología política superaría en principio las dificultades del punto anterior que hacían de este movimiento un manojito impreciso de atributos. Al mismo tiempo, contiene una doble desventaja. En primer lugar, la inclusión corre el riesgo de desplazar la atención principal hacia la definición de ideología condicionando la relación de primera mano con los materiales. En segundo lugar, un concepto muy genérico podría volverse un mero contenedor de características de lo conservador y replicar así la imprecisión ya estudiada.

De éste último tipo son la mayoría de los textos revisados. Nisbet utiliza un concepto de ideología laxo, puesto que para él “es un conjunto, razonablemente coherente, de ideas morales, económicas, sociales y culturales, que tiene una relación consistente y bien conocida con la política y el poder político; más específicamente, una base de poder que hace posible la victoria de ese conjunto de ideas” (1986: 8). Las ideologías contienen dogmas o “grupos de creencias y valores más o menos coherentes y duraderos que tienen una influencia determinante en al menos una parte de la vida de quienes los sustentan” (1986: 39). Los dogmas conservadores incluyen la valoración de la experiencia histórica por encima de la abstracción, la defensa del prejuicio por sobre la razón humana, y la protección de los poderes intermedios contra los intentos de apropiación personal del poder. Además, los conservadores defienden la libertad (contra la igualdad), la propiedad corporativa tradicional frente a las expropiaciones revolucionarias y, por último, aprecian la función de la religión como condición de una sociedad ordenada.

En una línea similar, para Goodwin la ideología es “un pequeño número de creencias e intuiciones que forman una concepción del mundo coherente” (1997: 182). La concepción conservadora cree en una antropología pesimista (en especial, en la idea católica de pecado original) y en el organicismo, según el cual cada individuo posee un lugar y una función en la sociedad que habita. Para la autora, una particularidad de la ideología conservadora es su activación frente a las amenazas de otros grupos, pues este reacciona cuando ve amenazadas las formas de vida existentes.

Por el contrario, Eccleshall provee dos características de la ideología: una representación de la sociedad ideal y un programa político. En otras palabras, la ideología es una aspiración respecto de cómo debe ser el mundo y un plan de acción para concretarlo. Esto

observación empírica y referido a las condiciones históricas (...) Según este uso, la ideología se identifica virtualmente con la teoría *per se*” (1991: 140).

es justamente lo que rechazaba el apartado anterior. El conservadurismo es de este modo “un fenómeno histórico: un conjunto de creencias que determinados grupos sociales empezaron a articular en un momento histórico concreto” (2004: 85). La variedad histórica y geográfica hace que el autor distinga dos tipos: el libertario (más liberal en lo económico) del orgánico (más tradicionalista en lo social). Lo que los une no es su oposición al cambio sino la inclinación por la desigualdad política y la jerarquía social³⁵.

Los trabajos anteriores persisten en la vaguedad enumerativa. Llamarlas ideológicas favorece su comparación con otras corrientes, pero la elección de características sin ponderarlas o subsumirlas a un núcleo central se expone a la contrastación con la diversidad de conservadurismos existentes.

Una reflexión original es la de Huntington (1957), para quien el conservadurismo es la justificación teórica resultante de la lucha por la preservación de las instituciones amenazadas por las innovaciones³⁶. Esto lo convierte en una teoría “situacional”, que actúa para reaccionar a una “situación” de ataque de lo establecido. Lo interesante de su visión es que el carácter situado de la defensa no le impide ser ideológico. A diferencia del resto de las ideologías, guiadas por un ideal que les sirve de vara para juzgar y exigir cambios a una sociedad, los conservadores son ideólogos “posicionales” que sostienen una “posición” intelectual nacida especialmente para contrarrestar la destrucción de lo existente. El conservadurismo puede resumirse en principios, y de hecho los tiene, pero carece de un contenido universal, válido para todo tiempo y lugar³⁷.

Para Huntington (1957) hablar de un modelo de sociedad conservadora se contradice con su vocación por resguardar el orden establecido. En realidad, dicha vocación exige una teoría de la conservación que tome posición a partir de una situación de riesgo. Si el cambio se impone y aún así el conservador continúa defendiendo su causa, se convierte en un reaccionario o, lo que es lo mismo, en un partidario obstinado del pasado perdido.

La posición de Huntington tiene la ventaja de explicar la variedad teórica de los conservadores. Pero sobre ella valdría la misma pregunta que nos hemos estado haciendo:

35 Pero esto, de nuevo, iguala conservadurismo a derecha, si afiliamos a la distinción de Bobbio (1995) según la cual la tendencia a la igualdad es propia de la izquierda y la desigualdad de la derecha. Para nosotros existen derechas no conservadoras, como el fascismo. Ver Del Águila (1994) y Wilford (2004).

36 “Most conservatives adopt conservative ideas in order to defend one particular established order” (Huntington, 1957: 463) [La mayoría de los conservadores adoptan ideas conservadoras para defender un orden establecido particular].

37 Al revés de los neoconservadores como Kirk, quienes establecen paradójicamente una guía de principios para evaluar el conservadurismo de una sociedad, según Huntington. A la vez, el autor tomaría distancia de los autores (por ejemplo, de Eccleshall) que incluían la representación ideal del mundo como condición necesaria del concepto ideología. Bajo estos últimos parámetros, la teoría de Huntington puede pensarse como una defensa anti-ideológica de la ideología conservadora.

¿cualquier grupo político puede ser conservador? En efecto, el autor lo confirma positivamente cuando en la última parte de su ensayo invita a los liberales de los Estados Unidos a volverse conservadores y a velar por la protección de sus instituciones. A fin de cuentas su visión se limita a comprender al conservadorismo como una ideología de la resistencia al cambio, lo que no significa resistir a *todo cambio*, sino tan sólo a aquellos que atropellan las formas de vida instituidas. Con todo, lo cierto es que su punto de vista aplicaría a cualquier posición política interesada en conservar sus logros, y esto aún cuando sea posible determinar valores y principios comunes a lo conservador, ya que simplemente son lecciones acerca del resguardo del orden vigente que todos (por ejemplo los liberales) podrían utilizar.

Distinta es la opinión de Michael Freedon (2003), quien elaboró una de las hipótesis más robustas del conservadorismo como ideología. Para Freedon, las ideologías son “patrones intelectuales recurrentes de pensamiento-comportamiento (...) que, como mapas esquemáticos de un territorio desconocido, ayudan a los agentes a orientarse en el mundo político y social que los rodea” (2003: 8). Funcionan como una red estructural de conceptos de gran amplitud, cuyos componentes establecen relaciones mutuas entre sus significados.

Con el objetivo de simplificar su posición, Freedon (2003) habla de las “cuatro p” características de las ideologías: la proximidad, la permeabilidad, la proporcionalidad y la prioridad. La “proximidad” dice que los conceptos ideológicos se encuentran en relación con las polémicas relevantes de su tiempo. La “permeabilidad” expresa los contactos que las ideologías tienen entre sí, al punto de coincidir, en ocasiones, en la defensa de valores similares. La “proporcionalidad” se refiere al peso que cada tema (por ejemplo, la libertad individual) ocupa al interior de cada corriente. Finalmente, la “prioridad” describe la distinción entre conceptos nucleares y periféricos al interior de cada estructura ideológica. Brindan solidez y flexibilidad, la necesaria para adaptarse a las circunstancias sin perder identidad.

Este último punto, el de la prioridad, es relevante para el análisis del conservadorismo. Según Freedon (2003) la resistencia a definirlo como una ideología ignora que lo conservador es una visión del mundo político como cualquier otra y que, a diferencia de Huntington (1957), se compone de conceptos nucleares comunes a toda su historia. La reticencia se origina en una mala identificación del núcleo de lo conservador, que induce a pensar en su inexistencia.

Los teóricos del pensamiento conservador “han estado buscando el ideario contrario al de los liberales y socialistas en relación con la naturaleza humana, la justicia distributiva y la relación entre el estado y el individuo [pero] en el discurso conservador esas ideas no

muestran una continuidad estable” (Freeden, 2003: 78). Para Freeden es posible establecer un hilo común en el conservadorismo compuesto de dos conceptos nucleares que distinguen con claridad a lo conservador. El primero es la inquietud frente al cambio radical, intempestivo y planificado, y el segundo es la distinción entre el cambio natural y antinatural. Los conservadores se inclinan por el cambio natural, lo que significa que rechazan las transformaciones antinaturales, o sea, las promovidas por la voluntad humana, porque socavan las bases del orden social. Todos los movimientos conservadores incluyen, entonces, estos dos aspectos mínimos si quieren ser calificados de tales.

La construcción de Freeden (2003) es un aporte significativo por su intención de proponer un criterio de base para identificar conservadores. En cuanto a los contenidos nucleares serán discutidos en relación con nuestra posición en el apartado siguiente.

Estudiemos las ventajas y desventajas de considerar al conservadorismo como una ideología. Sin dudas es ventajoso sumarlo al conjunto de tradiciones políticas en lugar de tacharlo de movimiento anti-teórico o anti-ideológico. Como desventaja, la dependencia de la noción de ideología acapara la discusión a tal punto que el grueso de los comentarios se dirige más hacia dicha noción que al fenómeno conservador. Por ejemplo, la tesis de Rodríguez Fontenla (2018) realiza una extensa recapitulación del concepto que domina el grueso de su trabajo y desplaza en parte la reflexión sobre su objeto original. Esto no es forzosamente un error, pero sí distrae los objetivos de esta tesis, que busca un criterio más simple de distinción política del conservadorismo.

A nuestro modo de ver, desembarazarse de la noción de ideología flexibiliza el contacto primario con los materiales, pues evita subsumirlos a un denso concepto previo y favorece la libertad del investigador para hallar una noción positiva de lo conservador. Preferiremos una estrategia menos constreñida por el peso de lo ideológico, ineludible de tratamiento extenso si el académico se ampara en ella. En su lugar, propondremos un criterio de demarcación estrictamente político para definir a la tradición conservadora.

2.5. El conservadorismo es la defensa de la comunidad y de sus tradiciones.

Quienes se insertan dentro de esta opinión consideran que la esencia del conservadorismo reside en la protección de las costumbres, las tradiciones y los modos de vida construidos históricamente por una sociedad. La defensa de la identidad común y de la pertenencia a un mundo compartido es una obligación política y moral que debe asumir el conservador. Para

ilustrar este apartado traeremos los aportes contemporáneos de Roger Scruton (1991, 2018a, 2018b) y de Gregorio Luri (2019).

En el caso de Scruton, su posición remite a la de Edmund Burke. En especial, toma su idea de que la sociedad es un gran contrato entre el pasado, el presente y el futuro, que demanda a sus integrantes un traspaso responsable de las formas de vida acumuladas a lo largo del tiempo³⁸. Se trata de conservar la herencia colectiva, reconocible en tradiciones y costumbres. Por tradición no debe entenderse únicamente la peculiaridad de cada cultura, sino que su significado es más profundo, porque ella ofrece un marco de referencia e inteligibilidad del mundo y brinda un modo de (re)conocer lo que nos rodea. Las tradiciones se expresan en prejuicios o “soluciones tácitas, compartidas y encarnadas en prácticas sociales y en expectativas inarticuladas, que habitualmente se adoptan sin explicarlas ni justificarlas” (2018b: 55). Atacar a las instituciones de pertenencia pone en riesgo la identidad individual y social, porque los individuos son el resultado de la evolución de la sociedad que habitan, y la conservación política de la comunidad que integran es una exigencia moral anclada en el reconocimiento y la estimación de lo que ella proporciona.

Para Scruton, entonces, el conservadorismo es sencillamente “un intento por conservar la comunidad que tenemos, no en cada uno de sus aspectos (...) sino en todo aquello que garantice que esa comunidad sobrevive a largo plazo” (2018b: 16-17). Esta conservación conlleva deberes sociales, pues “para un conservador, los seres humanos llegan a este mundo rebosantes de obligaciones, y están sujetos a instituciones y costumbres que contienen en sí un legado valiosísimo de sabiduría” (2018: 30). Al proteger a la sociedad, el individuo protege la fuente misma de su humanidad, ya que la particular conformación de su colectivo forma su estructura cognoscitiva.

En un trabajo titulado *¿Como ser conservador?* Scruton (2018a) revisa un conjunto de posiciones políticas (nacionalismo, ecologismo, capitalismo, entre otras) para decidir qué rescata el conservador de cada una. El criterio de selección confirma lo que venimos señalando. El autor incorpora lo que a su juicio mantiene viva a la comunidad y repudia lo que tiende a destruirla. Por ejemplo, respecto del neoliberalismo, acepta el libre mercado cuándo se ejerce dentro de las normas y el orden moral de la sociedad³⁹ y denuncia el efecto nocivo de las multinacionales y las corporaciones económicas sobre la cultura tradicional.

38 En palabras de Burke: “[Cada sociedad] es una sociedad no sólo entre vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que están por nacer” (1980c: 167).

39 En este punto es interesante notar su referencia a Hayek, quien según Scruton entendió la importancia de la tradición, aunque difiera con él respecto a la posibilidad de un conflicto entre tradición y mercado. Ver Hayek (1998).

Por último, según nuestro pensador inglés el enemigo de los conservadores es el racionalismo político que toma fuerza a partir de la revolución inglesa de 1688 y la norteamericana y francesa de finales del siglo XVIII. Estos movimientos políticos promovieron la reformulación de las instituciones de acuerdo a una planificación amparada en la idea de que era posible construir una nueva sociedad. Para lograrlo había que destruir las instituciones vigentes, las tradiciones y las costumbres resultado de una evolución de siglos. Pero, para Scruton (2018) lo cierto es que una comunidad no se impone, sino que florece desde abajo en la libre asociación de los individuos y sin la dirección consciente de alguna voluntad⁴⁰.

El mismo esquema sigue el trabajo de Gregorio Luri (2019). Este autor afirma que el conservadorismo es una ideología, pues tiene una interpretación del mundo, de la naturaleza, de la moral, un programa de gobierno, una retórica y hasta unos criterios de coherencia. Sin embargo, lo incluimos aquí porque todos estos puntos son secundarios respecto de la nota central de lo conservador: la protección de la comunidad.

Para definir qué entiende por comunidad, Luri recupera el concepto griego de *politeia* en los siguientes términos: “[es] la pluralidad de hombres cohesionada en una comunidad política que dota de un temperamento propio a un país” (2019: 49). Detalla su punto de vista mediante una metáfora, según la cual una comunidad o *politeia* es una “pluralidad armónicamente cohesionada que parece moverse y evolucionar al ritmo de su propia música” (2019: 71). La “música” simboliza la unidad cultural característica de una agrupación, con sus costumbres, sus tradiciones y su forma de entender el mundo. Esto es lo que dota de humanidad al individuo (al modo del *zoo politikon* griego⁴¹), pues les ofrece un marco de interpretación del mundo, una “música” y un “baile” imposibles de obtener en soledad.

Por lo tanto, Luri considera que el núcleo de lo conservador implica velar por la continuidad de la comunidad que se habita. La pluralidad y la diversidad, el libre intercambio en el mercado y la libertad individual, por mencionar unos pocos ejemplos, son posibles toda vez que no se resquebraje el orden que mantiene viva a esa sociedad y a su “danza” distintiva.

40 “La verdad del conservadurismo es que la sociedad civil se puede destruir desde arriba, pero crece desde abajo. Crece a través del impulso asociativo de los seres humanos, que crean asociaciones civiles que no son empresas determinadas por un objetivo sino lugares de orden libremente sostenido” (Scruton, 2018a: 150). En esta idea el autor sigue a Michael Oakeshott (1992), quien distinguía entre asociaciones civiles y empresariales. En las primeras, la misma asociación es el fin. Las segundas se disuelven una vez finalizado el proyecto que las convocó. La mentalidad empresarial descrita por Oakeshott es otro modo de denunciar la planificación social, y es en este sentido que la toma Scruton.

41 Es decir, a la premisa de Aristóteles de que el ser humano es un ser social por naturaleza, de tal modo que fuera de la sociedad sólo se vive “como una bestia o un dios” (2007: 44[1253a]).

Los enemigos del conservadorismo son para Luri los utópicos políticos, los disconformes con la comunidad, que planean reemplazarla por sus propios parámetros de vida como si acaso fuera posible fabricar una sociedad: “El conservadurismo político es [una reacción] contra la orgullosa pretensión de los revolucionarios de presentarse a sí mismos como los protagonistas del momento culminante de la historia de la humanidad, con autoridad para hacer borrón y cuenta nueva del pasado” (2019: 4). La sociedad no es creada por la mano intencional del hombre, sino con base a una lenta evolución sin una dirección humana consciente.

Lo dicho no implica, tanto en Luri (2019) como en Scruton (2018a), el rechazo a la transformación social. Precisamente de eso se encarga la transmisión generacional ya descubierta por Burke, que se adapta a los cambios sociales mediante un prudente trabajo generacional de actualización con vistas a salvaguardar lo valioso de una sociedad. Esto jamás se logra por la imposición violenta de los utópicos políticos y de sus esquemas abstractos y racionales. Los utópicos desconocen que la razón humana tiene su sustrato en un esquema preexistente de interpretación del mundo provisto por la tradición que desean destruir.

En suma, Scruton y Luri entienden a lo conservador como la protección de los modos de vida tradicionales contruidos a través del tiempo⁴². En efecto, veremos que nuestra posición incluye la defensa del devenir histórico de la sociedad. Sin embargo, hay un aspecto que los autores no enfatizan lo suficiente. Para ambos, la conservación de la comunidad se aprecia a través de su transformación lenta y gradual. Si esto es así, entonces el verdadero núcleo de lo conservador reside más en el *modo* en que emerge la tradición valiosa y menos en sus resultados culturales concretos. La causa a defender (la comunidad y su unidad cultural, su “baile”) depende de que su conformación haya sido gradual e impersonal. Una sociedad construida mediante una revolución sería rechazada por estos autores. Entonces, la cultura, las tradiciones y los prejuicios son secundarios respecto del hecho de haberse dado pausadamente y sin la dirección voluntaria humana.

El devenir social impersonal sería así lo que produce a una comunidad que merece ser conservada. Situados en este punto el debate ya es otro: se trata de preguntarse si el conservadorismo apoya en esencia el *mecanismo* que dio lugar a una forma particular de

42 Brevemente podemos hacer mención a la figura de Michael Oakeshott. También en él se defienden las tradiciones. Su particularidad es que producto de su escepticismo epistemológico la tradición aparece desprovista de fundamentos religiosos y metafísicos y, por ende, de toda racionalidad intrínseca. Lejos de constituir un valor en sí mismo, la tradición es simplemente lo que provee de hábitos y reglas de moral práctica para que el individuo se desenvuelva en el mundo. Los prejuicios son herramientas que tiene a disposición, “instrumentos útiles para una variedad de trabajos distintos, pero parecidos” (2009:70). Su protección es una misión fundamental del gobierno.

convivencia humana, sea cual fuera. Nuestros autores evitan resaltar con claridad que esto es lo que verdaderamente está por detrás de las motivaciones conservadoras.

Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, la visión de Scruton y Luri es pertinente para remarcar el valor de lo comunitario y lo histórico ínsito al conservadorismo, pero resta abundar en el núcleo de esta motivación. Nuestro criterio de distinción política tendrá que ver precisamente con esta observación⁴³.

2.6. El conservadorismo es la contracara del progresismo

Algunos autores piensan a lo conservador por oposición al progresismo político. Los conservadores se activan como respuesta a los ataques de los progresistas, convirtiéndose así en su contracara dependiente. Tiziano Bonazzi ilustra esta posición del siguiente modo: “[El progresismo] estaría indicando una actitud optimista respecto de la posibilidad de perfeccionamiento y desarrollo autónomo de la civilización humana y de cada individuo en ella, [El conservadorismo] se coloca siempre como negación, más o menos acentuada, del primero; surge en cuanto tal, mostrando así su naturaleza alternativa, su existencia solamente en relación con una posición progresista” (2008: 319). Con otras palabras, lo conservador es aquel movimiento receloso del progreso humano, de los cambios impuestos al interior de una comunidad.

Por su parte, Norberto Bobbio presenta la dupla a partir de una variable temporal (pasado/futuro), según la cual hay que “distinguir a los innovadores de los conservadores, a los progresistas de los tradicionalistas, los que miran al sol del porvenir de los que actúan guiados por la inagotable luz que viene del pasado” (1995: 96). Así, lo conservador se vincula con el pasado y una reticencia a los cambios originados por el progreso. Son dos caras de una misma moneda: una mira hacia atrás (conservador) y la otra mira hacia adelante (progresista).

Ahora bien, es innegable que la valoración del pasado es un elemento del conservadorismo, pero al mismo tiempo debe admitirse la existencia de una noción de progreso en su interior, sólo que diferente de la idea habitual. Conservar, admiten buena parte de los conservadores, implica cambios. Por eso, no se trata sólo de mirar al pasado o cuestionar el progreso, sino del tipo de progreso que se critica. La dicotomía, por lo tanto, es inespecífica y no da cuenta de la precisión de pensamiento conservador, pues ambos son

43 Además, la defensa de tradiciones y/o modos de vida autóctonos están lejos de ser privativas del conservadorismo. Pueden utilizarse, por ejemplo, desde la izquierda política para contrarrestar avances culturales imperialistas o constituirse en un llamado a romper con el *statu quo* de la dominación política. Defender el “genuino” modo de vivir es también el alimento para una causa revolucionaria.

“progresistas”, pero de distinta manera. Del mismo modo, las referencias al pasado inspiran a todo tipo de tradiciones políticas, aún a las más revolucionarias.

La contracara debería reformularse entre dos modos de entender el cambio político: uno revolucionario o utópico (como se quiera) comandado por la planificación de la razón y la voluntad humana y otro conservador, contrarrevolucionario o reaccionario (términos equivalentes, para nosotros) dirigidos por mecanismos impersonales de cambio dentro de los cuales la voluntad humana ocupa un rol secundario y complementario. Por lo dicho, creemos que estas posiciones abandonan una reflexión más precisa acerca de qué significa mirar al pasado, en un movimiento político que, de hecho, incorpora la transformación histórica.

3. El reaccionarismo político

Hasta el momento nos explayamos sobre seis afirmaciones típicas para caracterizar al conservadorismo. Del análisis y crítica de las mismas surge su insuficiencia para ofrecer una descripción adecuada de nuestro movimiento. Resta todavía una última, más extensa debido a que se ocupa de distinguir entre dos corrientes, la reaccionaria y la conservadora. El modo de definir esta relación será crucial para estudiar el fenómeno de lo conservador.

3.1. El conservadorismo debe ser diferenciado del pensamiento reaccionario (cambio gradual vs. nostalgia del pasado)

De la oposición a la revolución francesa nace una distinción recogida usualmente bajo los nombres de *conservador* y *reaccionario*. En general, la diferencia parte de tomar a los conservadores como aquellos que aceptan los cambios revolucionarios (en todo o en parte), pero cuestionan su método (la revolución violenta) y su velocidad (la falta de gradualismo), mientras que los reaccionarios son más intransigentes con las alteraciones sociales, idealizan el pasado perdido y desean regresar al estado de cosas prerrevolucionario mediante una violencia igualmente revolucionaria. Por su supuesta obstinación con el pasado, el epíteto reaccionario tiene una fuerte carga peyorativa en las definiciones coloquiales y académicas, incluso hasta nuestros días⁴⁴.

44 En la actualidad es difícil que alguien se autodenomine “reaccionario”. Cuando apareció, durante la Revolución francesa, el término comenzó como un descalificativo que enseguida fue asumido con orgullo por los contrarrevolucionarios (Sáenz, 2008).

A su vez, la distinción es reforzada por la rivalidad aparente entre la tradición anglosajona (conservadora) y la continental (reaccionaria), sobre todo francesa⁴⁵. La primera, que se presenta como más liberal y moderada, se arroga el término conservador en detrimento de la tradición continental acusada de autoritaria, irracionalista y “proto-fascista” (Berlin, 2004). Expresado en autores, de un lado se ubica al conservador Edmund Burke y del otro lado al reaccionario De Maistre y, más adelante en el tiempo, a Donoso Cortés, como heredero del tradicionalismo francés (Tierno Galván, 1962).

De este modo, aparecen dos conjuntos claramente delimitados: el conservadorismo burkeano inglés, que reclama mayor moderación y gradualidad en los cambios sociales, y el reaccionarismo francés, que los rechaza, pretende detener la historia y volver atrás con los avances de los revolucionarios.

La clasificación impacta de lleno sobre nuestro tema. La caracterización que se haga de los reaccionarios repercutirá en la delimitación de las fronteras de lo conservador. Determinará qué movimientos, ideas políticas y autores de la teoría política se incorporan a él y cuáles no. De ahí la importancia de extendernos sobre este asunto. Adelantamos que para nosotros la noción de reaccionario aplicada a nuestros autores carece de sustento y que, en lo que respecta al hallazgo de un criterio sobre lo conservador, las diferencias entre Burke y los reaccionarios De Maistre y Donoso Cortés son secundarias. Creemos que estos últimos son tan conservadores como Burke.

Para tratar este tópico, primero haremos un repaso por las definiciones del término reaccionario dentro de la manualística conservadora.

3.2. Definiciones habituales del término “reacción” y “reaccionario”

No existen grandes diferencias en la manualística respecto de este tópico. Por ejemplo, María Victoria Grillo sintetiza del siguiente modo la distinción: “el conservador es un hombre que puede transitar, preocuparse y debatir con su tiempo tomando los recaudos necesarios para preservarse tanto del tiempo como de los modos del cambio, mientras que el reaccionario se afirma en el pasado con esperanzas de inmovilizar el futuro” (1999: 10).

45 También el romanticismo alemán, aunque lo excluiremos por razones que daremos en el siguiente capítulo. En el caso español, la dicotomía anglofrancesa se replica aunque con matices, derivados de la importancia del catolicismo en ese país. Ver González Cuevas (2000). Para Tierno Galván (1962) el tradicionalismo español es un calco del francés. En cambio, Ayuso Torres (1995) defiende la autonomía de la tradición hispana. A los efectos de nuestra tarea, este debate es prescindible.

Harbour (1985) y Viereck (1959) restringen el conservadorismo al mundo anglosajón. Harbour señala a los reaccionarios, con De Maistre a la cabeza, como radicales políticos, autoritarios y fanáticos ultrarreligiosos, mientras que Viereck apunta negativamente a su condición de contrarrevolucionarios, pues “a veces parece[n] ser tan revolucionarios (...) como el jacobino radical o el marxista, solamente que en la dirección opuesta” (1959: 17). Rossiter (1986) aporta que la reacción no es otra cosa que la negación del presente en nombre de un pasado idílico. Los reaccionarios rechazan el presente (es decir, los cambios impuestos por una época), a diferencia del genuino conservador que los acepta, pero a la vez toma en cuenta la conexión con el pasado. Para Kristol, una posición reaccionaria “que mire continuamente hacia atrás [es algo] absurdo y pasajero” (1986: 10). Huntington cree que un reaccionario es un “*unsuccessful conservative* [conservador fracasado]” (1957: 460) que persiste en causas perdidas, tiende a romantizar el pasado y hacerlo su bandera hasta el punto de radicalizarse y volverse violento.

Galat, a tono con lo expuesto, ilustra la dicotomía casi con las mismas palabras: “el reaccionario endiosa el pasado y muestra una hostilidad ciega frente a todo progreso o todo cambio que modifique en lo más mínimo el estado de cosas. Su energía procede de un utopismo retrospectivo y eso explica la actitud regresiva y pesimista que manifiesta frente al presente” (1982: 1206), mientras que Nigel Ashford y Stephen Davies desvinculan al reaccionarismo de lo sostenido por el conservador porque sus afirmaciones “nunca son una pura reacción, una vuelta atrás de las agujas del reloj, sino una renovación de las actitudes y los valores conservadores transpuestos por la presión de los sucesos del momento” (1991: 64)

Los argumentos se repiten en los trabajos de los últimos veinte años. Rodríguez Araujo dice que los reaccionarios son “quienes han intentado regresar el reloj de la historia y del tiempo a situaciones previas” (2004: 19). La tesis doctoral de Mario Ramos Vera corrobora esta opinión: “reaccionario es aquél que reacciona frente a un cambio propuesto en la sociedad, rechazando así la creencia en la inevitabilidad del cambio (...) que sí acepta el conservadurismo y del que hace emanar su principio continuista” (2016: 209). Ilustrarían esta posición De Maistre y Donoso Cortés, entre otros, porque “postulan un regreso a un pasado mítico e idealizado que, una vez recuperado, se congelaría perpetuamente en un sinfín de gloriosos días pretéritos” (2016: 209).

Por su parte, Miguel Herrero de Miñón asegura que un reaccionario es lo contrario de un progresista. Si éste cree en el progreso sin considerar el pasado, la reacción es lo opuesto, es “inmovilista”. Lo conservador se ubica entre “el inmovilismo reaccionario (que no admite cambio alguno) y el progresismo que olvida o pretende anular el pasado” (2008: 278).

Quinton también habla de “inmovilismo”: “un conservador propiamente dicho no es un reaccionario. Su creencia en la continuidad con el pasado no es la creencia de que algún estado ideal de cosas, en el pasado remoto, deba ser restablecido por un cambio radical ahora, por una revolución negativa” (1978: 19, la traducción es nuestra)⁴⁶.

Asimismo, Luri detecta una exagerada inclinación de los reaccionarios hacia el pasado: “El reaccionario vive tan asomado al pasado como el revolucionario vive asomado al futuro. Uno idealiza el ayer y otro el mañana, pero ambos ven el presente como lo que no debería poder ser (...) el reaccionario vive de nostalgias inalcanzables y el revolucionario de esperanzas ciegas” (2019: 29). Gonzalo Díez especifica que sólo Joseph De Maistre expresa la mentalidad reaccionaria, caracterizada como una batalla contra la historicidad (o más bien, la continuidad evolutiva): “mientras el conservador se mantiene intelectualmente dentro de una estricta disciplina historicista, el reaccionario se caracteriza por rebelarse contra la historia” (2007: 327). Son, nos dice, “jacobinos en sentido inverso” (2007: 327) que aceptan la dinámica de la violencia propuesta por la revolución moderna, aunque su proyecto político sea el inverso.

Mayores precisiones nos brinda Giorgio Bianchi, quien distingue dos sentidos de la palabra reacción. El primero se refiere a “todo comportamiento colectivo que, oponiéndose a un determinado proceso evolutivo en acto en la sociedad, trata de hacer retroceder a la misma sociedad a estadios que dicha evolución había superado” (2008: 1347). De nuevo, leemos que el reaccionario promueve una imposible y obstinada involución histórica. El segundo significado, más restringido, nos dice que los reaccionarios son “aquellos comportamientos dirigidos a invertir las tendencias concretas en las sociedades modernas hacia una democratización del poder político y una mayor nivelación de clase y de estatus, hacia lo que comúnmente se llama progreso social” (2007: 1347). En este caso, el reaccionario, más que oponerse a la evolución histórica se opone a la extensión de los derechos ciudadanos.

Finalmente, una destacada opinión es la de Enrique Tierno Galván (1962), que contrasta dos nociones, la de tradición mágica (o reaccionaria) y la de tradición moderna (conservadora). La tradición mágica, de raigambre medieval, afirma la existencia de una unidad institucional ahistórica. El cuerpo místico cristiano y la teoría de los dos cuerpos del rey constituyen la línea típica seguida por este modo de pensar. La comunidad cristiana excede a sus autoridades concretas porque la Iglesia católica es inmodificable aunque pase el

46 “For a conservative proper is not a reactionary. His belief in continuity with the past is not a belief that some ideal state of affairs in the remote past ought to be reinstated by a radical change now, a negative revolution” (Quinton, 1978: 19)

tiempo. Lo mismo sucede con la monarquía, que constituye un cuerpo simbólico que sobrevive al cuerpo físico de sus reyes. Esta mentalidad por la cual existen instituciones que sobreviven al paso del tiempo, inalterables en su esencia, impide la idea de cambio conservador. Precisamente aquí recalcarían De Maistre y Donoso Cortés.

La tradición moderna, de origen anglosajón, sostiene una noción de tiempo histórico que elimina la idea de instituciones inalterables⁴⁷. Aquí es posible pensar en los conceptos de cambio, continuidad y evolución. Logra, secularización mediante, una visión gradualista de la historia. La tradición se historiza y se asocia a una nación particular, con sus mitos y su elaboración estética. Para resumirlo, el tradicionalismo mágico o reaccionario es la creencia en que existen instituciones ajenas a la influencia corrosiva de la historia, mientras que la tradición moderna o conservadora sostiene la continuidad histórica de las tradiciones y el efecto del cambio constante sobre ellas.

Como puede verse, este extenso recorrido marca una sistemática coincidencia a la hora de caracterizar al pensamiento reaccionario: inmovilismo, vuelta atrás, romantización y mitificación del pasado se combinan con la radicalidad política, la revolución negativa, el jacobinismo inverso, la rebelión contra la historia, etc. Todo el esquema, a pesar de la variedad de expresiones, se resume en dos postulados, (1) Un pasado petrificado e idealizado utilizado como modelo político y (2) la reintroducción revolucionaria de ese pasado perdido. En el siguiente apartado evaluaremos la eficacia de estos contenidos.

3.3. Origen y reflexiones sobre el término *reaccionario*

Si partiéramos de la literalidad del concepto *reaccionario*, probablemente lo definiríamos como aquél que reacciona contra algo o alguien⁴⁸. Es decir, una reacción es una respuesta a una acción previa. Sin embargo, puede objetarse que toda acción antecede a otra, de tal modo de ser ella misma una “reacción”. Razonar de este modo vuelve infinito al argumento, dado que siempre puede argüirse una causa precedente. La frase de Georges Bernanos lo sintetiza con creatividad: “ser ‘reaccionario’ quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran” (Citado en Sáenz, 2008: 15).

47 No obstante, Tierno Galván reconoce que esta tradición puede contaminarse de elementos mágicos.

48 La RAE define *reaccionario* como “aquel que tiende a oponerse a cualquier innovación” (<https://dle.rae.es/reaccionario>). Pero la definición es similar a la del término *conservador* propuesta por el mismo diccionario: “en política, especialmente favorable a mantener el orden social y los valores tradicionales frente a las innovaciones y los cambios radicales” (<https://dle.rae.es/conservador>).

Tomemos el ejemplo de la Revolución francesa, ¿qué nos impide decir que los revolucionarios de 1789 “reaccionaron” contra las políticas del antiguo régimen? Dejando de lado los aspectos estructurales que causaron la Revolución, hubo precedentes inmediatos como el avance monárquico sobre los estamentos producto de la mala situación financiera de Francia (Davies, 2009; Godechot, 1984; Vovelle, 2000). La lógica vale a la inversa. Quienes combaten y resisten a la Revolución se convierten en sus “reaccionarios” o en “contrarrevolucionarios”⁴⁹ y, en efecto, así son calificados con frecuencia. ¿Por qué reservamos el término para los segundos, los opositores, y no para los primeros, los protagonistas, si ambos reaccionaron contra una acción anterior? Un principio de respuesta invita a revisar la historia del término *reacción*. ¿Qué sentido se le ha dado para que su uso se reserve a quienes repudiaron a la Revolución?

De acuerdo con Jean Starobinski (1975), el vocablo *reacción* se populariza alrededor del siglo XVII gracias a la tercera ley de la mecánica de Newton que afirmaba que a toda acción le corresponde una reacción de igual fuerza pero de distinto sentido. Con el tiempo, se extiende a otras esferas del conocimiento al mismo tiempo que multiplica sus significados y se torna impreciso respecto de su origen en la ciencia física.

La política es una de esas esferas, un nuevo campo de aplicación en el que se mezclaron durante algún tiempo dos sentidos del término *reacción*. Uno de ellos tenía un carácter neutral y se utilizaba como sinónimo de regresión de una acción, aplicado a una decisión política o a un proceso histórico. El otro, el que más nos interesa, se utilizó de modo peyorativo durante la Revolución francesa para señalar a quienes cuestionaban la idea de la historia como un desarrollo gradual de la razón humana, o sea, de la filosofía del progreso en sentido amplio. En palabras del autor:

Para que *reacción* adquiriera su sentido político peyorativo, fue necesario que el espacio-tiempo histórico comience a ser considerado como el teatro de un alivio gradual de las miserias humanas, de un perfeccionamiento de las “luces” y de las instituciones, etc. (Starobinski, 1975: XXIII, la traducción es nuestra)⁵⁰

49 Por el momento, asimilemos “contrarrevolucionario” a “reaccionario”. En el siguiente capítulo, sostendremos que por definición todo conservador es contrarrevolucionario.

50 “Pour que *réaction* prenne son sens politique péjoratif, il a fallu que l’espace-temps historique commence à être considéré comme le théâtre d’un soulagement graduel des misères humaines, d’un perfectionnement des ‘lumières’ et des institutions, etc.” (Starobinski, 1975: xxiii)

Ser enemigo radical de la Revolución amenazaba con retrasar un avance deseable e inevitable⁵¹. En este contexto nacen los reaccionarios, como los que negaban el progreso que los acontecimientos de Francia ponían de relieve. Aquí se encuentra nuestra clave de lectura: la idea de reacción/reaccionario tiene sentido dentro del marco de una noción de progreso según la cuál los sucesos recientes tenían un carácter irreversible. Sólo si afiliamos a esta concepción es viable hablar de “reaccionarios”, para designar a quien rechaza lo inevitable, lo que vendrá indefectiblemente y, más aún, lo que resulta para mejor⁵².

Con estos avances, volvamos sobre la doble consideración apuntada anteriormente. La primera decía que el reaccionario convierte al pasado en su modelo político porque quiere “retrasar el reloj de la historia” (Rodríguez Araujo, 2004: 19) o retornar a “estadios que la evolución social ha superado” (Bianchi, 2000: 1347), pero éstas afirmaciones dan por supuesto una posición progresista o continuista de la historia según la cual toda transformación política y social deja atrás lo que reemplaza⁵³. Afirmación que los autores tratados en esta tesis niegan y sus enemigos afirman. No toda lectura de la historia tiene esta forma de tal manera que rechazarla implique anular la historicidad. En los reaccionarios estudiados aquí, y aún en Burke, el modelo será otro.

Pero además, la supuesta idealización reaccionaria del pasado es de carácter relativo en medio de una revolución que estaba transcurriendo y cuyas consecuencias definitivas no podían observarse en el largo plazo. Jacques Godechot (1984) rechaza que los contrarrevolucionarios sean autores cuyo único propósito fuera regresar los acontecimientos: “los historiadores de la contrarrevolución han pensado que los contrarrevolucionarios no tenían una ideología, que ellos deseaban simplemente restablecer las cosas al punto en el que estaban en 1789. Esta es una idea que parece inexacta (...) Las doctrinas de la contrarrevolución son la mayor parte revolucionarias a su manera” (1984: 2, la traducción es nuestra)⁵⁴.

51 “L’acceptation négative du mot *réaction*, en période révolutionnaire, est d’autant plus vivement requise que l’on a besoin d’un terme pour désigner ce qui retarde le bonheur promis” (Starobinski, 1975: xxiii) [El significado negativo de la palabra reacción, en el periodo revolucionario, es tanto más necesario cuanto que necesitamos un término para designar aquello que retrasa la felicidad prometida]

52 Según Vovelle, así entendían la revolución sus protagonistas: “no sólo se concibe a la Revolución como radical e instantánea, sino también como irreversible e invencible (...) sentimiento de un punto sin regreso, de una ruptura definitiva con el pasado” (2000: 143). Luego de este optimismo inicial, la sensación es la de un “camino sin regreso” (2000: 144).

53 El capítulo II abundará más sobre la idea del progreso rechazada por los contrarrevolucionarios.

54 “les historiens de la contre-révolution ont pensé que les contre-révolutionnaires n’avaient pas d’idéologie, qu’ils voulaient simplement rétablir les choses au point où elles étaient en 1789. C’est une idée qui paraît inexacte (...) Les doctrinaires de la contre-révolution étaient pour la plupart des révolutionnaires à leur manière” (Godechot, 1984: 2), “revolucionarias” se utiliza aquí en el sentido de novedosas, de que tomaban en cuenta los cambios introducidos por los acontecimientos.

Entre los reaccionarios encontramos diferentes modelos políticos, relacionados a una disputa de larga data entre la monarquía y los estamentos. Es lo que Godechot (1984) rastrea cuando presenta a las tres corrientes que anteceden a la contrarrevolución francesa: el conservadorismo nobiliar de Francois Fenelón (1651-1715), el absolutismo integral de Jacques Bossuet (1627-1704) y el despotismo ilustrado de Voltaire (1694-1778), más evocado por el tercer estado. Es natural que al estallar la Revolución los debates se reaviven frente al fracaso de la monarquía. Por lo tanto, en materia de pensamiento no se trata de una simple restauración, sino de una restauración revisada, es decir, de una reflexión que aliste al sector contrarrevolucionario para recuperar el poder.

Este mismo autor identifica tres grandes grupos opositores a la Revolución, que incluyen al rey y a su entorno de funcionarios, a la derecha moderada, más crítica del poder real, y a la intransigente, más absolutista. Todos ellos, destaca Godechot, proponían reformas, y ni el más fanático del viejo régimen era “*totalement réactionnaire* [totalmente reaccionario]” (1984: 22). Sencillamente, representaban otras propuestas políticas para Francia.

Más aún, la dicotomía entre la aceptación de los cambios (conservadores) y su rechazo absoluto (reaccionarios) es más bien dudosa. Los grupos políticos tienden a inspirarse en los modelos del pasado, a construir mitos, a referenciarse en viejos éxitos. Kristol, el neoconservador norteamericano, recuerda que visto desde una óptica conveniente “Lo que denominamos ‘nuevo’ en la historia intelectual y espiritual con frecuencia no es más que un modo novedoso de volver atrás” (1986: 57). Tanto De Maistre como Donoso Cortés están lejos de congelar la historia. La remiten sí, a una trascendencia, decisora última de los destinos de la humanidad.

Consideremos la segunda imputación hecha a los reaccionarios, la relativa a su radicalidad política. Según sus adeptos, la corriente reaccionaria favorece una “revolución negativa” (Quinton, 1978: 19) y por lo tanto sus seguidores son “jacobinos en sentido inverso” (Gonzalo Díez, 2007: 327). En suma, una réplica de la lógica revolucionaria pero cuyo objetivo es reponer un pasado inexistente. Ahora bien, desmontado el argumento del pasado idílico, la metodología revolucionaria también cae. Nuestros autores no cumplen con este requisito. Por ejemplo, en cuanto a lo extremo de sus objetivos, huelga decir que Joseph de Maistre, el arquetipo de reaccionario, compuso la frase de cabecera de los contrarrevolucionarios al sostener que “el restablecimiento de la monarquía, que llaman *contrarrevolución*, no será en absoluto una *revolución contraria*, sino *lo contrario de la revolución*” (1980c: 147). Con ella, quería decir que ser “contra” significaba oponerse menos

a la Revolución francesa en particular y más a la idea misma de revolución, en el sentido de creación voluntaria de un mundo nuevo.

Si la vara para medir lo reaccionario está dada por la posición extrema contra la revolución, la intransigencia del fundador del conservadorismo moderno Edmund Burke supera a la de su par saboyano cuando en los textos de sus últimos años reclama una guerra sin cuartel contra Francia para eliminar todo vestigio de la Revolución (Sáenz, 2008; Honderich, 1993). ¿Qué impediría entonces llamarlo reaccionario? La reacción tal y como la entendemos en este trabajo se expresa en términos de una restitución o restauración de un tipo de sociedad cuyo despliegue fue interrumpido por el voluntarismo revolucionario. Los debates respecto del momento histórico en que la sociedad desvió su curso natural (la reforma protestante, el absolutismo monárquico, los cambios en el seno de la iglesia, etc.) forman parte de las discusiones teóricas internas de esta corriente, aspecto que se ilumina si se abandona la consideración de que su rechazo al progreso ilustrado invalida su capacidad de reflexión política.

Recapitulando, el reaccionario en sentido estricto es aquél que se opone al inevitable progreso de la autonomía humana. Lejos de ser quien reacciona contra algo o alguien, el término representa más bien al sujeto que con obstinación continúa defendiendo una causa, un régimen o un modelo político vetusto. Lo dicho sería suficiente para abandonar el concepto de acuerdo a los objetivos de este trabajo. No hay motivos que justifiquen que el investigador parta de una filosofía construida bajo la premisa del progreso de la razón⁵⁵ o la idea de que adscribir a un modelo político del pasado reciente como referencia para el futuro (algo habitual en materia política) basta para sumar una descalificación. Además de ser concesivas con una determinada filosofía, lo que llamamos reaccionario tampoco parece ajustarse a los autores tratados en esta tesis, lo que se verá a lo largo de los capítulos.

En suma, el concepto de reaccionario será evitado en este trabajo por dos motivos principales. En primer lugar, porque hablar de reacción preestablece un modo de ver la historia que implicaría por parte del investigador la aceptación de presupuestos que condicionan el abordaje de su objeto de estudio. En segundo lugar, porque descreemos que las características mencionadas por la manualística hagan justicia a las obras de Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Esta última afirmación todavía debe probarse.

55 Naturalmente existen significados coloquiales para el término. No obstante, las más de las veces funcionan como sinónimos aplicables también al sentido peyorativo de “conservador”.

Hasta el momento, reconocimos algunos discursos frecuentes acerca del conservadorismo. Nos alejamos de la relación entre conservadorismo y rechazo al cambio, protección del *statu quo* o atributo irrenunciable de la antropología humana porque consideramos que atenta contra la especificidad de la corriente (punto 2.1: el conservador está en contra del cambio y a favor del *statu quo* y punto 2.2: es una actitud o disposición de la conducta).

Asimismo, resulta ineficaz describir el fenómeno conservador desde la enumeración de principios carentes de un criterio excluyente, los llamemos ideológicos o no. Esto debido a que una nómina abierta de atributos impide formalizar con precisión la variedad histórica del movimiento conservador (punto 2.3: el conservadorismo es anti-ideológico y anti-teórico y punto 2.4: es una ideología y/o una teoría).

Por otra parte, la relación entre movimiento conservador y defensa de la comunidad constituye un buen principio, pero todavía puede generalizarse aún más, de tal modo de justificar mejor por qué es deseable dicha protección (punto 2.5: el conservadorismo es la defensa de la comunidad y de sus tradiciones).

Además, vimos que los conservadores incorporan el progreso en sus reflexiones, aunque a su manera (punto 2.6: el conservadorismo es la contracara del progresismo). Hacia el final, nos despegamos de la noción de “reaccionario” por creerla subordinada a la filosofía del progreso y a interpretaciones de Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés con las que desacordamos (punto 7 o apartado 3: el conservadorismo debe ser diferenciado del pensamiento reaccionario).

Dicho esto, la propuesta del próximo capítulo no pretende ser una novedad radical, ya que tomará aspectos de las posiciones recién discutidas para construir un criterio simple de distinción sobre el conservadorismo. Tan sólo reorientamos los interrogantes para darles otra perspectiva. Más que preguntar “cómo” tramita el conservador los cambios (de forma moderada o radical), nos preguntaremos por “quien” los dirige. En vez de fundir la corriente conservadora dentro de la noción de ideología o de postular una nómina de principios conservadores, propondremos un criterio de distinción política lo suficientemente formal como para abarcar la mayor cantidad de casos posibles e incluir la idea de defensa de la comunidad. A su vez, más que dejar fuera a los reaccionarios, los incorporaremos. Finalmente, sin centrarnos sobre la actitud conservadora, la mantendremos como una inclinación general de cualquier grupo político. El capítulo II da cuenta de estos avances a través de la división entre un conservadorismo como sustantivo y otro como adjetivo.

Capítulo II. Un criterio de distinción política aplicado a los conservadores. El conservadorismo como sustantivo y como adjetivo.

Existe un consenso general en establecer como punto de partida del pensamiento conservador la publicación en 1790 del libro *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* del irlandés Edmund Burke, consideración que lo convierte en el “padre” de dicha tradición política. Este es casi un lugar común en la materia y hay razones de peso para hacerlo así: recorta un período intelectual definido por su vinculación con la Revolución francesa, sienta las bases programáticas del movimiento conservador en torno a un único texto y autor, y da cuenta del carácter reactivo ínsito al conservadorismo.

Amparados en la conveniencia del recorte se montan prácticamente todos los trabajos sobre el tema al punto de que es tomado como un dato incuestionable⁵⁶. Sin embargo, el consenso se oscurece cuándo exploramos los ensayos dedicados a la tradición conservadora. Allí se encuentran escritos que confirman el carácter fundacional de Burke, pero que al mismo tiempo destacan antecedentes de fuste que matizan la originalidad de su obra. De este modo, el irlandés habría expresado un sistema de ideas ya existente que sólo podría haberse sintetizado en el marco de la Revolución (Herrero de Miñón, 2008; Nisbet, 1986), por ser el momento en el que las críticas a la ilustración, a la modernidad o al racionalismo (según sea el caso) se transparentan en un suceso político de conmoción internacional (Compagnon, 2007; De Mora Quirós, 2006; Godechot, 1984). El estallido de 1789 sería entonces el puntapié inicial de una vasta literatura contrarrevolucionaria cuya construcción se va consolidando al calor de los hechos, aunque el grueso de sus elementos teóricos se remonte a épocas anteriores.

Otros trabajos licúan a Burke dentro de una masa de autores que publicaron críticas a la Revolución entre los años 1789-1791. Enrique V. De Mora Quirós (2006) menciona a Senac de Meilhan (1736-1803) y a Antoine de Rivarol (1753-1801)⁵⁷. Godechot (1984) suma de entre su extensa lista de contrarrevolucionarios al abate Barruel (1714-1820), al suizo Mallet du Pan (1749-1800) y a René de Chateaubriand (1768-1848), aunque luego reconoce el destacado papel del ideario burkeano.

Hay quienes menosprecian la relevancia de Burke. Dentro de la tradición francesa, Armenteros (2018) asigna a De Maistre el título de fundador del conservadorismo, mientras

56 A modo de ejemplo, ver Bergeron, Furet y Kosellec (2012), Galli (2001), Grillo (1999), Harbour (1985), Kirk (2009), Nisbet (1986), Robin (2019), Rossiter (1986), Sabine (2012) y Viereck (1959).

57 De hecho, Rivarol (1980) se jactaba de haberse anticipado a los juicios burkeanos.

que Múgica (1988) señala a Rivarol como el primer contrarrevolucionario. En el caso inglés, Scruton (2014, 2018) resalta el papel de David Hume (1711-1776), de William Blackstone (1723-1780) y de Adam Smith (1723-1790) en la construcción de la filosofía conservadora. Bongie (2000) considera a Hume el precursor de la contrarrevolución, puesto que sus comentarios a la Revolución gloriosa de 1688 anticipan las críticas de Burke a la francesa de 1789, quien, curiosamente, evitó asimilarlas⁵⁸. Baqués Quesada (2002) amplía a la ilustración escocesa el nacimiento del conservadorismo⁵⁹. Por su parte, Quinton (1978), Eccleshall (2004) y Andreasson (2014) coronan al teólogo inglés Richard Hooker (1554-1600) como el primero de los conservadores, por su defensa de la tradición y de la Iglesia de Inglaterra.

Desde el frente español, Luri (2019) sugiere que en Juan Roa Dávila (1552-1630) se hallan los fundamentos modernos de la corriente conservadora, e incluso va más allá, pues conjetura que sus bases se remontan a la antigua Grecia. Goodwin (1997) es de la misma opinión, pues afirma que el proyecto político de Platón en *República* no es otra cosa que un prototipo de sociedad conservadora.

Ahora bien, cuestionar el primado de Burke puede parecer un debate ocioso. Al fin y al cabo originar el conservadorismo en autores como Hume, Blackstone, Hooker, De Maistre, Roa Dávila, Rivarol o incluso Platón también se expone al hallazgo de un nuevo precursor que los excluya del podio. Ningún autor es totalmente creador de sus ideas, por lo que queda al arbitrio del investigador (y de su vocación anticuaria) decidir el umbral que encumbra la paternidad de una tradición de ideas.

La presente tesis se suma a la multitud de ensayos que decretan el origen del conservadorismo en la Revolución francesa y en la obra de Burke. No obstante, lo que revela la recopilación anterior es que esta premisa no debe darse por sentada. Por el contrario, se vuelve necesaria una justificación más robusta que la mera apelación a la costumbre académica. Precisamente, esta tarea inicia el recorrido de nuestro capítulo, organizado en tres pasos sucesivos. El primero ofrece una explicación del recorte histórico e intelectual elegido por nosotros, guiándonos por la definición de lo político de Carl Schmitt. El segundo paso, ya delimitado el período histórico, prolonga el enfoque schmittiano para construir un criterio de distinción del conservadorismo, del cual surgirán dos tipos: uno sustantivo y específico, y otro adjetivo e inespecífico reservado para ilustrar una actitud política común a cualquier grupo

58 La desvinculación entre ambos hechos ocupa buena parte de las *Reflexiones...* Esto se enmarca dentro de un debate de la época que encadenaba a la Revolución francesa con las revoluciones anglosajonas. En general, la postura conservadora tiende a considerar que lo ocurrido en Francia es excepcional (Furet, 2016). Ver Burke (1980c) y De Maistre (2015). Aún hoy la excepcionalidad del caso francés es una postura habitual. Ver Arendt (2014), Kirk (2009), Kristol (1986) y Luri (2019).

59 Es decir, a Adam Ferguson (1723-1816) y a los ya mencionados David Hume y Adam Smith.

político. El paso final es un corolario, pues una vez explicitado el criterio diferenciaremos a la tradición conservadora de cuatro corrientes teóricas con las que suele asociárselo: el romanticismo, el totalitarismo, el fascismo y el autoritarismo.

1. Paso I: una postulación sobre el origen del pensamiento conservador

La cantidad de opiniones en relación con el problema del “primer conservador” es motivo suficiente para exigir un marco teórico que brinde un *modo de observar* los hechos capaz de generar un punto de partida argumentado. A nuestro parecer, la teoría de Carl Schmitt acerca de lo político provee un productivo sistema de referencias conceptual para este propósito. Lo dicho no implica tratar la relación entre Schmitt y el pensamiento conservador. El autor alemán nada tendrá que ver en las discusiones de esta tesis. Simplemente, lo utilizaremos para inclinarnos por la Revolución francesa y la obra de Edmund Burke como orígenes del conservadorismo. Su teoría nos brindará un enfoque, al modo de unas anteojeras con las que recortar el mundo y facilitar su conceptualización.

En *El concepto de lo político* Carl Schmitt construye una definición formal de lo político. Parte de la crítica a las estrategias de abordaje que impiden su adecuada determinación. En primer lugar, nos dice, lo político no debe definirse por su oposición con otras esferas de la vida (lo político es distinto de la economía, de la religión, de la cultura, etc.). Hacerlo de esta manera atenta contra su autonomía, pues hace depender su contenido de una referencia ajena a su campo. En segundo lugar, considera que asimilar lo político a lo estatal conduce a una tautología⁶⁰ y que, en cambio, los fenómenos políticos exceden lo estatal⁶¹.

Por lo tanto, una descripción de lo político requiere de una caracterización autónoma de la noción de Estado y de otros territorios de la vida humana si quiere obtener su especificidad. De hecho, esto ya sucede en ámbitos como la economía o la estética, por mencionar sólo dos. Toda controversia económica puede reducirse en última instancia a un criterio sobre lo rentable o lo no rentable; cualquier disputa estética puede condensarse en una decisión sobre lo bello y lo feo. Lo político también reclama un criterio decisivo y nuestro

60 Porque el Estado se define como político y a la vez lo político como lo estatal. Aquí Schmitt piensa en la definición estatalista de Max Weber que dice que “‘política’ significa (...) el esfuerzo por compartir el poder o por influir en su distribución, ya sea entre los Estados, o en el interior del Estado, entre los grupos humanos que comprende” (2009: 50).

61 Según Schmitt el Estado es “el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales” (2009: 49). La definición de Estado depende de la de lo político al punto de que todo lo estatal es político, pero no todo lo político es estatal.

autor lo encuentra en “la distinción de *amigo* y *enemigo*” (2009: 56) entendida como una contraposición entre un “nosotros” y un “ellos”.

La operación política fundamental se limita a señalar quiénes son los amigos y quiénes los enemigos. Cuando Schmitt se refiere al enemigo lo libera de su carga peyorativa al describirlo como “el otro, el extraño” (2009: 57) con quien se puede entablar una relación cordial, pero cuya presencia supone una amenaza latente al punto de que si la *intensidad* de la rivalidad es lo suficientemente grande habrá una guerra, con el consecuente riesgo para la integridad física de los intervinientes.

Lo político involucra conflictos públicos y colectivos, puesto que no hay política entre grupos privados a menos que la reduzcamos a una disputa de intereses o, al decir de Schmitt, *politesse* o politiquería. Además, refiere a una situación concreta e histórica, y no a una enemistad filosófica o a un debate abstracto entre partes. El autor aclara que los agrupamientos generados por lo político son los más fuertes de una comunidad de tal suerte que los demás espacios de la vida pierden su importancia frente a él.

Profundicemos un poco más acerca de cómo entiende Carl Schmitt a lo político. En primer lugar, todo conflicto es potencialmente político con independencia de que su origen radique en una causa económica, religiosa, moral, etc. Desde el momento en el que toma una intensidad suficiente como para provocar un (re)agrupamiento dicotómico ya nos encontramos en el territorio de lo político y, a partir de allí, el conflicto es gobernado por sus reglas. En segundo lugar, la disputa política también afecta al campo intelectual. Para Schmitt, el sistema de conceptos políticos elaborado en una época contiene un carácter polémico fruto del ambiente politizado en el que tiene lugar. El ejemplo dado por Schmitt es justamente la Revolución francesa, donde aparecen delineadas dos constelaciones conceptuales que expresan la lucha entre los revolucionarios y los partidarios del antiguo régimen: de un lado, la libertad, el progreso, la razón, la técnica, etc.; y del otro lado el feudalismo, la reacción política, la violencia, el Estado, entre otras.

Para sintetizar lo expuesto: lo político en tanto noción autónoma es una distinción específica entre amigos y enemigos de carácter público (o sea, colectivo) y existencial (es decir, histórica) ocasionada por cualquier controversia que alcance una intensidad tal que subordine al resto de las diferencias. El enemigo, aquél ajeno a “nosotros”, es quien potencial o fácticamente pone en riesgo el propio modo de existencia. A su vez, las preocupaciones intelectuales y los argumentos políticos responden a la radicalidad de una querrela política concreta.

Para volver operativos estos contenidos debemos retener que (1) lo político implica una distinción binaria, (2) que refleja una especial intensidad pública e histórica y (3) que un conflicto político incluye a los sistemas conceptuales surgidos para fortalecer la lucha política. Apliquemos estos tres elementos a la contrarrevolución europea de finales del siglo XVIII.

En primer lugar, la Revolución de 1789 trazó una dicotomía entre sus partidarios y sus detractores que la consagró como un momento político por excelencia al dividir, según se quiera, entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, adeptos al antiguo régimen y al nuevo régimen, favorables a los derechos del hombre o al derecho histórico, etc. El mismo Schmitt, como vimos, ilustra su concepto basándose en este período. Ahora bien, para determinar el origen del pensamiento conservador no alcanza con decir que la Revolución fue un evento político, dado que hay precedentes de una relevancia similar como la Revolución inglesa de 1688 y la independencia norteamericana de 1776.

La clave reside, en segundo lugar, en la *intensidad* y en el *alcance* del conflicto. En la conciencia de los actores (tanto revolucionarios como contrarrevolucionarios) la sensación general es la de estar viviendo un suceso extraordinario, sin antecedentes en la historia de Europa⁶². Este último punto es importante porque no se trata de un problema francés o de una revuelta social más. Los adversarios de la Revolución francesa entienden que están en presencia de una amenaza inédita a los modos de existencia de la civilización europea. Y si lo político se mide por la intensidad de la oposición amigo-enemigo, jamás hubo un desafío tan grande a lo instituido. De este modo lo entienden (y lo viven) los protagonistas de esta tesis. Edmund Burke apunta lo siguiente: “Me parece encontrarme ante una gran crisis, no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa y acaso de más que Europa (...) la Revolución francesa es lo más asombroso que ha ocurrido hasta ahora en el mundo” (1996a: 48). Para De Maistre, “lo que distingue a la Revolución Francesa y la convierte en un *acontecimiento* único en la historia, es que es radicalmente *mala*; ningún elemento de bien alivia en ella los ojos del observador: es el sumo grado de corrupción que se conoce; es la pura impureza” (1980c: 54), mientras que para Donoso Cortés las revoluciones de 1848 tienen el mismo tenor que la Revolución francesa para Burke y De Maistre. Según el español, la lectura de los hechos muestra “una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres (...) Hoy día, señores, en Europa todos los caminos, hasta los más opuestos, conducen a la perdición” (1970: 456) y “¿Quién no ve en las revoluciones modernas,

62 “Los revolucionarios, en diferentes grados, han experimentado el sentimiento de una destrucción total (...) Pero no sólo se concibe a la Revolución como radical e instantánea, sino también como irreversible e invencible” (Vovelle, 2000: 144)

comparadas con las antiguas, una fuerza de destrucción invencible, que, no siendo divina, es forzosamente satánica?” (1970: 653)

De acuerdo con Godechot (1984) la contrarrevolución abarca desde 1770 a 1850, pero recién en 1790 surge la conciencia de que los fenómenos que aparecían como locales y circunscriptos tienen su máxima expresión en la Revolución francesa⁶³, convirtiéndose así en un riesgo general para la estabilidad del continente. La explosión revolucionaria interpela a los países centrales europeos y a sus personalidades destacadas. Toda la atención internacional e intelectual confluye en este suceso.

Finalmente, en tercer lugar, recordemos que los textos nacidos durante esta fecha brotan de la situación política e influyen en ella. Predisponen a los lectores a favor de un bando u otro, acercan argumentos, brindan modos de interpretación, etc. En este punto, postulamos que el texto de Burke, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, debe considerarse, si se acepta el esquema schmittiano adoptado aquí, como la punta de lanza del conservadorismo por constituir el primer referente intelectual de semejante momento político. Y esto no sólo por su aparición temprana en 1790, sino también por su grado de difusión. Godechot justifica la importancia de Burke de la siguiente manera:

Burke da por primera vez a la contrarrevolución (...) un programa sólido, coherente, basado en toda una filosofía de la historia. Él propone este programa no sólo a los contrarrevolucionarios de Francia (que serán los que menos se beneficien de él), sino a todos los que se oponen a la Revolución, en Europa y en América. De esta manera, el libro de Burke tiene un alcance universal, es el breviario de la contrarrevolución occidental (Godechot, 1984: 65, la traducción es nuestra)⁶⁴.

63 “Ce n’est que plus tard, à partir de 1790, qu’on s’aperçut que la Révolution s’étendait à la moitié de l’Europe et que les révoltes qui s’étaient produites en Amérique, en Irlande, en Hollande, en Belgique, en Suisse étaient de la même nature que celles qui avaient lieu en France” (1984: 3) [Sólo más tarde, a partir de 1790, quedó claro que la Revolución se había extendido a la mitad de Europa y que las revueltas que habían tenido lugar en América, Irlanda, Holanda, Bélgica y Suiza eran de la misma naturaleza que las que habían tenido lugar en Francia]

64 “Burke donne pour la première fois à la contre-révolution (...) un programme solide, cohérent, basé sur toute une philosophie de l’histoire. Il propose ce programme, non seulement aux contre-révolutionnaires de France (ce seront ceux qui en profiteront le moins), mais à tous ceux qui s’opposent à la Révolution, en Europe et en Amérique. De sorte que le livre de Burke a une portée universelle, c’est le bréviaire de la contre-révolution occidentale” (Godechot, 1984: 65).

El texto del irlandés es la primera expresión (o al menos la más difundida de las publicaciones tempranas) de los adversarios de la Revolución en el campo de las ideas⁶⁵. Darío Roldán recuerda la opinión del historiador François Furet respecto de la centralidad de Edmund Burke para la contrarrevolución. Su evocación refuerza las palabras de Godechot:

La comparación [entre la Revolución francesa y las anglosajonas] condujo a Furet a proponer una relectura de Edmund Burke, a quien consideraba el primer pensador en resaltar la ruptura civilizatoria que la Revolución había provocado *al fracturar la historia europea en dos modelos irreconciliables*. (Roldan, 2016: 159, las cursivas son nuestras).

De lo expuesto, se deduce que el origen del conservadorismo es independiente de la búsqueda de un autor que haya expresado antes o mejor las ideas de Burke. La justificación del “primer conservador” no descansa en los argumentos (que siempre tienen precedentes), sino en el contexto de producción de las *Reflexiones...*, pues constituye la principal obra contrarrevolucionaria de alcance europeo escrita para influir en el hecho político más extremo de la historia del continente, según la visión de sus protagonistas. Su éxito editorial acompaña lo que decimos: en Inglaterra, Alemania y algunas partes de la actual Italia (entre ellas, en Saboya, donde residía Joseph de Maistre) su circulación fue profusa, aunque el impacto fue menor en Francia y en España⁶⁶. Nuevamente Godechot lo expresa con contundencia:

Así, en el espacio de unas pocas semanas, las *Reflexiones* de Burke dieron la vuelta al mundo. Las *Reflexiones* tenían un valor verdaderamente universal, como la propia Revolución a la que se oponían. Fueron las *Reflexiones* de Burke las que dieron a la contrarrevolución su doctrina (Godechot, 1984: 73, la traducción es nuestra)⁶⁷

65 Refuerzan el punto Bergeron, Furet y Kosellec: “Fue la Inglaterra aristocrática la que formuló por primera vez, a través de la obra de Burke y desde los años 1780, una doctrina del conservadurismo político y social, que habría de proporcionar en adelante sus elementos ideológicos esenciales a la contrarrevolución europea” (2012: 91).

66 Para la recepción en Francia, ver Draus (1989). El destino de la obra en España es curioso, pues fue censurada por los mismos contrarrevolucionarios, por no ajustarse a una explicación estrictamente teológica de los hechos. Ver González Cuevas (2000).

67 “Ainsi, en l’espace de quelques semaines, les *Réflexions* de Burke firent le tour du monde. Les *Réflexions* avaient vraiment une valeur universelle, comme la Révolution elle-même à laquelle elles s’opposaient. Ce sont les *Réflexions* de Burke qui ont donné à la contre-révolution sa doctrine” (Godechot, 1984: 73).

Las *Reflexiones...* se distinguen de otros antecedentes del movimiento conservador por la particular politicidad dentro de la que se inscribe y a la que se orienta la obra. Ciertamente, la doctrina contrarrevolucionaria es más abundante como para sugerir que toda ella es burkeana, pero sí alcanza para decir que este es un buen punto de partida para la tradición conservadora.

En cuanto al resto de los autores de esta tesis, uno de nuestros objetivos es probar que los supuestos “reaccionarios” Joseph de Maistre y Donoso Cortés responden esencialmente de la misma manera que Burke al desafío político inherente a esta época de revoluciones, aunque su proyecto político y su sistema conceptual apelen a vocabularios y tradiciones disímiles. Visto schmittianamente (o sea, en términos políticos), entre el conservador y el reaccionario existe una matriz común más robusta y determinante que las diferencias de contenido, que son secundarias si se acuerda con nuestra perspectiva⁶⁸.

Recapitulando, a partir del primer punto a retener de la teoría de Carl Schmitt – el carácter binario de lo político – podemos leer a la Revolución francesa como un acontecimiento político en el que se distingue con claridad una facción revolucionaria de otra contrarrevolucionaria o conservadora. Luego, en coincidencia con el segundo punto de su teoría – la especial intensidad de lo político – nuestros autores ven a la Revolución como un suceso extremo, proporcional al riesgo que comporta para el orden vigente. Ella trae a un enemigo político nunca antes combatido⁶⁹. Por último, el tercer aspecto que retuvimos – la inclusión del campo de las ideas – habilita el recorte por el cual Edmund Burke se convierte en el fundador de la tradición conservadora de pensamiento político.

Ahora bien, sabemos que mediante el concepto de lo político de Carl Schmitt la Revolución francesa se comprende como el hecho político más intenso de la historia europea y que Burke es su primera expresión opositora. Asimismo, Joseph de Maistre es su principal continuador a pesar de intervenir desde otros paradigmas. Donoso Cortés, ya en otro contexto, replicará la identificación de la peligrosidad límite de la situación política de Europa. Con todo, el esquema precedente habilita dos conclusiones. La más relevante informa que si hacemos caso de nuestro marco teórico, *el conservadorismo es esencialmente político*⁷⁰ porque nace como una respuesta político-intelectual a una situación de radical politización. Así, está lejos de ser una mera controversia filosófica. Surge *por y para* ese acontecimiento

68 Un argumento adicional de la inclusión de estos autores se basa en que para la actual manualística son los representantes destacados de la “reacción”, cuya vigencia, si bien escueta, todavía persiste. Es eventual la suma de algún apellido más. Galli (2001) agrega a Hughes-Felicité de Lamennais (1782-1854), Sáenz (2008) a Antoine de Rivarol (1753-1801) y a Louis de Bonald (1754-1840).

69 Juan Donoso Cortés calca esta impresión cuando observa que “Nadie sabrá decir dónde está en el tremendo día de la batalla y cuando el campo todo esté lleno de falanges católicas y falanges socialistas” (1970: 600).

70 Al contrario, en el anterior capítulo, Harbour (1985) veía la esencia de lo conservador en lo religioso.

político⁷¹, es decir, con el objetivo de comprenderlo y sobre todo de denunciarlo y combatirlo⁷². Otra conclusión, tal vez menos importante, es que el esquema de Schmitt también nos permite leer el período en términos políticos y a la vez no estatales. Lo político, ya dijimos, trasciende lo estatal. La Revolución francesa reorganiza la politización en función de la aceptación o el rechazo extra-estatal a la Revolución.

En suma, adoptamos el pensamiento de Schmitt para leer a la Revolución francesa y la literatura contrarrevolucionaria desde un punto de vista estrictamente político y justificar así una delimitación argumentada del comienzo de la tradición conservadora. Este es sólo el inicio de nuestro recorrido en busca de un criterio de distinción para el conservadorismo. Restan todavía algunas tareas. La más inmediata es explicitar cabalmente quién es el enemigo y quien el amigo en esta disputa. Es decir, qué caracteriza decisivamente a la dicotomía política derivada de la Revolución, según los contrarrevolucionarios. Aquí se encuentra la llave que abre la definición sustantiva de lo conservador propuesta en el próximo apartado.

2. Paso II: el conservadorismo como sustantivo y como adjetivo

2.1. El conservadorismo sustantivo

La corriente conservadora comienza con la obra de Edmund Burke y es secundada por Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Para definir al pensamiento conservador, debemos hallar el contenido decisivo de la dicotomía amigo-enemigo válido para 1789 y 1848. De este modo, obtendremos un criterio de distinción claro y fácil de extrapolar a otros contextos. Como dijimos en el capítulo anterior, estudiar los orígenes de la corriente conservadora implica, en lo fundamental, estudiar a todos los conservadorismos posibles.

En consecuencia, se trata de postular cuál es el aspecto nodal de la identificación de los enemigos de nuestros tres pensadores. Aquí no bastaría con establecer pares de oposición generales tales como revolucionarios versus contrarrevolucionarios, ilustrados contra antiilustrados, modernos-antimodernos, etc., puesto que la dificultad se desplazaría sin eliminarla. Si estableciéramos que la vinculación amigo-enemigo estuviera dada, por ejemplo,

71 Otra vez la biografía de los autores refuerza lo dicho. De Maistre había publicado poco hasta que la Revolución francesa lo impulsa a escribir. Burke se había ocupado de los asuntos de Inglaterra en su calidad de parlamentario. Donoso Cortés, aunque ya participaba en política, experimenta hacia 1848 una conversión religiosa que lo vuelve conservador. Ver Sáenz (2008) y Suárez (1964).

72 Además, esto justificará la selección de las obras de los autores. Privilegiaremos sus escritos más difundidos y de mayor impacto político por sobre los menos conocidos.

por el par contrarrevolución-revolución, la cuestión pasaría ahora por precisar su contenido. Habría que reducirlo nuevamente a un criterio decisivo y puntual.

El enfoque schmittiano de lo político obliga a hallar un núcleo que, una vez removidos todos los elementos secundarios, refleje categóricamente la división amigo-enemigo. Esta tarea de remoción obliga a la exactitud conceptual en la definición del conservadorismo, otrora caracterizado por el exceso en el detalle.

A partir de ahora y hasta el final del capítulo, lo sostenido aquí será una *hipótesis*. La justificación se revelará a lo largo de los capítulos, pues sólo una vez incorporados todos los elementos de esta tesis podrá evaluarse la eficacia de nuestro criterio. La anticipación, creemos, facilita la lectura, pero sobre todo prefigura la selección de las obras de Burke, De Maistre y Donoso Cortés al permitir analizar únicamente lo pertinente para la comprobación de la hipótesis.

En la sección siguiente averiguaremos el contenido decisivo de la relación amigo – enemigo que caracteriza a la Revolución francesa, según los contrarrevolucionarios. Luego, emergerá nuestra definición sustantiva del pensamiento conservador.

2.1.1. En busca del enemigo

¿Hay semejanzas en la crítica a la Revolución por parte de los autores estudiados? A pesar de la diversidad geográfica, religiosa e incluso conceptual existente entre Burke, De Maistre y Donoso Cortés, ¿es posible hallar un denominador común que los agrupe? Si es posible, entonces eso querría decir que dicho denominador aglutina a buena parte del frente político contrario a la Revolución.

Siempre dentro del marco schmittiano, la operación intelectual que llevaremos a cabo aquí para resolver esta cuestión se asemeja a la realizada por Michel Foucault en su clase del 7 de febrero de 1977 publicada en *El nacimiento de la biopolítica*. Allí, analiza a la escuela neoliberal de Friburgo integrada por Walter Eucken (1891-1950), Franz Böhm (1895-1977) y Wilhelm Röpke (1899-1966), entre otros. Foucault detecta que parte del trabajo teórico de esta escuela consistió en identificar a sus detractores en torno a un rasgo central. En palabras del filósofo francés, los de Friburgo construyeron un “campo de adversidad” para establecer la “lógica global” de los enemigos (Foucault, 2016: 135).

La condición para pertenecer al campo de adversarios del neoliberalismo es descripta por la idea foucaultiana de “invariante antiliberal” (2016: 142), según la cual todos los regímenes contrarios al libre mercado y proclives a la intervención económica son rivales

políticos de los neoliberales con independencia de sus distinciones internas. Esto agrupa a los gobiernos totalitarios, populares y bienestaristas del mismo bando a pesar de su variedad ideológica, porque todos son intervencionistas y por lo tanto antiliberales. De ahí que Foucault hable de “invariante antiliberal”: el rechazo a la economía de mercado por parte del intervencionismo no varía (es “invariante”) y esa característica constituye la “lógica global” de los enemigos del neoliberalismo. Si bien se mira, este análisis de Foucault se acerca a la noción de lo político de Carl Schmitt. En el jurista alemán, también la enemistad condensa a un enemigo que visto con mayor detalle presentaría matices.

A nuestro modo de ver, los contrarrevolucionarios detectan su propia “invariante revolucionaria”, o sea, un rasgo invariable en los revolucionarios que anula sus diferencias internas. Y a este punto esencial de la enemistad contra la Revolución lo llamaremos *voluntarismo*⁷³. El voluntarismo puede describirse de muchas maneras, pero a grandes rasgos con la palabra se quiere significar la creencia en que es posible el diseño político de una sociedad a partir de la planificación humana o, para decirlo de otra manera, la implementación de modelos filosóficos o ideales de justicia abstractos y sin mediaciones sobre la realidad. El voluntarismo en su grado máximo es revolucionario porque promueve un cambio total. Quien lo sostiene se cree capaz de intervenir en el mundo para transformarlo radicalmente.

Nuestros autores organizan su campo de adversidad en torno a la crítica a la voluntad revolucionaria. La “lógica global” de los enemigos de los contrarrevolucionarios no registra matices agudos entre, por ejemplo, un girondino y un jacobino en 1794 o un demócrata y un socialista en 1848. Los “contra” expresan este rechazo de muchas maneras. Burke increpa a los partidarios de la Revolución: “Vosotros tenáis todas esas ventajas en vuestras antiguas instituciones, pero escogisteis actuar como si jamás os hubieseis amoldado a vivir en una sociedad civil y tuvierais que *empezarlo todo de nuevo*” (2013: 72, cursivas nuestras). De Maistre advierte del “sumo peligro de las innovaciones fundadas en simples teorías humanas” (1980c: 250). En 1852, Donoso Cortés juzgaba errónea la creencia según la cual “el lugar en que esta vida se pasa puede y debe ser radicalmente transformado por el hombre” (1970: 747). Las frases ilustran un argumento que se probará cuando focalicemos en cada autor.

Aunque exigiría un estudio más profundo, parece ser que la denuncia a la pretensión humana de transformación total fue una explicación común de la época, pues se la lee en Rivarol, en Bonald (Saénz, 2008), en el primer Lamennais (De Mora Quirós, 2006; Galli,

73 La analogía que expresamos funciona del siguiente modo: los neoliberales detectan que la matriz común de sus enemigos es la oposición al libre mercado (Foucault); los contrarrevolucionarios detectan que la matriz común de sus enemigos es el voluntarismo (nuestro uso de Foucault).

2001) y en los herederos alemanes de Burke (Godechot, 1984). De hecho, para O'Sullivan (2008) la crítica al voluntarismo es el acuerdo más extendido de la tradición conservadora. En nuestra revisión de la manualística, este aspecto reaparece por todas partes. Oakeshott (1992, 2009) habla en contra del racionalismo en política, o sea, de la utilización de planes racionales sobre la sociedad como si ésta fuera una obra de “ingeniería” (1992: 5). Scruton (2014, 2018) y Luri (2019), como vimos en el capítulo anterior, desprecian a los “utópicos políticos” por creerse capaces de crear voluntariamente una sociedad perfecta. Kirk (2009) arremete contra los metafísicos que deseaban trasplantar ideales al mundo concreto y Thomas Molnar denuncia una operación común en todos los revolucionarios: la “utópica predisposición ideológica que les impulsaba incesantemente a ‘formular’ modelos” (1975: 19). Sobre este punto es innecesario abundar más. Alcanza con dejar constancia de que el anti-voluntarismo parece trascender a la contrarrevolución y alcanzar el centro de la enemistad conservadora.

Ahora bien, describir la invariante revolucionaria – el voluntarismo – como único elemento aglutinador de nuestros autores y tal vez de toda la tradición conservadora es insuficiente, por ser un postulado meramente negativo. Aquí es cuando el término “contrarrevolución” muestra sus límites. Si hasta aquí conservador y contrarrevolucionario eran utilizados como sinónimos, una breve digresión mostrará por qué debemos preferir el vocablo conservadorismo.

A nuestro modo de ver, y producto de la lectura de los materiales, coexisten tres significados para “contrarrevolución”. El primero sirve para designar el conjunto de hechos y pensamientos elaborados para contrarrestar las acciones de cambio político en Europa entre 1770 y 1850 (Godechot, 1984; Gengembre, 1989). Es sencillamente un recorte para seccionar un momento histórico y estudiarlo. Incluye un sinnúmero de fenómenos de resistencia político-militar contra la revolución de 1789 y los sucesos de 1848, a menudo en pos de la restauración de la monarquía⁷⁴. La organización de los emigrados de la Revolución, los levantamientos en la región de la Vendée y el carlismo español son ejemplos de la historia de la contrarrevolución.

El segundo es conceptual. Gérard Gengembre lo rastrea en el *Dictionnaire de l'Académie* en su edición de 1798 para referir a “una segunda revolución en sentido contrario

74 Es lo que Joaquim Veríssimo Serrão y Alfonso Bullón de Mendoza (1995) llaman “la contrarrevolución legitimista” para clasificar la lucha por la restitución monárquica: el carlismo español (por Carlos, el hermano tradicionalista del rey Fernando VII, excluido de la sucesión real), el jacobitismo inglés (por el rey Jacobo II de la familia Estuardo), el miguelismo portugués (por Miguel I de Portugal), el *brigantaggio* napolitano (por los borbones desplazados del reino de Nápoles).

a la primera” (1989: 19, la traducción es nuestra)⁷⁵. Al hablar de “restablecer las cosas a su estado precedente” (1989: 19, la traducción es nuestra) la cantidad de fenómenos incluidos dentro del término revolución queda imprecisa. En efecto, Castellano (1995) hace depender las nociones de contrarrevolución de cuatro significados de revolución a los que se opone, a saber, (1) revolución como desorden o cambio de gobierno por la violencia, (2) como alteración extra-jurídica del poder, (3) como nacimiento de algo nuevo y, finalmente, (4) como liberación política a través de la creación de un orden nuevo. Aunque detallada, la nómima esquivada una definición restringida de este concepto.

Contra este sentido amplio, el tercer significado expresa con justeza nuestro argumento sobre la sustancia voluntarista del enemigo del conservador. De este modo, el contrarrevolucionario es, estrictamente hablando, aquel contrario a la idea misma de revolución moderna inherente a nuestros autores. Como recuerda Arendt (2014), durante la Revolución francesa el concepto de revolución cambia de sentido. Originalmente se empleaba para describir un ciclo político que vuelve a su punto inicial, mientras que a partir de 1789 expresa la creación de una nueva realidad social por vías radicales. Por lo tanto, el “contra”, conceptualmente hablando, es quien rechaza el voluntarismo congénito a la palabra revolución. De nuevo, la clarificadora frase de De Maistre resulta de utilidad: “el restablecimiento de la monarquía, que llaman *contrarrevolución*, no será en absoluto una *revolución contraria*, sino *lo contrario de la revolución*” (1980b: 147). Explicado de otro modo, la cita quiere decir que el contrarrevolucionario desprecia la voluntad de transformar la sociedad o el mundo a partir de un deber ser.

Con lo dicho, vemos que el término contrarrevolución es incompleto porque descansa sólo en el aspecto negativo de los conservadores, en aquello que repudian. Pero lo cierto es que la crítica al voluntarismo revolucionario aparece también en otras corrientes, por lo que no podría constituir el centro de una definición de lo conservador. De hecho, en la actualidad, un ataque similar asoma incluso en los posfundacionalistas de izquierda (Laclau y Mouffe, 2015)⁷⁶. Por eso, si agrupáramos bajo una misma denominación a todas las tradiciones políticas críticas del voluntarismo extremo, el resultado sería demasiado impreciso.

75 “seconde révolution en sens contraire de la première, et retablissement des choses dan leur état précédent” (Gengembre, 1989: 19)

76 Laclau y Mouffe critican el concepto moderno de revolución nacido durante 1789, pues opinan que éste “implicaba el carácter *fundacional* del hecho revolucionario, la institución de un punto de concentración del poder a partir del cual la sociedad podía ser reorganizada ‘racionalmente’. Ésta es la perspectiva que es incompatible con la pluralidad y la apertura que requiere una democracia radicalizada” (2015: 223). Para una consideración general del posfundacionalismo, ver Marchart (2009).

La palabra “contrarrevolución” designa la cara negativa del conservador. Quedarnos con ella obstaculiza el hallazgo de una afirmación conservadora. Es momento, entonces, de dejar asentadas sus limitaciones y dirigirnos hacia una concepción positiva, lo que en términos schmittianos implicaría describir a los “amigos”, al “nosotros” conservador.

Resumamos lo expuesto. Partimos de la noción amigo-enemigo de Carl Schmitt ayudados por una estrategia foucaultiana y delimitamos el núcleo de la enemistad de la contrarrevolución en el voluntarismo (revolucionario). Concluimos que dicha identificación es negativa y por lo tanto débil para señalar la especificidad de la corriente conservadora. En efecto, todo conservador es contrarrevolucionario, pero no todo contrarrevolucionario es conservador. Por lo tanto, resta buscar el aspecto positivo del conservadorismo. En definitiva, este es el *quid* de la cuestión: ¿hay algo que agrupe a los “amigos” conservadores además de su oposición común al voluntarismo? ¿En nombre de qué se agrupan? ¿Qué caracteriza al “nosotros” que se opone al “ellos”?

2.1.2. En busca de los amigos

Si el enemigo de los conservadores es el voluntarista revolucionario, entonces ser conservador es ser contrarrevolucionario. Esta lógica, creemos, puede replicarse para el caso de los amigos, y designar el rasgo positivo de la oposición. Aquí también agruparemos en una misma categoría a los autores estudiados a pesar de su diversidad teórica. La caracterización de los amigos no es otra cosa que la definición de lo que aquí llamaremos “conservadorismo sustantivo”. Presentemos sin demora nuestra hipótesis sobre cuál es el criterio positivo de amistad de los conservadores:

El conservadorismo es un pensamiento político basado en un criterio específico que defiende que la dirección política general de la sociedad corresponde a una entidad suprapersonal, frente a la cual la voluntad humana se limita a custodiar y acompañar su correcto desenvolvimiento

Para nosotros ser conservador es, por la positiva, la defensa política de que la dirección social pertenece a una entidad suprapersonal y, por la negativa, la oposición a quienes defienden que la dirección social pertenece a la voluntad humana. Ambos aspectos (suprapersonalidad vs. voluntarismo) componen un único criterio específico de distinción política amigo-enemigo,

hecho desde las anteojeas de los conservadores. Desglosemos el criterio para clarificar nuestra hipótesis.

En primer lugar, decimos que “el conservadorismo es un pensamiento político basado en un criterio específico” porque visto desde el enfoque de Schmitt la corriente nace de la politización ocasionada por la Revolución francesa al hacer una distinción esencial entre amigos y enemigos. Al ser un *criterio* habilita una formula sencilla lo suficientemente formal como para distinguir conservadores en contextos disímiles.

En segundo lugar, afirmamos que el conservadorismo “defiende que la dirección política general de la sociedad corresponde a una entidad suprapersonal”. Por *dirección* nos referimos a la capacidad para orientar los destinos de una sociedad: su evolución institucional, su forma cultural y jurídica, su régimen de gobierno; en suma, sus aspectos estructurales.

En cuanto a las palabras *entidad suprapersonal* son reemplazables por sinónimos como “procesos impersonales”, “mecanismos supraindividuales” o frases derivadas que indiquen que la dirección social es ajena a la determinación humana. Con ello, se intenta recoger la idea de que dicha dirección depende de una fuerza que excede las facultades humanas para replicarlo. En nuestros autores son ejemplo de entidades suprapersonales Dios, la historia y sus combinaciones⁷⁷. Esta precisión se excluye del criterio porque es probable que existan otras suprapersonalidades⁷⁸.

Los conservadores sostienen la imposibilidad humana de reemplazar a estas entidades por dos motivos antropológicos comunes en su literatura general (Quinton, 1978; Harbour, 1985): porque el ser humano es incapaz de conocer al detalle lo impersonal (falla su razón) y entonces carece de su eficacia (falla su voluntad); o porque, aún si fuera capaz de conocerla (acierta su razón), tampoco estaría en condiciones de imitarlo con una habilidad similar (falla su voluntad). Para los conservadores estudiados (y tal vez para todo conservador) los sujetos están lejos de conocer y/o reproducir los mecanismos suprapersonales de Dios o de la historia. El conservadorismo es justamente la creencia en la superioridad suprapersonal y la consecuente subordinación humana a su dirección.

En tercero y último lugar, la frase “la voluntad humana se limita a custodiar y acompañar su correcto desenvolvimiento” deja constancia, y esto es importante, de que el criterio propuesto jamás sugiere que el ser humano carezca de tareas políticas para el

77 En Burke la suprapersonalidad dominante es la tradición. En De Maistre y en Donoso Cortés es Dios.

78 De hecho, una de las preguntas abiertas por esta investigación es la de si el *mercado* neoliberal es acaso otra suprapersonalidad conservadora.

conservadorismo⁷⁹. Por el contrario, encontramos dos funciones principales. Una de ellas es la autolimitación o la conciencia de que por naturaleza es incapaz de igualar la validez de lo impersonal y que por lo tanto debe subordinarse a su dirección o combatir a los que se le oponen. La otra, más importante aún, es una activa política de protección, resguardo, corrección, etc., para apuntalar el desarrollo de la dirección suprapersonal.

Por ende, la función humana es doble: el conservador custodia la suprapersonalidad frente a los enemigos políticos (aquellos que no se autolimitan) y opera activamente en favor de su sostenimiento⁸⁰. Para decirlo con pocas palabras, en el conservadorismo dicha función supone una *autonomía secundaria*, porque tiene margen de acción política (incluso armada) pero “secundaria” o “funcional” al proceso general de desarrollo de lo social dirigido por los mecanismos o entidades suprapersonales.

Ahora bien, aclarado el sentido de nuestro criterio, si la observamos en conjunto emerge un aspecto relevante: que para el conservadorismo existe una dicotomía tajante entre las fuerzas del mundo y las de la voluntad humana. Dichas fuerzas nunca actúan *para* la voluntad humana. No le provocan mayores niveles de autonomía o capacidad de acción sobre la realidad. De ocurrir, tampoco sería el objetivo de la suprapersonalidad conservadora. En el conservadorismo, son los seres humanos los que se subordinan a lo suprapersonal. Este punto es importante para apartar teorías como la del progreso de los ilustrados, que puede confundirse con la que presentamos. Precisamente, Bury aclara la asociación entre la teoría del progreso y la voluntad humana:

La idea del Progreso humano es, pues, un teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente (...) en un dirección definida y deseable (...). Ello implica que, al ser ‘el fin del problema máximo de la Tierra’, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización (...) *Pero hay alguna implicación más. Ese proceso debe ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del*

79 Aquí recordemos la posición de Goodwin sobre el supuesto fatalismo conservador: “Una teoría del cambio basada en el concepto de evolución requiere poca o ninguna acción política, puesto que se considera que el cambio es un proceso que tiene lugar espontáneamente” (1997: 194). Si bien coincidimos con la importancia de la espontaneidad impersonal ínsita al conservador, extraemos la conclusión contraria respecto del papel de la voluntad.

80 Una noción parecida también deriva del estudio de Foucault (2016) sobre el neoliberalismo. Nuestra idea se acerca al concepto de *gubernamentalidad activa*, según el cual la política neoliberal realiza una activa intervención *en función* del mercado (y no dentro de él), para cultivar y maximizar el mecanismo de la competencia.

hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la de Providencia (Bury, 2009: 17).

Aunque existen modelos impersonales que apuntan hacia la perfección humana, lo cierto es que para el conservadorismo la diferencia cualitativa entre mundo y voluntad marca una clara distancia con este tipo de propuestas. Si en una teoría política cualquiera existe un momento de pura autonomía humana, de creación planificada general o de dirección activa de un proceso suprapersonal, entonces no se trata de una teoría conservadora⁸¹.

Por último, esclarecido el criterio de la amistad conservadora, le resta a este apartado ajustar cuentas con dos autores cuya posición ha influido en la elaboración anterior. Delimitemos entonces los acuerdos y desacuerdos con los textos de Michael Freedon (2003) y Anthony Quinton (1978).

Respecto a Freedon, en el capítulo anterior habíamos suspendido su explicación sobre los rasgos esenciales de la corriente conservadora. Recordemos que para este autor el conservadorismo es una ideología compuesta por conceptos nucleares presentes en toda su tradición de pensamiento. Lo aclara en una cita extensa, pero sintética de su perspectiva:

Un hilo común que atraviesa todos los argumentos conservadores es una inquietud ante el cambio y una urgencia por distinguir el *cambio natural* del antinatural. El primero está modulado en forma de crecimiento orgánico continuo en lugar de por grandes saltos incoherentes, planificados o mecánicos. Sólo el cambio como crecimiento es legítimo, seguro y duradero. Otro hilo conductor es la convicción de que el orden social está fundado en leyes que no se hallan sometidas al control humano: por consiguiente, éste no se ve afectado por la voluntad humana, que sólo puede contribuir a alterarlo de forma dañina. A lo largo del tiempo, y conforme se han ido modificando los paradigmas explicativos sobre el orden, han apelado a diversos orígenes *extra-humanos de un orden social permanente*: Dios,

81 En el caso del marxismo, los debates en torno al determinismo o al autonomismo de Marx exceden este trabajo. La tendencia en la literatura conservadora es la de asociar a la Revolución francesa con el socialismo, en cuanto a que ambas persiguen una transformación radical. Ver Molnar (1975), Kirk (2009), Oakeshott (2009) y Scruton (2014, 2018).

la naturaleza, la historia, la biología y la economía son algunos de los anclajes más comunes a los que recurren los conservadores (2003: 78)⁸².

De este resumen se constata que nuestra posición tiene similitudes y diferencias con la del Freedden. El primer concepto nuclear – la inquietud ante los cambios – refiere al organicismo conservador por el cual el cambio se produce de modo continuo, unívoco, como crecimiento o desarrollo constante. A nuestro modo de ver, es más relevante la existencia de una entidad suprapersonal productora de dichos cambios. La confianza en ella es independiente del tipo de cambio, sea éste orgánico, no planificado, etc. Lo que Freedden propone como rasgo esencial de lo conservador – el cambio gradual, lento, evolutivo - es en realidad un *efecto* de la acción suprapersonal y no una causa. Es decir, es un resultado de la acción suprapersonal, una derivación. Sencillamente, lo impersonal marcha a esa velocidad. Pero además, no siempre es así. En los casos en los que providencia divina tiene un rol importante, como en De Maistre y en Donoso Cortés, Dios es capaz de operar en el mundo a través de un milagro repentino que corrija la desviación humana. O sea, puede efectuar cambios inmediatos.

El segundo concepto nuclear de Freedden da en la tecla al resaltar el aspecto “extrahumano” del conservadorismo, en el sentido de que la voluntad humana se halla en inferioridad de condiciones respecto de la entidad que guía la evolución social, pero desacordamos cuando considera que toda intervención humana dañaría este desenvolvimiento. En realidad, lo perjudicial es la compulsión revolucionaria, planificadora, creadora y no la función de apuntalamiento que le imputamos a la voluntad humana en nuestro criterio. Con todo, acordamos con la observación de Freedden acerca de que la esencia conservadora reside en la protección del orden social de “los caprichos de la voluntad humana” (2003: 79), aunque matizando sus dos rasgos esenciales.

Quinton (1978) es otro autor de fuste para reflexionar sobre lo conservador. Desde su punto de vista, existen dos tradiciones de este movimiento, una secular de Hume a Oakeshott y otra religiosa inaugurada por Burke. Ambas parten de la misma premisa antropológica: la imperfección intelectual y/o moral de la naturaleza humana. Los individuos son incapaces de realizar exitosamente sus proyectos abstractos de cambio y al mismo tiempo son impulsivos y pasionales en extremo. Por lo tanto, creemos nosotros, la corriente conservadora descansa en

82 En un texto de 1996 citado por Rodríguez Fontenla, Michael Freedden suma dos rasgos más: la construcción de conceptos por oposición a sus rivales y la misión de asegurar las nociones nucleares de cambio moderado y orden natural. No obstante, son secundarias a lo ya visto. Por otra parte, en este trabajo explica de otro modo el segundo aspecto nuclear del conservadorismo: “[es] la idea relacionada con la legitimación extra-humana, en virtud de la que se subordinaría el cambio a la creencia de que las leyes y fuerzas que guían el comportamiento humano tendrían unos orígenes de tipo “extrahumano”, esto es, a los dictados de un orden ‘natural’” (2018: 164).

el rechazo a encomendar la dirección social en la voluntad consciente de los sujetos, por resultar inconveniente para la estabilidad social.

Su reflexión no se detiene aquí, puesto que para Quinton ser conservador significa acordar con tres principios emanados de este pesimismo antropológico: el tradicionalismo, o la inclinación en favor de las costumbres e instituciones establecidas a lo largo del tiempo; el organicismo, que entiende a la sociedad como una relación entre partes funcionales al todo; y finalmente, el escepticismo, como actitud de desconfianza general de las empresas humanas motivadas por la especulación teórica.

Un análisis de esta tríada (tradicionalismo, organicismo, escepticismo) ofrecida por Quinton revela que, en rigor, son reductibles a la primera, al tradicionalismo. En efecto, si hay tradiciones es porque la sociedad es un conjunto unitario que las produce (organicismo). Lo tradicional no se decreta, sino que se asienta con el transcurso de los años. Además, porque la desconfianza en las capacidades humanas (el escepticismo) deriva justamente de la aceptación de la validez de los modos de vida de la tradición. El autor mismo lo reconoce: “Las dos imperfecciones convergen, desde direcciones diferentes, en el primero, el principio tradicionalista, el más importante de los tres” (Quinton, 1978: 18, la traducción es nuestra)⁸³. El conservadorismo, entonces, es sencillamente tradicionalismo.

Creemos que Quinton detecta con claridad la base pesimista de la antropología conservadora e identifica con acierto la línea secular del conservadorismo. Sin embargo, al acotar toda la corriente a una defensa de las costumbres e instituciones establecidas a lo largo del tiempo impide ver la existencia de otras suprapersonalidades posibles.

En suma, de Quinton y Freeden descubrimos estimulantes razonamientos para construir nuestra hipótesis. Quinton destaca la base antropológica del argumento conservador, mientras que Freeden nos deja ver con mayor claridad la presencia nodal de lo suprapersonal en el conservadorismo⁸⁴. Como se ve, estos aportes fueron útiles, pero no los seguimos automáticamente, pues nos distanciamos de afirmaciones tales como el carácter ideológico de lo conservador y la prioridad del crecimiento lento de lo social.

83 “The two imperfections converge, from different directions, on the first, traditionalist principle, the most important of the three” (Quinton, 1978: 18).

84 La deuda incluye a Carl Schmitt. En *Romanticismo político* separa a los románticos de los conservadores (ver apartado 3) con afirmaciones como la siguiente, referidas a los contrarrevolucionarios, quienes sienten rechazo “por el ‘hacer’ en cuestiones políticas, por las constituciones artificiales calculadas por un individuo inventivo (...) proviene del sentimiento de que el fundamento de todo suceso histórico-político se encuentra en un *poder supraindividual*, con lo cual ‘fundamento’ significa para ellos tanto explicación causal como normativa y legitimación” (2000: 144-145, cursivas nuestras). Schmitt no lleva a fondo estas reflexiones, y puede decirse que esta tesis se inspira en continuarlas.

Con esta deuda saldada, repitamos que el conservadorismo es una distinción amigo-enemigo surgida durante la Revolución francesa que opone radicalmente y como nunca antes a quienes avalan la dirección suprapersonal unida a la colaboración humana y quienes desean una transformación planificada de la sociedad para ajustarla a algún ideal abstracto.

2.2. El conservadorismo adjetivo

La singularidad de lo conservador radica en su capacidad para distinguir a quienes favorecen la suprapersonalidad y la apoyan políticamente y los que la repudian y pretenden transformar la sociedad. Este es el criterio sustantivo que anunciamos y podría pensarse que la tarea de definir al conservadorismo termina aquí.

Sin embargo, en el primer capítulo habíamos explorado otro significado, todavía vigente en el lenguaje coloquial y académico que decía que el conservador es quien repudia los cambios o, en una dirección similar, que es una inclinación de la naturaleza humana hacia la aceptación de lo existente. Discutiendo contra estas nociones, sostuvimos que impedían captar la peculiaridad de lo conservador porque cualquier posición política defendería el orden vigente si fuera ella la que dirigiera el proceso. No obstante, el término sigue siendo utilizado y hay razones que lo justifican. Al fin y al cabo, caracteriza una conducta política habitual. Dicho esto, para completar la descripción de lo conservador vayamos sin más a la definición que elaboramos:

Por conservadorismo adjetivo entendemos toda actitud política de impedimento, desaliento o moderación ante algún cambio parcial o total

Despleguemos la definición. Lo llamamos adjetivo en su sentido gramatical, debido a que se aplica a un sustantivo al cual refiere. Dicho sustantivo incluye a cualquier corriente política, de tal manera que es posible hablar de un liberalismo conservador, de un socialismo conservador o incluso de un conservadorismo conservador. El carácter adjetival indica un proceder político de conservación frente a una medida con la que se desacuerda.

La naturaleza adjetiva de la definición obliga a ordenar los términos utilizados para describir a una corriente cualquiera. Dado que todo adjetivo aplica a un sustantivo, será importante distinguir la parte sustantiva de la adjetiva al momento de nombrar a una tradición política. Así, por ejemplo, es distinto hablar de *liberalismo conservador*, donde *liberalismo* hace las veces de sustantivo y *conservador* de adjetivo, que de *conservadorismo liberal*,

donde, al revés, *conservadorismo* opera como sustantivo y *liberal* como adjetivo. Traducido a nuestros términos, el *liberalismo conservador* es una conservación de lo liberal, una actitud contraria a un cambio en un régimen caracterizado por las ideas liberales. Por su parte, el *conservadorismo liberal* es la defensa política de una suprapersonalidad cuyo desarrollo desembocó en el liberalismo⁸⁵. Liberal aquí simplemente caracteriza a lo conservador, dado que ocupa el lugar de adjetivo.

Por “impedimento, desaliento o moderación” recogemos las actitudes posibles para contrarrestar una indeseable modificación política. En efecto, se puede impedir un avance y entonces anular la transformación proyectada. A su vez, se puede desalentar una política por inconducente u ociosa o, también, moderarla y así matizar sus efectos dañinos. Además, en la definición del conservadorismo como adjetivo carece de relevancia el alcance cuantitativo del cambio, que puede ser parcial o total.

Las tres variantes de la actitud conservadora del conservadorismo como adjetivo surgen de la lectura crítica de quien mejor ha trabajado este problema, Albert Hirschman, en su libro *Retóricas de la intransigencia*. Allí, el autor, estudia las formas lógicas de argumentación de los sectores vagamente designados como conservadores, con el objetivo de captar la matriz discursiva de los que se oponen a los cambios⁸⁶.

Hirschman utiliza el clásico esquema de evolución de la ciudadanía inglesa de Thomas Marshall (2004) de 1950 y según el cual hubo tres grandes oleadas de extensión de los derechos ciudadanos: una oleada civil durante el siglo XVIII, otra política en el siglo siguiente y la última relativa al bienestar social del siglo XX. A cada progreso civil, político o social le fueron opuestos argumentos cuya repetición y persistencia en el tiempo deja ver un patrón capaz de formalizarse en tipos discursivos. Dado el esquema trifásico de la evolución de la ciudadanía es esperable que Hirschman encuentre tres formas o *tesis*, como las llamará él, de cuestionar los cambios políticos.

La primera es la tesis de la perversidad, la más importante de las tres para los conservadores⁸⁷, que afirma que toda medida de gobierno aplicada para mejorar algún aspecto del orden político, social o económico producirá el efecto contrario y aumentará o empeorará el problema. Quienes pronuncian este argumento suelen justificarlo a través de la idea de

85 Carecemos de argumentos para sostener que la actitud conservadora es una característica de la naturaleza humana. Su naturalización refleja más bien un intento de hacer pasar a lo conservador por universal. Nuestra postura se interesa por des-psicologizar al conservadorismo como adjetivo.

86 “no escribiré un volumen ni analizaré más acerca de la naturaleza y las raíces históricas del pensamiento conservador. Mi meta es más bien delinear los tipos formales de argumento o de retórica” (Hirschman, 2001: 16-17).

87 Una observación crítica adicional al ensayo es que su autor nunca define con claridad lo que entiende por conservador y/o reaccionario.

“consecuencias imprevistas” de la acción (Hirschman, 2001: 21), que afirma la existencia de una brecha imposible entre los objetivos de una acción y sus resultados finales. Un ejemplo posible es el siguiente: universalizar los derechos políticos, lejos de canalizar las demandas sociales por la vía institucional, llevará al poder a líderes demagogos.

La segunda tesis es la de la futilidad, que arguye que la transformación perseguida carecerá de efectos. Esta tesis se vincula con el hecho de que quien impulsa la acción ignora las leyes de funcionamiento de lo social, volviendo irrelevante todo intento de modificación. Para ejemplificar: la gratuidad universitaria no estimulará la educación de las clases bajas, porque su condición de pobreza les impedirá el acceso con o sin arancelamiento.

Finalmente, la tesis del riesgo sostiene que una pretensión de cambio provocará efectos indeseables en otros aspectos del orden social. El postulado se relaciona con la defensa del *statu quo*, porque quienes lo utilizan creen que un adelanto pondrá en peligro otro anterior, y de ahí que no se desee correr el “riesgo”⁸⁸. Un caso ilustrativo: proveer planes sociales a los desempleados trastocará la tradicional cultura del trabajo.

Reduzcamos los postulados a frases sencillas. (1) Tesis de la perversidad: actuar frente a un problema lo empeora, (2) tesis de la futilidad: actuar frente a un problema lo mantiene igual, (3) tesis del riesgo: actuar frente a un problema trastoca otro o peligra el conjunto. Precisamente, nos basamos en la exposición de Hirschman para construir las tres actitudes políticas contrarias al cambio en la definición del conservadorismo adjetivo que dimos al comienzo (impedimento, desaliento, moderación). Cuando una política de cambio agrava el problema, entonces se hace necesario impedirla. Si por el contrario lo mantiene inalterado, desalentarlo aparece como la mejor opción. Por último, la alteración social producto de un cambio cualquiera exige una actitud conservadora capaz de apaciguar los efectos de la modificación, porque en esta tesis (la del riesgo) no se objeta el cambio en sí mismo sino en la medida en que puede desorganizar el conjunto⁸⁹. La siguiente tabla ordena de modo sintético los contenidos trabajados. La tercera columna (Actitud) ilustra nuestro aporte a partir de la obra de Hirschman, expresada a su vez en las dos primeras (Tesis – Formula):

88 Veamos las palabras exactas de Hirschman. La tesis de la perversidad dice que “toda acción deliberada para mejorar algún rasgo del orden político, social o económico sólo sirve para exacerbar la condición que se desea remediar” (2001: 17), la de la futilidad “sostiene que las tentativas de transformación social serán inválidas, que simplemente no logran ‘hacer mella’” (2001:17) y la del riesgo “arguye que el costo del cambio o reforma propuesto es demasiado alto, dado que pone en peligro algún logro previo y apreciado” (2001: 17-18).

89 Al esquema precedente Hirschman contraponen tres tesis “progresistas” que justifican la urgencia del cambio. También pueden ser utilizadas por los conservadores. Los argumentos representan la contracara de la perversidad, la futilidad y el riesgo, y son los siguientes: (1) No actuar frente a un problema, lo empeora, (2) Actuar está respaldado por fuerzas que ya están en marcha, por lo que no tiene sentido oponerse, (3) La solución nueva se complementará con lo viejo sin dañar la sociedad.

Tesis	Fórmula	Actitud
Perversidad	Actuar frente a un problema lo empeora	Impedimento
Futilidad	Actuar frente a un problema lo mantiene igual	Desaliento
Riesgo	Actuar frente a un problema trastoca otro o el conjunto	Moderación

Ahora bien, otro aspecto relevante del trabajo de Hirschman aparece en un pasaje en el que admite que las tres formas de argumentación pueden ser utilizadas por cualquier actor político más allá de su ideología:

Estos argumentos no son, por supuesto, propiedad exclusiva de los “reaccionarios”. Pueden ser invocados por cualquier grupo que se opone o hace críticas a nuevas proposiciones de política (...) Siempre que los conservadores o reaccionarios se encuentren en el poder y estén en situación de proponer (...) sus propios programas y políticas, pueden ser atacados a su vez por lo llamados liberales o progresistas según la línea de las tesis de la perversidad, la futilidad y el riesgo (2001: 18).

En rigor, más que distinguir entre reaccionarios/conservadores y progresistas, la propuesta del autor separa entre aquellos que detentan la dirección de la sociedad (o están a favor del curso que ésta toma) e intentan convencer de lo ventajoso de continuar el rumbo sin cambios, y aquellos disconformes con el actual estado de cosas. Sin embargo, cuando Hirschman ilustra sus tesis sobreabunda en ejemplos conservadores generando el efecto de que son privativas de ellos⁹⁰.

90 Ofrezcamos otros entonces, vistos desde un no conservador. Favorecer la competencia en el mercado generará mayor concentración de la economía, por lo que es mejor impedir esta política (Perversidad). Disminuir la edad de imputabilidad no impactará en los índices de criminalidad, razón por la cual hay que desalentar la orientación punitivista (Futilidad). Eliminar las políticas de ayuda social a los desfavorecidos producirá un

Naturalmente, esto no quiere decir que los conservadores prescindan de los tres argumentos de Hirschman, sino que los tienen a su disposición tanto como el resto de las corrientes políticas. De hecho, los protagonistas de la presente tesis los utilizarán con fruición y esto es lo esperable, dado que los cambios que la Revolución promueve atentan contra lo establecido.

Para condensar lo expuesto, el conservadorismo como adjetivo es una actitud de impedimento, desaliento y moderación de los cambios sociales imputable a cualquier tradición política. Postulados los dos tipos de conservador analicemos su relación.

2.3. El conservadorismo conservador

Al comienzo del apartado anterior comentamos que lo conservador entendido como adjetivo aplica a cualquier corriente política cuyo objetivo sea contrario al cambio. Dimos ejemplos: hablamos de liberalismo conservador, socialismo conservador, etc. Reflexionar sobre la relación entre sustantivo y adjetivo es lo mismo que analizar uno de esos casos: el del conservadorismo conservador.

El conservadorismo sustantivo es la defensa de que la sociedad es dirigida por un mecanismo o entidad suprapersonal con el aporte humano. Si en un caso histórico esto es lo que ya sucede, la tarea del conservador se limitará a impedir, desalentar o moderar los intentos de transformación social, dado que se comportará como un oficialista, como alguien conforme con el curso de los acontecimientos.

¿Pero qué sucede si los cambios aparecen repentinamente, triunfan, se instalan, toman parte en la trayectoria de los hechos y alteran el edificio de la impersonalidad? Ahora lo “existente” es enemigo de lo conservador. Los hechos del presente y la constitución de un nuevo *statu quo* nada tienen que ver con las pretensiones políticas de los conservadores. La realidad ya no acompaña a la política conservadora. En este caso, la actitud conservadora adjetiva a la otra posición política, la voluntarista, que será la que tratará de impedir, desalentar o moderar la lucha por la restauración. Los conservadores sustantivos se convierten en opositores de una realidad que detestan⁹¹.

En el apartado dedicado al conservadorismo como sustantivo, algunos párrafos más arriba, observamos dos tareas de la acción humana conservadora. La primera, dijimos, era la

estado de agitación capaz de atentar contra la gobernabilidad, por lo que es mejor una reducción paulatina en función del aumento del empleo (Riesgo).

91 De ahí lo inconveniente de limitar a los conservadores a una mera oposición o “gestión del cambio” (O’Hara, 2014). Más que el modo de llevarlo a cabo, lo central es *quien* lo realiza: la suprapersonalidad.

autolimitación y/o el freno del enemigo revolucionario. Esto no es otra cosa que el conservadorismo adjetivo, debido a que el conservador, cuándo limita o frena a sus opositores, se comporta como oficialista, y por lo tanto desea impedir, desalentar o moderar los cambios. La segunda tarea implicaba una lucha activa por apuntalar, sostener y reproducir el sistema impersonal de dirección social. Es decir, involucra algo más que una autolimitación o un freno al enemigo e incluso, si los hechos así lo requieren, implica abandonar la mera intervención sobre la realidad para *pasar al ataque* mediante un proyecto político que atento a los problemas del presente busque una *restitución* no de tal o cual régimen, sino del *cauce suprapersonal*.

Cuando la revolución asoma, el conservador *abandona su actitud conservadora* para combatir activa y políticamente con el objetivo de rescatar a la entidad suprapersonal del peligro voluntarista. Debe, en consecuencia, proponer un nuevo proyecto capaz de apuntalarla mejor de lo que hasta entonces había ocurrido⁹². Apuntalar no significa crear, planificar, etc., quiere decir recuperar la impersonalidad y colocarla sobre bases más seguras, como si se repusieran las viejas vías de un tren o se desmalezara un campo fértil. Puede implicar desde reconfigurar las alianzas internacionales y reforzar la autoridad política y religiosa hasta destruir a la filosofía voluntarista. En efecto, la Revolución francesa amenaza a un régimen que había sido fruto de una larga evolución. Al ser cuestionado, nuestros autores reflexionarán sobre los mejores modos de reponer el cauce perdido⁹³.

La relación entre sustantivo y adjetivo depende entonces del momento político. Si el conservador es oficialista hablaremos de conservar al conservadorismo. Si la suerte lo coloca del lado opositor hablaremos de un abandono de la conservación del conservadorismo (que de hecho ya no acontece) para dar lugar a un combate por su reformulación (la restitución del cauce suprapersonal). En 1789 y 1848 esta situación es precisamente la enfrentada por nuestros tres autores. Uno de los objetivos de esta tesis es averiguar qué modelo proponen para la restitución de la dinámica suprapersonal.

El recorrido por este capítulo dio hasta el momento dos pasos. En el primero se demarcó el inicio de la corriente conservadora en la obra de Burke, a comienzos de la Revolución francesa. La demarcación se justificó mediante la noción de lo político de Carl Schmitt, fruto

92 Esto explica la insatisfacción inicial de nuestros autores con el antiguo régimen y cómo, con el transcurso de la revolución, comprenden que hubiera sido necesario anticipar reformas.

93 El momento puntual de la “pérdida” depende del punto de vista adoptado por el conservador y de su juicio acerca de cuándo, por qué o cómo las cosas empezaron a salirse de su cauce. Por salirse de su cauce nos referimos al momento en el que se pasa de una dominación suprapersonal a una voluntarista.

de la cual la época de las revoluciones (1789-1848) se nos apareció como radicalmente política.

El segundo paso involucró una mayor cantidad de razonamientos. Distinguimos dos tipos de conservadorismo: el sustantivo y el adjetivo. El primero otorga un significado específico a la corriente conservadora. El segundo, es una conducta política observada en cualquier grupo político.

El conservadorismo como sustantivo se obtiene de la aplicación de la noción de amigo-enemigo de Schmitt a la época de las revoluciones. Simplemente, completamos cuál es, a nuestro criterio, el núcleo que agrupa a los enemigos, su característica invariante. Dicho núcleo es el voluntarismo o la fe en que es posible refundar la sociedad anclándose en un ideal abstracto. Lo que agrupa a los amigos se cifró entonces en lo contrario, en la fe acerca de la eficacia de lo impersonal o suprapersonal y la activa subordinación humana a sus procesos.

El conservadorismo como adjetivo detalla tres actitudes políticas de oposición a un cambio a partir de la obra de Albert Hirschman. Cualquier grupo político que acuerde con los términos generales de la dirección social procurará impedir, desalentar o moderar los cambios.

La relación entre el criterio del conservadorismo sustantivo y la definición del conservadorismo como adjetivo se expresa en lo que llamamos conservadorismo conservador. Ocurre cuando los conservadores acuerdan con el curso de las cosas y, por lo tanto, sólo deben conservar lo logrado. Sin embargo, cuando esto no sucede, como durante la Revolución francesa, se vuelve necesario abandonar la actitud conservadora y luchar políticamente para restituir el cauce suprapersonal interrumpido por el voluntarismo.

Este esquema estructura los cuatro capítulos siguientes. Aplicaremos a Burke, De Maistre y Donoso Cortés la construcción precedente. Para cada uno de ellos, procederemos así: en un primer apartado informaremos el contexto histórico e intelectual. En el segundo probaremos que el criterio del conservadorismo sustantivo refleja su pensamiento. Es decir, corroboraremos que el centro de su enemistad reside en el voluntarismo, por sobre cualquier otro rasgo y que a esta crítica le sigue el elogio de alguna suprapersonalidad. En tercer lugar, indagaremos en el proyecto político (si lo hubiere) que permite corregir el cauce perdido por la revolución o, con otras palabras, investigaremos el modo en el que abandonan la actitud conservadora para avanzar hacia a la construcción de un proyecto que la recupere.

En el transcurso de las páginas obtuvimos ganancias adicionales. Reacomodamos algunos términos que presentan confusiones en la bibliografía disponible. En el capítulo anterior ya habíamos definido al *reaccionario* como aquél que se opone a cambios

irremediables y denunciamos la dependencia de este término con la idea de progreso. Ahora agregamos un criterio para el *conservadorismo* (la defensa política de que la dirección social general se halla en manos de mecanismos suprapersonales, frente a los cuales la voluntad humana tiene una función secundaria y de soporte) y una definición de *contrarrevolución* (oposición al concepto de revolución como transformación radical del mundo).

Dicho esto, la última tarea constituye en realidad un corolario. Se trata, si se quiere, de una breve digresión de la que bien podría prescindirse, pero cuya presencia muestra la desvinculación entre el conservadorismo y otros movimientos con los que suele asociárselo, resultante de nuestro análisis de la corriente conservadora. Ilustra las consecuencias de nuestra hipótesis. Será el tercer paso y el final de esta primera parte.

3. Paso III: Diferencias entre el conservadorismo y otros movimientos

En este apartado debemos retener la noción sustantiva de lo conservador, ya que su especificidad sirve para compararla con tradiciones políticas cercanas. Una aclaración importante reside en que el desarrollo de las cuatro corrientes políticas a diferenciar (el romanticismo, el totalitarismo, el fascismo y el autoritarismo) no es exhaustivo. El objetivo, en realidad, es confeccionar un breve muestrario de las derivaciones del criterio propuesto sobre el conservadorismo. Insta, además, a otros trabajos a seguir nuestro argumento para corroborar su justeza y riqueza explicativa.

La operación en los cuatro casos es idéntica: detectar cuál es la centralidad que estas corrientes otorgan a alguna capacidad humana puesto que, de haberla, contrastarían con un movimiento como el conservador, siempre reacio a reconocerlas.

3.1. El conservadorismo *no* es romántico.

Sin lugar a dudas, el romanticismo es una tradición de pensamiento que, junto con la conservadora, ha generado una gran dificultad conceptual a los especialistas. En cierta medida, quien trabaje con este tema se topará con un problema parecido al nuestro, la excesiva cantidad de movimientos románticos contradictorios entre sí es tal que da la sensación de ser inaprensible. Para sortear la dificultad, algunos ensayos se han propuesto una caracterización, con resultados variables.

La primera identificación común es temporal y geográfica. En general, hay acuerdo respecto del periodo de nacimiento y auge del romanticismo, pues es ubicado alrededor de la

segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del XIX (Berlin, 2015; Safranski, 2009). A su vez, los ensayistas consultados ubican su máxima expresión en Alemania (Berlin, 2015; Safranski, 2009; Schmitt, 2000), y sólo uno reparte el podio con Francia e Inglaterra (Löwy y Saire, 2008). El país germano fue el hábitat natural de esta corriente.

Otra cuestión deriva de las muchas características del movimiento romántico. Aquí nos interesa menos describirlas en su totalidad y más demostrar el papel que tiene el “yo” y la voluntad humana en los atributos románticos, por sus repercusiones en la relación con el conservadorismo.

Por ejemplo, para Rüdiger Safranski un rasgo central del romanticismo es el valor del “yo estético” o del genio creador. El romántico tiene una vocación estetizante que se expresa en terrenos variados como la religión y la política. Con esta última tendrá una relación difícil: “Lo romántico es fantástico, inventivo, metafísico, imaginario, tentador, exaltado, abismal (...) Con todo esos rasgos lo romántico no es particularmente apropiado para la política” (2009: 352). Incluso Safranski llega a definirlo como “una continuación de la religión con medios estéticos” (2009: 353) que necesita de un Dios ya no moral, sino de “un Dios que envuelve de nuevo el mundo en el misterio” (2009: 187). De acuerdo con Safranski, lo romántico involucra la estetización del mundo en manos de la genialidad humana creadora.

También Isaiah Berlin menciona a la “voluntad ingobernable” como uno de los dos grandes principios del romanticismo, según el cual “el logro de los hombres no consiste en conocer los valores sino en crearlos (...) creamos nuestra propia visión del universo” (2015: 168). Al mismo tiempo considera que “no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que debemos adaptarnos. Existe, solamente, un flujo (...) un perpetuo proceso de empuje hacia adelante, de autocreación” (2015: 169)⁹⁴. De nuevo, voluntad y creación es nodal en lo romántico.

Desde un enfoque marxista, Michel Löwy y Robert Sayre redefinen al fenómeno romántico como una crítica a algunos aspectos de la modernidad entendida al modo weberiano, es decir, como cálculo, desencanto del mundo, racionalidad instrumental y burocracia. Más adelante, los autores creen que hay dos polos opuestos en el romanticismo que confluyen en el par individuo/totalidad. Nos interesa el primero, que eleva al yo como uno de sus valores fundamentales, pues rescatan: “la subjetividad del individuo, el desarrollo

94 Hacia el final del texto lo sintetiza así: “Esas son las bases fundamentales del romanticismo: la voluntad, el hecho de que no hay una estructura de las cosas, de que podemos darle forma a las cosas según nuestra voluntad – es decir, que solamente comienzan a existir a partir de nuestra actividad creadora – y finalmente, la oposición a toda concepción que intente representar la realidad con algún forma susceptible de ser analizada, registrada, comprendida, comunicada a otros, y tratada, en algún otro aspecto científicamente” (Berlin, 2015: 178).

de la riqueza del yo” (2008: 36) y que incluso puede ser percibido desde el arte bajo la noción de “yo” artístico. Se repite la voluntad como un importante aspecto humano.

Con lo dicho, resta sumar a quien mejor ha percibido el núcleo de lo romántico, Carl Schmitt y su libro *Romanticismo político*. Su consideración sobre este movimiento es sencilla, pero contundente: lo romántico es antipolítico. Lo define como “ocasionalismo subjetivizado” (2000: 58) y con ello quiere significar que el romántico es aquél que utiliza al mundo para su despliegue estético, para la exaltación de su yo creador⁹⁵. Esto para la política tiene consecuencia difíciles, pues sobre esta base es imposible la decisión política. En sus palabras: “En el romanticismo, todo – sociedad e historia, universo y humanidad – está al servicio exclusivo de la productividad del yo romántico (...) Ni el cosmos, ni el Estado, ni el pueblo, ni el desarrollo histórico le interesan por sí mismos. Todo puede convertirse en una figura manejable por el sujeto que se ocupa de sí mismo” (2000: 138). Para el romántico todo es “ocasión”, excusa, oportunidad, en favor de su “subjetividad” creativa. El objeto, aquello que es “ocasión”, se vuelve secundario, y de ahí la resultante indecisión política de este movimiento, irresuelto entre atacar o apoyar a la Revolución francesa.

Además, Schmitt es uno de los pocos que distingue a los autores “reaccionarios” (como De Maistre y Donoso Cortés) de los románticos⁹⁶. Schmitt evita profundizar su argumento, pero lo cierto es que no los considera románticos, precisamente por tratarse de autores políticos, conscientes de la necesidad de la decisión en circunstancias difíciles.

De lo dicho pueden extraerse dos ideas. La primera es la importancia de la voluntad creadora humana, en especial desde el punto de vista estético. Esto aparece como rasgo del romanticismo en todos los autores. Lo segundo incluye sólo a Schmitt. El movimiento romántico alemán es anti-político y, por lo tanto, queda excluido de una noción robusta de lo político, que es precisamente la que hemos utilizado aquí. Por lo tanto, esto justifica apartar al romanticismo alemán de este trabajo⁹⁷.

Como lo definimos, el conservadorismo dista de estimular la estetización del mundo porque dicha capacidad concierne al ser humano, fuente de sospecha en nuestra corriente. Los

95 La cita completa es la que sigue: “el romanticismo es occasionalismo subjetivado, es decir, en el romanticismo el sujeto romántico considera el mundo como ocasión y oportunidad para su productividad romántica.” (Schmitt, 2000: 58).

96 También a Burke, puesto que “los elementos románticos no son determinantes para las opiniones políticas de Burke, pero tuvieron gran impacto sobre el romanticismo y de ese modo han hecho posible la recepción de las ideas conservadoras” (Schmitt, 2000: 116).

97 Naturalmente, es materia de debate qué autores serían incluidos en esta categoría. Es claro que los intelectuales alemanes contrarios a la Revolución francesa entre 1789 y 1815 están lejos de ser todos románticos. Sin embargo, indagar en este asunto implicaría un nuevo trabajo. Por eso, aceptamos esta consideración general como justificación primaria de la exclusión.

conservadores nunca promoverían un mundo construido alrededor del “yo”. Asimismo, y con Schmitt, el romanticismo alemán es distinto del conservadorismo político porque impide pronunciarse concretamente sobre la distinción amigo-enemigo.

3.2. El conservadorismo *no* es totalitario

Para Hannah Arendt, el totalitarismo es un sistema de dominación que se vale de la ideología y del terror. Exploremos brevemente ambos aspectos.

La ideología totalitaria se ampara en leyes de funcionamiento total del mundo. La intención primaria de éstos regímenes es realizar “la ley del movimiento de alguna fuerza supranatural, la naturaleza o la historia” (2013: 623). El objetivo de la realización subordina la sociedad a estas fuerzas. Si bien el proceso de la ley del movimiento, sea natural o histórico, se impondría por sí mismo, la misión del totalitarismo es acelerarlo. La voluntad humana actúa por completo en función de esta aceleración.

Arendt destaca tres aspectos la lógica de la ley del movimiento. En primer lugar, su capacidad para explicar el movimiento total de lo real: su pasado, su futuro y su devenir. En segundo lugar, pretende “*emancipar al pensamiento de la experiencia y de la realidad*” (2013: 631, cursivas nuestras) de tal modo que todo acontecimiento político se vuelva legible en los términos de la lógica ideológica. En tercer lugar, transforma al pensamiento en una premisa que subsume todos los hechos a su propia explicación interna. Precisamente, el salto cualitativo dado por el totalitarismo estriba en la fuerza extraída de la lógica de la ideología, en la potencia que surge de tomársela demasiado “en serio” (2013: 631). La potencia de la lógica de lo abstracto aplasta la diversidad, la acción y lo imprevisible de lo real.

El medio por excelencia de la dominación totalitaria es el terror. Su misión es impedir que la acción espontánea se interponga en el camino de la raza o de la clase social, porque su objetivo es “liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promete la justicia en la tierra porque promete hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley” (2013: 620). Para ello, destruye el entramado de relaciones sociales y aísla al individuo de su mundo social, de sus experiencias y de su tradición, transformando al mundo en un artificio cerrado, constreñido por el molde del funcionamiento ideológico.

Ahora bien, el repaso anterior podría inducir la idea de que hay una relación estrecha entre el conservadorismo y el totalitarismo. A primera vista, términos como “supranatural” y las frases que acabamos de leer contra el libre desenvolvimiento de la acción humana parecen coincidir con la defensa de una suprapersonalidad conservadora. Podría argüirse entonces que

el totalitarismo es conservador porque la voluntad se subordina a un proceso impersonal (las leyes del movimiento de la naturaleza o de la clase) que ostenta la dirección política de la sociedad mediante la colaboración del hombre, el encargado de garantizar su devenir.

Sin embargo, en este mismo capítulo sostuvimos que la posición conservadora se apoya precisamente en el carácter limitado de las facultades humanas, tanto de su saber como de su capacidad de actuar. Para el conservadorismo, el hombre posee una razón limitada que le impide un conocimiento total y acabado del mundo. Y aún si lo tuviera, el conservador es consciente de su incapacidad para realizarlo, debido a las consecuencias imprevistas de la acción. En lo que a su razón se refiere, el conservador anda a tientas en un mundo siempre dirigido por la suprapersonalidad, que sabe más que él. En cuanto a su voluntad, su proceder es siempre prudente y tentativo, dado que un paso en falso puede alterar el equilibrio de la dirección suprapersonal.

No participa, entonces, del modelo totalitario descrito por Arendt. Encarnar la ley y hacerse cargo del proceso de desenvolvimiento de la historia o de la naturaleza escapa a sus posibilidades. En la visión conservadora, este proceso sería privativo de la suprapersonalidad, única capaz de una potencia lógica cuyo despliegue garantizaría *a nivel general* un funcionamiento ordenado del mundo. Decimos “general” porque el hombre tiene, en efecto, capacidad para trastocarlo o potenciarlo. Con todo, consciente de su carácter imperfecto, el conocimiento se le aparece como algo limitado y la acción como un aspecto secundario de la dirección del mundo social. De este modo, habita en un mundo que le ha sido dado por Dios, por la historia o, para usar una impersonalidad arendtiana, por la naturaleza, y se da a la tarea de protegerlo.

Lefort en su comentario a *Los orígenes del totalitarismo* refuerza nuestro punto. Como se sabe, Arendt afirmó que el totalitarismo era el único régimen nuevo del siglo XX. Esta novedad radica, según Lefort, en “la intensificación de la creencia en una *inteligibilidad completa y una previsibilidad completa* del proceso de la historia o del proceso de la naturaleza” (2011: 180), o lo que es lo mismo, el totalitarismo descansa en la creencia de que ese saber completo es posible. Así, la ley del desenvolvimiento del mundo aparece bajo la forma de una “ley-mandamiento” (2011: 180), es decir, de un mandato inevitable a realizar y a partir de la cual el régimen totalitario sostiene una radical “afirmación total de la ley” (2011: 181). El hombre se convierte así en la encarnación de la ley. Nuevamente, en el modelo conservador que proponemos, ningún hombre o grupo encarna la total sabiduría de la historia o de Dios, ya que es incapaz de conocer lo mismo que ellas y de actuar con la misma eficacia.

Pero esto no es todo. En el totalitarismo la figura del jefe ocupa un lugar destacado en la consideración de Arendt, sujeto privilegiado de la sabiduría y la voluntad. Aquí Lefort comenta que en esta figura “se concentran un *saber infalible* y *la omnipotencia*” (2001: 181). La permanente arbitrariedad del régimen totalitario, bajo la máscara de la realización ideológica, implica para Stoppino “la voluntad absoluta del dictador, que siempre es capaz de hacer fluctuar el centro del poder totalitario de una jerarquía a otra” (2008, 1575) y de ahí el permanente desdoblamiento de las estructuras de organización del totalitarismo. Recapitulando, el totalitarismo es distinto del movimiento conservador debido al estatus que los regímenes totalitarios le otorgan a la comprensión humana y a la voluntad para ejecutar o acelerar la lógica omniexplicativa de las leyes del mundo, totalmente contrarias al sentir pesimista del conservador⁹⁸.

3.3. El conservadorismo *no* es fascismo

Un movimiento político central en la derecha política del siglo XX es el fascismo. De entre sus muchas características resaltan algunas por su disonancia con el criterio del conservadorismo de este capítulo. En particular, la exaltación de lo irracional y lo emotivo resulta ser incongruente con lo conservador, siempre temeroso de las consecuencias desestabilizadoras de las pasiones humanas. Debido a este atributo, el fascismo implica una radicalidad política mayor a la del conservador.

Rafael del Águila lo resume impecablemente al decir que los “componentes románticos, irracionales, emotivistas, sentimentales, heroicos, viriles, la glorificación de la muerte, etc., se conjugan en violencia, propaganda y ritual, constituyendo técnicas formativas o instrumentales al servicio de una finalidad política que los fascismos nunca ocultaron, aún cuando siempre se subestimara: la conquista definitiva del poder” (1994: 230-231). Los conservadores jamás defendieron “El culto a la voluntad y a la creación de un hombre nuevo” (1994: 194), como afirma Del Águila que hacen los fascismos. Por el contrario, apaciguar las pasiones, disminuir el orgullo y atemperar los impulsos es una recomendación constante del conservadorismo. Wilford refuerza el irracionalismo fascista al afirmar su “preferencia por el instinto, la herencia y la raza: las fuerzas irracionales empezaron a ser reconocidas como el motor principal de la conducta humana” (2004: 221).

98 La misma distinción se puede establecer con la noción de totalitarismo de Lefort (2004, 2011). La unicidad de los referentes de certeza (ley, saber, poder), la reducción de lo múltiple a lo Uno, típicas de la forma totalitaria de lo social, conllevan una denodada tarea de organización social que “depende de un proyecto artificialista” (2011: 184) que busca destruir los “lazos que atestiguaban un modo de socialización espontánea” (2011: 184).

Por otro lado, existe la costumbre de remitir el fascismo a los autores reaccionarios de esta tesis: “el fascismo era esencialmente reaccionario, e incluso contrarrevolucionario, [y] buscaba recobrar nuevamente un pasado perdido y restablecer los valores que la ilustración había erosionado. Pero el fascismo [suponía] un equilibrio entre el peso de la tradición “romántica” y el atractivo de lo moderno (...) El anverso del aspecto irracional, regresivo, del fascismo era la cara de la planificación, la eficacia y el progreso técnico” (Wilford, 2004: 236). Incluso Berlin sostenía que De Maistre era “una especie de precursor y de temprano predicador del fascismo” (2004: 196) por sus supuestos elementos irracionales, también detectados por Gonzalo Díez (2007).

En el capítulo anterior ya objetamos la idea de reaccionario, lo que nos interesa aquí es rescatar los elementos diferenciadores de lo conservador. Dónde corresponda argumentaremos por qué De Maistre debe agregarse a la lista de los conservadores y no a la de los antecedentes del fascismo.

Finalmente, Bobbio (2008) entiende al fascismo como una doctrina antidemocrática. Uno de sus aspectos es la doctrina o el primado de la acción, como consecuencia de las “filosofías antiindividualistas sobre las cuales se apoya el antidemocratismo, como con las varias éticas del dominio y de la vitalidad creadora, que ellas han suscitado y propagado; tanto con una concepción de la historia cuyos protagonistas son los grandes hombres de Estado, los genios políticos, los caudillos, como con la idea persistente (...) del primado de la política, entendida como estímulo de acciones de conquista, de sujeción de pueblos inferiores, de formación de imperios” (2008: 64). En nuestra visión del conservadorismo, aún en un supuesto antecesor del fascismo como De Maistre, no hay un proto-vitalismo ni una exaltación de la dominación o de la fuerza humana⁹⁹ porque todos los conservadores parten de la premisa de la imperfección intelectual/moral del género humano (Quinton, 1978). La desconfianza en las capacidades humanas del conservadorismo atenta contra su asociación inmediata en el fascismo.

3.4. El conservadorismo *no* es autoritario

Precisamente, debemos diferenciar a lo conservador de lo autoritario si entendemos a esto último como el ejercicio de una voluntad arbitraria en la dirección de una sociedad. La

⁹⁹ Sí es cierto que en nuestros autores existe una defensa antidemocrática de las jerarquías sociales, si por democracia se entiende el igualitarismo. Pero dicha jerarquía es una consecuencia de la impersonalidad, fruto de las desigualdades tradicionales formadas a lo largo del tiempo.

arbitrariedad de la voluntad (que siempre es señalada en nuestros autores apelando a Thomas Hobbes) no implica rechazar la soberanía absoluta ni, a la inversa, avalar el imperio de la ley (Quinton, 1978). Por el contrario, para los conservadores es posible una figura libre de la ley positiva, pero sometida a la entidad suprapersonal, sea porque debe respetar las costumbres históricas (Burke, 1980c) o el plan de Dios (De Maistre, 1980c; Donoso Cortés, 1970). Los líderes están sujetos incluso a las limitaciones fácticas de los hechos, es decir, a la mera existencia de otros actores sociales, políticos e internacionales que limitan su accionar. En los conservadores, la cúspide de lo legítimo nunca pertenece a un ser humano, sino a las costumbres históricas, las leyes divinas, la providencia, etc. Siempre existe un agente al cual subordinarse y obedecer a sus procesos en marcha. Por lo tanto, contra lo que suele pensarse, el conservadorismo rechaza el autoritarismo, al menos si admitimos la definición propuesta.

Hemos diferenciado entonces a cuatro corrientes políticas del conservadorismo. En efecto, el rasgo común de esta diferenciación parte del rechazo conservador por enaltecer cualquier capacidad humana y confiarle la dirección de lo social. El conservadorismo desprecia dicha capacidad debido a su antropología pesimista. Esto incluye a la razón (totalitarismo), a la voluntad (fascismo, autoritarismo) o a las pasiones (romanticismo, fascismo).

Ni la lógica de la idea, ni la acción, ni las fuerzas vitales o emocionales son estimuladas por el pensamiento conservador. Cuando se cuestiona la suprapersonalidad en nombre de alguno de estos tres rasgos, el conservadorismo recuerda las incapacidades humanas y destaca los logros de los procesos impersonales.

En un gobierno totalitario, y desde el punto de vista teórico político, el conservador objetaría la intención de emanciparse de la realidad mediante la lógica racional imperante en estos regímenes. En un fascismo, cuestionaría la exaltación de la voluntad, y, sumando aquí al romanticismo, la invitación a desarrollar los componentes creativos, vitales, irracionales del ser humano. Los conservadores, en este sentido, prefieren acompañar la mansa seguridad que les proporciona el real y empírico proceso suprapersonal.

En los próximos capítulos, se aplicará el esquema presentado aquí a las ideas originarias del movimiento conservador. La disposición será en orden cronológico y por eso su primer autor será Burke y, el último, Donoso Cortés.

Segunda parte

Capítulo III. Edmund Burke (1729-1797)

En 1790 se publica, con un gran éxito editorial, el libro *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Esta obra, fundadora del conservadorismo, fue escrita por Edmund Burke, un político irlandés ya sexagenario y de una vasta trayectoria política en Inglaterra.

Parlamentario durante casi treinta años, su recorrido enlaza con la política inglesa de la segunda mitad del siglo XVIII, tomando posición en los hechos más relevantes del período. Desde su banca *whig*, denunció la opresión a los católicos de Irlanda, condenó los avances del rey sobre el parlamento, investigó los abusos de poder en la colonia India y reclamó una actitud de pacificación con las colonias norteamericanas. Estas causas insumieron la mayor parte de su carrera política y de sus esfuerzos intelectuales, recogidos en su prolífica producción de discursos.

No obstante, lo que le dio mayor reconocimiento internacional fue su crítica a la Revolución francesa. Para ese entonces, Burke era una figura en decadencia y cerca del retiro. Si bien su nueva fama lo llevó al centro del debate público, su opinión negativa sobre lo acontecido en Francia le trajo sinsabores, debido a las diferencias irreconciliables con los *whigs* favorables a la Revolución. Se ve obligado entonces a dejar su escaño para retirarse definitivamente de la política. Seguirá escribiendo hasta su muerte en 1797, sin modificar en lo sustancial su punto de vista original sobre los hechos de 1789.

En las páginas que siguen reconstruiremos la visión de Burke acerca de la Revolución francesa para observar la presencia de un conservadorismo sustantivo. Esto exigirá probar que el núcleo de su crítica se concentra en el voluntarismo revolucionario o, lo que es lo mismo, en verificar que para Burke lo novedoso de la acción revolucionaria consiste en la pretensión de llevar a la realidad principios abstractos. Como veremos, a tono con esta comprobación surgirá su defensa de una suprapersonalidad anclada en la tradición, a la que entenderá como el respeto al proceso impersonal de construcción paulatina de hábitos y costumbres desarrollados por una nación a lo largo de los siglos.

Hacia el final, nos preguntaremos por la existencia, en la obra de Burke, de un proyecto político que restituya el cauce impersonal de la tradición abandonada por la Revolución. Concluiremos que nuestro autor carece de un plan para reconstruir Francia, dado que simplemente le sugiere imitar la construcción tradicional de la constitución inglesa. Al resto de los países europeos, los insta a librar una guerra total contra la Revolución.

Para comenzar el recorrido por el capítulo, en el siguiente apartado informaremos su biografía y señalaremos las tradiciones intelectuales que deben considerarse para estudiar su obra.

1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales

1.1. La vida y el contexto político de Edmund Burke

Cuarenta años antes del nacimiento de Burke en 1729 tiene lugar en Inglaterra la Revolución gloriosa de 1688 que derroca al rey Jacobo II de la dinastía Estuardo, acusado de absolutista y católico. La revolución deriva en una limitación de las funciones reales condensadas en la declaración de derechos o *Bill of rights*, dando fin a la monarquía absoluta en Inglaterra. A la vez, la Revolución apuntala el protestantismo al impedir que un rey católico asuma el trono. No obstante, como señala Edmund Morgan, la Revolución no fue vista como “una innovación, sino como una restauración de la antigua constitución” (2006: 125-126) pervertida por la extralimitación del monarca.

En lugar de Jacobo II, reinan de modo conjunto su hija María II y su yerno Guillermo III de Orange, ambos protestantes. La reina María muere en 1694 y Guillermo gobierna en soledad hasta 1702. El trono pasa a su hija Ana Estuardo, que fallece en 1714 sin dejar descendencia. Cerrada la posibilidad de una línea de sucesión católica, la corona muda a la dinastía Hannover, dando comienzo al reinado de Jorge I (Levin, 2015).

Precisamente, la vida de Burke transcurrirá durante los dos reinados posteriores: su juventud durante el de Jorge II (1727-1760) y su madurez, que coincide con su dedicación total a la política, bajo el reinado de Jorge III (1760-1820).

En este marco histórico nace Burke en Dublín, Irlanda. Su lugar de procedencia no es un dato menor. Debido a las restricciones que pesaban sobre los católicos para, entre otras cosas, practicar libremente su profesión o acceder a cargos políticos, se sospecha que su padre se convirtió al protestantismo para ejercer el oficio de jurista. En cambio, su madre permanece católica. La acusación de católico encubierto pesará durante la carrera política de nuestro autor, aunque lo cierto es que recibió educación protestante (Kirk, 2007).

Estudia en el *Trinity College* de Dublín, el colegio más prestigioso de Irlanda. Al finalizar sus estudios se marcha a Londres para seguir la carrera de derecho por indicación de su padre. Contra el mandato familiar, la abandona para convertirse en escritor. Frecuenta círculos literarios con el objetivo de acercarse a los hombres de letras del momento, los

mismos que luego tanto repudiará por su responsabilidad en la Revolución francesa. De aquellos años surgen dos publicaciones, una de 1756, *Vindicación de la sociedad natural*, una sátira anónima a Henry Bolingbroke (1678-1751), y la otra, de 1757, es un libro sobre estética que le dio cierto reconocimiento, la *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*.

Debido a sus dificultades económicas, ofrece sus servicios a figuras políticas de la época. Entre 1761 y 1764 trabaja como asesor privado de William Harrington, primer secretario del virrey de Irlanda. Cuando Harrington es depuesto de su cargo y pese a las ofertas de continuar a su lado, Burke regresa a Londres en busca de otros contactos políticos.

Los encontrará en el año 1765, que inicia verdaderamente su carrera política (Castro Alfín, 2006; Kirk, 2007) al incorporarse como colaborador de Charles Wentworth, II marqués de Rockingham, referente moderado de los *whigs*. Por aquella época, ocurren dos hechos más de enorme importancia para nuestro autor. En primer lugar, ingresa al parlamento, institución a la que permanecerá ligado durante casi tres décadas, abandonándolo en 1794 (Adánez, 2008). El segundo, menos duradero, sucede en julio de 1765: Rockingham se convierte en el primer ministro del Reino Unido y Burke en su secretario privado, cargo que será el mayor puesto de poder que alcanzará. El ministerio Rockingham caerá poco después, en 1766, con un breve regreso al poder en 1782. Como se ve, la carrera política de Burke se hizo casi siempre en la oposición.

De acuerdo con Castro Alfín (2006) y Adánez (2001) el período que nos ocupa – la segunda mitad del siglo XVIII – se caracteriza por la consolidación de los principios de la Revolución gloriosa de 1688, la consecuente disminución de la oposición ideológica entre *tories* y *whigs*, y las relaciones tirantes entre el monarca y el parlamento, dado el mayor peso político que adquiere ahora la cámara de los comunes. La necesidad de la corona de aliarse con primeros ministros capaces de controlar a las cámaras se volverá una constante de estos años. Monarquía, ministerio y parlamento son entonces los tres actores institucionales centrales en esta época.

Considerando lo dicho, examinar el recorrido parlamentario de Burke nos permite reconocer las causas por las que abogó. Atentos a esto, autores como Kirk (2007) dividieron los posicionamientos políticos de nuestro autor alrededor de cuatro grandes asuntos. En orden cronológico son los siguientes: la conciliación con las colonias americanas, los intentos de Jorge III de contener al parlamento, el juicio al gobernador Warren Hastings por su mal

desempeño en la India y, finalmente, la Revolución francesa¹⁰⁰. Existe una quinta, la opresión a los católicos irlandeses, transversal a todas las anteriores y de la que se ocupará de manera intermitente. En consecuencia, los casos de América, Inglaterra, India, Francia e Irlanda resumen las luchas políticas en las que nuestro autor pondrá su mayor atención.

Respecto a las colonias norteamericanas, persiste todavía el debate acerca del supuesto apoyo de Burke a la independencia norteamericana de 1776. Los autores consultados coinciden en rechazar esta hipótesis (Adánez, 2001; Castro Alfín, 2006; Kirk, 2007; Levin, 2015). En realidad, Burke únicamente solicita un mejor trato para con las colonias. Aunque objeta los reclamos coloniales de representación parlamentaria en la metrópoli, repudia el avance inglés sobre sus libertades en aspectos tales como los nuevos gravámenes de impuestos.

En su *Discurso sobre la conciliación con América* de 1775 pide a la corona moderación en el ejercicio de la fuerza porque “es un medio no solo odioso, sino débil para mantener a un pueblo tan numeroso, activo, expansivo y tan lleno de espíritu como es éste” (Burke, 1996b: 319). Precisamente, sostiene Burke que reconstruir los vínculos con las trece colonias suavizando el trato con ellas será beneficioso para el reino. Esto de ningún modo expresa un voto favorable a la causa independentista.

Otra de las batallas políticas de nuestro autor es su rechazo a los intentos de Jorge III de mantener a raya al parlamento mediante alianzas basadas en el patronazgo (Adánez, 2001) para de este modo alterar las decisiones del gobierno cuando éste no se ajustaba a sus propósitos.

A la vez, una de las causas políticas más difíciles de Burke surge de su denuncia a las malas prácticas del gobierno en la India. Esta colonia era controlada por la empresa *East India Company*. Nuestro autor sospecha de irregularidades y abuso de poder cometidas contra la población por el gobernador de Bengala Warren Hastings. Burke intenta llevarlo a juicio, lo logra en 1787, pero ocho años después Hastings es exonerado, en una de las derrotas políticas que más afecta su imagen pública¹⁰¹.

Por último, hacia el final de su vida Burke se vuelve uno de los opositores más acérrimos de la Revolución francesa, lo que le valdrá la enemistad de los “foxistas”, el sector político comandado por el *whig* Charles Fox, referente del movimiento y antiguo amigo

100 Kirk (2007) aclara que la división facilita el estudio de Burke, pero que en rigor los temas se superponen, diferenciándose por su comienzo. Por ejemplo, el juicio a Warren Hastings le tomó a Burke más de una década, y su desenlace se acopla con su causa contra la Revolución francesa.

101 En cuanto a Irlanda, en diversas ocasiones, incluso desde que era secretario de Hamilton, propuso reformas para ampliar las libertades de los católicos. Según Kirk (2007) no tuvo éxito y el dominio protestante persistió.

personal de Burke¹⁰². No obstante, el recibimiento caluroso de la Revolución francesa en Inglaterra fue general, pues se la comparaba con la Revolución gloriosa, aunque esta perspectiva va cambiando a medida que los nuevos acontecimientos muestran la radicalidad de la Revolución (Castro Alfín, 2006). El sector foxista, aún así, sigue apoyándola y Burke deja su banca en la cámara de los comunes (Irazusta, 1970). Para ese entonces, su capacidad política se encuentra erosionada por sus ataques a Jorge III, por la muerte del marqués de Rockingham, su protector político, y por la pelea con Fox.

Las reflexiones sobre la Revolución en Francia tienen su origen en el pedido de un caballero francés, Charles Depont, a quien Burke había recibido en Inglaterra varios años atrás. Anticipando una opinión favorable que no sería tal, nuestro autor le remite una carta dulcorada para sortear la censura francesa. Esa carta es el germen de las *Reflexiones...* Cuando la obra finalmente se publica, la opinión internacional enaltece a Burke como el más destacado pensador de la contrarrevolución¹⁰³, mientras que en su país cosecha el rechazo de sus pares políticos. Al mismo tiempo, el ensayo desata una catarata de respuestas, de entre las cuales la más conocida sea probablemente la de Thomas Paine (1959) y su texto *Los derechos del hombre*¹⁰⁴. En los años cercanos a su muerte, entre 1794 y 1797, Burke seguirá repudiando a la Revolución e insistirá en el armado de una coalición europea que elimine todo vestigio revolucionario mediante una intervención militar liderada por Inglaterra.

1.2. Influencias y tradiciones intelectuales de su obra

A nuestro modo de ver existen tres aspectos que deben tenerse en cuenta para facilitar la comprensión del pensamiento de Burke. Naturalmente, lo que desplegaremos en los siguientes párrafos no agota los insumos teóricos que contribuyeron a su formación. Tan sólo rescataremos los más útiles en relación con nuestro objetivo.

En primer lugar, según Leo Strauss (2014) la relación entre teoría y práctica es lo más importante de la obra de Burke. Desde la *Indagación...* de 1757 dicha oposición gana relevancia en nuestro autor, pues este texto es una muestra más de su inclinación anti-

102 En 1782 muere el marqués de Rockingham, lo que supuso un revés irrecuperable para el grupo *whig* que integraba Burke.

103 No obstante, el recibimiento internacional fue dispar. Como vimos en el segundo capítulo, fue mejor recibida en Alemania e Inglaterra que en Francia y España.

104 Cuenta Levin (2015) que Burke y Paine se conocieron hacia 1788 y que éste último le escribió esperando recibir el mismo fervor que el suyo por lo ocurrido en Francia. Esta presunción, más la de Depont, da cuenta de lo imprevisible que resultó en su época la opinión de Burke.

teórica¹⁰⁵. En efecto, para Burke la teoría tiene, por definición, limitaciones constitutivas que le impiden reemplazar a la práctica.

La teoría se destaca por ser universal e inalterable, es decir, por ser válida para todo tiempo y lugar. La diversidad de las circunstancias no perjudica su validez. A tono con esto, el pensamiento teórico universaliza la relación entre medios y fines, es decir, imputa al mismo medio la obtención del mismo fin. De ahí que lo teórico se nos aparezca como uniforme, exacto y resumido en fórmulas simples, pues hace de lo diverso una abstracción invariable. Además, la teoría pretende neutralidad, desapego y objetividad ahistórica.

Estas características epistemológicas de la teoría difieren de la práctica. Esta última, se vincula con los hechos históricos, incluso de un modo afectivo y partidario. Asimismo, al considerar la complejidad de la realidad concreta hace foco en lo multiforme, lo inexacto y lo variable. Por este motivo, el hombre práctico atiende a las circunstancias y obra con prudencia, dado que no está seguro de que la aplicación de un medio cualquiera derive automáticamente en la obtención del fin deseado, porque cada situación es única. La realidad nada tiene de universal e inalterable, sino que ella es particular y diversa. Resumamos las diferencias entre el pensamiento teórico y el práctico en el siguiente cuadro:

Teoría	Práctica
Universal e inalterable	Particular y alterable
Universaliza medios y fines	Lidia con las circunstancias
Simple, uniforme, exacta	Compleja, multiforme, inexacta
Desapegada y neutral	Afectiva y partidaria.
Ahistórica	Histórica

Con estas reflexiones, Strauss (2014) observa que el núcleo de la crítica burkeana a la Revolución francesa reside en la operación revolucionaria de trasladar la teoría a la práctica o, mejor aún, de reemplazarla. La imposición de la lógica del mundo teórico sobre el práctico

105 Para Strauss (2014) la crítica estética de Burke a la relación entre belleza y perfección es equivalente a su oposición a la realización de principios abstractos (o sea, perfectos) en la realidad social y política.

ignora así lo cambiante de las circunstancias¹⁰⁶. En los términos propuestos en la presente tesis este es precisamente un modo más de hablar de voluntarismo, por lo que coincidimos con la apreciación del autor.

Además de la relación entre teoría y práctica, es necesario considerar una serie de discursos de la época que nuestro autor supone conocidos y que para el lector contemporáneo son indetectables a primera vista. Quien mejor los ha evidenciado es John Pocock (1960, 1982, 1989, 2011).

Por eso, en segundo lugar, debemos reconocer en Burke los contenidos de la doctrina de la *ancient constitution* [constitución antigua]. De acuerdo con Pocock (1960) dicha doctrina fue elaborada alrededor del 1600 y defendida, sobre todo, por Edward Coke (1552-1634) y Matthew Hale (1609-1676). La idea de constitución antigua se ampara en el carácter consuetudinario de todo el derecho británico, o sea, en una *common law* [ley común] según la cual la legislación se sostiene en precedentes inmemoriales utilizados y aplicados en los tribunales.

Esto amolda el pensamiento político británico, informa Pocock, a una lógica de interpretación reacia a las teorías universales o abstractas, y más inclinada a observar a la sociedad y a la política en función de las costumbres inmemoriales que sostienen el cuerpo normativo inglés¹⁰⁷. Al mismo tiempo, de la mano de la doctrina de la constitución antigua aparece una *doctrina de la tradición* que ilustra la evolución de la legislación. La ley, al apoyarse en la experiencia, se actualiza constantemente adaptando viejos precedentes a nuevos casos y aportando dinamismo al ordenamiento jurídico.

Combinadas, la doctrina de la constitución antigua y la tradicionalista dan forma al derecho británico. Basadas en principios cuyo origen es imposible determinar, las decisiones jurídicas son específicas, se aplican a un contexto jurídico particular y se acumulan unas con otras a lo largo del tiempo. Si bien el origen de una ley es imposible de rescatar en su totalidad, el hecho de haber sobrevivido da cuenta de una eficacia y utilidad inaprensible e irreproducible por una creación legislativa humana e intencional. En efecto, “ningún hombre,

106 Este modo de ver se asemeja a la crítica que Max Weber (1969) realiza a la pura ética de la convicción. Dicha ética ignora la “irracionalidad moral del mundo”, es decir, el hecho de que a buenas intenciones no se correspondan necesariamente resultados mejores. Lo mismo sucede aquí: de una teoría correcta no se sigue una equivalente transformación del mundo real.

107 “todas las instituciones nacionales derivaban del *common law*: un derecho consuetudinario. La actividad legislativa se definía como la puesta por escrito de precedentes consuetudinarios no escritos cuya autoridad legitimaba una antigüedad inmemorial. Por lo tanto, a fines del siglo XVIII, la constitución se consideraba inmemorial, su autoridad normativa y el conocimiento que se tenía de ella indirecto (...) la única forma válida de acción pasaba por la transmisión y la única forma de conocimiento pasaba por el estudio de la tradición” (Pocock, 2011: 204).

con sólo pensarlo, podría reproducir el tren infinitamente complejo de experiencias y decisiones que llevaron a la ley a ser lo que era” (Pocock, 1960: 133, la traducción es nuestra)¹⁰⁸.

Como puede verse, comienza a adivinarse el carácter conservador e impersonal que caracteriza a la doctrina de la *ancient constitution* y a la tradicionalista (y por lo tanto, también al pensamiento de Burke). En efecto, la voluntad humana es incapaz de reproducir la eficaz elaboración del derecho consuetudinario. Paradójicamente, son los mismos ingleses los que de modo inconsciente lo han conformado. Lo central de todo esto es la incapacidad humana de reconstruir los pasos que han llevado a la *common law* [ley común].

Finalmente, otro insumo del pensamiento de Burke es la ilustración escocesa o en palabras de Pocock (1982) la tradición de la economía política. De acuerdo con Díez Álvarez, nuestro autor aceptó dos de los presupuestos fundamentales de esta escuela: “Que el hombre, como criatura histórica fruto de la evolución económica y cultural de las sociedades, es un animal social antes que político” (2010: 16) y que “el progreso de las artes y el comercio había precipitado una socialización de la virtud en términos de *manners* que se oponía a la politización de la misma en el pensamiento republicano” (2010: 16). Este último punto necesita desarrollarse. Explica Pocock (1982) que durante el siglo XVIII la noción de “virtud” republicana, entendida como virtud cívica relacionada con el mundo público, fue redefinida y opuesta a la noción de *manners* (modos, maneras, modales). Con el progreso del comercio y de las artes, el individuo se fue alejando de la ciudadanía clásica. La pérdida fue compensada por el enriquecimiento y complejización de la personalidad, robustecida por el efecto multiplicador de las relaciones sociales impulsadas por el desarrollo económico. Dado que estas relaciones son más sociales que políticas, ya no pudieron ser recogidas por la noción clásica de virtud, y de ahí que se hablara de *manners*.

Este *humanismo comercial*, como lo llama Pocock, es admitido por Burke pero con una diferencia que lo aleja de la escuela escocesa. La nueva realidad económica y social es incapaz de producir por sí misma *manners* si no se apoya sobre la sociedad tradicional. Si los ilustrados escoceses sostienen “la autonomía cultural de la sociedad comercial [para Burke] sólo un hombre religioso, aristocrático y eclesiásticamente orientado hará del comercio una práctica tolerante, pacífica y enriquecedora” (Díez Álvarez, 2010: 20). En efecto, no es el comercio el que hace florecer las *manners* sino al revés. Es la sociedad civilizada el requisito previo para las relaciones de intercambio. En consecuencia, afirma Pocock (1982), para Burke

108 “No one man, by taking thought, could reproduce the infinitely complex train of experiences and decisions which had led the law to be what it was” (Pocock, 1960: 133).

el comercio sólo prospera en el marco de una sociedad tradicional estable, afirmada sobre los sólidos principios del pasado. Si se destruye la tradición, como hace la Francia revolucionaria, caerán el comercio y el arte¹⁰⁹. Como dice Rivera, esto implica “anclar el comercio en la historia” (2010:126).

Para resumir lo expuesto, la relación entre teoría y práctica destacada por Strauss y la tradición de la constitución antigua y de la economía política resaltada por Pocock constituyen tres elementos a retener que no podrían averiguarse en una lectura inmediata de los escritos de Burke y que son necesarias para reflexionar sobre su obra. Con estos avances, encararemos el análisis de las *Reflexiones...*

2. El conservadorismo sustantivo en Edmund Burke

Para Justificar el carácter sustantivo del conservadorismo de Burke hay que verificar, en sus observaciones sobre la Revolución francesa, la existencia de una dicotomía del tipo amigo-enemigo expresada en una oposición entre la defensa de una dirección social impersonal y el ataque al voluntarismo revolucionario. Nuestra hipótesis sostiene que en la obra de Burke este esquema se ve representado por la rivalidad entre un tradicionalismo conservador y un racionalismo metafísico o voluntarista.

Para comprobar la hipótesis basta con recortar el período de estudio a todo lo que Burke haya escrito sobre la Revolución francesa. El libro *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* es su primer aporte. Hasta 1797 seguirá opinando al respecto, aunque en intervenciones menores y sin modificar demasiado su diagnóstico. Por eso, el texto referido centra casi con exclusividad nuestro análisis. Al mismo tiempo, dado el recorte establecido (1790-1797) se vuelve indiferente evaluar la coherencia de toda su obra, preocupación habitual de sus estudiosos (Adánez, 2001; García Hernández, 2016, Macpherson, 1984)¹¹⁰.

109 Esta es, de hecho, una vía para resolver una pregunta recurrente de los estudiosos de Burke: su estatus conservador o liberal. A pesar de la insistencia algo exaltada de la tesis de José Ramón García Hernández (2016) por mostrarlo como un liberal puro, o de Tarnawski, que habla del “dislate” (2011: 111) de llamarlo conservador, trabajos como el de Pocock dan cuenta de que los principios liberales (tolerancia, comercio, propiedad, etc.) aunque innegables en Burke, aparecen subordinados a la tradición. Y la tradición, en tanto que mecanismo impersonal, es conservadora. Con otras palabras, lo mismo opina Macpherson cuando afirma que “por la época de Burke, el orden capitalista *era de hecho* un orden tradicional en Inglaterra desde hacía todo un siglo. Y había llegado a serlo insertándose en un orden jerárquico más antiguo sin alterar las formas políticas (...) ni las diferencias de clase fundamentales” (1984: 95).

110 En general, suele sostenerse la coherencia de Burke. Más variable es el problema de su carácter conservador o liberal. Nuestra posición sostiene que Burke es un conservador liberal, puesto que admite los principios liberales si se insertan en la sociedad tradicional. En esto, seguimos a Macpherson (1984).

Con todo, las *Reflexiones...* ofrecen una lectura doble. Por un lado, en ellas Burke se ocupa de criticar a la Revolución francesa y a los sectores que la apoyan en Inglaterra. Por el otro, defiende las virtudes del modelo inglés. Así, el texto pivotea entre Francia e Inglaterra porque ambos encarnan el mal y el buen ejemplo sobre cómo dirigir una sociedad. De la misma manera que Burke organizaremos nuestra exposición. Inglaterra representa a los “amigos”, es decir, a los defensores de la impersonalidad de la tradición. Francia, en cambio, simboliza a los “enemigos”, a los revolucionarios voluntaristas. Además, en el próximo apartado (el dedicado al abandono de la actitud conservadora) abordaremos un rasgo adicional poco trabajado hasta ahora: las diferencias estético-políticas entre el “terror” francés y la “amabilidad” inglesa. Con esta estructura básica estudiaremos el pensamiento burkeano. Examinaremos entonces el modo en el que Burke presenta a Francia e Inglaterra, pues ello nos llevará inmediatamente a evidenciar el conservadorismo sustantivo de sus escritos.

2.1. En busca de los enemigos: la República francesa

La primera aseveración de Burke acerca de la Revolución francesa es la de su excepcionalidad histórica. La Revolución “es el acontecimiento más asombroso que hasta ahora ha sucedido en el mundo” (2013: 37). La afirmación será una constante de sus últimos años. En enero de 1791 insiste en que “no se debe juzgar la situación de Francia por lo que se ha observado en otros lugares. No se parece en lo más mínimo a ningún otro país” (1980b: 467). Su carácter inigualable lo obtiene de ser “una *revolución de doctrina y de dogma teórico*” (1980b: 433) que pretende “crear un nuevo Estado en cada país, sobre la base de los *Derechos del Hombre* proclamados en Francia” (1980b: 437)¹¹¹.

La Revolución francesa es el primer intento de llevar una teoría a su más inmediata realización. Como hemos visto, lo teórico tiene un valor universal e independiente de las circunstancias. De ella, los revolucionarios extraen su derecho a destruir la organización social que Francia ha levantado a lo largo de los siglos y promueven innovaciones de acuerdo con sus principios abstractos. En todo el texto de Burke se encuentran acusaciones orientadas en este sentido. En vez de reformar las instituciones francesas, cuyos abusos Burke jamás niega, los revolucionarios actuaron como si tuvieran que “empezarlo todo de nuevo” (2013: 72).

111 La única analogía o parentesco que admite Burke (1980b) es con la Reforma. Pero aún así, aquél no dejaba de ser un conflicto de dogma religioso. Ahora, el dogmatismo aparece en la política.

La pretensión de reconstruir la organización social comienza por darle una nueva constitución al Estado. Pero para Burke esta tarea es sencillamente imposible. Quienes desean fabricar “de golpe una Constitución totalmente nueva [ignoran la] ineptitud moral y casi física del hombre para realizar su función” (2013:85). Una constitución “no debe ser pensada *a priori*” (2013: 106), pues ella es fruto de la experiencia, de los acuerdos, hábitos y costumbres sociales, y responde a una variedad de intereses que no pueden ser anticipados por una sola mente. Su impersonalidad garantiza el resguardo de una multiplicidad de fines acordes con los diferentes equilibrios de poder que una nación ha sabido construir. En cambio “en un sistema nuevo y meramente teórico se espera que todas y cada una de las partes del diseño respondan inmediatamente a las necesidades impuestas por los fines” (2013: 256)¹¹², necesidades que, además, son decretadas por un grupo de hombres que se arroga para sí el derecho a decir qué es lo más conveniente para Francia.

Uno de los ejemplos más claros de la mentalidad abstracta de los revolucionarios aparece con la reformulación de las circunscripciones. Antes, dichas circunscripciones obedecían a un sinnúmero de razones tales como los accidentes geográficos, el desarrollo de los asentamientos, las pautas culturales; en suma, obedecían a un entramado de relaciones entre la sociedad y su ambiente fruto de un lento desarrollo y sin que nadie las creara. Ahora, la Revolución, haciendo a un lado esta pauta de organización, decide dividir los territorios matemáticamente, con base a una medida cuadrada exacta y preestablecida. Dentro de una demarcación cultural, social y políticamente conformada, los revolucionarios dibujan caprichosamente los límites sobre el territorio¹¹³.

Apuntemos que hasta ahora sabemos que la Revolución francesa es un hecho sin precedentes en la historia europea, debido a que nunca antes se había intentado una revolución “teórica” que derrumbara las instituciones e ignorara los procesos sociales que las habían posibilitado. Ahora bien, el principio teórico básico que orienta la acción de los revolucionarios son los llamados *Derechos del Hombre*.

112 Las afirmaciones podrían seguir. En la *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional* (1791) Burke afirma que la desgracia francesa procede de “considerar ciertos *axiomas generales* sin tener en cuenta las circunstancias, los tiempos, los lugares, las coyunturas, y los actores” (1980: 416, cursivas nuestras). Y más adelante: “[El deseo de los revolucionarios] no es adaptar la constitución al pueblo, sino destruir completamente las condiciones sociales (...) a fin de hacer que su país se adapte a la idea que ellos se hacen de una constitución” (1980: 422).

113 “En las antiguas divisiones del país, éstas eran producto de accidentes diversos en épocas diferentes (...) Estaban sujetas a algunos inconvenientes, pero el uso había proporcionado remedios, y el hábito y la paciencia hacían que la gente los tolerase. En esta nueva partición hecha por cuadrados sobre cuadrados (...) es imposible que no surjan numerosos inconvenientes locales a los que los hombres no están habituados” (2013: 256-257).

Para Burke, estos derechos son principios metafísicos¹¹⁴, o sea independientes de la experiencia, que los revolucionarios quieren insertar en la vida social francesa en busca de una igualdad imposible que ni ellos mismos respetan. Imposible porque la desigualdad social es un hecho incontestable, acorde con “el orden natural de las cosas” (2013:90) y contradictorio porque la misma Asamblea Nacional estableció un sistema electoral repleto de impedimentos (incluida una renta económica) y violatorio del esquema democrático que dice guiarla.

No obstante, el problema con los *Derechos del hombre* no es su origen iusnaturalista. En este sentido, el pensamiento de Burke también contiene, en su base, un orden de derecho natural. En efecto afirma que “estoy lejos de negar en teoría los *auténticos* derechos humanos, y lejos estoy también de impedir (...) que se practiquen” (2013: 102). La objeción del autor se encuentra, más bien, en los intentos de realizarlos sin mediaciones, en la *pureza* de su determinación sobre la vida social. Los hombres tienen derechos naturales, pero su inserción constitucional va tomando forma específica a través de una larga experiencia. En cada sociedad “las libertades y restricciones varían con los tiempos y las circunstancias, y admiten infinitas modificaciones, no pueden ser fijadas según una regla abstracta” (2013: 105). Para condensarlo en pocas palabras, existen derechos naturales, pero su realización es fruto de las particularidades históricas de los pueblos, adoptando así formas diversas¹¹⁵.

Ahora bien, como vemos, lo más importante de la crítica burkeana a la Revolución reside en la intromisión de la lógica teórica en un terreno que corresponde a la práctica política. Asentado esto, Burke se pregunta quiénes son exactamente los sujetos sociales que la impulsan. En este punto su opinión sufre una ligera modificación. En las *Reflexiones...* de 1790 son los hombres de letras y los financistas, en las *Cartas para una paz regicida* de 1796 deja a los financistas y menciona a los políticos. Veamos brevemente este punto.

El mismo Burke quiso ser un hombre de letras. En un contexto como el de finales del siglo XVIII en el que el crecimiento de la opinión pública consolidaba la posición de los escritores (Castro Alfín, 1993), Burke está lejos de condenar el oficio y la razón abstracta en sí mismos. Lo que cuestiona es que se entrometan en el mundo práctico desobedeciendo sus reglas, que en nada se parecen a las de la teoría. De hecho, Burke rescata a los intelectuales ingleses, los cuales han sabido mantener su distancia y “no han tratado de influir en la vida

114 Para Canavan (1959) Burke no es enemigo de la metafísica, sino de su realización pura en la política.

115 Este componente iusnaturalista llevó a Friedrich Meinecke a negar un historicismo pleno en Burke. En realidad se trataría, dice el autor, de un “tradicionalismo vitalizado, no todavía de un historicismo, aunque del más alto grado de tradicionalismo” (1943: 237). Para Meinecke un historicismo pleno no tiene remisión trascendente, pues extrae sus valores normativos del seno de la vida cultural. En cambio, Chevallier (1960) lo señala como el fundador del historicismo.

social *ni dirigir los asuntos públicos*, [y tampoco] han tenido influencia alguna en el establecimiento del marco original de nuestra Constitución” (2013:146, cursivas nuestras)¹¹⁶. En cambio, los letrados franceses desconocen que la realidad social es incapaz de transformarse por un mero acto de voluntad dirigido por un “entusiasmo” desenfrenado¹¹⁷.

Aquí reside, a nuestro modo de ver, el corazón de la crítica burkeana a la Revolución francesa. Más precisamente, se observa en este *pasaje* del racionalismo intelectual al voluntarismo de la acción teórica, que acopla la realidad a unos ideales abstractos de justicia. La consecuencia de esta operación es una invasión del campo de la práctica, siempre atada a las circunstancias, por la teoría, que se abstrae de ellas (Cobban, 1929). Aquí es dónde se observa el elemento voluntarista que hemos señalado cuando presentamos nuestra hipótesis sobre el conservadorismo.

Respecto a los financistas y a los políticos, explica Rivera (2010) que la acusación de Burke se relaciona con la política de confiscación de tierras eclesiásticas realizada por la Revolución y que culminaron en una extensión indiscriminada del crédito público y del papel moneda. Los intereses financieros especularon con la venta de tierras, fomentaron la deuda pública y devinieron en poderosos grupos privados que pusieron en riesgo el poder del Estado. Además, con esta acción, la Revolución destruye la propiedad, que para Burke es una garantía de la permanencia de la sociedad tradicional y en cuya ausencia, como afirma Pocock (1982), es imposible que florezcan el comercio y las artes. Los políticos, dirá Burke (1999) más tarde, contribuyen a la Revolución con su capacidad técnica, al proporcionar los instrumentos burocráticos de ejecución de las confiscaciones reclamadas por los hombres de letras.

Para resumir, el núcleo sustancial de la enemistad de Burke hacia la Revolución corresponde al ejercicio de una voluntad humana que mediante su acción “entusiasmada” busca sobreimprimir en la realidad principios teóricos. Este es, a nuestro modo de ver, el elemento imprescindible de los promotores de la Revolución francesa, de acuerdo con el pensamiento del irlandés.

2.2. En busca de los amigos: La monarquía inglesa

116 Probablemente el británico Paine constituiría una excepción, pues opinaba que en el gobierno francés “no existe suficiente fibra para injertar la reforma, y el remedio más rápido, más fácil y más eficaz es el de *empezar de nuevo* en el terreno del razonamiento” (1959: 226-227, cursivas nuestras)

117 El término “entusiasmo” ha sido estudiado por Pocock (1989) y pertenece al discurso religioso inglés. Trasladado a la política, expresa una energía intelectual desenfrenada derivada de un culto a la razón.

Decíamos en el apartado anterior que los enemigos de Burke se componen de los revolucionarios franceses y de quienes los apoyan en Inglaterra. En éste último grupo se encuentra el clérigo Richard Price (1723-1791), integrante de la Sociedad de la Revolución, sociedad cuyo objetivo fue extender los valores de la Revolución francesa a Inglaterra, para pavor de Burke. El argumento que sostiene la posición de Price es la vinculación histórica de la Revolución gloriosa con la francesa. Por este motivo, Burke abre sus *Reflexiones...* con una larga impugnación a esta asociación. Afirma que lo sucedido en Inglaterra a finales del siglo XVII y lo que sucede ahora en Francia carece de relación alguna¹¹⁸.

Price hace tres afirmaciones sobre la Revolución gloriosa que Burke refuta. La primera, que ella habilitó un principio de elección popular de los gobernantes. La segunda, que autorizó a destituir al gobierno por mala conducta y, la tercera, que el pueblo puede autogobernarse. Para decirlo con pocas palabras, Price hace una interpretación democrática de 1688.

Para Burke, la Revolución gloriosa nunca consagró tales principios. Mantuvo la sucesión monárquica hereditaria, apuntaló el gobierno (insostenible si se lo amparaba en la cambiante ratificación popular) y jamás autorizó el gobierno popular. Muy al contrario, la Revolución gloriosa fue un caso extremo de destitución de un rey para proteger la constitución inglesa y sus libertades antiguas, mancilladas por la actitud de Jacobo II de “*subvertir la Iglesia y el Estado protestante, y sus fundamentales e incuestionables leyes y libertades [así como de haber] quebrantado el pacto original entre el rey y el pueblo*” (2013: 64).

La discusión es esencial para nuestros propósitos. A diferencia de Price, Burke entiende el derrocamiento de Jacobo II como una situación límite, pero realizada para “preservar nuestras *antiguas*, indisputables leyes y libertades, y esa *antigua* Constitución de gobierno que es nuestra única garantía de ley y de libertad” (2013:65). De este modo, la Revolución gloriosa es una revolución en el sentido clásico, pues pretendía volver a los orígenes políticos desviados por el autoritarismo del monarca, mientras que la Revolución francesa es una revolución moderna, cuyo objetivo es reconstruir la sociedad a través de principios teóricos.

En el capítulo II presentamos el concepto de conservadorismo como adjetivo y dijimos que si las circunstancias eran desfavorables para el conservador, éste podía abandonar su actitud conservadora para actuar en favor de la restitución del cauce impersonal violentado

118 Price, según Burke, quiere “conectar los asuntos de Francia con los de Inglaterra, arrastrándonos a imitar la conducta de la Asamblea Nacional” (2013: 36).

por el voluntarismo. Analizado bajo estos conceptos, la Revolución gloriosa es para Burke una típica situación de abandono de la actitud conservadora (el derrocamiento del rey Jacobo II) que inicia una acción política de restitución del cauce impersonal (limitación del poder monárquico a través de la *Bill of rights* y prohibición del trono para los monarcas católicos) con el objetivo recuperar una organización social y política signada por la tradición de la *ancient constitution* y sus valores fundamentales. Todo lo contrario a lo que acontece en la Revolución francesa y la opinión de los que, como Price, la apoyan en Inglaterra.

Mediante la Revolución gloriosa, sostiene Burke, los ingleses mantuvieron viva la herencia de los antepasados y las libertades consagradas en la constitución. El respeto por el pasado permite “un principio seguro de conservación y un principio seguro de transmisión, sin excluir en absoluto un principio de mejora” (2013: 68). Asentarse sobre el pasado, legarlo al futuro y agregar mejoras garantiza una continuidad social central en la impersonalidad tradicional defendida por nuestro autor.

La política de la continuidad histórica (conservación, transmisión, mejora) no es otra cosa que seguir el comportamiento de la naturaleza. Aquí reside, creemos, una de las grandes claves de lectura de la obra de Burke si queremos sostener la existencia de una impersonalidad tradicional en su pensamiento: “Esta política [la de mantener viva la herencia de los antepasados] me parece a mí que es el resultado de (...) *seguir a la naturaleza*, la cual es *en sí misma sabia sin necesidad de reflexión*, y está por encima de ésta” (2013: 68, cursivas nuestras). Parece entonces que la adopción de una metodología tradicionalista de orden social se asemeja, simplemente, al comportamiento de lo natural. Veamos de qué manera profundiza Burke este punto:

Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia que ha sido decretado para un cuerpo permanente compuesto de partes transitorias, en el cual, por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana, el todo (...) sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso. Así, preservando *el método de la naturaleza* en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos (2013:69, cursivas nuestras).

Con esta referencia, Burke expresa que la transmisión hereditaria es coherente con el funcionamiento del mundo, con el modo en que las cosas *son* y no como los filósofos creen que *deberían ser*. Desde nuestra perspectiva, se trata menos de una metáfora orgánica y más de que el “método de la naturaleza” enseña un mecanismo de continuidad impersonal, sin cortes abruptos ni creaciones de la nada, que la sociedad artificial debe imitar. Con otras palabras, el mundo natural sigue una *lógica*, un modo de actuar que la sociedad inglesa, al adoptarlo, sigue el camino correcto para construir una comunidad estable, aunque no se puedan determinar las razones últimas que lo prueben (“una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana” [Burke, 2013: 69]).

Continúa Burke: “Siguiendo este mismo plan de *adecuar a la naturaleza nuestras instituciones artificiales*, y solicitando la ayuda de sus (...) instintos para que refuerce las débiles y falibles construcciones de nuestra razón, hemos [los ingleses] sacado varios otros beneficios” (2013: 70, cursivas nuestras). De nuevo, la conservación y mejora de lo antiguo es un procedimiento adoptado por la sociedad para establecer la pauta de su desarrollo. Para nuestro autor, dicha pauta es la correcta, pues resulta acorde con las limitaciones de la razón humana, incapaz como es de llegar al mismo resultado por su sola capacidad: “Aunque se reúnan todos vuestros sofistas, *no podrán producir nada que se adapte mejor a la preservación de una libertad racional y viril*” (2013: 70, cursivas nuestras)

Trasladado al molde conceptual propuesto en esta tesis, lo que aquí defiende Burke es un proceso de dirección social impersonal, tal y cómo lo realiza la naturaleza. La analogía sugiere que si el sustrato de lo natural son los procesos biológicos, el sustrato de lo artificial son las experiencias acumuladas a lo largo de los siglos, que a través de un mecanismo inconsciente de ensayo y error va edificando la vida en comunidad y apuntalando su libertad, sus derechos y su jurisprudencia.

Existen otros autores que han destacado esta idea. Yuval Levin, dice que Burke “sostiene que los ingleses eligen seguir un modelo de naturaleza – un modelo de transmisión y herencia que permite que se den cambios suaves y graduales” (2015: 75) y Strauss, en el mismo sentido sostiene que para el irlandés “la mejor constitución es conforme a la naturaleza o es natural, también y sobre todo porque comenzó a existir no gracias a la planificación sino gracias a la imitación de un proceso natural, esto es, porque no alcanzó su existencia con la ayuda de una reflexión directriz, sino de modo continuo, lento, por no decir imperceptible” (2014: 339). A estas observaciones le agregamos un matiz. Para nosotros, el foco no debe situarse sobre la lentitud del proceso, que es más bien un efecto de lo impersonal y no su causa, sino en la ventaja de no ser dirigida por una voluntad o una mente humana. La lentitud

no es un valor en sí mismo para Burke, como muestra su apoyo a la Revolución gloriosa. De ahí que la usual atribución a nuestro autor como aquél que favorece los cambios graduales (Harbour, 1985; Pemberty López, 2001; Viereck, 1959) es superficial, pues por detrás de esta afirmación aparece el fundamento de una impersonalidad natural.

Para recapitular, Burke defiende la dirección impersonal de la sociedad trasladando la lógica de la naturaleza a lo artificial. Cree que éste es el modo adecuado de desarrollar a una comunidad. Ahora bien, comprobado el carácter impersonal de lo social resta observar cuál es la misión de la voluntad humana en este esquema. A fin de cuentas, Burke reconoce que es necesario un principio de transmisión y de mejora paulatina entre generaciones.

Efectivamente, para Burke, cada generación colabora dentro de un gran continuo de transmisión hereditaria. Así, la sociedad es vista como una asociación capaz de producir bienes simbólicos que deben ser protegidos, pero también modernizados para garantizar su supervivencia. Esta es la colaboración esencial, el verdadero contrato social, al que se compromete la voluntad humana:

Como los fines de una asociación así no pueden obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, *la asociación llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer*. Los contratos respectivos de cada Estado particular son sólo una cláusula en el gran contrato primigenio de la sociedad eterna, el cual une las naturalezas más bajas con las más altas, conectando el mundo invisible con el visible (2013: 156, cursivas nuestras)

La primera parte de la cita da cuenta del compromiso generacional de transmisión de los logros de una sociedad, fruto de la acción inconsciente de los hombres que la habitan. Dicho contrato, nuevamente, es adecuado al funcionamiento universal de las cosas cuyo creador último es la Providencia. La comunidad que opere según este modelo se encuentra en armonía con el genuino orden del mundo. Aquí Burke inserta el elemento divino en las *Reflexiones*...que aunque presente por momentos, no está en el núcleo de su argumento¹¹⁹.

Finalmente, consideramos que existen tres elementos que advierten los límites de la conducta humana dentro de la impersonalidad tradicional: la prescripción, el prejuicio y la

119 En algunos pasajes de las *Reflexiones*...Burke sugiere, a tono con los “reaccionarios” franceses que la revolución es un castigo de la Providencia: “uno se ve tentado a pensar que algunas de las ofensas cometidas en Francia claman al cielo, y que por eso el cielo ha estimado oportuno castigar al país sometiéndolo a una dominación vil y plebeya” (2013: 287).

prudencia. Así, las “tres p” completan los elementos esenciales que caracterizan al modelo social y político inglés sobre el que Burke ejemplifica su modelo tradicionalista.

La prescripción, según Harvey Mansfield, procede del derecho romano, y señalaba el título de propiedad derivado de un uso prolongado aunque no hubiera escritura o, lo contrario, su quita tras un largo desuso aunque hubiera título. Esta norma de derecho privado la traslada Burke al derecho público para significar que el gobierno “está obligado por prácticas largamente continuadas, y no por principios” (2012: 661). El desuso, en consecuencia, habilita reformas sin erosionar el orden tradicional ni introducir innovaciones. Precisamente para Levin la prescripción es un “medio para la modificación controlada y gradual en respuesta a necesidades públicas percibidas” (2015: 143), es decir, implica una prueba de uso o de utilidad a lo largo del tiempo.

La prescripción está estrechamente vinculada a la prudencia. Ser prudente se relaciona con una actitud contraria a las innovaciones, que exige de la voluntad humana la búsqueda sopesada de cambios que afecten lo menos posible o apuntalen lo mejor que se pueda el mecanismo social de desarrollo impersonal. Por último, el prejuicio es una orientación para la conducta extraída del saber social, que genera respuestas inmediatas ante situaciones imprevistas. Apelar al prejuicio, supone valerse de los conocimientos que la tradición ha producido en términos de “razón colectiva”¹²⁰.

En suma, la prescripción es un principio de mejora acorde a la utilidad o al uso de una institución o de un precepto constitucional, la prudencia es una regla de evaluación de la acción para restringir las innovaciones y el prejuicio es un criterio de comportamiento basado en el saber general.

Con estos adelantos, ¿cuál es la función humana dentro del esquema de impersonalidad tradicional de Burke? Dicho de otra manera, se trata de apuntar cuál es su margen de acción y si efectivamente posee un papel que cumplir en el pensamiento de Burke. Naturalmente, nuestro autor reconoce una intervención humana, cuyo propósito es el traspaso generacional del legado social al futuro y la mejora de ese legado mediante la prudente introducción de cambios. Condensado, podemos sintetizarlo del modo siguiente: la función de la actividad humana en Burke se resume en garantizar el orden tradicional asegurando una transmisión segura de acuerdo con los criterios de la prescripción, el prejuicio y la prudencia.

Para resumir el apartado, digamos que para Burke la dicotomía entre voluntarismo y defensa de la impersonalidad es ilustrada por la oposición entre la República francesa y la

120 Para Burke, la jurisprudencia es “la razón colectiva acumulada a lo largo de los siglos” (2013: 169)

monarquía tradicional inglesa. La primera es voluntarista porque su acción fundamental es la de insertar principios abstractos en la realidad social de Francia. La segunda, es impersonal porque respeta el orden tradicional de Inglaterra reduciendo al mínimo las modificaciones humanas necesarias para la reproducción de la impersonalidad de la tradición.

3. La solución al problema francés¹²¹

¿Existe en Burke un proyecto político competente para reencausar a Francia hacia el mecanismo impersonal de la tradición? Al respecto la respuesta del autor es negativa. En la *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional*, escrita en enero de 1791 dice que “al mostrar el cuadro de vuestra desastrosa situación, *no propongo ningún plan para remediarla*. Por desgracia, señor, el proponer planes sin tener en cuenta las circunstancias es la causa misma de todos vuestros infortunios” (1980a: 413). En diciembre del mismo año, insiste sobre el tema: “¿Qué se debe hacer? [Un plan] depende íntegramente (...) de inclinaciones, sentimientos, medios, y circunstancias exteriores, al no estar bien seguro sobre ello, no sé cómo dar libre curso a ninguna especulación mía sobre el tema” (1980a: 413)

La respuesta es coherente con el pensamiento de nuestro autor. Elaborar un plan de esta naturaleza requeriría “ver con mis propios ojos (...) tocar con mis propias manos, no sólo las circunstancias estables, sino las pasajeras, antes de poder aventurarme a aconsejar un proyecto político cualquiera” (1980a: 414). Un plan de acción política requiere de un saber práctico del que Burke carece (por no ser francés, por desconocer el detalle de lo que ocurre en Francia, etc.). Esto bastaría, en algún punto, para cerrar el apartado. Pero, creemos, lo anterior no agota la opinión de Burke sobre este asunto.

Puede decirse que existen *sugerencias* o *consejos* de Burke más que *planes*. Identificamos dos tipos. La primera es externa y le habla a las potencias europeas, impulsándolas a una guerra contra la Revolución. La segunda es interna y consiste en aconsejar a Francia imitar a Inglaterra. En consecuencia, las soluciones que aconseja Burke contra la Revolución francesa son (1) una guerra europea contra Francia y (2) que Francia imite el mecanismo impersonal de Inglaterra.

3.1. La guerra exterior o la reforma interior

121 Este apartado reelabora los aportes que hicimos en Castro (2018).

En cuanto al reclamo de una guerra internacional contra la Revolución, se encuentran pocas referencias de esto en las *Reflexiones*...El pedido aparece cada vez con más fuerza en sus escritos posteriores. Lo llamativo no es el pedido en sí - una intervención militar - sino el carácter *total* de la guerra que según Burke se debe impulsar. La solución debe provenir de un acto de fuerza exterior porque la Revolución amenaza el modo de vida europeo: “nunca pensaré que ningún país de Europa se encuentra seguro, mientras esté establecido, en el centro mismo del continente, un Estado (...) fundado en el principio de anarquía” (1980a: 387). Por ese motivo “si alguna vez un príncipe extranjero entra en Francia, habrá de hacerlo como en un país de asesinos. *Las formas de la guerra civilizada no serán respetadas*” (1980a: 406, las cursivas son nuestras).

Todavía más contundente es en su *Carta para una paz regicida*, escrita con posterioridad a la fase jacobina de la Revolución. Para Burke, los europeos se encuentran ante una feroz guerra civil que se libra “entre los partidarios del antiguo orden civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos (...) No es Francia la que extiende un imperio extranjero sobre otras naciones: es una secta que aspira a un imperio universal y que comienza con la conquista de Francia” (1999: 157, la traducción es nuestra)¹²². A tamaño poder, es menester oponerle una fuerza semejante capaz de destruirla (Burke, 1999) para salvaguardar así la cristiandad del continente. Burke, afirma Cobban (1929), expresa la idea de una gran *Commonwealth* europea que debe ser salvada si quiere proteger sus tradiciones¹²³.

Si la solución a la Revolución francesa es exterior será necesaria una guerra absoluta. Ahora bien, si la solución proviene del interior de Francia será porque ese país imitó a Inglaterra. ¿Qué significa exactamente *imitar* a Inglaterra? Precisamente, significará hacer lo mismo que ese país hizo en 1688, reformar. En un sentido más general quiere decir replicar el proceso impersonal de la tradición. Nuestro autor no ignora los abusos que vivía Francia¹²⁴, pero el modo de solucionarlos debía ser a la inglesa: “hubieseis vuelto la mirada a vuestros vecinos de este país, los cuales han mantenido vivos los antiguos principios (...) mejorándolos y adaptándolos al Estado actual” (2013: 73). La monarquía francesa, a pesar de sus excesos “puede corregir sus faltas y mejorar sus virtudes hasta llegar a una Constitución al

122 “between the partizans of the ancient, civil, moral, and political order of Europe against a sect of fanatical and ambitious atheist (...) It is not France extending a foreign empire over other nations: it is a sect aiming at universal empire, and beginning with the conquest of France” (1999: 157).

123 Es interesante apuntar si acaso estas expresiones del final de la vida de Burke no se corresponden con lo que la manualística designaría como “reaccionario”: deseo de volver atrás y violencia contrarrevolucionaria.

124 “no cabía la menor duda de que existían abusos y de que se precisaba una reforma” (2013: 195).

estilo británico” (2013: 201). Recordemos que al momento de pronunciar estas palabras, la Revolución todavía no había evolucionado hacia su forma más radical.

Aquí pareciera haber una contradicción en Burke. Imitar la reforma inglesa supondría la implantación exterior de cambios ajenos al contexto cultural francés. Lo que en Inglaterra es prescripción y costumbre en Francia es teoría, por lo que traspasar la una a la otra es incongruente con su defensa de la impersonalidad tradicional. Es probable que Burke haya captado el malentendido, puesto que en 1791 aclara que “cuando elogí la constitución británica [en la *Reflexiones...*] no quería decir que su forma exterior y su disposición concreta deban convertirse en modelo que vosotros, o cualquier otro pueblo, copie servilmente. Lo que quería recomendar eran los *principios* a partir de los cuales se ha desarrollado” (1980a: 417). Más claro, lo que Burke sugiere al hablar de imitación se relaciona con la lógica de conservación, transmisión y mejora que tanto elogia de su país.

Dos soluciones entonces: guerra absoluta e imitación de Inglaterra. Sin embargo, a nuestro modo de ver, esta última recomendación todavía se encuentra incompleta. En una lectura más atenta de las *Reflexiones...* hallamos una serie de sugerentes lecciones sobre el correcto ejercicio del poder en clave llamativamente estética. Proponemos entonces una nueva lectura de las *Reflexiones...*, que surge de comprobar la cantidad de expresiones de tipo estético en un texto político y en un autor que no podía utilizarlas de casualidad, habida cuenta de que su trabajo juvenil más importante trata sobre lo sublime y lo bello. Sospechando una estrecha vinculación, nos abocamos a una lectura comparada entre la *Indagación filosófica acerca del origen de las ideas de lo sublime y lo bello* de 1757 y las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de 1790. La conclusión anticipada sugiere que el gobierno inglés combina los recursos de lo sublime y de lo bello para el ejercicio del poder, mientras que Francia sobrepasa lo sublime para acercarse al puro terror. De comprobar esto, la recomendación de imitar a Inglaterra sumaría un aspecto más, y poco investigado, a considerar. Con este tratamiento se completan las sugerencias de Burke a Francia.

3.2. El gobierno amable y el gobierno del terror

Analicemos las novedosas palabras de Burke en relación a lo sublime¹²⁵: “todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor [*pain*] y peligro [*danger*], es decir, todo lo que es de

125 Durante el siglo XVIII se reaviva el interés por la noción de lo sublime, luego de que Nicolás Boileau-Despréaux tradujera al francés un tratado medieval atribuido a Dionysius Longinus. El interés se concentró en

algún modo terrible [*terrible*], o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror [*terror*], es una fuente de lo sublime [*sublime*]; esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir” (Burke, 2001: 29)¹²⁶. Lo sublime se asocia a la intensidad experimentada por el sujeto a partir de una característica atemorizante de un objeto exterior.

Por su parte, el temor o el miedo [*fear*] es una fuente predominante de lo sublime. Es definido como la “percepción del dolor o de la muerte, [que] actúa de un modo que *parece* verdadero dolor” (Burke 2001: 42, cursivas nuestras)¹²⁷. A su vez, lo sublime puede generar asombro, admiración, reverencia y respeto. Cualquier fuerza superior induce al temor porque es capaz de hacernos daño y, por ende, representa un riesgo que desata el miedo y el horror propios de un objeto de contemplación sublime¹²⁸.

Anclado en estas definiciones, Burke prosigue indagando acerca de cuáles son las fuentes de lo sublime. Más precisamente, se interesará por describir las características de aquellos entes u objetos que pueden desatar la idea de lo sublime. Dado que la sublimidad es una idea simple de la mente existen propiedades de los objetos que lo suscitan a través de los sentidos. Burke distingue dichas propiedades de acuerdo al efecto sensorial que producen. Por ejemplo, la oscuridad, la vastedad, lo enorme, los colores fuertes, los sonidos fuertes y bruscos, los gritos de los animales, etc. Los objetos o seres que posean alguna de estas cualidades son condición de posibilidad sublime.

El poder también se vincula con lo sublime porque un poder superior, toda fuerza ubicada por encima de las capacidades del observador da cuenta de una superioridad compatible con la evocación sublime. Esto incluirá al poder político y religioso, dado que poseen una fuerza capaz de generar asombro, temor, reverencia, entre otras.

Una aclaración a retener es la advertencia de Burke en diversos pasajes de su *Indagación...* acerca de la diferencia entre lo sublime y el dolor real. Aclara el autor que “el terror es una pasión que siempre produce deleite cuando no aprieta demasiado” (2001: 35), porque “cuando el peligro o el dolor acosan demasiado, no pueden dar ningún deleite, y son sencillamente terribles; pero, a ciertas distancias y con ligeras modificaciones, pueden ser y son deliciosos, como experimentamos todos los días” (2001: 29). Es necesaria una mínima

Alemania y en Inglaterra. El concepto mutó en manos de los autores modernos, quienes ampliaron su significado para extenderlo a otros campos (Pérez Carreño 2000, Scheck 2009).

126 Los términos en su idioma original están tomados de la edición en inglés de la *Indagación...* Ver Burke (1856). Para esta cita en particular, ver Burke (1856: 51)

127 “Es imposible mirar algo que puede ser peligroso, como insignificante o despreciable” (Burke 2001: 42). Para Burke, tenemos miedo de aquello que supone un riesgo para nosotros.

128 Al decir “objeto sublime” referimos tanto una cosa como un hecho, una institución o una persona que la representa. Por ejemplo, una revolución o una monarquía encarnada en la figura del rey.

distancia, un cierto alejamiento del dolor real para disfrutar lo sublime. En cambio, si el peligro se concreta, lo sublime pierde su efecto para convertirse sencillamente en dolor.

Dicho esto, estamos en condiciones de estabilizar el concepto. De acuerdo con Bozal (2000) y Scheck (2009, 2012), lo sublime es una forma de deleite frente a lo doloroso, a lo que nos provoca temor o es de algún modo terrible. Pero la experiencia de la sublimidad no se da bajo cualquier condición. Es esencial lo que estos autores llaman *distancia estética* o el resguardo necesario del observador para deleitarse con lo sublime. El dolor directo y el peligro inminente eliminan esta posibilidad. En otras palabras, es condición imprescindible ser un *espectador* del hecho terrible. Por ejemplo, observar un instrumento de tortura puede producir un efecto de sublimidad, pero no ser torturado. El grito furioso de un animal feroz evoca lo sublime, pero jamás el ataque de éste sobre nosotros.

Sin embargo, no cualquier espectador es válido. La contracara de la distancia estética es la simpatía. Para experimentar el deleite de la situación terrible, lo sublime debe producir una sensación similar a la del afectado. Es decir, debemos simpatizar con el objeto, el ser o el hecho hasta el punto en que no sea dañino. Debemos por lo tanto ser espectadores *no indiferentes*, dotados de la capacidad de “ponernos en el lugar del otro y sentirnos afectados por el sufrimiento ajeno, pero distinguiéndolo del propio” (Scheck, 2013:119). Otro recurso de lo sublime se relaciona con la idea de fuerza. El temor/terror es desatado por el dominio de algo o alguien sobre nosotros al que consideramos poderoso.

En suma, la distancia estética, el espectador no indiferente y la fuerza del poder son tres nociones ilustrativas vinculadas al deleite provocado por lo sublime.

En contraste, pero no en oposición a lo anterior, encontramos la idea de belleza [*beauty*]. Las fuentes de la belleza gozan de atributos que lejos de ser negativos como en lo sublime (oscuridad, grandeza, superioridad, fuerza) son más bien positivos. Lo delicado, lo suave, lo gradual, lo de colores opacos; en suma, las “cualidades de los cuerpos, por las que éstos causan amor” (Burke 2001: 67) son las específicamente bellas. La belleza y lo sublime no son nociones contrapuestas ni incompatibles e incluso pueden coexistir en un mismo objeto. Así como no son opuestas, tampoco van necesariamente juntas. Dependerá de las características del objeto el suscitar en el observador amor y sublimidad a la vez.

Concentrémonos ahora en la relación entre lo sublime y el poder, tratada en la sección VI de la segunda parte de la *Indagación*...El poder produce una experiencia sublime porque el sujeto afectado se atemoriza frente al peligro del poder del más fuerte, debido al terror de enfrentarse ante una fuerza imposible de contrarrestar. Por ejemplo, la contemplación de un animal peligroso suscita enseguida la fantasía de un posible ataque, temor resultante de la

proyectada incapacidad del sujeto de oponerle una reacción equivalente. De ahí que Burke diga que “es imposible mirar algo que puede ser peligroso, como insignificante o despreciable” (2001: 42). Por eso, una situación de poder es una fuente extraordinaria de lo sublime, puesto que “allí donde encontremos fuerza, y sea cual sea la luz bajo la cual consideremos el poder, observaremos juntamente lo sublime que acompaña el terror” (2001: 49)

Ahora bien, para Burke también el poder político se relaciona con lo sublime. A nuestro modo de ver, en el tratamiento burkeano de este punto habita una contradicción, aunque solo aparente y momentánea. En el texto que estamos analizando existen únicamente dos citas en las que el autor hace referencia al poder político. En la primera, Burke ejemplifica la oscuridad como cualidad sublime a través del despotismo:

Aquellos gobiernos despóticos, que se fundan en las pasiones de los hombres, y principalmente en la pasión del miedo, mantienen a su jefe alejado de la mirada pública tanto como pueden. La religión, en muchos casos, ha practicado la misma política (2001: 43)

Sin embargo, algunas páginas más adelante, el poder político ya no es vinculado a lo sublime a través de los gobiernos despóticos, sino que esta vez cualquier poder político es un ejemplo de cómo la percepción de la superioridad coercitiva desata lo sublime:

El poder institucionalizado de reyes y dirigentes tiene la misma conexión con el terror [que la fiereza de los animales salvajes]. Los soberanos son saludados frecuentemente con el título de *Pavorosa Majestad* (2001: 50).

La cita remarca específicamente la sublimidad del *poder institucionalizado*. En consecuencia, cabe preguntarse si lo sublime es inherente a cualquier poder político o si, por el contrario, aplica solamente al despotismo. Es decir, ¿cuál es la diferencia entre un gobierno despótico y uno institucionalizado en su relación con lo sublime? ¿Participan ambos de dicha idea? Este dilema lo veremos más adelante, a partir del análisis burkeano de la Revolución francesa.

Para reforzar este punto, resulta un aporte significativo observar la similitud entre el poder político y el religioso. Como es esperable, la idea de Dios, al ser la mayor idea de fuerza que se puede evocar es una fuente central para la evocación de lo sublime. En este punto, podríamos preguntarnos si esta relación abarca a cualquier tipo de religión o sólo a las

monoteístas. En otras palabras, si es equivalente cualquier construcción trascendente o si acaso existen diferencias entre las diversas religiones. Al respecto Burke nos dice:

La verdadera religión tiene y debe tener una mezcla de temor saludable [mientras que] las religiones falsas generalmente solo se sostienen por el miedo. Antes de que la religión cristiana hubiera por así decir humanizado la idea de la Divinidad y de algún modo nos la hubiera aproximado, se había hablado muy poco del amor de Dios (2001: 52)

De la cita precedente es interesante remarcar su semejanza con las dos anteriores relativas al poder político. Aquí, también, parece existir una manifestación despótica ligada a las religiones falsas, que recurren al miedo para lograr obediencia, y otra manifestación moderada, que incorpora el amor de Dios, clave en el catolicismo. Es decir, en este último caso, aparece una noción de belleza (amor de Dios) conectada a un objeto capaz de generar lo sublime.

Al parecer, tanto en el poder político como en el religioso se distinguen una forma extrema y otra moderada, pero ambas tienen un trasfondo sublime. Es posible afirmar, entonces, que lo sublime es un componente esencial de los poderes públicos. Esto se debe a que la superioridad del poder sobre el súbdito genera el miedo necesario para su obediencia. En la familia de términos de lo sublime comprobamos esta asociación: el respeto, la veneración, el miedo, etc.

Estos atributos inspiradores de lo sublime son propios de todo gobierno, sea despótico o institucionalizado, cristiano o pagano. Por lo tanto, lo sublime se vuelve esencial para la legitimidad, y la obediencia dependerá del uso que los gobernantes hagan de ella. De hecho, el poder monárquico y religioso pueden combinarse con otras cualidades estéticas para reforzar todavía más la dominación. Los palacios, las sonoras marchas militares, las apariciones públicas de los monarcas, entre otros ejemplos, aumentan la evocación de lo sublime¹²⁹.

Llegados hasta aquí, sigue pendiente la pregunta por la especificidad de los gobiernos autoritarios. Vimos ya que en el poder despótico se ejerce el terror como método exclusivo para lograr el orden político. La generación constante del temor compensa la pérdida de

129 El trabajo de David Cannadine (2002) rastrea la evolución del ceremonial de la monarquía inglesa a lo largo de varios siglos de historia. Comprueba que a medida que la figura monárquica pierde sus facultades de poder aumenta su sacralización estética.

obediencia. Ahora bien, podríamos argumentar que una diferencia posible con los gobiernos moderados reside en que la distribución del terror en el despotismo provoca dolor real. Si bien el terror es una inspiración para lo sublime, los gobiernos despóticos a menudo traspasan la percepción de lo sublime para ingresar en la esfera del dolor. Lo sublime sigue presente, como en todo gobierno, pero en el poder despótico se desborda esta idea y pasa a ser violencia.

Recapitulando, vimos que todo gobierno necesita de lo sublime si quiere lograr la obediencia política. En la religión, la operación es análoga. Tanto las religiones “falsas” como las “verdaderas” se fundan en el miedo. Pero ésta última con una diferencia sobre las falsas: cultiva el amor de Dios y, por lo tanto, suaviza el terror a la sublimidad de la fuerza divina.

El paso siguiente es verificar la presencia de lo sublime en la política. Para ello, estudiaremos al gobierno despótico por excelencia, según Burke: el de la Revolución francesa. Armados con el arsenal de la *Indagación...*, comprobaremos si pueden extraerse lecciones de dicha experiencia histórica para la relación entre lo sublime y el poder. De ser cierto el cruce propuesto entre el Burke estético y el político, debería ser posible hallar en las *Reflexiones...* referencias a las ideas mencionadas hasta el momento.

3.3. La estética de la Revolución

Sostienen algunos comentaristas que el estilo literario de los textos políticos de Burke es excesivo en adjetivaciones y exageraciones que, por momentos, van a contramano de su argumentación (Herrero 1996) y dificultan su traducción (Adánez 2008, Mellizo 2013). A nuestro modo de ver, el esteticismo con el que Burke describe a la revolución francesa, lejos de responder a un afán literario es más bien un recurso del autor para pensar políticamente.

La acusación contra las *Reflexiones...*omite que visto desde un punto de vista estético es posible identificar, por un lado, a un Burke conmovido por la situación revolucionaria, en tanto espectador cautivado por la experiencia sublime de la Revolución y, por otro lado, a un Burke empático con el padecimiento de los súbditos de la Asamblea Nacional. Es más, recordemos que el escrito se dirige a un ciudadano francés (Charles Depon) a quien Burke le comparte su indignación a la vez que simpatiza con su desgracia.

Considerado lo anterior, las *Reflexiones...* pueden reinterpretarse como la descripción de la doble afectación de nuestro autor al presenciar dicho acontecimiento (la suya y la de los súbditos franceses). Por lo dicho, nuestro análisis de la obra se duplica. De una parte, haremos foco en el Burke espectador y, de la otra, trataremos la relación entre los súbditos y el gobierno francés.

Para el Burke espectador, lo ocurrido en Francia desde 1789 significa “una gran crisis, no sólo de los asuntos de Francia sino de toda Europa y acaso más que Europa (...) la revolución francesa es lo más *asombroso* [*astounding*]¹³⁰ que ha ocurrido hasta ahora en el mundo” (1996a: 48, cursivas nuestras). La utilización de la palabra *asombro* coincide a todas luces con una de las fuentes de lo sublime¹³¹. Para nuestro autor, el fenómeno revolucionario importa una cierta curiosidad estética compatible con lo sublime. Esta compatibilidad se revela mediante un breve repaso por las abundantes adjetivaciones relativas a lo sublime con las que el irlandés describe a los acontecimientos¹³².

La actitud de Burke que se trasluce en sus páginas cumple con todas las características del espectador sublime. No sólo la revolución es asombrosa, sino que le produce una gran indignación. Burke reprocha a sus líderes: “¿Eran necesarias todas estas cosas terribles?” (1996a: 74). Luego, los descalifica: “Los argumentos de la tiranía son tan despreciables como terrible su fuerza” (1996a:134) mientras que las confiscaciones a la Iglesia le producen “indignación y horror” (1996a: 141).

Podrían amplificarse los extractos, pero el acontecimiento que resume toda la experiencia estética de Burke se descubre en un comentario suyo sobre el suceso histórico conocido como la *Marcha sobre Versalles*, del 6 de octubre de 1789. Ese día, el reclamo popular por el precio del pan, inalcanzable por su elevado costo, desembocó en la invasión del palacio de Versalles y la huida de la reina. Tal escena le inspira a Burke una sentencia sobre el curso de la revolución: “complots, matanzas, asesinatos, les parecen a algunas gentes precio trivial para conseguir una revolución (...) [Los revolucionarios y sus seguidores] Necesitan un gran cambio de escena, un efecto escénico magnifico, un gran espectáculo que excite la imaginación” (Burke 1996a: 97). Probatorio de la exaltación de las pasiones producida en Francia, la Marcha de Versalles, le parece a Burke “desagradable (...) para el gusto moral de todo espíritu bien nacido” (Burke 1996a: 99), y confía en que el receptor francés de su carta haya vivido dicho espectáculo con “vergüenza y horror” (1996a:99). Este *horror* por el poder revolucionario de las masas incontroladas montando un *espectáculo* lo analiza Burke dentro

130 Ver Burke (1819: 14), para corroborar el término de esta importante cita en su idioma original.

131 El asombro es uno de los grados más altos de lo sublime. Burke lo define como “aquel estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror” (2001:42)

132 Una pista de la envergadura de la sorpresa de Burke nos la da el hecho de que mencione, en la edición inglesa, unas 33 veces la palabra *Fear*. Lo mismo sucede con otros términos importantes. *Danger* y sus derivados (*dangerous, dangered, endangered*) aparecen 21 veces, mientras que *horror* lo hace unas 19. Por su parte, *astounding* y *astonished* se leen en diez oportunidades. La terminología restante tiene una presencia menor: *awe* (siete veces) y *terrible, pain* y *afraid* menos de cuatro veces. Ver Burke (1819), para confirmarlo. El repaso por esta terminología es ilustrativo del carácter literario del texto, así como de su afinidad con la obra estética burkeana.

del marco del desorden generalizado del país, es decir, de la ausencia de un poder bien constituido que suavice las pasiones de la multitud. El hecho resume la conmoción de nuestro autor por el horror en el que se ha sumido Francia.

El ultraje a la reina llena de sensibilidad a Burke y le manifiesta públicamente *simpatía* con su sufrimiento: “Nunca hubiera imaginado, cuando ella iba añadiendo títulos de *veneración* a los de un respetuoso y entusiasta amor distante, que alguna vez se viera obligada a guardar en su seno un agudo antídoto contra la desgracia; nunca hubiera imaginado que iba a vivir para ver tantos desastres cayendo sobre ella” (Burke, 2013: 127, cursivas nuestras).

Como se ve, la revolución cumple con todas las condiciones necesarias para desatar lo sublime en nuestro autor/espectador. En primer lugar, hay asombro frente a un hecho incomparable en la historia de la humanidad, pero cuya contemplación se mantiene dentro de los márgenes de la seguridad geográfica o, conceptualmente, de la *distancia estética*. En segundo lugar, Burke expresa simpatía hacia a su compañero francés. A través de la escritura, deja ver una cierta conmiseración hacia él por su desgracia. Hay entonces un observador que no es indiferente (Scheck 2012). De hecho, a Burke también lo atemoriza que los sermones del doctor Price, auspiciados por la Sociedad de la Revolución, logren importar las ideas revolucionarias a la isla, por lo que en su sublimidad hay una dosis de cercanía y expectación. En tercer lugar, podríamos argüir que la naturaleza del deleite de Burke nace de la desgracia ajena por aquella nación ahora en ruinas, dado que no es la nación inglesa la que sufre los avatares revolucionarios. Esto también compone una condición de posibilidad de lo sublime, la de la *simpatía del espectador*.

Nos interesa diferenciar esta faceta de lo sublime en las *Reflexiones...* debido a que las interpretaciones que ven la vinculación entre la estética y la política burkeana se limitan a decir que la Revolución es un acontecimiento sublime *para Burke*. No suelen observar que la misma experiencia francesa, por involucrar una crisis política, permite otro análisis más profundo sobre el rol del concepto de lo sublime para la legitimidad política¹³³.

Respecto a la relación sublime entre los súbditos y el gobierno francés, para Burke la aplicación del terror es inevitable en un gobierno que rompe con las instituciones antiguas. Por eso, el dolor es frecuente en una revolución repleta de “fraudes, violencia, rapiñas, incendios, asesinatos, confiscaciones” (Burke 1996a: 149). La violencia *directa* impide la

133 Por ejemplo, Díez Álvarez (2007), al igual que Robin (2019), lee una distinción entre el gobierno bello inglés y el gobierno sublime revolucionario. Para nosotros, pierde de vista que todo gobierno es sublime y que sobre esta base puede construirse una oposición entre el poder despótico y el moderado.

evocación de lo sublime en el súbdito porque el dolor real corta con la necesaria distancia estética.

Este no es el caso de un poder bien instituido. En los gobiernos moderados no es necesario el recurso constante de la violencia *directa*. La revolución francesa adoleció de un elemento fundamental para lograrlo que Burke explica en una cita clave:

Todas las ilusiones *agradables que* hacían *suave* el poder y liberal la obediencia, que armonizaban los diversos matices de la vida y que mediante una asimilación fácil incorporaban a la política los sentimientos que *embellecen* y *suavizan* a la sociedad privada, van a ser disueltos por este nuevo imperio conquistador de la luz y la razón (Burke 1996a: 107, cursivas nuestras)

El poder político siempre es sublime, como hemos visto, pero su moderación exige la inserción de elementos propios de la evocación de lo bello (la suavidad, lo agradable). La tranquilidad pública y la autoridad bien constituida permiten que la violencia sea un último recurso. Esto produce efectos embellecedores en la sociedad civil, pues se suavizan las pasiones. El paradigma de esta actitud es la monarquía inglesa, en quien piensa Burke en esta cita. Veamos otra cita importante donde se refuerza esta opinión, nuevamente contra los revolucionarios:

En este sistema de filosofía barata [el de la ilustración francesa] las leyes se van a apoyar únicamente en el terror (...) No queda nada que suscite *afectos* hacia la comunidad. Dados los principios de esta filosofía mecánica nuestras instituciones no pueden encarnarse en personas, creando así en nosotros *amor, veneración, admiración* o *afecto* (Burke 1996a: 108, cursivas nuestras)

Aquí, por segunda vez, Burke reconoce la necesidad de revestir a los regímenes políticos de cualidades relativas a lo bello (o al amor, que pertenece a su definición) cuyo efecto es fundamental para la obediencia política. El contraste con el gobierno inglés es marcado. Su monarquía constitucional respeta la máxima de que “para hacernos amar a nuestro país, nuestro país debe ser amable” (Burke 1996a: 108). Ello se debe a una reverencia general a la autoridad propia de un gobierno bien constituido. Los británicos, nos asegura Burke,

“tememos a Dios, miramos con veneración a los reyes; con afecto a los Parlamentos; con sumisión a los magistrados; con reverencia a los sacerdotes y con respeto a la nobleza” (1996a: 116). Además, recordemos el efecto del temor de Dios sobre lo sublime. La fuerza que una imagen como la divina ocupa en la mente de los hombres, claro objeto de sublimidad, también interesa al gobierno político. En efecto, en la teoría burkeana es indisoluble de un buen gobierno la participación de la Iglesia, dotada como está para controlar las pasiones, volviendo innecesaria la coacción estatal: “La consagración del Estado mediante una religión estatal, es necesaria para producir una fuerte impresión en los ciudadanos libres” (1996a: 121).

Para resumir, podemos destacar dos cuestiones. En primer lugar, lo sublime es determinante para el *todo* poder político, sea moderado o despótico. Su misma conformación exige esa evocación, puesto que necesita convencer de su superioridad en fuerza, en grandeza y en autoridad. Sin provocar esta idea un gobierno es incapaz de gobernar. Para lograr una obediencia correspondida, el poder político puede valerse también de lo religioso, que a través del temor a Dios refuerza todavía más la legitimidad.

En segundo lugar, si todo poder político es sublime, ¿Cuál es la diferencia entre los gobiernos moderados y los despóticos? A nuestro modo de ver, un régimen institucionalizado se caracteriza por recurrir a lo bello para matizar los efectos de lo sublime. Procura maneras suaves, afectos positivos y genera amor, al mismo tiempo que el miedo hacia la institución solidifica la obediencia. En otras palabras, el poder político debe fomentar los *afectos públicos* hacia la nación y el Estado.

En particular, la Revolución francesa ha fracasado en esta tarea. En Francia “no queda nada que suscite afectos hacia la comunidad” (Burke 1996a: 108). ¿Qué caracteriza entonces a un gobierno despótico como el francés? Burke afirma: gobernar a través del miedo. Sin embargo, cualquier Estado suscita el miedo en sus ciudadanos, incluso la religión lo hace. La diferencia está en que la Revolución francesa basaba con demasiada frecuencia su autoridad en el terror. La violencia era el elemento sustancial para lograr una legitimidad política siempre tambaleante. El despotismo revolucionario aplica de forma directa la represión o bien deja vía libre al pueblo (por ausencia de controles, por autorización velada) para cometer todo tipo de dolorosos abusos. El ejercicio de la violencia ya no inspira lo sublime (desde el punto de vista de los súbditos, no desde la mirada privilegiada del Burke espectador), porque lo sublime es una idea que exige cierta distancia del dolor directo¹³⁴.

134 “Cuando el peligro o el dolor acosan demasiado, no pueden dar ningún deleite, y son sencillamente terribles; pero, a ciertas distancias y con ligeras modificaciones, pueden ser y son deliciosos” (Burke, 2001: 29).

Por último, es posible entrever que la división entre los gobiernos moderados y los despóticos en su relación con lo sublime y lo bello es más bien de grado que de concepto. Ambos se fundan en lo sublime, pero los gobiernos moderados se inclinan hacia lo bello para evocar estas ideas en los ciudadanos y hacer apacible la dominación política. En cambio, el gobierno despótico desborda lo sublime, va más allá de la evocación del terror porque sencillamente lo aplica.

En resumen, a partir de una lectura estética de las *Reflexiones...* el consejo de imitar a Inglaterra incluye los recursos combinados de lo bello y de lo sublime, con el objetivo de suavizar el poder, consolidar la religión y, en consecuencia, anular el terror.

Edmund Burke ilustra nuestra hipótesis sobre el conservadorismo por tres motivos. En primer lugar, porque admite la excepcionalidad de la Revolución francesa al atribuirle un estatus incomparable con cualquier otro hecho histórico europeo. De este modo, la Revolución enlaza con la radicalidad de lo político schmittiana establecida por nosotros como condición para hacer ingresar a un autor en la nómina de los conservadores.

En segundo lugar, Burke realiza una división entre “amigos” y “enemigos” representada por Inglaterra y Francia, respectivamente. Implica un conservadorismo sustantivo porque el régimen político inglés actúa según una dirección social impersonal que podemos denominar tradición, entendida como un proceso de formación de hábitos y costumbres acordes con la lógica de la naturaleza. Al contrario, la República francesa es voluntarista porque pretende introducir principios abstractos ignorando la realidad tradicional.

Por último, vimos que Burke reinterpreta la Revolución de 1688 en términos de un abandono de la actitud conservadora y una recuperación de la tradición. En cuanto a la Revolución francesa, Burke admite carecer de un plan específico para la contrarrevolución. No obstante, una lectura más atenta nos dejó ver dos soluciones posibles: la guerra exterior y la imitación de Inglaterra. La guerra busca aniquilar a la Revolución. La imitación de Inglaterra es una invitación a Francia para que siga el ejemplo inglés y su lógica tradicionalista. Pero existe otra forma de imitar a Inglaterra. A partir de una nueva lectura de las *Reflexiones...* se observa una disquisición sobre el poder gracias a la manipulación de recursos estéticos derivados de lo bello y lo sublime.

En resumen, Edmund Burke es un conservador sustantivo porque se opone al voluntarismo de los revolucionarios franceses y elogia la tradición de los ingleses. Al mismo tiempo, si bien no abandona la actitud conservadora, pues carece de un plan para Francia, sugiere la adopción de tres políticas: una guerra internacional, una reforma tradicionalista y

una acción de gobierno que combine lo bello y lo sublime para suavizar el terror revolucionario.

Capítulo IV. Joseph de Maistre (1753-1821)

De los conservadores estudiados en esta tesis, De Maistre es probablemente el que desata mayores polémicas. Se lo ha calificado de muchas maneras: precursor del fascismo (Berlin, 1991, 2004), reaccionario o profeta del pasado (Ciorán, 2000; Fornés Murciano, 2015), quietista y/o determinista (Guerrero Alonso, 2015; Holmes, 1999), entre otras etiquetas simplificadoras. En este capítulo consideramos que dichas acusaciones son falsas o deben matizarse. En efecto, a tono con algunos trabajos contemporáneos (Armenteros, 2018; Lebrun, 1988; Pranchère, 2004) mostraremos otra faceta, visible si se observa mejor entre las afirmaciones más grandilocuentes y oscuras de su obra, que efectivamente existen. Aunque reconocemos la peligrosidad de un autor que ha defendido la necesidad de la guerra y del sacrificio, creemos que es posible superar las interpretaciones radicales de su pensamiento.

De Maistre fue un jurista y miembro del senado del ducado de Saboya. Su vida tranquila se ve interrumpida en el año 1792, cuando el ejército revolucionario francés invade el reino del Piamonte-Cerdeña. Inicia así un largo exilio que lo llevará a lugares tan distantes entre sí como Suiza y Rusia. Esa transformación, crucial en su vida, lo impulsa a escribir, y pronto se convierte en un panfletario de la contrarrevolución. Del mencionado impulso surge su trabajo más destacado: las *Consideraciones sobre Francia*, en donde ensaya una explicación inhabitual de la Revolución, al sostener que ella es parte del misterioso plan de la Providencia.

De este modo, la Revolución aparece como un castigo divino al orgullo humano para penalizarlo por su desafío al orden de cosas decretado por Dios y como un mecanismo para regenerar al hombre. Precisamente, las siguientes páginas profundizarán en este punto de vista. Demostraremos que lejos de ser un fascista, un determinista o un reaccionario encolerizado, De Maistre es un conservador, que afirma que la dirección social se encuentra, a grandes rasgos, en manos de Dios, quien interviene sobre los asuntos humanos condenando al mismo tiempo todo intento de construcción artificial de la realidad social.

En el último apartado, veremos cómo De Maistre, lejos de quedarse en un análisis de los sucesos revolucionarios, formula un proyecto político cuyo objetivo es reordenar la Europa convulsionada. Dicho proyecto otorga un mayor énfasis y protagonismo al papa, al erigirlo como custodio espiritual del continente. Mediante esta rehabilitación de la figura papal conocida como *ultramontanismo*, De Maistre encontrará la solución del problema europeo y la reconciliación, en consecuencia, entre la voluntad humana y la voluntad de Dios.

1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales

1.1. La vida de Joseph de Maistre: masonería, exilio y contrarrevolución

Joseph de Maistre nace en 1753 en Chambéry, capital de Saboya, región que formaba parte del reino del Piamonte-Cerdeña. Contenido entre Francia y los territorios del norte de Italia (Milán, Génova, Venecia, etc.), recibió influencias culturales de ambos territorios. De hecho, Saboya era francoparlante y Chambéry distaba a sólo cincuenta kilómetros de Francia, dentro de un reinado con predominio italiano y sede en Turín. Tal vez este sea el motivo de la frecuente confusión de mencionar a De Maistre como un contrarrevolucionario francés, cuando no lo era. Es más, visitará París una única vez, a los 64 años de edad (Lebrun, 1988).

De Maistre, entonces, pertenece al reino del Piamonte-Cerdeña cuya capital es Turín. Habita específicamente en Saboya (hoy Francia) y reside en Chambéry, su ciudad principal, durante los primeros cuarenta años de su vida. De Maistre proviene de una familia burguesa en ascenso. Su padre, abogado, integró el senado de Saboya (una especie de parlamento provincial, pero con funciones más administrativas y jurídicas que representativas) y es quien eleva el estatus familiar al obtener el título de conde en 1778.

En este contexto favorable se cría De Maistre. Estudia con los jesuitas, dada la filiación católica de su entorno. Posteriormente, en 1769 se marcha a la universidad de Turín para formarse en derecho. A su regreso, hace carrera en el senado saboyano bajo la protección y guía de su padre. En 1788, un año antes de la Revolución francesa, consigue finalmente un puesto formal en la cámara.

Ahora bien, según Richard Lebrun (1988), el reino del Piamonte-Cerdeña era un típico “viejo régimen” monárquico. No obstante, en la época que consideramos, la segunda mitad del siglo XVIII, se producen algunas transformaciones que llevaron a una mayor centralización administrativa inspirada en el ejemplo francés, que la dotaron de una gran eficiencia burocrática. La modernización incluía aspectos económicos relacionados con el comercio y la propiedad, a tono con el crecimiento de la burguesía. Esto sucede, sobre todo, en las monarquías de Víctor Amadeo II (1675-1730) y de Carlos Manuel III (1730-1773).

Las actividades de De Maistre se desarrollan durante el reinado de Víctor Amadeo III (1773-1796), quien, según Lebrun, el biógrafo que seguimos aquí, fue más bien reticente a continuar con las reformas. Con todo, entre 1772 y 1792, año de su exilio, nuestro autor se dedica a sus tareas en el senado y a sus prolíficas lecturas. Además, en este período tiene lugar

una circunstancia central para su formación, pues se incorpora a la masonería. En efecto, hacia 1774, ingresa en la logia *trois mortiens*, tal vez, especula Lebrun, motivado por colegas ya afiliados o en búsqueda de nuevas ideas.

Llegados a este punto, es necesario hacer una digresión para explicar brevemente cómo se desarrollan las sociedades secretas en la Europa del siglo XVIII. Una sociedad secreta o iniciática como las de la masonería es “un grupo cuyas actividades regulares están estrictamente reservadas a sus miembros y (...) cuyas reuniones comportan un ritualismo tradicional” (Hutin, 1998: 396). Esto implica que para ingresar se debe cumplir con un rito o iniciación. El origen de estas sociedades se remonta al siglo XVI, motorizadas por el gremio de constructores de la edad media, cuyo objetivo era resguardar celosamente los secretos del arte de construcción de las iglesias góticas. Con el tiempo, dan paso a una masonería más especulativa o francmasonería moderna¹³⁵. La primera de la que se tiene noticia data de 1717 en Londres. Junto con otros ritos de procedencia alemana, se exportan y popularizan en Francia.

La Iglesia, desde 1738, condenó la masonería en varias oportunidades. Sin embargo, su difusión fue imparable incluso entre los mismos católicos. A pesar de los múltiples tipos de asociaciones secretas o masonas existentes es posible identificar dos grandes ramas. La inglesa oficial, más de tipo filantrópico, y la reformada escocesa, proclive al estudio de los misterios divinos (Hutin, 1998; Roger, 1951; Triana, 1960).

La referencia histórica es relevante para nuestros propósitos no sólo por la afiliación masónica de De Maistre, sino porque durante la época revolucionaria circula entre los miembros de la contrarrevolución la hipótesis de que la Revolución francesa es fruto de un complot secreto de la masonería para acabar con la Iglesia y la monarquía. El abate Barruel es quien populariza esta idea en 1794. Por el contrario, lo cierto es que había masones en ambos bandos y que sería difícil atribuirles una responsabilidad directa en la Revolución (Hutin, 1998). De Maistre, masón y católico, será de la misma opinión.

Hacia 1780 la masonería se ha difundido en Francia y sus alrededores. Según Emile Dermengherm (2001) había cuatro logias en Chambéry, la ciudad natal de De Maistre. Entre 1774 y 1778 nuestro autor ingresa en la logia *trois mortiens*, pero luego se decide por la logia *la sincerité*, en la que alcanzará el máximo grado. Esta última pertenencia lo acerca a las

135 Según Armenteros, en términos filosóficos “la masonería puede ser ampliamente definida como una ciencia de los símbolos sagrados según la cual cualquier detalle de todo ser en el mundo puede, si se interpreta correctamente, revelar los hechos divinos” (2018: 39). Hutin (1998) vincula la masonería menos con lo ocultista o misterioso y más con la búsqueda de perfección a través del conocimiento.

lecturas esotéricas y a los escritores teósofos¹³⁶ como Louis Claude de Saint Martin (1743-1803) de notoria influencia en su pensamiento. En 1782 De Maistre (2001) envía una comunicación secreta al duque de Brunswick, su referente masón, en la que pedirá trabajar por la unión de las iglesias católicas, tema que se convertirá en una obsesión suya luego de 1789.

Como puede verse, la vida de De Maistre carece de grandes sobresaltos. Es un senador destacado, un miembro de alto rango de la masonería y un ávido lector¹³⁷. Pero un suceso externo modifica para siempre su comodidad aristocrática. En 1792, el ejército de la Revolución invade Saboya. De Maistre es el único senador que decide exiliarse, pues se niega a jurar fidelidad a la República francesa. Este hecho podría hacer pensar que su situación personal fue determinante para su transformación en contrarrevolucionario. Por el contrario y de acuerdo con Lebrun (1988) y Pranchère (2004), De Maistre muestra un breve entusiasmo inicial por el llamado a estados generales de 1789, momento inaugural de la Revolución, pero se desencanta pronto del curso de los acontecimientos. Ya para finales de 1791 contempla con horror el avance revolucionario.

Con todo, en 1792 se exilia en Ginebra y luego en Lausana, Suiza. Aquí comienza De Maistre a escribir. Es un escritor tardío, que toma la pluma para combatir a la Revolución¹³⁸. De allí salen sus *Cartas de un realista saboyano* [*Lettres d'un Royaliste savoisien*] de 1793 y cuyo manuscrito quemará años más tarde por desacordar con lo que allí expone. A ella se suman dos tratados inconclusos y críticos de la obra de Rousseau, *Sobre la Soberanía popular* [*Etude sur la souveraineté*] y *Del Estado de naturaleza* [*De l'Etat de Nature*]. Finalmente, escribe sus *Consideraciones sobre Francia* en 1797, que tuvieron un considerable éxito y más de tres ediciones en un año. Este es, con toda probabilidad, su libro político más importante¹³⁹.

Ese mismo año De Maistre, por pedido del rey Carlos Manuel IV (1796-1802) regresa a Turín. En 1799 las tropas del imperio austro-húngaro derrotan a los franceses y liberan el

136 Los esotéricos buscan verdades más allá de la Iglesia, por lo que a menudo son tomados por herejes. No necesariamente, apunta Faivre (1998), el esoterismo implica relación con las ciencias ocultas. En cuanto al término *teósofo*, lo define así: “[son] personas que insisten en ciertos puntos de la doctrina o del dogma (...) descuidados por la Iglesia tradicional” (1998: 304).

137 De Maistre poseía la mejor biblioteca de Saboya. Además, era políglota: hablaba más de siete idiomas.

138 Sus textos tempranos son menores. De entre los más relevantes figura un discurso elogioso a Víctor Amadeo III con motivo de su visita al senado en 1775 [*Eloge de Victor-Amédée III*] y la comunicación a su líder masón en 1782, que ya hemos mencionado [*Mémoire au duc de Brunswick*].

139 De Maistre compone esta obra en 1796, pero la publica en 1797. Tal vez a esto se deba la discrepancia respecto de la fecha de esta obra en las ediciones actuales. Cioran (2000) la data en 1796, al igual que las modernas reimpressiones de Dictio (1980) y de Escolar y Mayo (2015). En este capítulo, tomamos 1797 por ser la fecha estipulada por el biógrafo Richard Lebrun.

Piamonte, pero Austria se opone a la restauración del rey y éste debe abdicar en favor de Víctor Manuel I (1802-1821). Es precisamente este monarca el que nombra a De Maistre como embajador extraordinario en San Petersburgo. En Rusia residirá, alejado de su familia, los siguientes catorce años.

En la ciudad de San Petersburgo se relaciona con el zar y su séquito, haciéndose de un cierto renombre en las esferas de poder. También retoma sus lecturas masonas y vuelve a escribir. Es su etapa más productiva y la que verá nacer textos como el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* [*Essai sur le prince générateur des constitutions politiques*] y varios escritos sobre la Iglesia católica, uno a favor del papado titulado *Del papa* [*Du pape*] y otro en contra del galicanismo titulado *De la Iglesia Galicana* [*De l'Eglise gallicane*]. A su vez, redacta sus tres ensayos más polémicos: *Las veladas de San Petersburgo* [*Les soirées de Saint-Petersbourg*], el *Tratado sobre los sacrificios* [*Eclaircissement sur les sacrifices*] y una justificación de la inquisición española, *Cartas a un caballero ruso sobre la inquisición en España* [*Lettres sur l'Inquisition espagnole*].

Algunas disensiones entre De Maistre y el zar lo deciden a regresar al Piamonte en 1817. Para entonces la Revolución francesa había culminado. Su fase napoleónica quedaba atrás y en Francia reinaba ahora Luis XVIII. Al mismo tiempo, el reino del Piamonte-Cerdeña es restablecido. Mientras regresa, De Maistre realiza una breve escala en Francia. La restauración lo decepciona, debido a que interpreta la carta constitucional de Luis XVIII, en la que se garantizan derechos liberales, como una victoria de los principios de la Revolución. Sus últimos años los dedica a corregir sus escritos, hasta su muerte en 1821.

Un aspecto llamativo a retener de la biografía que presentamos es la gran cantidad de obras sin publicar o de publicación póstuma de De Maistre. Esto ha llevado a Darcel (2001) a sugerir que en realidad el autor escribía para los soberanos y no para el gran público afectado por la revolución, o quizás para comunicarse en secreto con sus viejos compañeros masones. Como fuera, de las obras consideradas en la actualidad como más importantes sólo fueron publicadas en vida las *Consideraciones sobre Francia* (1797), el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (escrita en 1809 e impresa en 1814) y *Del papa* (1819, con un gran éxito editorial, pero contra la voluntad del autor). El resto apareció después: *Sobre la soberanía popular* (1794-1795), *Del estado de naturaleza* (1795), *Las veladas de San Petersburgo* (1809-1821), *Tratado sobre los sacrificios* (1810), *Cartas de un caballero ruso sobre la inquisición española* (1815) y *De la Iglesia galicana* (1817)¹⁴⁰.

140 Los paréntesis de las obras póstumas indican el año de escritura.

No obstante, insistimos en que el grueso del pensamiento demaistreano reside en sus *Consideraciones*...Allí se encuentran los puntos centrales relativos a nuestros propósitos. Por lo tanto, aquél será nuestro trabajo de referencia, mientras que los demás proporcionarán elementos adicionales que profundizarán su teoría. La excepción es la obra *Del papa*, imprescindible para reconocer el proyecto político europeo formulado por De Maistre para consolidar a la sociedad posrevolucionaria. Asentado lo anterior, el siguiente apartado presenta el complejo sistema de referencias intelectuales de De Maistre.

1.2. La complejidad de las influencias demaistreanas

En la bibliografía relevada acerca de las referencias de De Maistre sorprende la cantidad de fuentes, muchas veces dispares, con las que se lo relaciona. Todos los comentadores coinciden, sin embargo, en notar la heterodoxia de su catolicismo, aunque sin abandonar una filosofía católica tradicional y el uso de fuentes clásicas griegas y romanas. También coinciden en reconocer la influencia de la ilustración, tan vilipendiada por De Maistre y que sin embargo atraviesa su pensamiento (Armenteros, 2018; Cantero, 2016; Darcel, 2001; Fornés Murciano, 2015; Lebrun, 1988; Pranchère, 2004).

Para Estanislao Cantero (2016) De Maistre es menos heterodoxo de lo que suele pensarse. Sus posturas habitualmente se acercan a las de Santo Tomás y al catolicismo de su época expresada en autores como Jacques Bossuet (1627-1704), Francois Fenelón (1651-175) y Nicolás Bergier (1718-1790) (Pranchère, 2001). Para Cantero, esto no obsta a que su escasa formación teológica exceda en varias ocasiones las enseñanzas de la Iglesia católica¹⁴¹. Contra este fondo resulta provechoso agregar las influencias heterodoxas e ilustradas que, en su mixtura y combinación con un catolicismo tradicional, producen un pensamiento tan particular como el demaistreano. Antes de comenzar es necesario aclarar que el objetivo aquí está lejos de establecer con exactitud las fuentes de nuestro autor o de evaluar la concordancia de su pensamiento católico con las enseñanzas de la Iglesia, dado que esta tarea exigiría un trabajo específico. Tan sólo nos interesa mostrar el amplio abanico que nutre su complejidad teórica.

Basándonos en el rastreo realizado por Antonio Fornés Murciano (2015) fijamos los grandes conceptos de la obra de De Maistre y sus fuentes probables. Nuestro autor sostiene un

141 “Maistre no fue un maestro en teología ni en doctrina cristiana, pero si puede seguir siendo un maestro como uno de los más eminentes pensadores contrarrevolucionarios” (Cantero, 2016: 35). Este aspecto puede ser extendido a todos los autores tratados en esta tesis.

fuerte pesimismo antropológico que infravalora la capacidad humana para conocer, con ayuda de la fe, los designios de Dios. El hombre es un ser caído y atravesado por el pecado original. Al mismo tiempo, sostiene un fuerte providencialismo, por el cual Dios en tanto causa primera determina gracias a su omnipotencia un misterioso plan general incognoscible para el hombre.

El pesimismo y el providencialismo lo emparentan con teólogos medievales y protestantes que se alzan contra la conciliación entre la fe y la razón para la comprensión de lo inteligible. De este modo, la fe aparecerá como el único instrumento legítimo frente a la incapacidad de la razón. Estas nociones incluirían, por ejemplo, a pensadores como San Agustín (354-430), Duns Escoto (1266-1308), Gregorio de Rimini (1300-1358), Guillermo de Ockham (1285-1347) e incluso Martín Lutero (1483-1546)¹⁴². La superioridad de la fe sobre la razón lo acerca también, a pesar de sus diferencias, a Blaise Pascal (1623-1662).

Su defensa del origen innato de las ideas aproxima a De Maistre, furibundo crítico del empirismo de Bacon y del materialismo de Locke, a algunas fuentes modernas, especialmente a Descartes. Para De Maistre, Dios introdujo en el hombre una serie de ideas básicas incluida la de la existencia de la divinidad y la de la obediencia al soberano.

Al pesimismo, providencialismo e innatismo demaistreanos puede agregarse la filosofía cristiana de la historia del milenarista Joaquín de Fiore (1135-1202) y la teosofía de Louis Claude Saint Martin. De acuerdo con Fornés Murciano (2015) en este punto De Maistre se aleja de San Agustín y cree que a la Revolución francesa le seguirá un tiempo de regeneración de la Iglesia católica de mil años de paz coincidente con el milenarismo joaquinista. En cuanto a Saint-Martin, también joaquinista, De Maistre lo sigue en su pesimismo y providencialismo, pero se desmarcará de su anticlericalismo.

Por último, Fornés Murciano (2015) trata la vinculación positiva entre De Maistre y la ilustración. Detecta congruencias de estilo entre nuestro autor y Voltaire. No obstante, creemos que omite nombres importantes. Evita mencionar a Maquiavelo, a quien De Maistre cita con agrado¹⁴³ y a Montesquieu, ambos dan a ver cierta presencia de realismo político en sus trabajos. Asimismo, el comentador que seguimos no menciona los acercamientos entre De Maistre y Rousseau que, aunque su gran enemigo junto con Voltaire, compartieron una

142 De Maistre detesta al protestantismo y a Lutero por su rechazo a la autoridad católica y su individualismo. Incluso ve a la Reforma como el antecedente central de la Revolución francesa. Pero no siempre diferencia con justeza entre sus distintas variantes. Al respecto, ver Troeltsch (1979).

143 Aunque Maquiavelo no sea un autor ilustrado, ni por su época ni por su pensamiento, detectamos la ausencia de paralelismos en el análisis de Fornés Murciano (2015) con autores políticos modernos.

opinión favorable acerca del carácter indivisible de la soberanía y la importancia del legislador para la fundación de los estados (Duch, 2014).

En resumen, las influencias que pesan sobre nuestro autor son variadas, pero pueden sintetizarse en las siguientes corrientes: un catolicismo tradicional o escolástico, otro más heterodoxo (providencialista y pesimista), la teosofía, fruto de sus años de masonería, la temprana modernidad y la ilustración. De este esquema, los comentaristas enfatizarán en un autor u otro dependiendo de su análisis¹⁴⁴. Con todo, de la combinación de estas corrientes nos interesa rescatar las nociones de pesimismo antropológico, de providencialismo y la afirmación del origen innato de las ideas. Con estos elementos, estamos en condiciones de probar el conservadurismo de De Maistre.

2. El conservadurismo sustantivo de Joseph de Maistre

Lo que presentaremos a continuación demuestra que el centro de la crítica demaistreana a la Revolución francesa se halla en la intención humana de construir una sociedad. En realidad, De Maistre es todavía más severo. Aunque lo intente, el hombre jamás podrá crear el orden social desde cero.

Según De Maistre (1856), la confianza voluntarista es el resultado de las divisiones religiosas inauguradas por la Reforma, que enaltecieron a la razón individual. Las posiciones díscolas con la institución de la Iglesia católica como el protestantismo, el jansenismo y el galicanismo promovieron el rechazo a la autoridad que, una vez transportado a la política, ocasionaron la Revolución. Los sucesos de 1789 son entonces producidos por el orgullo de la razón humana y su consecuente alejamiento de Dios.

Pero hasta aquí hablamos de la crítica habitual de la contrarrevolución. En cambio, en un giro notable, De Maistre defiende que la Revolución francesa es en realidad parte de los planes de la Providencia. Lo confirma, nos dice el autor, la sensación común a todos los involucrados de que la Revolución parece “marchar sola” (2015: 55), movida por una fuerza secreta. A la voluntad humana orientada por la razón, el devenir revolucionario parece escapársele de entre las manos, lo que revela la existencia de algo más, de una entidad cuya potencia dirige verdaderamente la evolución de los hechos. Tras bastidores, entonces, se encuentra la intervención directa de la Providencia que castiga al hombre pecaminoso y presuntuoso que se creyó capaz de producir órdenes políticos por su propia cuenta.

¹⁴⁴ Por ejemplo, Pranchère (2001) sostiene que De Maistre ha sido influido por Jean Bodin y Samuel Pufendorf. Armenteros (2018) destaca la influencia de Orígenes y del anti-agustiniano Pelagio.

En este punto, el pensamiento de De Maistre tiene un carácter paradójico. Por un lado, critica al voluntarismo humano mientras que, por el otro, sostiene su radical imposibilidad, pues nada escapa a la acción providencial. Esto significa que De Maistre cree que la sociedad *necesariamente* es direccionada por una entidad suprapersonal – el mismo Dios – a través de un plan general conocido sólo por él. Su presencia, no siempre patente, se revela con evidencia notoria en los momentos excepcionales. La Revolución francesa es precisamente el momento más excepcional que le tocó vivir a Europa en toda su historia.

Desplegaremos estos temas del siguiente modo: en un primer apartado, dedicado a reconocer a los enemigos políticos de De Maistre, analizaremos los motivos que incapacitan al hombre para crear instituciones y que, por ende, convierten a su voluntarismo en una tarea vana. En el segundo, dedicado a los “amigos” políticos, detallaremos el modelo providencialista demaistreano y la función que asigna al hombre dentro de este orden.

Las siguientes páginas también pueden verse como el estudio de la relación entre la voluntad humana y la voluntad divina en la teoría política de De Maistre, a través, esencialmente, de una lectura del texto *Consideraciones sobre Francia* y a la luz de la noción de conservadorismo sustantivo desarrollada en la primera parte de esta tesis.

2.1. En busca de los enemigos: la voluntad humana fuera de su círculo de acción

El carácter negativo y extremo de la Revolución francesa es afirmado por De Maistre con contundencia a lo largo de toda su obra. En las *Consideraciones...* se lee que ella es “uno de los espectáculos más sorprendentes que haya contemplado jamás el ojo humano” (2015: 71). Y lo es porque, afirma más adelante, “es radicalmente *mala*; en ella no hay ningún elemento de bien que alivie el ojo del observador. Es el mayor grado de corrupción conocido, la pura impureza” (2015: 90). Al ser la máxima expresión del mal, la Revolución posee entonces un “carácter satánico que la distingue de todo cuanto se ha visto, y quizás de todo cuanto se verá” (2015: 95). Veinte años después, ya finalizada la Revolución, repite la misma idea en *Del papa*, casi con idénticas palabras: “La revolución de Francia no se parece a nada de cuanto se ha visto en los tiempos anteriores: es *diabólica* por esencia; y jamás podrá extinguirse del todo sino por el principio contrario” (1856: 35). Las citas confirman el carácter radical de este suceso, lo que nos autoriza a incorporarlo dentro de la lógica schmittiana de lo político, principio teórico de nuestro argumento sobre el conservadorismo.

Ahora bien, la Revolución es satánica porque es consecuencia del mal, es decir, de la acción humana alejada de Dios. Sin embargo, el *mal*, lo *satánico*, es contrarrestado por la

Providencia mediante una ejemplar intervención reparadora. Su presencia es evidente, al menos para De Maistre, en la imposibilidad de los líderes de la Revolución para encausar la insurrección y darle un curso fructífero¹⁴⁵. Muy al contrario, obtienen crímenes, horror y desorden. De este modo, los hombres caen en la cuenta (o deberían caer) de que su capacidad creadora, al lado de la de Dios, es nula. En efecto, “los hombres no dirigen la revolución, es ella la que los utiliza. Acierta quien dice que *marcha sola*, lo que significa que la Divinidad nunca se había mostrado tan claramente en ningún acontecimiento humano. Si emplea los más viles instrumentos es porque castiga para regenerar” (2015: 55).

Los detalles sobre la acción de la Providencia los daremos en el próximo apartado. Por el momento alcanza con decir que para De Maistre (1980b, 2014, 2015) el mundo se orienta de acuerdo con un plan general trazado por el creador e incognoscible para sus criaturas, que lo ejecutan sin saber lo que hacen. Derivado de este plan, cada nación ha sido consagrada con una cultura y una misión establecidas providencialmente.

La evolución política e institucional de los pueblos es determinada a grandes rasgos¹⁴⁶ por la voluntad divina. De ahí que la historia sea el medio por excelencia para conocer el estado político de una nación, dado que provee una huella de la acción providencial, un indicio de su despliegue a través del tiempo. Por lo tanto, cada pueblo tiene el gobierno adecuado a sus circunstancias y a su estadio histórico, si se respeta el despliegue suprapersonal, fruto de un desarrollo en el que han participado “mil agentes, que casi todos ignoran lo que hacen” (1856: 134).

Subvertir el orden político establecido para reemplazarlo por una creación artificial es precisamente violentar el plan de Dios, alejarse de él y por lo tanto, hacer el mal. Pero como la acción divina siempre prevalece, el derrotero trágico de Francia expresa el castigo por tamaña falta. En la Revolución francesa, el carácter fallido de la pretensión humana por crear un orden social se expresa con claridad en la sucesión fracasada de constituciones que buscaron refundar la nación sobre los principios abstractos de los derechos del hombre. La crítica a la positivización constitucional como mecanismo para conformar un Estado y garantizar libertades ignorando los procesos histórico-divinos es uno de los temas centrales en De Maistre. Una de sus citas más famosas señala que:

145 Sobre este punto podría argumentarse que lo satánico de la Revolución impide la utilización del esquema amigo-enemigo, debido a que implicaría un desborde de la lógica de lo político schmittiana. Si bien esto ya es un problema propio de la obra del alemán, no aplicaría al caso porque, como veremos, son las ideas y no los hombres los satánicos. Además, De Maistre está muy lejos de llamar a una aniquilación del enemigo.

146 Decir “a grandes rasgos” es importante, porque los hombres poseen una capacidad de acción relativamente amplia en De Maistre, como veremos, a diferencia de las acusaciones de determinismo o quietismo de los comentaristas Holmes (1999) y Guerrero Alonso (2015).

La Constitución [francesa] de 1795 (...) ha sido hecha para el hombre. Ahora bien, en el mundo no hay ningún *hombre*. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc., gracias a Montesquieu sé que incluso se puede ser persa; en cuanto al *hombre*, no obstante, digo que jamás lo he encontrado en toda mi vida; ignoro si de verdad existe (2015: 110)

En la historia, antes que hombres, existen sujetos nacionales con una cultura específica definida de antemano por la Providencia y que se ha ido construyendo con el tiempo y bajo su órbita. Por lo tanto, constitucionalizar implica simplemente pasar en limpio los modos de vida y la forma de gobierno acorde con las características de un pueblo en un momento determinado.

Con frecuencia, De Maistre recuerda que la humanidad, al erigir instituciones de la nada atenta contra aquello que es privativo de Dios. En efecto, así han procedido los revolucionarios. Según nuestro autor “los franceses han querido sobrepasar el poder humano” (2015: 130) porque “*el hombre no puede crear una constitución, y ninguna constitución legítima puede ser escrita*. Nunca se ha escrito, nunca se escribirá *a priori* el conjunto de leyes fundamentales que deben constituir una sociedad civil o religiosa” (1980: 239). De nuevo, la acción humana debería limitarse a describir, si hiciera falta¹⁴⁷, los derechos y normas fundamentales preexistentes surgidos de la acción espontánea de la sociedad a través del tiempo, y cuyos hilos invisibles maniobra la Providencia¹⁴⁸.

Dios castiga con dureza a los revolucionarios porque, como dijimos, pretenden crear una sociedad desde cero. Ahora bien, los hombres son incapaces de llevar a cabo empresas de este tipo debido a su carácter imperfecto, cuyo origen responde a su naturaleza degradada por el pecado original transmitido por Adán a toda la especie. Esta condición ultrajada explica su imperfección general y el mal uso que hace de su libertad, puesto que con su libre albedrío (necesario porque su ausencia impediría el juicio divino sobre las conductas) eligió pecar cuando podría no haberlo hecho.

147 Lo mejor, dice De Maistre, es que no sea necesario. Un derecho fundamental suele escribirse cuando está en peligro: “cuanto más se escribe, más débil es la institución” (1980: 210).

148 “uno de los grandes errores (...) fue creer que una constitución política podía ser escrita y creada *a priori*, en tanto que la razón y la experiencia concuerdan en probar que una constitución es una obra divina” (1980: 215). Con mayor encono, más adelante: “la profunda imbecilidad, decía, de esa pobre gente que se imagina que los legisladores son hombres, que las leyes son papel, y que se puede dar una constitución a las naciones con *tinta*” (1980: 233).

En las *Veladas de San Petersburgo* De Maistre analiza con detalle la noción católica de pecado. Esta noción no se agota en la prevaricación original. Existe el pecado de segundo orden, una especie de repetición menor del pecado original, que aumenta todavía más la degradación humana y que también se transmite a la descendencia, con lo que adopta un carácter social y continuo. En palabras del autor: “El pecado original, que lo explica todo, y sin el que nada se explica, se repite desgraciadamente a cada instante, aunque de manera secundaria” (2007: 43). El pecado original y el secundario dan a ver que la consecuencia de alejarse de Dios es una creciente degradación¹⁴⁹. La condición introduce la cuestión relativa al castigo providencial y la expiación de los pecados, que reservamos para el siguiente punto.

Teniendo en cuenta lo anterior, De Maistre profundiza en los impedimentos humanos que, atravesados por el pecado original, lo anulan para crear instituciones políticas. Precisamente, de acuerdo con nuestra interpretación, hay dos limitaciones constitutivas que descalifican al hombre para darse *voluntariamente* un orden social. Naturalmente, es posible establecer más, pero para nuestros propósitos alcanza con analizar las carencias de (1) la razón humana y (2) las de la voluntad. En rigor, cuando hablamos de la razón nos referimos a lo defectuoso y estrecho de sus elaboraciones teóricas y cuando hablamos de la voluntad nos referimos a su impericia para controlar las consecuencias de sus actos.

En cuanto a lo primero, para De Maistre la razón individual produce teorías que nada pueden decir sobre el mundo social si no se apoyan en la historia y en la experiencia, únicas capaces de indicar el funcionamiento del mundo. Apoyarse solamente en abstracciones resulta engañoso, puesto que una teoría o filosofía política (es decir, cualquier construcción enteramente racional)¹⁵⁰ puede *parecer* o *ser* razonable y aún así equivocarse: “hallamos casi siempre a la teoría más plausible contradicha y anulada por la experiencia” (1980: 207). Juzgadas por su coherencia resultarían lógicas y tenderíamos a aceptarlas. Sin embargo, cuando se las contrasta con la experiencia las vemos refutadas. Las teorías sociales, por lo tanto, no son un indicio pertinente del cual derivar un diseño político y constitucional, a menos que tengan a bien deducirse de hechos históricos regulares y comprobados: “tampoco en la ciencia política [como en la física] se puede admitir ningún sistema si no es el corolario más o menos probable de hechos bien atestiguados” (2014: 133). De la experiencia o de la historia, es decir, de la observación de lo existente (y por ende de lo autorizado por la

149 Es más, las sociedades “primitivas” no son, como piensa Rousseau, ecos del hombre natural y piadoso, sino pueblos degradados y especialmente pecadores. Ver Maistre (1996).

150 “La Filosofía no es sino la razón humana actuando completamente sola” (De Maistre, 2014: 64).

voluntad de Dios) es posible conocer lo real, aunque dado el carácter misterioso del plan divino la predicción es meramente especulativa.

La confianza en la capacidad interpretativa de la teoría abstracta constituye el gran error de los filósofos bajo cuya influencia actúa la Revolución. La historia indica que el éxito de una construcción política es inversamente proporcional al grado de teoría utilizado para elaborarla. Afirma De Maistre que “las obras humanas son frágiles en proporción al número de hombres que intervienen en ellas y al aparato científico y el razonamiento *a priori* que emplean” (2015: 116-117)¹⁵¹. La Revolución francesa es así una lamentable consecuencia de esta mentalidad filosófica según la cual el mundo puede ser amoldado a un ideal: “una de sus locuras es creer que una asamblea puede constituir una nación, que una *constitución* (...) exige solamente ingenio [y] que es posible aprender el *oficio de constituyente* y que unos hombres pueden decirles a otros el día que les venga bien: *Fabricadnos un gobierno*” (2015: 116).

De Maistre brinda un ejemplo de cómo una teoría política razonable es incongruente con la experiencia. Si tuviéramos que decidir de modo abstracto entre una monarquía electiva y una hereditaria es probable que la electiva parezca *a priori* mucho mejor, dado que la sucesión hereditaria no garantiza la calidad del heredero real. Sin embargo, la realidad verifica lo opuesto. La historia muestra que la monarquía hereditaria “es el gobierno más estable, más acertado, más natural para el hombre, y la monarquía electiva, por el contrario, [es] la peor especie de gobierno conocida” (1980: 207)¹⁵². Lo expuesto, vale aclarar, no significa que exista una forma de gobierno útil para todo tiempo y lugar. Si esta fuera la afirmación de nuestro autor, entraría en el terreno de la teoría y contradiría sus dichos acerca de que cada pueblo tiene el gobierno adecuado a sus circunstancias. En realidad, se refiere a que la experiencia ilustra, en un alto porcentaje, lo contrario de lo que una hipótesis racional pronosticaría.

Tampoco las aseveraciones de De Maistre postulan la inutilidad en sí de la teoría, sino tan sólo de aquellas que, en las ciencias humanas, son una pura abstracción que desestima los principios emanados de la experiencia. Si existe un conocimiento válido en las ciencias humanas y en la política en particular éste siempre se deriva de lo concreto.

151 “si hay alguna cosa segura en el mundo es, a mi parecer, que no es la ciencia puramente terrenal la encargada de dirigir a los hombres” (De Maistre, 2007: 274).

152 Otros ejemplos los extrae De Maistre de la economía. De acuerdo con la teoría, para prevenir la escasez alimentaria habría que prohibir la exportación de granos. Pero la experiencia inglesa enseña que hay que subsidiar a los exportadores para lograr el mismo objetivo. Un estudio completo de las ideas económicas de De Maistre se encuentra en Camcastle (2004).

Pero además existen verdades innatas inconcebibles por la razón y que nos fueron otorgadas por el Creador. Filtradas por el entendimiento resultarían ilógicas y, sin embargo, deben ser aceptadas igualmente como verdades. Por ejemplo, la historia demuestra la universalidad de los sacrificios humanos y de la guerra. Ambas son de carácter necesario debido a la estrecha vinculación entre la historia y la providencia. Dios las ha puesto en el hombre por alguna razón, puesto que de otro modo no se alcanzaría a ver por qué la especie humana las adopta con tanta generalidad. En suma, la refutación de la razón por la experiencia histórica y la incompreensión de las verdades innatas son los dos límites de la racionalidad para entender el mundo que lo rodea y planificar cómo cambiarlo.

En cuanto a lo segundo, otra de las imperfecciones derivadas de la naturaleza caída del hombre es la voluntad. El gran problema con ella es su ineptitud para controlar los efectos de sus acciones. Cuando la voluntad ensaya una creación política o social actúa en función de un objetivo y un resultado pretendido. Sin embargo, es habitual que las consecuencias sean inesperadas y hasta a veces contrarias a lo deseado. Para De Maistre esto demuestra que Dios – quien detenta la dirección suprapersonal – es quien está *realmente*, a nivel general, por detrás de esos resultados. Y esta desproporción entre la causa o intención y el efecto o resultado existe para anotar al hombre de su incapacidad. En sus palabras: “es una regla general de todas las creaciones políticas o religiosas (...) el que nunca haya proporción entre el efecto y la causa. Aquél es siempre inmenso con relación a ésta, a fin de que el hombre sepa que no es más que un instrumento¹⁵³, y que él mismo no puede crear nada” (2014: 63).

Sea a favor o en contra de la Providencia, el destino último de una institución creada se ajusta a los decretos divinos y no a las intenciones de los sujetos que la impulsan. Más aún, las instituciones políticas pueden evolucionar en un sentido distinto al que originalmente se propuso, pero en todos los casos obedece a motivos que exceden la comprensión de la razón y la capacidad de la voluntad del hombre.

La Revolución francesa es el mejor ejemplo de la brecha existente entre las intenciones humanas y las divinas, puesto que “arrastra a los hombres más que dejarse conducir por ellos” (2015: 53). Según De Maistre, “quienes han establecido la República lo han hecho sin quererlo y sin saber lo que hacían” (2015: 53) o, para mayor precisión, *creyendo saber* lo que hacían. Creían establecer el gobierno de la libertad, la igualdad y la

153 La afirmación del hombre como “instrumento”, repetida en varios textos, apoya el argumento determinista. En realidad, se verá que el hombre es un instrumento *general* del plan divino, dentro del cual puede moverse con cierta libertad.

fraternidad y, a la inversa, formaban parte del plan de la providencia para castigar el orgullo humano.

Reordenemos los contenidos presentados. Según De Maistre, el género humano, en tanto caído y degradado, es incompetente para crear un orden social debido a la insuficiencia de sus construcciones abstractas – producto de una razón deficiente – y a la esterilidad de su voluntad para realizar proyectos teóricos de organización social. Esto no es otra cosa que el *voluntarismo* que designamos como matriz común de la enemistad de los conservadores, a la que también definimos como una pretensión para trasplantar al mundo los esquemas de la razón. La Revolución francesa es el paroxismo de la sublevación del hombre porque la impulsa una filosofía antropocéntrica y una voluntad destructora inédita.

Además, hemos comentado que Dios ejerce la dirección suprapersonal de la sociedad. La Revolución pretendió ocupar este lugar y por eso es castigada y desviada de sus objetivos iniciales. Por lo tanto, cuando el hombre se extralimita, es decir, cuando actúa *fuera* del círculo trazado por la Providencia, es ajusticiado en proporción a su grado de rebeldía. El siguiente apartado continúa estos argumentos. Detalla aún más el gobierno divino y explica cuáles son los alcances de la acción humana *dentro* de la égida de su Creador.

2.2. En busca de los amigos: la voluntad humana dentro de su círculo de acción

Para ilustrar la primacía del poder divino sobre el poder humano, De Maistre comienza con una ironía a la reconocida frase de Rousseau que afirma que “el hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado” (2003: 35). Nuestro autor abre sus *Consideraciones...* sosteniendo que:

Todos estamos atados al trono del Ser Supremo por una blanda cadena que nos sujeta sin someternos. Lo más admirable en el orden de cosas universales es la acción de los seres libres bajo la mano divina. Librementes esclavos, operan a la vez de forma voluntaria y necesaria: hacen en realidad lo que quieren, pero no pueden alterar los planes generales. Cada uno de estos seres ocupa el centro de una esfera de actividad cuyo diámetro varía al albur del *eterno geómetra*, que sabe ampliar, restringir o dirigir la voluntad sin alterar su naturaleza (2015: 51)

La cita, aunque extensa, resume lo que decíamos en el apartado anterior respecto de la superioridad de la Providencia. Aunque resulte imposible “alterar los planes generales” lo

cierto es que la cadena que ata a la voluntad humana es flexible, garantiza un radio de acción que otorga ciertos márgenes de libertad. Necesariamente debe ser así, pues de otro modo sin libre albedrío no habría juicio divino sobre los comportamientos. La referencia bastaría por sí sola para justificar el conservadorismo de De Maistre, cifrado en la dominación suprapersonal.

Con todo, hasta el momento sabemos que Dios es una entidad suprapersonal, que durante la Revolución francesa fue desafiada por el voluntarismo humano y que el hombre fue castigado por su conducta a través de una intervención extraordinaria. Todavía debemos interiorizarnos más acerca del papel de la acción divina en el desarrollo de las instituciones y, sobre todo, acerca del modo en el que castiga al hombre. Al mismo tiempo, nuestra definición de conservadorismo sustantivo nos pide detallar la función humana cuando ella es funcional a la suprapersonalidad. Si antes habíamos tratado la rivalidad entre la voluntad divina y la humana, ahora nos ocuparemos de su compatibilidad, o sea, del acercamiento del hombre hacia Dios y de la aceptación respetuosa de ese radio de acción delimitado por su creador.

Avancemos primero con el providencialismo demaistreano. Hemos afirmado ya que el orden social se basa en un plan de Dios desplegado de modo continuo en la historia. Dicho plan actúa de modo general, encaminado hacia un objetivo desconocido por sus intervinientes. Por eso, cada nación posee un carácter y una misión, establecida y consumada en el tiempo¹⁵⁴. En consecuencia, Dios es la *causa primera* del orden del mundo (De Maistre, 1980a, 1980b, 2014, 2015).

Además, Dios quiso que el hombre fuera social. No existe tal cosa como un estado de naturaleza caótico y disgregado que obligue a un pacto social, como sostiene el contractualismo moderno. La historia comprueba la esencia colectiva de la especie humana. Los pueblos van desarrollando su naturaleza, afirma de Maistre (2014) por dos vías divinas. Una a través de múltiples y paulatinas circunstancias y otra mediante la participación de un gran legislador investido por la Providencia, que ordena los caracteres esenciales de ese pueblo y los traduce en leyes fundamentales.

Ambos métodos implican que ni el gobierno, ni la constitución, ni el grado de libertad política son constituidos por la decisión humana. Cada uno de estos componentes es el que debe ser, si no se interfiere con la voluntad suprapersonal. De ahí que De Maistre sostenga que no hay un gobierno bueno *a priori*, sino tan sólo el adecuado al estado social, político y

154 “Dios se explica por intermedio de su primer ministro en el departamento de este mundo, *el tiempo*” (1980b: 239).

moral de los gobernados. Bien puede convenirles una tiranía o una democracia. No obstante, de la historia se deduce que la monarquía es la forma más común y eficaz de gobernar.

Esta es la manera en la que Dios determina los rasgos generales del mundo. Observemos ahora qué ocurre con las intervenciones divinas destinadas al castigo. Aquí se leen las páginas más drásticas de De Maistre (2007, 2009, 2015), tratadas de modo incipiente en las *Consideraciones...* y profundizadas en las *Veladas...* y en el *Tratado sobre los sacrificios*. El núcleo de la argumentación demaistreana sobre la presencia del mal en el mundo se vincula con su idea del carácter necesario de la violencia terrena.

A nuestro modo de ver, De Maistre comprende la violencia a partir de dos peticiones de principio que son el eje de su sistema y que, por lo tanto, no puede abandonar: el protagonismo de Dios en los acontecimientos del mundo (el providencialismo) y el pecado original (o la inclinación humana al mal). La dinámica entre ambas redundando en una polémica defensa de la necesidad del castigo providencial. Es decir, si Dios es responsable originario del orden del mundo y sin embargo este orden, como se ve frecuentemente, contiene toda clase de horrores (guerras, matanzas, enfermedades, catástrofes naturales, etc.), De Maistre debe encontrar alguna manera de justificar el carácter necesario de tales horrores apoyándose en algo más que la flaqueza humana. A fin de cuentas, podría argumentarse, Dios podría intervenir para acabar con los males derivados del pecado. Pero no lo hace y, a cambio, castiga.

En las *Consideraciones...* y en las *Veladas...*, De Maistre explica la aparente irracionalidad moral de un mundo injusto en el que los inocentes pagan por los culpables. ¿Por qué sufre el justo, el virtuoso, mientras que el injusto y el que se deja arrastrar por el vicio adolecen de un castigo equitativo? Nuestro autor se hace esta pregunta de modo retórico. En realidad, todo el género humano es culpable de la prevaricación y, en su condición de tal, se halla expuesto a la ley de un ser degradado: enfermedades, muertes repentinas, desgracias, etc., y esta ley es justa porque es común a todos, porque se reparte indistintamente y como derivación de la *condición* del hombre más que de sus acciones. Pero además: “no hay ningún hombre absolutamente justo, en el rigor de la palabra; de donde se infiere que todo hombre tiene alguna cosa que expiar” (2007: 258) y, por lo tanto “no hay tampoco quien tenga derecho para no sufrir, y todos deben soportar su parte de miserias humanas” (2007: 257).

La Revolución francesa acabó con vidas humanas que nada tenían que ver en el curso de los acontecimientos. Esto es cierto, admite De Maistre, pero aún así existe alguna responsabilidad más o menos directa, por omisión o indiferencia, que vuelve a los franceses igualmente culpables. Dios castiga porque “existiendo el mal sobre la tierra, obra

constantemente; y por consecuencia necesaria, debe ser constantemente reprimido por el castigo” (2007: 28). Esto opera a nivel divino (como en la Revolución) y a nivel temporal a través de la prerrogativa de los soberanos de castigar los crímenes (por ejemplo, la pena de muerte ejecutada por el verdugo). Dios y la acción soberana legitimada por él combaten la inclinación al mal, en una batalla continua de expiación.

Por otra parte, De Maistre describe la doctrina de “la reversibilidad de los padecimientos del inocente en provecho del culpable” (2007: 281) según la cual las sociedades ofrecen “sangre inocente” (aunque nunca se es inocente del todo) en sacrificio y para expiar la culpa social. El reemplazo del inocente en favor del culpable es una idea innata puesta por Dios en los hombres. Si observamos la historia, se verifica que los pueblos de todas las épocas han realizado sacrificios en los que la sangre, humana o animal, se ofrecía como medio para contrarrestar las culpas y aplacar a la cólera de los dioses¹⁵⁵. En el fluir de la sangre existe “una fuerza expiatoria; de modo que la vida, que es la sangre, podía redimir otra vida” (2007: 282). En la Revolución francesa, por ejemplo, la muerte de Luis XVI es vista por De Maistre como el sacrificio voluntario de un inocente como parte de la expiación por los pecados revolucionarios (Sverdloff, 2019).

Lo mismo ocurre en la guerra. Ella aparece en todas las épocas y con excesiva recurrencia. Nuevamente se comprueba una idea innata, “una ley oculta y terrible que tiene necesidad de sangre humana” (2007: 219). La guerra es “casi divina en sí misma, puesto que es una ley del mundo (...) es divina por la gloria misteriosa que la rodea y por el atractivo no menos inexplicable que a ella nos conduce” (2007: 227)¹⁵⁶.

Pecado original, dogma de la reversibilidad, sacrificio y guerra constituyen algunos elementos del castigo de la Providencia de acuerdo al pensamiento demaistreano. Estos contenidos son los que sustentan el ataque de Isaiah Berlin (1991, 2004) para considerar a nuestro autor como un precursor del fascismo. La acusación principal es que De Maistre enaltece la violencia.

155 “la teoría de la reversibilidad es tan natural al hombre, que puede mirarse como una verdad innata (...) puesto que es imposible que la hayamos aprendido” (2007: 299). Justamente, se trata de una idea puesta por Dios porque la razón humana no alcanzaría a explicar por qué fue tan universal la institución del sacrificio. Inconcebible por la razón, pero evidente en la historia, la brecha de esa incongruencia es salvada por el innatismo. Es incomprensible que los hombres hayan arribado por sí mismos a la idea de que sacrificando sangre inocente obtendrán de sus dioses expiación por la sociedad culpable. Desde el punto de vista humano es irracional. Desde la Providencia, es necesaria.

156 Algunos comentaristas afirman que la lógica del sacrificio y la expiación del mal es el motor de la historia para De Maistre (Sverdloff, 2019, Armenteros, 2018), la cual avanza a través de sucesivas regeneraciones y expiaciones. Incluso apuntan que la radicalidad de la Revolución francesa es de tal grado que inauguraría una era dorada de cristianismo a tono con el milenarismo joaquinista. Estos desarrollos ramifican nuestro argumento y por eso no los consideramos aquí. Lo importante es que no falsean la posición sostenida en este capítulo, puesto que sigue siendo Dios quien decreta estos sucesos.

Según Blamires (2011), dado que De Maistre parte de la presencia de Dios en la historia necesita explicar el motivo y la función de la violencia que se observa a diario en el orden del mundo. En efecto, la guerra y los sacrificios simplemente suceden. De Maistre, lejos de celebrarlas como una cualidad del poderío humano a tono con el fascismo (aunque su estilo literario algunas veces lo ponga en duda), trata de adecuarlas al marco providencialista.

De hecho, hemos visto que es un pesimista antropológico. Por lo tanto, más que una defensa de las potencias irracionales y vitales del hombre, se trata aquí de un corolario realista en el marco de un esquema providencial. Un motivo más para considerarlo un autor conservador. Las razones de la violencia emergen de la degradación moral del hombre, que paga el precio de su distancia con Dios¹⁵⁷. Por supuesto, lo dicho no oculta lo peligroso y hasta tremendo de su pensamiento¹⁵⁸. La naturalización de la violencia continúa presente, pero ya no por las razones de Berlin.

Con estos avances, hemos completado la descripción de la acción providencial. La faceta creadora y la punitiva provenientes de la voluntad de Dios son una consecuencia directa de la libertad inmoral de los hombres. Por eso la Revolución francesa es extremadamente cruel: es un castigo general a la “insurrección contra Dios” (De Maistre, 1980b: 269) que ella desata. A la vez, es un mecanismo de regeneración con vistas a que la humanidad vuelva a acercarse a su creador.

Demos paso ahora a la asociación positiva entre la voluntad divina y la humana. Se trata de comprobar que para De Maistre es necesario que el hombre impulse los designios de la Providencia.

Dios es la *causa primera* y general del mundo. El hombre está determinado por sus decretos sólo de modo relativo. Es una *causa segunda* que puede provocar desorden o apuntalar el orden social de acuerdo con su creador. Lograr esto último implica evitar la extralimitación de la conducta, es decir, el uso de la razón o de la voluntad para desafiar a la Providencia y contrariar sus propósitos. Repliquemos el estudio que hicimos en el apartado sobre los enemigos. Estudiemos cómo debe el hombre utilizar su razón y su voluntad para actuar en consonancia con Dios.

En el terreno de la razón, el hombre debe reconocer cuáles son sus límites. Esto acota el pensamiento racional al estudio de las ciencias naturales, en las cuales puede desplegar

157 “Lamentablemente, la historia prueba que la guerra es el estado habitual del género humano” (2015: 73). Más claro: “declamemos contra la guerra y tratemos de que los soberanos la aborrezcan, pero no vengamos a parar a los sueños de Condorcet” (2015: 80), es decir, a los sueños ilustrados de un mundo sin conflicto.

158 Y esto sin contar sus elogios a la Inquisición. Existe, nos dice De Maistre (1941), una campaña de desprestigio de los filósofos contra este tribunal. Una mentira difundida que omite deliberadamente mencionar el papel del poder secular español en la pena de muerte y en los suplicios.

acabadamente su razón individual. En el mundo social o público debe subordinarse a la *razón general*, es decir, a las costumbres sociales, a los prejuicios, a los razonamientos que, sin importar su verdad o su falsedad, garantizan el orden común y la convivencia. Así, respeta el carácter nacional y la misión de su nación, sin desafiarla mediante principios *a priori*: “el hombre, para conducirse, no necesita problemas, sino creencias (...) Nada hay más importante para el hombre que los *prejuicios*” (De Maistre, 2014: 83).

En cuanto a la voluntad, si el hombre actúa en la dirección divina, verá cómo sus empresas, su virtud y su capacidad aumentan “desde el instante en que actuéis de consuno con él [Dios], participareis en cierto modo de su naturaleza” (De Maistre, 2015: 149). En otro pasaje refuerza esta idea diciendo que “*El hombre en relación con su Creador es sublime, y su acción es creadora*; por el contrario, en cuanto se separa de Dios y obra solo, no cesa de tener poder (...) pero su acción es negativa y sólo lleva a la destrucción” (1980: 255, cursivas nuestras). Un camino posible para ampliar esta acción creadora (entendida de modo secundario, claro está) es dotar de principios divinos a las instituciones, o sea, reforzar la relación entre política y religión para que la especie humana reconozca su lugar subordinado. Se necesita, por lo tanto, de patriotismo y de fe, o sea, de la humildad individual frente a colectivos mayores y trascendentes. Con más contundencia todavía afirma más adelante que:

Ningún agente libre puede contrariar los planes del Creador sin atraer, en la esfera de su actividad, males proporcionales a la magnitud del atentado (...) Pero *cuando el hombre trabaja para restablecer el orden se asocia con el autor de ese orden*; se ve favorecido por su *naturaleza*, es decir, por el conjunto de las cosas segundas, que son los ministros de la Divinidad. Su acción tiene algo de divino, a la vez dulce e imperiosa, nada fuerza y nada se le resiste (2015: 148, cursivas nuestras)

Con base a este esquema de convivencia entre la causa primera (la divinidad) y la causa segunda (el hombre), las competencias están bien delimitadas. El orden fundamental es decretado por Dios y desplegado en la historia y el hombre puede por un lado apuntalar y *reformar* las instituciones y, por el otro, colaborar en la eliminación del mal y la orientación hacia el bien:

No solamente la creación no es cosa del hombre, sino que tampoco parece que nuestro poder, *sin asistencia*, alcance para mejorar las instituciones establecidas

(...) El poder humano sólo alcanza tal vez a suprimir o combatir el mal para liberar al bien y devolver el poder de germinar según su naturaleza (De Maistre, 1980: 255).

Una analogía ilustrativa para clarificar la función humana la toma De Maistre (2015) del mundo natural. Ya vimos que a lo largo de su obra sentencia constantemente que el hombre carece de la facultad de crear. Por ejemplo, es totalmente incapaz de hacer un árbol o siquiera de “producir un insecto o una brizna de hierba” (1980: 256). Frente al árbol (o cualquier construcción social) tiene dos opciones, destruirlo o ayudarlo a crecer. Engañado, el hombre cree que tiene una tercera: reemplazarlo por sus invenciones. Pero así como es imposible crear un árbol, lo mismo sucede con las instituciones sociales: si las reemplaza fracasa, si las destruye se degrada, pero si acompaña su crecimiento, el árbol - su mundo social - prospera.

En suma, De Maistre considera que la relación entre la voluntad divina y la humana debe ser complementaria. La primera determina el curso general de los acontecimientos y el castigo general derivado de la naturaleza degradada del hombre. Ejerce la dirección social suprapersonal, mientras que el género humano o bien desafía la voluntad de Dios con su razón abstracta y su voluntad caótica (y se convierte en un enemigo político) o se acerca a él, acepta su lugar subordinado y se limita a mantener y perfeccionar lo creado (adaptándose así al esquema de “amistad” política conservadora).

3. La infalibilidad papal

Otra acusación que suele pesar sobre De Maistre, además de la de fascista, ya considerada, es la de reaccionario: probablemente la más extendida en la manualística (Fornés Murciano, 2015; Gonzalo Díez, 2007; Nieto, 2002; Ramos Vera, 2016). ¿De Maistre quiere o cree posible volver al estado de cosas anterior a la Revolución? En varios pasajes de su obra remarca la necesidad de apuntalar de otra manera el sistema político europeo para combatir las nuevas ideas. El castigo regenerador con ocasión de los sucesos de 1789 es un llamado de atención a los vicios del viejo régimen, que nunca deja de admitir¹⁵⁹ (Armenteros, 2018).

159 “No voy a negar que el sacerdotado de Francia necesitaba una regeneración” (De Maistre, 2015: 67). Respecto a la nobleza, De Maistre los acusa de haberse acercado demasiado a las ideas de los filósofos de la ilustración y abjurar de su función al favorecer los destinos de la Asamblea Nacional: “El papel desempeñado por algunos nobles en la Revolución Francesa es mil veces, no digo más *horrible*, sino más *terrorífico* que cualquier otra cosa de las que se han visto durante esta revolución” (2015: 169).

En las *Consideraciones...* sostiene que es un error “el apego demasiado rígido a los monumentos antiguos. Sin duda hay que respetarlos [Pero] por su naturaleza toda constitución libre es variable (...) querer reducirla a sus rudimentos sin despojarla de nada es una locura” (2015: 130). Es clara la comprensión del autor acerca de la dinámica cambiante de la evolución social. Pero contrastemos con esta otra cita aparecida veinte páginas después: “esos escritores falaces y pusilánimes que (...) a la vez que convienen con que la revolución fue un cataclismo espantoso, *no obstante sostienen que resulta imposible dar marcha atrás*” (2015: 150, cursivas nuestras). En realidad, aquí se refiere De Maistre a que es imposible recrear con exactitud el régimen anterior, pero sí es factible derrotar a la Revolución¹⁶⁰. Dar “marcha atrás” a la Revolución no es equivalente a reponer el antiguo régimen, dado que, de hecho, sus vicios son también responsables de generarla.

La intención de reconstruir el viejo régimen sin reformas es un error para De Maistre, puesto que “el medio infalible de destruirlo todo es el querer volverlo todo al estado antiguo” (1856: 334), máxime cuando la Revolución no es otra cosa que un castigo providencial ejecutado para regenerar. Se debió haber apuntalado el viejo régimen. Finalmente, sobrevino una sanción divina que, cuando quede atrás, permitirá regenerar a la Iglesia católica y a los regímenes políticos. Es difícil, entonces, ver a De Maistre como un reaccionario.

Probado lo anterior, debemos buscar cómo abandona nuestro autor una actitud conservadora – impedir, desalentar y moderar los cambios - para formular un programa político capaz de reorientar la relación entre la voluntad divina y la humana. En este asunto, creemos, se vuelve necesario dividir la exposición en dos puntos. En el primero, revisamos las *Consideraciones...* de 1797, a la luz de este objetivo, para poner de relieve los consejos de De Maistre mientras la Revolución se encuentra en curso. En el segundo, más relevante, abordamos su proyecto político papista detallado en 1819 en *Del Papa*, una vez que la Revolución ha quedado atrás.

3.1. La contrarrevolución (transcurso de la Revolución francesa)

No se debe perder de vista que las *Consideraciones...* publicadas en 1797, y mientras el Directorio gobernaba Francia, es un texto panfletario. Por lo tanto, son frecuentes las afirmaciones esperanzadas, los llamados a resistir y a combatir la Revolución. A su vez, el

¹⁶⁰ No obstante, a nuestro modo de ver también es objetable que una restauración responda a la idea de reacción. Como dijimos en el capítulo II, la Revolución está transcurriendo, por lo que el antiguo régimen no es “el pasado”, a menos que se adscriba a la idea de progreso. Además, todos los actores franceses críticos de la Revolución reconocían la necesidad de reformas (Godechot, 1984).

ensayo es un medio para influir en la opinión del pueblo francés e incitarlo a retomar el camino desviado. Además, en su discurso critica el accionar militar de la contrarrevolución organizada por los emigrados. Tratemos brevemente estos puntos.

El tópico central de las *Consideraciones...*, visto como un escrito panfletario, es la refutación de que una contrarrevolución exitosa traerá un nuevo período de guerras y de sufrimientos para los franceses y que, de regresar el rey, comenzará una venganza sin precedentes. Lo cierto es que la violencia es el resultado de la excepcionalidad de la Revolución, un peso que Francia viene soportando por sus propios excesos. Si el país retorna por la buena senda, la paz será inevitable. Para De Maistre “solo existe un medio para contener el azote de la guerra: detener los desórdenes que provocan esa terrible purificación” (2015: 80) o, hablándole directamente al lector francés, “todas las desgracias que habéis sufrido vienen de vosotros mismos (...) la reconstrucción pertenece a otro orden de cosas; simplemente volved a la senda que puede conducirnos a ella” (2015: 149).

Seguir el camino del orden “no puede ser doloroso, pues será natural y vendrá favorecido por una fuerza secreta, cuya acción es enteramente creadora. *Veremos justo lo contrario de todo cuanto hemos visto*” (2015: 174). Una regeneración exitosa significa paz y no violencia, orden más que caos, justicia en vez de crímenes. Entre más el hombre se vuelva hacia la suprapersonalidad, mayores posibilidades de consolidar la recuperación.

Una de las causas que debe favorecer para lograr este objetivo es la del sucesor real. Su retorno al país no engendrará más terrores. Por el contrario, De Maistre, analizando una comunicación al pueblo francés escrita por el monarca en 1795, elogia su moderación y su llamado a la paz. Lejos de invitar a la venganza, el rey promete justo castigo a unos pocos revolucionarios (sobre todo a los relacionados con el proceso de Luis XVI) y la restauración del orden. Los franceses, entonces, tienen una misión concreta: “trabajar sin descanso para que *la opinión pública* se oriente en favor del rey” (2015: 140, cursivas nuestras). Esta apelación a influir sobre la opinión pública es central. La contrarrevolución se debe valer de los mismos recursos discursivos de los revolucionarios.

Se trata además de recuperar una identidad nacional. A esto apunta de Maistre cuando interpela a la nación: “Pueblo francés, no te dejes sacudir por los sofismas del interés particular, de la vanidad o de la cobardía. No sigas escuchando a los razonadores. En Francia se razona en exceso, y el razonamiento proscribire a la razón. Entrégate sin temor y sin reservas al *instinto* inefable de tu conciencia” (2015: 140). Con la cita precedente, nuestro autor se refiere a la contraposición entre la razón individual (la filosofía) y la razón general (la cultura nacional). Si entendemos la referencia dentro del marco de la oposición anterior se vuelve

inteligible la apelación al “instinto”. A nuestro modo de ver no es una apelación a la irracionalidad o a las pasiones. Por el contrario, nuestro autor pide recuperar los valores nacionales y reconocer la mano de la Providencia en ellas. Por eso dice De Maistre que “el razonamiento proscribiera a la razón”, debido a que la razón individual (el razonamiento) impide reconocer una verdad más profunda, la de la razón general (el instinto).

A pesar de lo dicho, estas palabras de De Maistre están lejos de ser un llamado a la insurrección popular. Es más, de acuerdo con su punto de vista ni siquiera es necesario un consenso mayoritario contra la Revolución dado que gran parte de los franceses son indiferentes al curso de los acontecimientos y, un buen día, se enterarán de que ha vuelto el rey y lo obedecerán. Aun suponiendo que la República contara con el favor de la mayoría, eso podría atribuirse a un impulso fanático y pasajero y “hasta el que prefiere la república a la monarquía, sin embargo, prefiere la tranquilidad a la república” (2015: 142).

Finalmente, lanza críticas a la guerra contrarrevolucionaria y a los nobles emigrados. La ineficacia de la guerra, los discursos encendidos de venganza y la degradación nobiliaria forman parte de la decadencia institucional del antiguo régimen. Su fracaso está decretado por la Providencia: “una de las leyes de la Revolución Francesa establece que los emigrados solo la pueden atacar para su propia desgracia (...) no han intentado nada que les haya salido bien, y ni siquiera nada que no se les haya vuelto en contra” (2015: 167). Contribuyen a la escalada de violencia más que a su regeneración.

Para recapitular, durante el transcurso de la Revolución francesa De Maistre insta a Francia a (1) mitigar los desórdenes acercándose a Dios, (2) recuperar los valores nacionales atacados y (3) combatir en el terreno de la opinión pública. Estos puntos difícilmente sean comparables con un proyecto político. Son, más bien, una serie de recomendaciones, de llamados de atención para la acción inmediata. Combinadas, apuntan a comunicar que la contrarrevolución implica “lo contrario de una revolución” (2015: 174) y por lo tanto están dirigidas a convencer a los lectores de que el bando contrarrevolucionario producirá un efecto “contrario” al terror. Recién hacia el final de su vida, De Maistre, pasado el fervor revolucionario, establecerá un nuevo proyecto político para la conservación de Europa.

3.2. El ultramontanismo (luego de la Revolución francesa)

Para que Europa retorne al cauce suprapersonal o, lo que es lo mismo, para que se coloque bajo la égida de la protección divina y colabore con ella, es necesario un nuevo orden. La alternativa propuesta por De Maistre es colocar, a tono con el ultramontanismo, al jefe de la

Iglesia católica como un referente internacional de la unidad europea otorgándole la facultad de censurar espiritualmente a los soberanos que se abusen de sus funciones.

Si esto recuerda a la república cristiana medieval (Schmitt, 2005), lo que podría hacer suponer que se trata de un proyecto político regresivo y por lo tanto reaccionario, De Maistre objeta (puesto que no quiere ser asimilado a tales intenciones) que simplemente no ve “en los tiempos modernos que se haya inventado cosa mejor” (1856: 272)¹⁶¹.

Además, la función del papa y su relación con las iglesias nacionales y con los soberanos temporales no se encontraba para nada resuelta, especialmente en Francia. El particular efecto destructivo que tuvo la Revolución sobre la Iglesia reavivó las discusiones acerca de su organización interna. De Maistre (2001), ya desde sus tiempos de masón, recordaba la necesidad de llamar a la unidad. En este sentido, su combate es con las desviaciones del catolicismo oficial que dispersan a la Iglesia, sean éstas sectas disidentes o iglesias independientes vinculadas los estados.

En *Del papa*, y si bien menciona muchas más, De Maistre se concentra en atacar al galicanismo y, aunque menos, al jansenismo¹⁶². A grandes rasgos, el núcleo de su crítica abarca a todas las corrientes político-católicas que afirman una cierta independencia de Roma. La disgregación de la Iglesia forma parte del alejamiento humano de Dios y de las razones que desencadenaron la Revolución, por lo que resulta imperioso reencausar la unidad si se quiere evitar más revoluciones en el futuro. Por eso, el proyecto ultramontano de supremacía papal se ocupa de un problema contemporáneo de primer orden para la reconstrucción de Europa.

El galicanismo, centro del ataque demaistreano, es una tendencia política que sostiene un modo particular de organizar el poder y distribuir las competencias entre el papa y los obispos (Lacoste, 2011; Roger, 1951; Taveneaux, 1998). Más preciso y de acuerdo con Jean-Yves Lacoste, el galicanismo “implica una serie de comportamientos presentes en la iglesia de Francia a partir del siglo XV que propendían a minimizar la intervención directa de Roma en los asuntos franceses y maximizar – inevitablemente – la intervención del poder real” (2001:271)¹⁶³. Completa Taveneaux que el galicano “pone en duda el magisterio supremo e infalible del papa en la Iglesia” (1998: 54). En consecuencia, el galicanismo opera en dos

161 De Maistre en varias oportunidades adjetiva a la edad media de manera similar a la de un ilustrado. Habla de “la noche de la edad media” (2015: 101) y opina que la soberanía estaba “mal comprendida y mal asegurada en la edad media” (1856: 260). Esto lo acerca al absolutismo moderno, como sostiene Pranchère (2004).

162 De Maistre llama “sectas” al protestantismo y sus variantes (calvinismo, presbiterianismo, etc.). A su vez, realizó críticas a la iglesia griega y a la ortodoxa rusa, lo que perjudicó sus relaciones diplomáticas en Rusia.

163 Mas escueta es la definición de Roger, para quien el galicanismo es “toda tendencia que limita las intervenciones de la Santa Sede en la administración de una iglesia local” (1951: 20).

planos. En el plano interno defiende cierta libertad de las iglesias locales respecto al papa, el aumento del poder de los obispos y la supremacía de los concilios en las decisiones de la Iglesia. En el plano externo, el galicanismo mantiene estrechas relaciones con los estados soberanos. Apoya la independencia del poder temporal contra la intervención romana y el nombramiento real de las jerarquías eclesiásticas, aunque aquí sí con la autorización de la Santa Sede. Sus principios se expresaron en los cuatro artículos de la declaración de 1682 escrita por Bossuet, a quien, dicho sea de paso y salvando ciertas críticas, De Maistre rescata como una de las grandes figuras del catolicismo.

A la tendencia galicana en Francia debemos sumar el efecto del jansenismo [por Cornelius Jansenius (1585-1638)]. Sin entrar en sus detalles teológicos, Taveneaux (1998) y Lacoste (2011) refieren que dicha doctrina acabo convirtiéndose más en una facción política que en una teología particular. Según Taveneaux “el jansenismo se manifestó desde el principio como la afirmación de los derechos de la conciencia ante el aparato jerárquico del Estado y de la Iglesia” (1998: 41). Pronto se asoció con el galicanismo, lo que según Roger (1951) provocó la expulsión de la compañía de Jesús de Francia (o sea, de los jesuitas, que De Maistre valora).

Por lo tanto, existen en Francia dos posiciones claras, la galicana y la ultramontana. Durante la Revolución francesa estallan las diferencias entre ambas con motivo de la constitución civil del clero de 1790. Según Roger (1851) dicha constitución se inspira en el galicanismo. Su consecuencia es la división de la Iglesia francesa ahora formalmente entre un clero “juramentado” (que “jura” la nueva constitución) y un clero “refractario” (que la repudia)¹⁶⁴. Pero la Revolución avanza rápidamente en un sentido contrario al de la religión: a la ya referida constitución, se suman las confiscaciones, las persecuciones y el cierre de las iglesias. En 1792 se legaliza el divorcio y se nacionalizan los registros de natalidad y mortalidad. Cuando el jacobinismo llega al poder en 1793 se radicaliza la persecución y se condena a muerte a los clérigos que no juren fidelidad al régimen. Pasado el gobierno jacobino, el Directorio garantiza una leve tolerancia religiosa hasta 1797, donde reanuda las persecuciones.

Por su parte, la relación entre Napoleón y la Iglesia es ambivalente. Por un lado, favorece el acercamiento con Roma mediante el concordato de 1801 firmado por el papa Pío VII, según el cual aunque no se reponen los bienes confiscados y la nación nombra a los obispos, la Iglesia francesa vuelve a sus actividades. Por el otro, hacia el final del imperio,

164 De acuerdo con Roger (1951) un 55% del clero francés jura la constitución.

Napoleón invade los estados pontificios y apresa al papa. La recuperación territorial y definitiva de la Iglesia se logra en la restauración.

El recorrido anterior da a ver el derrotero de la Iglesia francesa y la complejidad de la relación entre el papa, las iglesias nacionales y el Estado revolucionario. El texto de De Maistre, entonces, lejos de ser una pieza de anticuario, aborda un problema político y religioso de relevancia ineludible para su época.

Como anticipamos, la postura inversa a la galicana es precisamente la que defiende De Maistre. Lo que se conoce como *ultramontanismo*¹⁶⁵ no es otra cosa que la afirmación de la infalibilidad del papa, o sea, según Taveneaux (1998), el privilegio papal de interpretar la tradición y los artículos de fe de un modo inapelable. Reconstruyamos la explicación demaistreana para reconocer su proyecto político de reordenamiento europeo. Con esto en mente, nos centraremos la noción de infalibilidad y luego en las competencias que debería tener el papa frente a los soberanos temporales.

Del papa es menos un texto teológico que un ensayo sobre la organización de la soberanía eclesiástica. El punto de partida de De Maistre comienza con una analogía entre la soberanía terrenal y la infalibilidad o soberanía papal. Lo que es conceptualmente válido para los soberanos temporales debería serlo para el sumo pontífice¹⁶⁶.

Para De Maistre, por definición toda soberanía proviene de Dios y es absoluta, independientemente de la forma que adopta¹⁶⁷. Sin embargo, la legitimidad exige una confirmación humana secundaria, el consentimiento o la opinión, que De Maistre esboza en *Sobre la soberanía popular* con mayor profundidad.

El consentimiento no es contractual, no deriva de un pacto, sino del más llano realismo político. Sencillamente, sin la obediencia de los súbditos es imposible el ejercicio del poder, por lo que en cierta manera la soberanía proviene de los hombres, dado que en ausencia de su colaboración es imposible ejercerla. Más adelante en el razonamiento volveremos a este punto. Por el momento, digamos que lo característico de la soberanía es su carácter inapelable (o sea, absoluto) y permanente, es decir, de ejercicio continuo: “la soberanía debe vivir siempre, debe velar, debe obrar: *para ella no se diferencian el sueño y la muerte*” (1856: 51).

165 Ultramontano significa “más allá de las montañas” y hace referencia a la cordillera de los Alpes que separa al Vaticano, entre otras regiones, del resto de Europa.

166 “La *infalibilidad* en el orden espiritual y la *soberanía* en el temporal, son voces enteramente sinónimas, pues que una y otra expresan o significan aquel alto poder que los domina a todos, del cual todos los demás se derivan, que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado” (1856: 41).

167 Por ejemplo, en éste y en otros textos (De Maistre, 1856, 2014, 2015) utiliza el caso inglés para recordar que aunque su poder se halla dividido o repartido, si estos poderes actúan en consonancia, se vuelven absolutos. En consecuencia, siempre existe la unidad y el carácter absoluto del poder.

Si la soberanía es absoluta, continua y sus decisiones son inapelables, trasladado al gobierno de la Iglesia eso significa que la organización más natural a sus propósitos es la monarquía del papa, puesto que “la idea sola de la *universalidad* supone esta forma de gobierno, cuya necesidad absoluta se funda en la doble razón del número de sus súbditos, y de la extensión geográfica del imperio” (1856: 42-43). Por este motivo De Maistre apunta contra el conciliarismo galicano. Un concilio – reunión de obispos y el papa para decidir cuestiones de dogma – no puede detentar la soberanía porque su presencia es intermitente y porque, a fin de cuentas, un concilio sólo es válido con el papa presente, lo que reconfirma su soberanía. Al igual que el rey cuando llama a los estados generales, la presencia decisiva del papa en las reuniones conciliares es una confirmación de su supremacía. Para decirlo con pocas palabras: si el rey se ausenta de los estados generales, éstos no existen. Si el papa anula un concilio, éste desaparece.

De Maistre reconoce que las decisiones de un concilio son o deberían ser irrevocables. Supongamos que el papa contradice, anula o viola lo establecido en un concilio. Si él es el soberano infalible, ¿quién puede juzgarlo? Ninguna otra autoridad tiene un poder superior que juzgue los actos del papa. Por lo tanto, depende de su buena voluntad. Enseguida, se impone otra pregunta ¿qué frena entonces la extralimitación de los papas? ¿No hay ningún límite a su poder, riesgosamente tirano? La respuesta de De Maistre es notable: el límite al poder del papa es *todo*. La cita que leemos a continuación también vale para los soberanos temporales, y expresa además que el poder absoluto es algo totalmente distinto del poder ilimitado (Aboy Carlés, 2004):

Sí, todo: los cánones, las leyes, las costumbres de las naciones, los Soberanos, los tribunales supremos, las Asambleas nacionales, la prescripción, las representaciones, las negociaciones, el deber, el temor, la prudencia, y sobre todo esto, la opinión¹⁶⁸, que es la reina del mundo (1856: 172)

El papa inevitablemente, como cualquier soberano, ajusta su conducta a una serie de impedimentos *reales*, concretos, que efectivamente lo limitan. El sumo pontífice, significa para la postura ultramontana de De Maistre, la infalibilidad soberana o el carácter inapelable de sus decisiones frente a los obispos. Dicho esto observemos la relación entre el papa, a

168 Nótese la importancia de la opinión, vinculada al consentimiento, y cotéjese con el pedido demaistreano para que los franceses inclinen *la opinión* en favor del monarca. Favorecer mediante la opinión, para De Maistre, no es otra cosa que prestar consentimiento.

quien ya establecimos como inflexible y monárquico soberano *espiritual*¹⁶⁹, y los soberanos temporales.

De Maistre cree que la figura del papa resuelve un problema político intrincado. La soberanía temporal es absoluta y por lo tanto no admite resistencia por parte de los súbditos. De este modo, los súbditos corren el riesgo de exponerse a los abusos y a la tiranía de los príncipes. Pero si el súbdito se resiste contra el poder de su soberano hay riesgo de anarquía, como demuestra la Revolución francesa. Este dilema – el pivote entre la tiranía y la anarquía – lo resuelve la soberanía espiritual del papa atribuyéndose la facultad de sancionar, en casos excepcionales, el desajuste de la conducta de los soberanos con la doctrina católica. Concretamente, mediante el recurso extraordinario de la excomunión y la dispensación de los súbditos católicos de la obediencia al soberano temporal.

Como el catolicismo, según nuestro autor, impide la resistencia al soberano temporal, el temor a la sanción papal y a la autorización de la resistencia coloca a los soberanos temporales en un dilema que los hará pensar dos veces antes de abusarse de su poder.

Del esquema precedente, cree De Maistre, se obtienen dos ganancias. La primera, que una autoridad de derecho divino, como un rey, sólo pueda ser cuestionada por otra igual de divina, y por lo tanto legítima, pero superior, como el papa. La segunda, que el juicio sobre la resistencia no sea pronunciado por el súbdito. Con un límite, que marca el respeto irrestricto de De Maistre por la soberanía temporal y la pluralidad nacional: el papa únicamente puede pronunciarse sobre cuestiones concernientes al dogma católico sin entrometerse con el carácter ni las costumbres nacionales, “de manera que todo lo que interesa verdaderamente al patriotismo, las afecciones, las costumbres (...) ninguna nación debe temer la infalibilidad pontificia, la cual no se aplica sino a objetos de un orden muy superior” (1856: 173).

El modelo de omnipotencia espiritual del papa garantiza entonces la reconstrucción europea. En términos estatal-políticos, cancela “por abajo” la posibilidad de la insurrección y la rebelión de los súbditos y autoriza o sanciona “por arriba” las acciones de la soberanía temporal, con el aval de la religión, necesaria para la consolidación del poder, su unidad y su actuación acorde con la marcha de la Providencia.

Para demostrar el conservadorismo de De Maistre nos desprendimos de varias acusaciones habituales en la bibliografía comentada de su obra. Concluimos que nuestro autor no es

169 Remarcamos *espiritual* porque el papa también es un soberano temporal como cualquier otro que posee territorios y los protege de ataques, invasiones, secesiones internas, etc. El papa entonces es un soberano espiritual para toda la comunidad católica y un soberano temporal dentro de sus dominios.

fascista, porque más que glorificar la violencia explica su carácter necesario; no es reaccionario, pues es contrario a retornar a un estado de cosas prerrevolucionario y al ejercicio de una violencia contrarrevolucionaria equivalente a la Revolución; ni es determinista, ya que si bien la acción humana es limitada existe un margen en el que su participación trastoca el funcionamiento del mundo.

Despejado el terreno, comprobamos que las características del conservadorismo sustantivo se aplican con éxito a De Maistre. Recordemos que esta hipótesis parte de la distinción amigo-enemigo de Schmitt, para sostener que la dirección social se encuentra en manos de una instancia suprapersonal, en la cual la acción humana ejerce un papel secundario cifrado en sostener y acompañar esa dirección. Los enemigos del conservador rechazan esta idea en favor de un voluntarismo que totaliza la dirección social en la voluntad humana.

En esta línea, el carácter extremo y radical que De Maistre atribuye a la Revolución francesa justifica la división resultante entre amigos y enemigos, característica de la noción de lo político de Schmitt.

Posteriormente, comprobamos que De Maistre es un conservador sustantivo porque ubica al voluntarismo revolucionario impulsado por la razón filosófica - o la pretensión de crear un orden social – en el núcleo de su rechazo a la Revolución francesa.

A medida que avanzamos, trabajamos sobre la relación entre la voluntad divina y la voluntad humana en el pensamiento de De Maistre. Observamos que los hombres poseen un margen de acción que potencia el orden social cuando actúa en función de los designios de Dios.

Por último, describimos la existencia de un proyecto político para reconstruir Europa luego de la Revolución y asegurar así una regeneración exitosa. Esto significa que De Maistre abandona la actitud conservadora de dos maneras. Durante la Revolución francesa establece una serie de recomendaciones políticas con foco en la influencia sobre la opinión pública, mientras que una vez finalizada construye una teoría de la infalibilidad del poder papal y la convierte en un pilar de la religión y el orden temporal europeo. Apuntalar la relación entre religión y política es entonces el gran trasfondo de su modelo ultramontano.

En conclusión, De Maistre es un conservador sustantivo porque la suprapersonalidad de Dios es la encargada de la dirección social, a la vez que le asigna al género humano un rol secundario pero complementario con esta tarea. Al mismo tiempo, promueve un proyecto político para restablecer el cauce suprapersonal mediante la afirmación de la omnipotencia espiritual del papa.

Capítulo V. Juan Donoso Cortés (1809-1853)¹⁷⁰

Juan Donoso Cortés fue un pensador conservador oriundo de Extremadura, región española ubicada en la frontera con Portugal, que vivió entre los años 1809 y 1853. A pesar de su corta vida fue una figura relevante de la primera mitad del siglo XIX en Europa. Durante varias décadas se destacó por su labor periodística, ensayística y parlamentaria, pero también por su desempeño como funcionario real en materia de política exterior, gracias a su influencia en el círculo íntimo de María Cristina, la madre de Isabel II, reina de España desde 1843 hasta 1868.

Su procedencia de una familia acomodada pero de educación liberal hizo de Juan Donoso Cortés un típico exponente del partido moderado español, movimiento inspirado en la teoría política del liberalismo doctrinario de hombres como Francois Guizot y Pierre Royer-Collard (Seguí Terol, 2016). Este partido buscaba una conciliación entre las ideas de la Revolución francesa (que en España, con sus diferencias, había tenido su equivalente en los acontecimientos de Cádiz) y las del absolutismo monárquico. Se trataba de lograr la incorporación institucional de los sectores políticos de la burguesía y de las fuerzas tradicionales (monarquía e iglesia) que durante tanto tiempo se habían desencontrado (Díez del Corral, 1984; Rosanvallon, 2015).

Hasta la mitad de la década del '40, nuestro autor, entre participaciones periodísticas y parlamentarias, fue un actor de peso dentro del partido moderado, aunque sin mayores consecuencias en cuanto a la trascendencia de sus ideas. Sin embargo, a partir de los acontecimientos europeos de 1848, que hicieron tambalear la estabilidad política e institucional de Europa, Donoso Cortés vira bruscamente de perspectiva e incluso se habla de una “conversión” religiosa que explicaría ese giro (Suarez, 1997). Abraza desde entonces un catolicismo de impronta apocalíptica hasta el punto de abjurar de su pasado liberalismo y de caracterizar al socialismo emergente como “satánico”. Percibiendo un peligro inusitado para la supervivencia de los valores católicos occidentales, Donoso Cortés pronuncia una serie de discursos en el parlamento español en los que manifiesta su nueva posición política. Fruto de estas intervenciones se aleja de su partido y se opaca su influencia sobre el círculo real, a la vez que se acrecienta su fama internacional entre las filas de las élites dominantes.

Desde 1848 hasta su muerte, nuestro autor será uno de los portavoces más valorados del sector tradicional. Llegará a codearse y a ser consultado por personalidades de la talla de

170 Este capítulo se basa en nuestra tesis de maestría titulada *El problema de la autoridad en la obra de Juan Donoso Cortés* (Castro, 2019).

Pio IX y Napoleón III. Con posterioridad a su fallecimiento, el reconocimiento hacia su persona se diluye. Sobrevivirán sus escritos, que influirán en el grupo neocatólico¹⁷¹ que renovará al carlismo español, el más importante movimiento político tradicionalista del país. Con el paso de los años, su vigencia se reducirá. Habrá que esperar hasta los años veinte del pasado siglo, cuando Carl Schmitt lo rescate como uno de los mejores pensadores del siglo XIX. La recuperación contemporánea de las ideas schmittianas alcanzaron a Juan Donoso Cortés y el estudio de su obra se reavivó. No obstante, todavía son extremadamente escasos los trabajos que abordan su pensamiento, en particular fuera de España y más aún en América Latina. Los estudios argentinos acerca del extremeño son igualmente limitados¹⁷².

Debido a esta escasez y al interés implicado en el estudio de un conservador defensor del catolicismo en su momento de mayor peligro es que hemos decidido ocuparnos de Donoso Cortés. Además, el extremeño es un caso particular: su obra puede dividirse en dos etapas, una liberal y, luego de la conversión, otra conservadora, y dicho cambio da cuenta del impacto que la Revolución de 1848 ocasiona en el conservadorismo de la época. La división, además, permite seleccionar con cierta claridad la última etapa de sus escritos. Concentrarnos en el período posterior a 1848 reduce los temas a considerar y evita tratar aspectos teóricos innecesarios para probar su conservadorismo, como la coherencia entre su obra juvenil y madura¹⁷³. Por este motivo, se priorizarán sus discursos parlamentarios aparecidos entre 1849 y 1850, y uno de los pocos libros publicados por el autor, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851]. Éstos materiales no serán los únicos a considerar, pero sí los más relevantes por su circulación durante la época y su vigencia entre los estudiosos actuales.

Para precisar el estudio de un pensador de esta naturaleza comenzaremos por contextualizar la historia política e intelectual de Donoso Cortés. Luego, revisaremos las obras mencionadas para comprobar la lectura extrema que el español hace la situación europea, la descripción de los enemigos a enfrentar y su opción en favor de una defensa de la suprapersonalidad providencial o divina. Finalmente, entraremos de lleno en un problema que ha movilizó a los comentaristas de Donoso Cortés: el de la dictadura, que será el instrumento propuesto por el autor para restituir el cauce suprapersonal. Al respecto, daremos nuestra posición, al calificar a dicha dictadura como un caso de *decisionismo moral*.

171 Se denomina *neocatólicos* a un sector político surgido en España durante la segunda mitad del siglo XIX y cuyo objetivo fue la renovación política y programática del catolicismo antiliberal. Donoso Cortés fue un insumo central de esta nueva corriente (González Cuevas, 2015).

172 Ver Alberto Caturelli (1958a, 1958b), Raúl Sánchez Abelenda (1969) y Jorge Dotti (1999).

173 Este aspecto lo hemos tratado en Castro (2020).

1. Biografía, contexto histórico e influencias intelectuales

1.1. La primera mitad del siglo XIX español (1808-1853)

Un año antes del nacimiento de Juan Donoso Cortés y con motivo de la invasión napoleónica, estalla la guerra de la Independencia en España. El año 1808 es por eso fundamental para la comprensión del siglo XIX español. Los nudos centrales de los conflictos y la distribución de las fuerzas políticas del futuro pueden rastrearse desde esta época, puesto que, como destaca Artola (1974), al menos hasta mediados de siglo la lucha política dominante la protagonizan los absolutistas y los liberales.

Con la llegada de las tropas francesas al territorio español, el posterior exilio del rey de España Fernando VII y la instalación en el trono de José Bonaparte, hermano de Napoleón, las instituciones políticas del viejo régimen se fracturan. Sin embargo, la conquista fue fallida y demostró enseguida su fragilidad. La reacción popular contra la usurpación al trono se masifica en todo el país bajo el reclamo de la declaración de la guerra a Francia. Se forman juntas populares en varias provincias de España, que derivan en una Junta Central, la cual conforma una nueva sede de gobierno en las regiones no ocupadas.

La junta central asume las funciones de gobierno y llama a una asamblea constituyente para dotar de una nueva forma política a España. Se crean las Cortes de Cádiz, en cuyo seno disputan las ideas monárquicas y liberales. Finalmente, la victoria es para éstos últimos. La constitución de Cádiz consagra un régimen liberal que proclama la soberanía nacional e inserta la figura del rey no como representante de la unidad española sino de la nación (González Casanova, 1998).

La expulsión de los franceses de España y la restitución del trono de Fernando VII marcan el provisorio fin de los ideales de la constitución de Cádiz. El rey la anula en todo y restablece el absolutismo. Además, se coloca bajo la protección de la denominada “santa alianza”, una unión internacional de estados católicos defensores de los ideales del trono y del altar y cuya misión es la prevención europea frente a futuros intentos revolucionarios nacionales¹⁷⁴. Una de las intervenciones más importantes de dicha alianza ocurrió precisamente en España, como consecuencia del alzamiento militar de Riego en 1820, que

174 La coalición reaseguró la gobernabilidad en Europa, mucho más de lo que restauró la posición dominante de la iglesia: “La santa Alianza vino a ser como un símbolo para la convergencia de política exterior e interior, sin llegar a ser por ello, el instrumento de un movimiento de unificación religiosa” (Bergeron, Furet y Kosellec, 2012:206). Para una visión general del periodo, ver Hobsbawm (2014)

obligó a Fernando VII a restablecer la monarquía constitucional de Cádiz, iniciando el periodo conocido como el “trienio liberal”. Tres años más tarde, las fuerzas francesas nuevamente cruzan la frontera española, pero esta vez con la intención de reponer el absolutismo monárquico, en lo que se conoce como la marcha de los “cien mil hijos de San Luis”, en alusión al ejército de cien mil franceses que en nombre del catolicismo y la estabilidad continental marcharon para garantizar el orden europeo.

Entretanto, la infancia de Juan Donoso Cortés, quien nació en 1809 en un pequeño pueblo de Extremadura, transcurrió en el seno de una familia burguesa, católica aunque de lecturas liberales¹⁷⁵. Su formación tendrá este talante, gracias a las casas de estudio por las que transitó, como la progresista Universidad de Sevilla, donde tomará cursos de leyes. Tanto esta experiencia universitaria como sus vínculos tempranos con el escritor liberal Manuel Quintana explicarán su adscripción al liberalismo, lo que no impedirá su apoyo a la legitimidad monárquica de los borbones, defendiéndola públicamente de los grupos tradicionalistas (Garrorena Morales, 1974; Schramm, 1936; Suárez, 1997).

Las consecuencias de la incursión francesa garantizarán diez años de prosperidad política para el absolutismo, hasta la muerte de Fernando VII en 1833. Sin embargo, un problema interno, el de la sucesión, abrirá otro sostenido e importante conflicto, cuyos efectos se prolongarán hasta el final del siglo.

En 1830 el rey deroga el impedimento de sucesión real a la descendencia femenina del monarca. La denominada “pragmática sanción” aseguraba la asunción al trono de su única hija Isabel, a falta de descendencia masculina y en detrimento de su hermano Don Carlos. Las protestas de éste contra lo que consideraba una medida ilegítima desatarán una guerra civil que abarcará un conjunto más amplio de propuestas ideológicas. La disputa dinástica aglutinará al espacio tradicionalista. Lo que se conocerá de ahí en más como “carlismo” cohesionará a la facción radical del absolutismo. Los carlistas librarán tres guerras civiles (1832-1839, 1847-1849, 1870-1878) siendo derrotados en todas (Clemente, 1985).

A la muerte de Fernando VII, su viuda María Cristina, regente de Isabel hasta su mayoría de edad, se vio obligada a asociarse con el liberalismo más moderado para contrarrestar al carlismo. A raíz de estos hechos, Donoso Cortés escribe el texto *Memoria sobre la situación actual de la monarquía* en el que declara su apoyo a la monarquía y critica al carlismo acusándolo de pretender usurpar el trono. La fidelidad de Donoso Cortés hacia la

175 Esto no debe llamar la atención. Una de las particularidades del liberalismo español es su actitud de moderación frente al catolicismo, lo que no implica absoluta indulgencia. De hecho, una de las principales medidas adoptadas cuando se hizo con el poder fue la desamortización de los bienes eclesiásticos (González Cuevas, 2000; Sánchez García, 2016).

dinastía oficial se prolongará a lo largo de toda su vida, durante la cual tendrá una extensa vinculación con María Cristina y la futura reina Isabel II, sin importar sus cambios de ideas ni su alejamiento del partido moderado, ya en sus últimos años.

Así las cosas, en 1833 se inician los agitados años de la regencia de María Cristina. El acercamiento obligado con los liberales para contrarrestar al carlismo fuerza a María Cristina a firmar lo que se conoció como “el estatuto real”, que establecía un gobierno con leves concesiones al sector liberal. La disconformidad de éstos últimos frente al estatuto dividió a sus filas entre un sector moderado, proclive a un poder real fuerte, al modo del liberalismo doctrinario francés, y otro progresista, más inclinado a la restitución de los principios de la constitución de Cádiz. La alianza de la dinastía fernandina se apoyará en los liberales moderados, de entre los cuales se incluye al joven Donoso Cortés.

La vigencia del estatuto será breve. En 1836 los progresistas realizan varios intentos revolucionarios (en medio además de la rebelión carlista) al notar éstos que el régimen no atendía a ninguna de sus solicitudes. La insurrección conocida como el “motín de la granja” produce un enorme impacto sobre Donoso Cortés, quien teme un desorden imparable. La victoria de los rebeldes permitirá restablecer varios de los principios de Cádiz en la constitución de 1837. Por ese entonces nuestro autor, ya plenamente incorporado en las filas de moderantismo, se presenta a elecciones en 1836, obtiene un escaño y jura su cargo en agosto de 1837.

Luego de los acontecimientos de La Granja que dieron lugar al gobierno progresista y a la constitución de 1837, los moderados ganan las elecciones y amenazan con retrotraer los principios más liberales del nuevo ordenamiento, al punto de forzar a los progresistas a la sublevación. La solución al conflicto aparece gracias al general progresista Baldomero Espartero, militar victorioso durante la guerra carlista, y posicionado ahora como el único capaz de garantizar el orden. Espartero pide a la regente María Cristina la corregencia. Ella no acepta, decide renunciar y partir hacia el exilio en Francia. Donoso Cortés forma parte del séquito de moderados proscriptos que la acompaña. Se inicia la regencia de Espartero, que abarca desde 1840 hasta 1843.

Entre 1836 y 1840, Donoso Cortés se dedica a la actividad periodística y parlamentaria. A partir de estas fechas, podemos afirmar que la historia de España se enlaza con su biografía. Como afirma Burdiel (2016), su cercanía con María Cristina lo convertirá por varios años (al menos hasta después de su conversión) en uno de los asesores de mayor confianza de la ex-regente y de la reina Isabel II. Su inclusión en el círculo privado real le

valdrá una serie de cargos políticos, un título de marqués y varias misiones diplomáticas en las que comprobará personalmente la agitación en la que se halla Europa.

La regencia del general Espartero se afirmó en el poder durante tres años, hasta que el partido progresista se dividió en torno a su figura. Sumado esto a la conspiración moderada desde el exilio, Espartero se ve obligado a dimitir. Regresa al país María Cristina junto con su hija, la heredera del trono, y frente a la situación de anarquía política las cortes adelantan la asunción de Isabel un año antes de lo estipulado por la ley. Donoso Cortés participa del debate parlamentario y se muestra a favor de la asunción anticipada¹⁷⁶.

La consolidación de la monarquía de Isabel II y de los moderados dio lugar a una nueva constitución. Fue sancionada en 1845 y es relevante el papel de Donoso Cortés en su elaboración, pues representa su último vestigio doctrinario. Como destaca Díez del Corral (1984), la reforma supuso el coronamiento del proyecto doctrinario español. De este nuevo esquema institucional surge de las filas del moderantismo una figura dominante, Ramón María Narváez, cuatro veces ministro y nueve meses dictador. Este importante personaje de la política española tendrá un protagonismo esencial durante los levantamientos de 1848. A él, de hecho, apuntará el famoso *Discurso sobre la dictadura* pronunciado por Donoso Cortés.

1.2. Las revoluciones de 1848

Un suceso internacional interrumpe nuestra cronología. En febrero de 1848, Europa se ve conmovida por un avance generalizado contra la legitimidad monárquica en varios estados europeos. Aunque, como destaca Peyrou (2015), gran parte de las monarquías persistieron en el poder gracias a la ampliación de derechos civiles y políticos (con las excepciones de Francia y de Roma) ya nada será igual: las revoluciones hicieron aparecer por primera vez los ideales socialistas y la agenda de la “cuestión social”¹⁷⁷.

Varios historiadores coinciden en señalar las modestas repercusiones de dicha revolución en España. Allí el peligro se redujo a unos pocos levantamientos progresistas sofocados de inmediato. Tanto para Abellán (1984) y Peyrou (2015) como para Garay Vega (2010) no existió una situación de alarma tal que ocasionara un cambio de régimen como, por ejemplo, en la vecina Francia, donde los alzamientos forzaron la abdicación de Luis Felipe y

176 Así lo justificaba Donoso Cortés: “es una niña de trece años, sí; pero es además otra cosa: es una institución que tiene de edad catorce siglos” (1970: 10). La seguridad institucional provista por un monarca pierde fuerza argumentativa luego de 1848, situación que Donoso Cortés leerá a la perfección.

177 “la revolución que estalló en los primeros meses de 1848 no fue una revolución social sólo en el sentido de que movilizó y envolvió a todas las clases sociales. También lo fue, en sentido literal, el alzamiento de los trabajadores pobres en las ciudades” (Hobsbawm, 2014:272)

dieron lugar a la segunda república francesa. El caso de Roma será especialmente traumático para Donoso Cortés, pues en 1848 el papa Pío IX abandonó la ciudad en manos de los nacionalistas italianos (Paredes, 1998). Dos años más tarde, en abril de 1850, un ejército franco-español reconquistó la ciudad y repuso al papa en su trono¹⁷⁸. En España, únicamente se reforzaron los poderes excepcionales de Narváez durante nueve meses.

Sin embargo, la bibliografía reciente apunta a resituar a España dentro de la oleada europea afectada por los acontecimientos de 1848. A este respecto se orientan los esfuerzos de García de Paso García (2017), quien afirma que las tentativas revolucionarias obligarán a la izquierda española a reorganizarse, lo que será relevante para su futuro. De acuerdo con nuestro articulista, la falta de percepción del fenómeno en los historiadores se debe a la rápida reacción del gobierno de Narváez para sofocar los levantamientos en Madrid y Sevilla y que, para beneficio del gobierno, se anticiparon tres meses al resto de Europa. Esto se debió en parte a los poderes extraordinarios que obtuvo Narváez en el Congreso, renovados un año después. Así, la velocidad de la reacción gubernamental impidió la extensión del conflicto.

Con todo, el autor que seguimos ubica a España dentro de la corriente general de la revolución debido a que su base política, el incipiente socialismo y el progresismo democrático, muestra similitudes con las gestas de otros países¹⁷⁹. La fundación del partido demócrata español fue su resultado directo. Con todo, debemos rescatar que España debe sumarse a las otras naciones europeas que recibieron el impacto de 1848. Además, para Donoso Cortés, la revolución será el origen principal de su radical cambio de ideas.

1.3. La conversión de Juan Donoso Cortés

Además de lo relatado hasta ahora, existe una situación particularísima de la vida de Donoso Cortés durante este periodo. Hablamos de la conversión donosiana. Joaquín Macías López (2010) señala que fue Edmund Schramm, el primer biógrafo de Donoso Cortés, quien introdujo la hipótesis de los “dos Donosos”. Según Schramm (1936) a partir de 1842 opera en nuestro autor una “conversión”, que lo lleva de una defensa del liberalismo doctrinario a un catolicismo reactivo que cultivará hasta su muerte en 1853.

178 En Alonso (2017) se indaga en los pormenores de la fracasada campaña de reclutamiento del gobierno español, que alertó a la iglesia acerca de su pérdida de influencia popular.

179 “España experimentó durante todo el año de 1848 escenas que se repitieron a lo largo y a lo ancho del continente. Las barricadas de Madrid (...) pudieron ser menos intensas que sus análogas (...) pero no por ello carentes del mismo significado discursivo e ideológico o de idéntica base social” (2017: 205).

La bibliografía se disputa entre dos posiciones. Algunos comentaristas coinciden con Schramm y consideran que existe una ruptura tajante entre el Donoso joven y el maduro (Fagoaga, 1958; Gabino Tejado, 1854; Galindo herrero, 1956; Ortí y Lara, 1891) de tal modo que ambos períodos pueden tratarse como si pertenecieran a dos autores distintos. Por otra parte, los trabajos contemporáneos (Abellán, 1984; Dotti, 1999; Jiménez, 1999; McNamara, 1992; Rivera, 2006; Rivera de Ventosa, 1976) desestiman la importancia de la conversión religiosa para el estudio del autor y prefieren concentrarse en las continuidades teóricas. Finalmente Suarez (1964, 1997) y Sánchez Abelenda (1969) adoptan una posición intermedia: admiten la conversión, pero la unen a una evolución intelectual por la que habría transitado Donoso Cortés desde su liberalismo doctrinario hasta su catolicismo conservador.

El punto de vista adoptado aquí admite la conversión religiosa. Durante sus últimos años Donoso Cortés es consciente de las contradicciones con su pasado liberal y así lo expresa en varios testimonios. A modo de ejemplo, en una carta del 26 de mayo de 1849 escrita al conde de Montalembert y luego publicada en *El Herald* expresa que “mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después, al estudio profundo de las revoluciones” (1970: 327-328). Un año antes de morir, acusado de traicionar sus ideas juveniles, responde al director del mismo periódico que “entre las doctrinas que usted profesa y que profesaba yo cuando aún tenía pocos años, y las que profeso ahora, hay una contradicción radical y una repugnancia invencible” (1970: 735)¹⁸⁰.

Además, este viraje va de la mano de un nuevo esquema de lecturas e influencias que le proveerá a Donoso Cortés de los insumos necesarios para su crítica a la revolución. Los autores que ganan terreno ahora pertenecen a dos corrientes. En primer lugar, la patrística y en especial San Agustín. En segundo lugar, el tradicionalismo francés de Joseph de Maistre y de Louis de Bonald. Carecemos todavía de estudios completos sobre la influencia de San Agustín en nuestro autor, aunque puede afirmarse a grandes rasgos que toma del agustinismo la noción del pecado original y la importancia del fenómeno de la gracia y de la fe (Antuñano Alea, 2012; Kung, 1995). Para Beneyto (1993), la concepción de un orden católico providencial y la acción perturbadora del pecado y del mal sobre dicho orden proceden también del teólogo. Algo mejor estudiadas son las influencias de De Maistre y Bonald. Del primero incorpora, según Fornés Murciano (2011), la imputación de la causa de la revolución a un acto regenerador de la providencia divina, entre otros tópicos. Del segundo, la

180 En nuestra tesis de maestría nos extendemos sobre el problema de la conversión. Ver Castro (2019).

apropiación del método bonaldiano de analogía entre conceptos religiosos y políticos (Lozano, 1963)¹⁸¹.

Con todo, lo cierto es que desde 1848 el extremeño radicaliza sus ideas y cambia de enemigos. Fustiga al liberalismo y denuncia al socialismo. Reniega de la razón como modo de legitimar regímenes políticos a la vez que desprecia el modelo parlamentario por “discutidor”. Modifica su idea de la historia, a la que pensará ahora como un derrotero motorizado por la negación de las premisas católicas. Al mismo tiempo, abandona la noción de progreso iluminista, admite el probable fin de las monarquías y reconoce la importancia de la acción dictatorial para contener las revoluciones. Su extremismo lo aleja del partido moderado y del juego político para dedicarse únicamente a misiones diplomáticas en Alemania y en Francia. Como veremos, en esta etapa de su obra Donoso Cortés adopta un punto de vista europeo, dado que percibe el avance socialista como un fenómeno continental. Su muerte en 1853 a la corta edad de 44 años interrumpe la evolución de su pensamiento conservador¹⁸². Su carrera política, ya en ese entonces, se había truncado precisamente por este viraje radical.

En el próximo apartado nos ocuparemos de las críticas de Donoso Cortés a la Revolución de 1848 y de su análisis acerca de los motivos que conducen a Europa a esta situación de crisis. Apuntalado y definido el enemigo, el español instruirá acerca de las misiones de los partidarios del catolicismo en este peligroso contexto.

2. El conservadorismo sustantivo en Donoso Cortés

El criterio sustantivo de lo conservador presentado en la primera parte implica una crítica a la pretensión humana creadora en detrimento de la dirección social de una entidad suprapersonal. Debemos verificar si esta propuesta es capaz de contener el pensamiento de Donoso Cortés. Nos valdremos de los tres discursos pronunciados por el español entre 1849 y 1850 y de su *Ensayo...* En estos materiales, un Donoso Cortés converso sienta las bases de su rechazo al liberalismo y al socialismo, así como delinea su nuevo pensamiento católico.

2.1. En busca de los enemigos: el orgullo humano, el liberalismo y el socialismo

181 Existen sin embargo diferencias entre Donoso y los tradicionalistas franceses. El español jamás compartiría la rigidez del esquema racionalista bonaldiano y tampoco avalaría la confianza en la legitimidad monárquica de De Maistre, ya inútil en los tiempos revolucionarios. Con esta afirmación, nos distanciamos de Tierno Galván (1962), para quien Donoso Cortés es un replicador de las teorías de sus pares contrarrevolucionarios. La influencia existe, pero nuestro autor, incluso si fuera sólo por su contexto, contiene reflexiones originales. En esto acordamos con Suárez (1997).

182 Hay quienes afirman, como Barytzel (2010) que su muerte temprana le impidió asociarse con el carlismo renovado. Lo cierto, sin embargo, es que durante toda su vida permaneció fiel a Isabel II.

Los aspectos centrales de la enemistad conservadora en Donoso Cortés son desplegados con mayor claridad en su *Discurso sobre la situación general de Europa* de 1850 y en el *Ensayo...* de 1851. Extraigamos de estos dos textos las críticas realizadas a sus enemigos para comprobar si se deben al voluntarismo revolucionario, definido en nuestra hipótesis del conservadorismo.

El día 30 de enero de 1850 la cámara de representantes española trata el pedido del gobierno para cobrar más contribuciones debido al mal estado de la economía. En el debate se sostiene que la pobreza es la causante de las revoluciones y de ahí la necesidad de abordar la cuestión económica como cuestión de Estado. Donoso Cortés toma la palabra para negar que el eje de los disturbios europeos se encuentre en las carencias materiales. La pregunta que guía su exposición es: ¿cómo se ha llegado a esta situación de revolución generalizada? Y la verdadera causa, según Donoso Cortés, reside en el campo de las ideas y no en el económico¹⁸³. Reside en el avance progresivo de sistemas de ideas incompatibles con el catolicismo y cuyo objetivo ha sido subvertir el orden católico característico del antiguo régimen. Debemos buscar la raíz de los desordenes políticos en las nuevas ideas revolucionarias en materia religiosa porque de ellas se deriva una equivalente subversión política. Por encima de la superficial defensa de ideas políticas y sociales existen unos principios generales bajo los cuales se recuesta todo el orden social según la posición en que se ubiquen respecto del catolicismo.

Para expresar este punto, Donoso Cortés distingue entre la civilización católica o afirmativa y la civilización filosófica o negativa. La católica es denominada como “positiva” debido a que es independiente de otras para construir sus afirmaciones fundamentales, mientras que la negativa sólo se ocupa de negar las sentencias católicas. Todo esto se realiza según un despliegue lineal y descendente: a las premisas básicas del catolicismo les siguen consecutivamente tres tipos de civilización negativos que desconocen algún aspecto de ella. Este declive del catolicismo es acumulativo, pues cada tipo de civilización, motorizada por la “filosofía”, irá incorporando las negaciones precedentes. Para anticipar el desarrollo subsiguiente, utilizaremos el siguiente cuadro, ilustrativo de la explicación donosiana:

183 En el *Discurso sobre España* del 30 de diciembre de 1850, Donoso Cortés reafirma esta opinión: “es necesario también que el Ministerio entienda que no basta eso [la distribución económica]: que es necesario sobre todo poner un freno a los apetitos, poner un freno a las concupiscencias” (1970: 494)

1° Fase – Civilización afirmativa	2° Fase – Civilizaciones negativas		
Catolicismo	1° Negación	2° Negación	3° Negación
Dios y el rey existen y son omnipresentes.	Dios y el rey existen y son omnipresentes.	Dios y el rey existen y son omnipresentes.	X
Dios reina en el cielo y en la tierra. El rey reina sobre sus súbditos.	Dios reina en el cielo y en la tierra. El rey reina sobre sus súbditos.	X	X
Dios gobierna lo divino y lo humano. El rey gobierna sobre sus súbditos	X	X	X
Teísmo monárquico	Deísmo liberal	Panteísmo republicano	Socialismo ateo

A partir de la respuesta brindada a la pregunta sobre Dios es posible deducir, según Donoso, el esquema político al que adscribe cada tipo de civilización negativa, porque existe en cada ideología un punto de partida que nace de la imagen trascendente, de la respuesta a la gran pregunta por el Creador (Por ejemplo: ¿Existe Dios? ¿Dios interviene sobre los sucesos de los hombres? ¿Opera milagros?, etc.). La sociedad se moldea en función de la imagen de la trascendencia allí considerada, permitiendo deducir el tipo de sociedad al que adhiere.

El catolicismo es la civilización afirmativa, positiva y verdadera. Su postura sobre Dios asevera que Dios existe y es omnipresente. Asimismo, dice que Dios es persona y rey de lo divino y lo humano. Por último, afirma que Dios gobierna sobre el cielo y la tierra. Estas tres sentencias que describen la imagen católica de lo trascendente coinciden con la imagen teísta, según la cual, un Dios personal, rey y gobernador interviene de modo directo sobre los asuntos humanos. Ahora bien, luego de establecidos estos axiomas, Donoso Cortés realiza una operación teológico política que traslada estos conceptos al mundo político. De la traslación surge la existencia de un rey omnipresente a través de sus agentes autorizados. Este rey reina y gobierna sobre sus súbditos del mismo modo en que lo hace Dios sobre el mundo y los hombres. Para resumir, estas tesis dan por resultado que el catolicismo defiende una posición teísta sobre Dios y un esquema de monarquía absoluta limitada por la ley divina.

Desde este esquema católico se inicia la decadencia de Europa. El avance de las ideas modernas de la “filosofía” es la culpable de la violenta situación actual. La primera civilización negativa niega el gobierno de Dios sobre los hombres, pero sostiene todavía su existencia y su reinado. Más específicamente, esto implica un rechazo del milagro o, lo que es lo mismo, la injerencia directa y personal de Dios sobre el mundo. Es decir, Dios existe y reina, pero no gobierna. Esto no es otra cosa más que el deísmo, cuyo principio fundamental es la desestimación del milagro divino. Según esta idea, Dios brinda leyes al mundo que ni él mismo puede contravenir. En materia política, el deísmo se corresponde con la negación del gobierno del rey, quien no se involucra en los asuntos políticos de la comunidad, aunque conserva su cargo de representante de la nación. Resumido, significa que el rey existe, es persona, reina, aunque no gobierne. Este es precisamente el modelo de monarquía constitucional del progresismo político (en rigor, liberal, porque recorta el poder real) y cuya intención es desplazar al rey de los asuntos políticos. Deísmo y monarquía constitucional, entonces.

La segunda civilización negativa va aun más allá. Ella no sólo niega el gobierno de Dios, sino que rechaza su reinado al dejar únicamente en pie su existencia. Dios existe sólo en su carácter omnipresente porque pierde la forma persona. Dios se diluye en la naturaleza. Donoso Cortés alude aquí al panteísmo de Spinoza. En otras palabras: Dios existe pero no es ni persona, ni rey, ni gobernador. Esta consideración se replica nuevamente desde una operación teológico-política. Desaparece la figura del rey y sobrevive el poder, aunque enteramente despersonalizado y disperso en la sociedad. A las claras, se ve que el extremeño piensa en la forma republicana como equivalente del Dios spinoziano. El panteísmo religioso es subsidiario del republicanismo político.

Para Donoso Cortés, la tercera y última negación es la más peligrosa. En ella se afirma sin tapujos la inexistencia de Dios, o sea, el ateísmo. Su correlato político es el anarquismo, que sostiene la eliminación del gobierno. Así, la última y definitiva fase de la decadencia de la civilización disuelve las fundamentales instituciones religiosas y políticas. Es importante advertir el devenir de la civilización, la involución destructiva del catolicismo. Al principio de nuestro recorrido, sólo se negaba el gobierno de Dios, mientras que al final se proclama la eliminación de toda forma religiosa y política. Esto quiere decir que Donoso Cortés encuentra una conexión entre el liberalismo, el republicanismo y el socialismo, pues los piensa como una cadena involutiva cuyo despliegue representa una amenaza a los principios católicos.

Es destacable que la descripción funcione únicamente asumiendo la visión teísta y monárquica. Admitir a la civilización católica como verdadera permite emparentar al resto de las ideas políticas como su correlato destructor. Sólo si adoptamos la visión católica, el progreso histórico describe una decadencia: los hombres han pasado por el deísmo monárquico, por el panteísmo republicano, para llegar a la destrucción final con el ateísmo anarquista. El punto en el que nos hallamos ahora, dice Donoso Cortés, es el segundo, la república y sobrevendrá el tercero de no existir una reacción. La Revolución de 1848 es un primer indicio del porvenir a menos que opere un freno de tipo católico, que puede ser monárquico o no, porque “[e]l huracán revolucionario ha echado abajo las tropas, ha empolvado las coronas, ha humillado a los reyes” (Donoso Cortés, 1970: 461).

En resumen, los disturbios que amenazan el modo de vivir europeo al punto de conducirla a la ruina¹⁸⁴ derivan de las ideologías de cuño filosófico que cada vez con mayor ímpetu combaten al catolicismo.

En el *Ensayo...* Donoso Cortés utiliza nuevamente el recurso teológico político para ofrecer una descripción detallada y crítica del liberalismo y del socialismo. Se desentiende del republicanismo, pero incorpora más variables de estudio. A la pregunta por Dios, suma la pregunta por el hombre y por el origen del mal en la sociedad. Nuevamente será pertinente guiarnos por un esquema que favorecerá la exposición de los contenidos:

Presupuestos	Catolicismo	Liberalismo	Socialismo
Dios	Dios existe e interviene sobre los asuntos humanos (teísmo)	Dios existe pero no interviene sobre los asuntos humanos (Deísmo)	Dios no existe
El hombre	Pecado original - Libre albedrío	El hombre es bueno, aunque debe ser gobernado	El hombre es bueno
El bien y el mal	El bien se ubica en Dios. El mal en el hombre	El mal se ubica en las instituciones políticas ilegítimas	El mal se ubica en la sociedad.
	Católica	Discutidora	Satánica

Para Donoso Cortés el gran problema de los liberales políticos es la consagración de la discusión parlamentaria como principio de verdad para la política. Los gobiernos de cuño

184 “todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres (...) Hoy día, señores, en Europa todos los caminos, hasta los más opuestos, conducen a la perdición” (1970: 456).

liberal elevan la discusión a dogma y la consideran infalible. Pero, dice Donoso, esto es falso debido a la condición imperfecta de los discutidores, marcados por el pecado original y la inclinación al mal, como sostiene el catolicismo.

La exaltación de la discusión, hija de la confianza en la razón humana, proviene en el liberalismo de sus tesis sobre Dios, el hombre y el mal. Respecto al creador, los liberales creen en un Dios deísta, esto es, que existe pero evita intervenir sobre el mundo. En segundo lugar, proclaman la naturaleza bondadosa del hombre, y de ahí que celebren las virtudes de la razón discutidora para legitimar gobiernos. En relación con esto es que ubican el mal en las instituciones. De acuerdo con el liberalismo, cuando la “razón discutidora” queda fuera de la fundamentación de los estados aparece el mal público.

Ahora bien, cada una de estas afirmaciones es contradictoria y de este carácter nacen los impedimentos para adoptar decisiones políticas fundamentales. El liberalismo se contradice cuando admite la existencia de Dios a la vez que le quita poder, pues ¿cómo quitarle facultades a un ser que se supone que las tiene todas? Además, proclama la bondad del hombre al mismo tiempo que lo constriñe mediante las instituciones estatales que, para colmo, proclama como origen de los males sociales. Si el hombre es bueno, ¿por qué crear instituciones que lo mantengan a raya? De este modo, la metafísica liberal esconde toda una red de incongruencias filosóficas que constituyen el germen de su incapacidad para la decisión gubernamental. Su indecisión proviene de estas irresoluciones, en ellas habita su ineficacia para combatir los males de la sociedad porque suspende los resultados lógicos de sus afirmaciones, perpetuando así la indefinición y la inacción.

Así justifica el extremeño la incapacidad de los gobiernos liberales de su época para hacer frente al socialismo¹⁸⁵. El ascenso hacía territorios metafísicos le permitió a Donoso Cortés observar un puñado de contradicciones sobre Dios (al que le reconoce presencia pero le niega capacidad), sobre el hombre (proclamado como bueno, aunque coaccionado por el estado) y sobre el mal (ubicado en las instituciones políticas que no se amparan en la razón discutidora). Incompetente para asumir verdades decisivas y fundamentales, el liberalismo se entrega a soluciones de conciliación que dilatan la batalla final entre católicos y socialistas.

Por su parte, las ideas socialistas representan un enemigo más respetable que el liberalismo. El socialismo es un contendiente de fuste para los católicos porque lleva sus

185 “El período de su dominación [del liberalismo] es aquel transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego* y que a todo dice *distingo*. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, por medio de la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo” (Donoso Cortés, 1970: 597).

afirmaciones hasta las últimas consecuencias. Su metafísica es radicalmente contraria a la de los católicos, constituyéndose así en su enemigo fundamental. Donoso Cortés lo critica a través de Proudhon, a quien toma como eje articulador de dichas ideas. En lo que respecta a Dios, el socialismo¹⁸⁶ se declara ateo. Con ello se derrumban todas las afirmaciones católicas relativas a la superioridad de lo sobrenatural, tanto de la revelación como de la gracia, de la acción divina de la providencia y del pecado original. Desplazado Dios de su trono, el hombre aparece así como el ser supremo y el rey absoluto del mundo terreno.

Para el socialismo son las instituciones políticas y sociales las responsables de los males humanos, y por eso hay que destruirlas para erigir sobre sus ruinas una nueva sociedad. Dado que en el ideario socialista el hombre reemplaza a Dios, su orgullo se maximiza: éste ahora cree efectivamente que debe/puede transformar el mundo a su antojo. Así, elimina las jerarquías, disuelve las instituciones de la familia, la religión y la política de modo contrario al querer divino. Establece el desorden más absoluto al que aspirarían los hombres y de ahí la denominación de “satánica” a esta ideología. Si el adjetivo puede resultar exagerado, no lo es si se tiene en cuenta la dependencia entre las ideas religiosas y políticas. Rechazar los postulados católicos implica una naturaleza diabólica, y como el socialismo representa el rechazo contemporáneo más rotundo a los postulados divinos es que obtiene precisamente esa denominación. Se verá entonces que la verdadera lucha se libra entre las ideas católicas y las socialistas, mientras que el liberalismo representa una opción intermedia y anodina para enfrentar los tiempos de lucha que asoman en la civilización europea¹⁸⁷.

Ahora bien, a partir de lo trabajado en los párrafos anteriores puede deducirse el núcleo de la enemistad conservadora de Donoso Cortés. En efecto, si se observa con atención, aquello que motoriza la decadencia de la civilización católica es el retiro paulatino de Dios en favor del hombre y de sus facultades transformadoras. La civilización filosófica no es otra cosa que la destrucción acumulativa de la suprapersonalidad divina, pues comienza por desplazar la intervención de Dios sobre el mundo, sigue por despersonalizarla y culmina por

186 En rigor debemos hablar de anarquismo más que de socialismo. Donoso Cortés no conoció las ideas de Marx (Saralegui, 2016), aunque sí las del socialismo utópico de Fourier, Owen y Cabot, a las que agrupa con el término de “comunistas”.

187 El 19 de julio de 1852, Donoso Cortés profundiza varios puntos del *Ensayo...* en una misiva escrita a pedido del cardenal Fornari. En ella, distingue dos errores de la civilización filosófica, relativos uno a la negación de la providencia divina y otro al rechazo del pecado original en el hombre. Sobre estas dos se amparan el liberalismo y el socialismo para construir sus afrentas a las ideas católicas. Sin variaciones importantes de contenido respecto del *Ensayo...*, una novedad es la incorporación de un análisis sobre el comunismo (o socialismo utópico). Lo particular de dicha mención es la analogía entre el panteísmo religioso y la política comunista. De acuerdo con Lozano (1963), Donoso Cortés observa que si el socialismo propone la destrucción del gobierno en virtud de su principio anárquico, el comunismo es lo contrario porque reconcentra todo en el poder del estado.

negar su existencia. En efecto, el derrotero es coronado por el socialismo, que rechaza a Dios y, por ende, a un orden validado de modo trascendente. Se convierte así en el representante de lo satánico en la tierra, en la negación absoluta de lo católico. La eliminación de toda entidad suprapersonal viene, entonces, junto con la proclamación del voluntarismo.

Identificados los enemigos de Donoso Cortés – los revolucionarios de la civilización filosófica socialista – resta ahora adentrarnos en las características de la civilización católica, para observar si se corresponde con el elogio de un orden suprapersonal. Además, será necesario relevar la función que compete a los católicos en su interior.

2.2. En busca de los amigos: la obediencia al orden divino

Algunos párrafos más arriba adelantamos las características de la civilización católica defendida por Donoso Cortés. Sabemos que en materia religiosa es teísta (o sea, que cree en una intervención directa de Dios en el mundo) y en lo político es monárquica (con un monarca sin más limitaciones que la ley divina). Profundicemos en estos aspectos valiéndonos nuevamente del *Ensayo*...

Allí, Donoso Cortés inicia el texto erigiendo a la teología como la madre de todas las ciencias: “La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas” (1970: 499). De la omnipresencia divina se sigue lógicamente la dependencia de las ciencias humanas respecto de la ciencia de Dios. Dado que la referencia última de los descubrimientos del entendimiento humano es trascendente, toda actividad científica implica una dependencia teológica innegable, de la que toma su forma¹⁸⁸.

Como consecuencia de la primacía de la teología sobre el saber humano, Donoso Cortés proclama la superioridad de la fe sobre la razón y de los principios sobrenaturales respecto de los naturales. Así, el saber revelado por Dios se ubica por encima de la razón humana, la gracia¹⁸⁹ supera a la naturaleza, y la providencia (milagrosa o no)¹⁹⁰ señala la imposibilidad del gobierno omnipotente de los hombres. La revelación, la gracia y la

188 “toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica” (Donoso Cortés, 1970: 501). Esto justifica la analogía teológico-política propia de la última etapa del extremeño.

189 Donoso Cortés toma la idea de gracia de San Agustín. De acuerdo con Antuñano Alea se define como “la presencia y la acción de Dios, y en concreto del Espíritu Santo, en las criaturas, presencia y acción que las mantiene en el ser, les da inteligibilidad y las impulsa al amor divino” (2012: LXV)

190 “La providencia, tomada en su acepción más general, es el cuidado que tiene el Criador de todas las cosas creadas” (Donoso Cortés, 1970: 538)

providencia forman tres elementos relativos al carácter superior del orden divino sobre el humano, en tanto resortes de la intervención divina en el mundo.

La autoridad y el orden social son válidos si provienen de Dios. La relación entre el orden divino y el orden terreno la ilustra Donoso Cortés mediante la “ley de lo uno y lo vario” que afirma que todas las cosas parten de Dios (unidad) para diversificarse (variedad) sin perder su relación con lo uno gracias a los lazos de amor que los unen entre sí (Beneyto, 1993). La ligazón entre dichos órdenes aparece mediante el sentimiento humano respecto de su creador. La preeminencia divina estableció un orden de las cosas, de los hombres y de sus relaciones al que todos pertenecen. Y precisamente aquí se cifra por entero la cuestión que nos ocupa: si el hombre desobedece la autoridad de Dios e impone una verdad humana, entonces produce desorden, porque únicamente lo divino puede disponer de lo creado. Es esto, como acabamos de ver, lo que realizan las ideologías tan criticadas por nuestro autor.

Posteriormente, en este escrito reafirma la tesis sostenida en los discursos sobre el carácter interventor (providencial) de Dios sobre el mundo, típica de las afirmaciones teístas. Atado a esta tesis, existe lo que Donoso Cortés denomina “sobrenaturalismo católico”, por el cual sostiene la siguiente relación: el bien triunfa en el ámbito sobrenatural mientras que el mal triunfa en lo natural de no mediar una acción divina. La acción humana suele engendrar la maldad en el mundo y esto sólo puede evitarse con una intervención sobrenatural. Para Valverde, aquí aparece una de las claves de la teología de la historia donosiana: “La dinámica de la historia para Donoso consiste en la recurrencia periódica del triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo final de Dios sobre el mal por una intervención extraordinaria.” (1970: 562). Sin embargo esta idea nos exigirá reflexionar más detalladamente en el próximo apartado, puesto que si Dios es el único capaz de intervenir para sobreponerse al triunfo del mal en el mundo entonces parece difícil ver el papel de la dictadura en esta construcción.

La antropología es el segundo tópico abordado por Donoso Cortés. Este aspecto se funde con el tercero (el problema del bien y del mal en el mundo) porque nuestro autor ubica la maldad en el hombre. Su persistencia en el pecado le viene por vía de la concesión divina del libre albedrío. Sin esta concesión sería imposible enjuiciar las conductas humanas e imputar el castigo correspondiente. En general, el hombre se inclina al mal y al error, aunque debe aclararse que para Donoso Cortés nada malo surge de Dios. Son los seres humanos los que eligen inclinarse al mal en vez de optar por acercarse a su creador. Dicha maldad remite en sus orígenes al pecado original, fruto de la desobediencia de Adán a Dios. Apoyándose en San Agustín, Donoso Cortés describe la transmisión hereditaria del pecado original por la

cual Adán, en tanto representante de la especie, transfirió su acción pecadora a toda su descendencia, degenerándola.

A partir de la transmisión adánica de la culpa se crea la unidad sustancial del género humano. La desobediencia hacia Dios es responsabilidad de todos, conformando así un vínculo de solidaridad que da lugar a la humanidad. Lo que enseña la idea católica de humanidad es que cada uno, si bien vela por su salvación personal, adquiere una obligación común con sus semejantes. Tanto los liberales como los socialistas destrozarán con sus postulados las bases de estos vínculos, porque ambos objetan la idea de pecado original.

El hombre *tiende* hacia los actos que lo alejan de Dios, siendo necesaria la ayuda divina para retornar al orden verdadero. Dado que nos referimos a una tendencia, hay que evitar una lectura literal de las exageraciones retóricas de Donoso Cortés contra el hombre presentes en unas pocas oraciones de este texto¹⁹¹. En suma, el teísmo donosiano otorga una fuerte capacidad de intervención a Dios sobre los asuntos humanos (sobrenaturalismo providencial), mientras que su antropología se vale de los conceptos del pecado original y del libre albedrío para justificar la inclinación humana hacia el mal y los desordenes que éste produce en el mundo.

En este punto es importante reparar mínimamente en la idea de historia que subyace en estos comentarios de Donoso Cortés¹⁹². La historia obedece a un plan divino que controla los acontecimientos humanos generales, pero sobre los cuales los hombres tienen injerencia subsidiaria. La historia es hecha por ellos pero a través de un plan trazado por el Creador: “Es menester ver (...) cómo los hombres andan perdidos y ciegos por este laberinto de la Historia, que van construyendo las generaciones humanas sin que ninguna sepa decir ni cuál es su estructura, ni donde está su entrada, ni cuál es su salida” (Donoso Cortés, 1970: 749). Ahora bien, los hombres pueden pervertir el orden dispuesto por Dios cuando se proclaman los protagonistas exclusivos de la trama de la historia, pero no alteran el gran plan divino.

El engreimiento humano atenta contra la historia, pero si únicamente Dios puede transformar el mal humano en bien divino, ¿es posible esperar una reacción de los hombres? Aquí nuevamente las visiones de Donoso Cortés son pesimistas: “Tended los ojos por toda la prolongación de los tiempos, y veréis cuan turbias y cenagosas vienen las aguas de ese río en

191 Como ejemplo, dos citas de Donoso: “Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas” (1970: 532) y “Yo de mí sé decir que si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo el linaje humano, *el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre*” (1970:683, cursivas nuestras). En particular, Schmitt (2006) sobrestima estos pasajes.

192 La brevedad no implica restar importancia a este aspecto de la teoría donosiana. Nuestro abordaje se retomará en futuros trabajos que precisen en la teología de la historia de Donoso Cortés y el cruce de las influencias medievales y tradicionalistas que la conforman, con un mayor detalle que el actual.

que la humanidad va navegando” (1970: 560) o, con otras palabras: “¿Quién no ve en las revoluciones modernas, comparadas con las antiguas, una fuerza de destrucción invencible, que, no siendo divina, es forzosamente satánica?” (1970: 653). Sin embargo, en otra cita, deja ver lo siguiente: “Nadie sabrá decir dónde está en el tremendo día de la batalla y cuando el campo todo esté lleno con las falanges católicas y las falanges socialistas” (1970: 600). Sorpresivamente, en esta frase da por descontada una batalla decisiva, antes dada por perdida. Con esto queremos remarcar que la definición donosiana acerca de la reacción católica es más difusa de lo que se supone. También la trataremos en el próximo apartado.

Reordenemos lo expuesto para justificar concretamente cómo se expresa esto en términos de nuestra hipótesis sobre el pensamiento conservador. Para Donoso Cortés, existe una entidad suprapersonal que dirige la historia en base a un plan cuyas razones son inaccesibles al género humano. El libre albedrío, no obstante, posibilita la maldad en el mundo, la subversión parcial del orden divino y el consecuente alejamiento de Dios. La ideología revolucionaria del socialismo cumple este papel desafiante: es la última escala de un largo proceso de ataque a las bases de la civilización católica y a sus verdades religiosas y antropológicas. Justamente los católicos adoptan la posición contraria, pues se subordinan a la suprapersonalidad divina. Autolimitan su orgullo, rinden obediencia a las instituciones religiosas y políticas, practican la caridad, entre otras misiones que pueden resumirse, más sencillamente, en sostener dicho orden practicándolo y difundiendo sus virtudes. Acompañan a la entidad suprapersonal mediante el ejercicio de las verdades del catolicismo¹⁹³.

Ahora bien, ya en el contexto de 1848, caracterizado por el dramático avance del socialismo, Donoso Cortés alterna entre el pesimismo absoluto y la esperanza de una batalla final. ¿Los seres humanos tienen una función que cumplir para restituir el catolicismo perdido o se limitan a la espera apática de un milagro divino? ¿Qué método o proyecto político propone nuestro autor? La respuesta involucra el tema de la dictadura, la única alternativa humana ofrecida por Donoso Cortés para colaborar en la restitución del orden católico y verdadero o, en nuestros términos, el único método político mediante el cual se abandona la actitud conservadora para recomponer el cauce suprapersonal.

193 En su *Carta al cardenal Fornari* resume esta cuestión: “la pretensión del hombre cuando afirma que él hace los acontecimientos y que él teje la trama maravillosa de la Historia, es una pretensión insostenible, como quiera que *él no hace otra cosa sino tejer por sí solo la trama de aquellas de sus acciones que son contrarias a los divinos mandamientos y ayudar a tejer la trama de aquellas otras que son conformes a la voluntad divina*” (1970: 760, cursivas nuestras)

3. La dictadura donosiana

El recurso de la dictadura aparece en el primero de sus discursos, aquél que le valiera fama internacional a Donoso Cortés. El 4 de enero de 1849 se debate en la diputación española la extensión de los poderes extraordinarios concedidos a Ramón Narváez para la represión de los levantamientos progresistas de 1848. El extremeño toma la palabra para responderle al diputado Cortina, quien había reclamado la vuelta a la legalidad.

Donoso Cortés comienza su discurso refutando la primacía de la legalidad defendida por Cortina. Cuando la sociedad corre el riesgo de la disolución no puede priorizar las normas legales, pues éstas existen por y para la sociedad y no al revés: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura” (Donoso Cortés, 1970: 306). Aunque admita que él mismo es incapaz de comportarse como dictador, afirma comprender la prioridad del orden social sobre lo normativo en momentos de crisis. La especificidad de dichas situaciones confirma la superioridad del interés social sobre la normatividad. De ahí extrae la dictadura su fundamento:

La dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría como puede defenderse en la práctica (Donoso Cortés, 1970: 307)

Hasta aquí la cuestión se cifra en términos de utilidad. Dado que la dictadura es útil para operar en la excepción, se convierte en un gobierno bueno y racional. Esta fundamentación de la excepcionalidad puede dividirse en tres justificaciones. La dictadura se justifica en tanto teoría social, como una respuesta estatal a las fuerzas organizadas contra ella. Pero no de cualquier fuerza, sino de la fuerza unificada, concentrada lo suficiente como para atentar contra el orden de la sociedad. En estos casos el gobierno puede hacer lo mismo: concentrar el poder en una sola mano para repeler los abroquelados esfuerzos rebeldes. Por otro lado, la historia valida lo provechoso del recurso, pues se lo encuentra en Atenas, en Roma y hasta en la carta francesa de 1830. Por último, la dictadura obtiene el aval de la religión, pues es asimilable al milagro. Dios ha dispuesto sus leyes sobre el mundo, autorizándose a romperlas. La ruptura normativa milagrosa es análoga al caso dictatorial. El dictador es equiparable al Dios que contraviene leyes para conservar a la sociedad.

En lo concreto, esto significa un permiso otorgado a Narváez para continuar con la recomposición de la situación de desorden fruto del peligro progresista y carlista (las fuerzas resistentes) con la autorización histórica y divina para hacerlo. En rigor, dicho aval es siempre divino puesto que para Donoso Cortés la historia no es más que el plan secreto del creador, ejecutado con el concierto subsidiario aunque involuntario del hombre.

A partir de aquí, el discurso de Donoso Cortés se convierte en algo más que una intervención parlamentaria. Dejando de lado el asunto de Narváez, se enfoca en una consideración sobre el devenir de la Europa tradicional que advierte sobre la caída de los proyectos monárquicos que han querido adaptarse a las situaciones revolucionarias modernas. En vano los reyes han tratado de adoptar soluciones. Hagan lo que hagan, ellos caen por doquier:

La monarquía de derecho divino concluyó con Luis XVI en un cadalso; la Monarquía de la gloria concluyó con Napoleón en una isla; la Monarquía hereditaria concluyó con Carlos X en el destierro, y con Luis Felipe ha concluido la última de todas las Monarquías posibles: la Monarquía de la prudencia... ¡Triste y lamentable espectáculo, señores, el de una institución venerabilísima, antiquísima, gloriosísima, a quien nada vale, ni el derecho divino, ni la legitimidad, ni la prudencia ni la gloria! (Donoso Cortés, 1970: 309-310)

Ni la solución absolutista, constitucional, parlamentaria o militar contrarrestó los efectos del embate revolucionario. Las causas de los conflictos superan las soluciones de continuidad institucional, pues aun adaptándose a las circunstancias las monarquías perecen. Se trata, especula Donoso Cortés, de algo más profundo y de naturaleza providencial¹⁹⁴, en última instancia del castigo divino por el engreimiento humano. Por eso, las revoluciones no se producen debido a un estado de miseria, sino todo lo contrario. Suelen ser los pueblos ricos los que atentan contra el orden dispuesto por Dios, al sublevarse contra la jerarquía social y el modelo institucional tradicional¹⁹⁵. Su causa no es la pobreza sino el orgullo humano.

194 “Cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial (...) Cuando las revoluciones presentan estos síntomas, estad seguros que vienen del cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos” (Donoso Cortés, 1970: 310). Estas afirmaciones son típicas del tradicionalismo. Ver De Maistre (2014).

195 “el germen de las revoluciones está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y benefician (...) Y seréis como los ricos: ved ahí la formula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. Y seréis como los nobles: ved ahí la formula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobiliarias. Y seréis como los reyes: ved ahí la formula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra

El dato central de lo que llevamos hasta aquí reside en la rapidez con la que Donoso despeja el problema de la dictadura de Narváez y pasa enseguida a la cuestión europea. Los desordenes españoles atentan contra la monarquía isabelina y lo mismo viene ocurriendo en Europa, especialmente en Francia y en Roma. En consecuencia, podemos adelantar la sospecha de que la dictadura se convierte en un recurso de otra índole, quizás como contrapeso de la incapacidad monárquica para la contrarrevolución.

Por eso, aquellos que proclaman la vuelta de la legalidad malinterpretan el momento histórico que atraviesa Europa, dice Donoso. Desconocen la marcha decadente de la civilización europea que ha llevado hasta los drásticos conflictos del presente. Para ilustrar esto, el extremeño establece una relación causal de proporcionalidad inversa llamada “ley del termómetro” y según la cual a menor “represión interna religiosa” corresponde una mayor “represión exterior política”. Con otras palabras, allí donde los súbditos o ciudadanos abandonan los principios pacíficos del catolicismo para regir sus vidas surge la necesidad de un poder represivo, pues el orgullo de los hombres independizados de Dios los tienta a conformar el mundo a sus expectativas y a su idea abstracta de justicia. El relajamiento de la idea de trascendencia lleva a los hombres a sobrevalorar sus posibilidades de transformación de la sociedad. Dado que los revolucionarios desean una radical innovación de las instituciones políticas necesitan de la violencia extrema para reprimir los intentos contrarios. En cambio, quienes actúan conforme a Dios poseen un freno natural a sus acciones porque reconocen la justificación trascendente del orden mundano y, en consecuencia, lo obedecen.

En otras palabras, cuando Donoso se refiere a la “represión interna religiosa” lo que quiere remarcar es la relación entre el reconocimiento humano al Dios trascendente y la obediencia a la autoridad política terrena. Por lo mismo, cuando Donoso menciona a la “represión exterior política” lo que quiere expresar es la relación entre la disminución del punto de vista religioso y el aumento de la creencia del hombre acerca de su derecho a moldear la realidad de acuerdo a ideales abstractos.

De acuerdo con nuestro autor, desde el punto de vista histórico puede ilustrarse esta fórmula partiendo desde el seno de la comunidad de discípulos de Jesucristo. Los apóstoles fueron seres de máxima represión religiosa y por ende desprovistos de la necesidad de

los reyes. Por último, señores, y seréis a manera de dioses: ved ahí la formula de la primera rebelión del hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el ultimo impío” (Donoso Cortés, 1970: 311-312)

represión política. Con el feudalismo, la reforma y el absolutismo dicha relación se modifica lentamente, volviendo cada vez más imprescindible la represión política estatal¹⁹⁶.

Si analizamos el presente desde el punto de vista de la ley del termómetro (o lo que es lo mismo, desde la perspectiva católica) se comprueba que “el mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización” (Donoso Cortés, 1970: 316). Lo que quiere expresar el extremeño es que la revolución de febrero mostró la importancia del socialismo. Y con él, el avance del ateísmo y el consecuente riesgo de la ausencia radical de la represión católica, pues allí donde el catolicismo es igual a cero la represión política es la máxima posible. En consecuencia, se espera la más alta represión política en la historia de la humanidad. Si a ello le sumamos el progreso técnico, es decir, la disponibilidad material para ejercer un vasto y minucioso control poblacional, los socialistas estarían en condiciones de imponer un orden de omnipotencia nunca visto¹⁹⁷.

Frente a semejante panorama, ¿es posible lograr una reacción? Este es otro de los temas que más ha desvelado a los comentaristas. Donoso Cortés es impreciso al respecto. La ley del termómetro indica que debería ser posible disminuir la temperatura política a través de la recuperación de la represión interna religiosa. Para Donoso Cortés “ésta es la cuestión de España, la cuestión de Europa, la cuestión de la humanidad, la cuestión del mundo” (1970:319). Esta última frase es importante, porque para nuestro autor toda Europa se halla bajo el mismo destino. Como puede verse, partimos de la concesión de poderes excepcionales a Narváez y hacia el final del discurso nos enfrentamos con una cuestión mucho más importante para España en tanto miembro de la civilización europea: la exigencia de la disminución del termómetro político. Por el momento señalemos que, para Donoso, el éxito de la reacción es dudoso: “Posible lo es; pero ¿es probable? Señores, aquí hablo con la más

196 En una metáfora que recuerda a Hobbes, Donoso Cortés ilustra la decadencia de la civilización mediante la comparación del Estado con un cuerpo humano que va desarrollándose en paralelo con el crecimiento de la represión política. Los brazos, los ojos y los oídos del hombre natural se comparan al ejército (la fuerza), la policía (la vigilancia) y la administración (porque recoge las “quejas” de la ciudadanía). La metáfora debe entenderse en el sentido de que el Estado es un reflejo del orgullo humano y por ello a medida que éste crece el Estado va tomando su forma física.

197 “Las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso (...) ya no hay resistencias, ni físicas, ni morales; no hay resistencias físicas, porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancias, y no hay resistencias morales porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos” (Donoso Cortés, 1970: 320)

profunda tristeza; no la creo probable” (1970: 320). Pero, inmediatamente después exhorta a la recuperación de los territorios papales en manos de los nacionalistas italianos¹⁹⁸.

Las palabras finales de Donoso reordenan la falsa dicotomía de Cortina. No se trata de libertad o dictadura (de legalidad o ilegalidad) sino de elegir entre dos dictaduras distintas, la socialista o la católica. La libertad ya no existe ni es posible. En la única elección viable “se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble” (1970: 323). Con esta frase Donoso Cortés apunta a una solución católica dictatorial (“dictadura de arriba” o trascendente) excluyendo una vía popular para implementarla (“dictadura de abajo” o socialista).

Ahora bien, reconstruido el discurso apuntemos algunos problemas. En primer lugar, con respecto a la dictadura, ¿es ella un mero reordenamiento de la situación social o implica un *plus*, algo más, de tal manera que no se trata una simple concentración del poder con vistas a recomponer el orden? En definitiva, si la misión de la dictadura es disminuir la temperatura política revolucionaria, entonces la atribución de poderes extraordinarios a Narváez no tiene por objetivo la recomposición del orden, sino la reconstitución de la represión interna religiosa. En efecto, hacia 1849, los intentos revolucionarios habían quedado atrás y la segunda guerra carlista llegaba a su fin. No podríamos hablar de una dictadura re-ordenadora, pues aquí el caos no remite a un desorden coyuntural en las costumbres o en la forma política de un país determinado, sino a una deriva civilizatoria que atraviesa a todas las naciones europeas.

Por otro lado, ¿por qué pedir una dictadura si la reacción es en efecto improbable y si la revolución pareciera ser un castigo de Dios al orgullo del hombre? ¿No sería la solución nihilista y la resignación una opción consecuente con estas propuestas? ¿Qué puede hacer, en definitiva, el hombre católico para enfrentar el peligroso ateísmo socialista que presagia Donoso Cortés? El próximo apartado recoge nuestras reflexiones sobre este importante concepto de nuestro autor.

3.1. La dictadura catolizante de Donoso Cortés: el decisionismo moral

198 “El mundo católico no puede consentir (...) la destrucción virtual del cristianismo por una ciudad sola (...) La Europa civilizada no puede consentir, y no consentirá, que se desplome, señores, la cúpula del edificio de la civilización europea” (Donoso Cortés, 1970: 320)

Con toda probabilidad, el tema más controversial de la obra de Donoso Cortés es el de la dictadura. Desde los escritos de Carl Schmitt (2006) existe un debate respecto a su alcance y sentido teórico en el extremeño. En general, se identifican dos posiciones. Una, que coloca en el centro de la teoría política donosiana a la dictadura, posición que llamamos decisionista. La otra, la tradicionalista, la reduce a un recurso puntual frente a los desórdenes de 1848 y como medio para reconstituir el ideal monárquico, católico y tradicional¹⁹⁹.

La hipótesis decisionista es sostenida por Carl Schmitt (2006)²⁰⁰ y se sustenta en la idea de que Donoso Cortés encuentra obsoletas a las monarquías absolutas europeas y, por lo tanto, considera que el sostenimiento del orden depende de un soberano capaz de frenar el avance de la revolución socialista. Este no apela a ninguna legitimidad más que a la emanada de su propia capacidad decisora. Él decide la excepción y los contenidos de su resolución. La dictadura sería así un anticipo de los estados autoritarios del siglo XX y representaría, además, toda una novedad entre los reaccionarios como Joseph de Maistre y Louis de Bonald, típicos defensores de la restauración monárquica (Schmitt, 2009).

Esta posición tiende a menospreciar el componente tradicionalista de Donoso Cortés y a relegar los presupuestos católicos de su pensamiento. Lo que destaca es el gesto dictatorial, y por lo tanto existe una inclinación a formalizar a nuestro autor, es decir, a desplazar a un segundo plano los contenidos (religiosos) que efectiviza la dictadura para así exaltar las capacidades soberanas. Decimos que formaliza porque prioriza la decisión por sobre el contenido de la resolución. De ahí que restar importancia al catolicismo donosiano anule el problema acerca de si es posible una reacción católica, puesto que realza el protagonismo personal del decisor, enlazando así su teoría con los decisionismos del siglo XX.

El decisionismo difícilmente constituya una línea de interpretación comparable con la tradicionalista, cuyo peso político en España incorpora a una vasta cantidad de autores²⁰¹. Los tradicionalistas rehúyen la formalización de la decisión. En su opinión, la dictadura es un recurso de emergencia cuya misión es la realización del derecho natural católico para recobrar la monarquía católica tradicional. Por eso, el tradicionalismo ve en Donoso Cortés a un representante de la legitimidad monárquica y a un defensor del catolicismo antiliberal. Lo central para nuestra descripción es retener el carácter subordinado del soberano respecto del

199 En nuestra tesis de maestría trabajamos a fondo las dos posiciones sobre la dictadura donosiana. Ver Castro (2019). Asimismo, en Castro (2014) relacionamos a Schmitt con Donoso Cortés.

200 En Argentina, también la ha sostenido Jorge Dotti (1999, 2000).

201 Para una caracterización del sector tradicionalista, ver Rivera (2006, 2007) y González Cuevas (2016). En Argentina, esta posición fue defendida por Raúl Sánchez Abelenda (1969).

ideario católico que debe restituir, lo que difiere de la propuesta schmittiana en la que lo más importante es justamente el criterio del soberano.

Al respecto creemos que en el último Donoso Cortés, la dictadura es un instrumento para colaborar en la batalla fundamental entre dos civilizaciones, la católica y la filosófica. Se trata de proteger la identidad católica de Europa, compuesta de una serie de sub-civilizaciones nacionales dotadas cada una de sus particularidades, configurando así un concierto de naciones europeas diversas pero identificadas bajo un mismo parámetro cultural²⁰². Esta lectura acerca de la existencia de una lucha final apocalíptica sólo se concibe desde el catolicismo. Son las ideas católicas las que nos brindan una lectura extrema de 1848. Es claro entonces que estamos frente a una situación más radical que una mera crisis de gobierno. La monarquía, otrora garante de la religión, se encuentra dentro de los afectados por el derrumbe civilizatorio en manos de las revoluciones socialistas. Cancelada entonces como opción restauradora dada su pérdida de legitimidad, la opción restante será la dictadura. A través de su decisor, el catolicismo decide el carácter excepcional del presente. También dispone el contenido (por supuesto, católico) que debe ser realizado y cuyo objetivo es aumentar el termómetro interno religioso a través de la violencia político-estatal.

No hay límites claros para la recomposición de la excepcionalidad. La misión de la dictadura está lejos de buscar la reorganización de la forma de gobierno. Su misión es convertirse en el último dique de contención contra el socialismo, el representante “satánico” de la civilización filosófica. Aquí no se trata de la concentración provisoria del poder para restablecer el orden y las costumbres, y permitir así el desarrollo normal del gobierno. La dictadura va más allá de la legalidad política. Apunta a reconfigurar las relaciones sociales a través de la imposición de la moral católica porque ella es la única capaz de atemperar los impulsos voluntaristas del hombre y de ahí que la llamemos *dictadura catolizante*. La denominamos de esta manera porque su misión es “catolizar” a la sociedad, imbuirle sus principios católicos más que rediseñar el sistema institucional. ¿Qué significa exactamente esta inyección de valores católicos?

Para Donoso Cortés se trata de aspectos cómo consagrar a la autoridad, santificar la obediencia e imponer la caridad²⁰³, lo que se resume en hacerle ver a los hombres la

202 “Esta civilización [la española] tiene algo que le es exclusivamente propio y algo que le es común con las otras civilizaciones nacidas del cristianismo. Considerada desde el punto de vista de sus propiedades especiales, es española; considerada bajo el aspecto de las propiedades que tiene en común con otras civilizaciones contemporáneas, es europea” (Donoso Cortés, 1970: 19).

203 En el *Discurso sobre la situación de Europa* se lee que “El cristianismo civiliza al mundo haciendo estas tres cosas: ha civilizado al mundo haciendo de la autoridad una cosa inviolable, haciendo de la obediencia una cosa santa, haciendo de la abnegación y del sacrificio, o, por mejor decir, de la caridad, una cosa divina” (Donoso

existencia de una trascendencia que ha dispuesto el orden del mundo bajo determinadas leyes obligatorias. El hombre debe asimilar la existencia de un Dios personal que toma parte en los asuntos terrenos mediante su ley divina y sus milagros. Así, la *dictadura catolizante* reduce el espíritu revolucionario de los hombres, quienes desde la reforma y de modo creciente, se creen portadores de una capacidad para reordenar el mundo a su antojo y que, según el extremeño, con el tiempo devendrá en ateísmo.

El argumento de que la dictadura debe inyectar valores católicos que logren suministrar obediencia social constituye el eje de la noción de dictadura en Donoso Cortés. El dictador donosiano tiene un margen de acción más estrecho del que podría pensarse, puesto que realiza los valores católicos, no los crea. Es casi un medio de realización. Esto debido a que el Donoso Cortés maduro reniega drásticamente de la autonomía del hombre para intervenir en el mundo²⁰⁴. Los valores a realizar se amparan en la trascendencia.

Allí donde las monarquías caen, la *dictadura catolizante* tendrá la misión de proteger el catolicismo del avance revolucionario. Por eso hablamos, en vez de un decisionismo formal, de una *decisión moral*, que se vale de una interpretación de la excepción surgida de la propia adopción del catolicismo y que realiza en el mundo la santificación de la obediencia. A su vez, tampoco hablamos de una legitimidad tradicionalista porque lejos de proponer una restitución de la monarquía católica tradicional, la decisión donosiana privilegia la recomposición ético-católica.

En suma, la decisión donosiana estriba en la realización de valores trascendentes, legítimos en virtud de su posición supraterrrenal. La reacción tiene por objetivo moralizar a la sociedad. Desplazar al monarca de este proceso muestra la preeminencia religiosa del extremeño sobre aquél componente de “lo español”. Dada la elevación del problema a lo civilizatorio, entre el trono y el altar Donoso Cortés prioriza el altar, porque el primero sólo se justifica en su protección del segundo. La defensa de lo católico, alma de la civilización europea, prevalece respecto de cualquier forma de gobierno. Por eso, la dictadura no es un gobierno provisorio cuya misión sea acondicionar la situación para el regreso del rey, sino que, a través de su decisión moral, su obligación es el sostenimiento del catolicismo.

Cortés, 1970: 465). En el *Ensayo...* Donoso Cortés afirma que “El catolicismo, divinizando la autoridad, santificó la obediencia; y santificando la una y divinizando la otra, condenó el orgullo en sus manifestaciones más tremendas, en el espíritu de dominación y en el espíritu de rebeldía. Dos cosas son de todo punto imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones” (1970: 511)

204 “La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante; la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle si no está reprimida por el temor de Dios. *Cuando la voluntad se emancipa de Dios y de la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo*” (Donoso Cortés, 1970: 325, cursivas nuestras)

Identificada la noción especialísima de dictadura del último Donoso Cortés, nos queda relevar el espinoso problema de la reacción católica.

3.2. La reacción católica y el pesimismo donosiano

Uno de los puntos más polémicos de la obra de Donoso Cortés refiere a la posibilidad de una reacción y a la efectividad de la dictadura para derrotar a la revolución socialista. La identificación del problema se apoya en la aparente contradicción surgida entre el carácter sobrenatural de la reacción y el pedido de una dictadura católica terrena. Las citas de Donoso Cortés al respecto no ayudan, pues el autor pivotea entre asegurar que todo está perdido y plantear una batalla final de resultado incierto. La diferencia en este tópico exige tomar precauciones respecto de sus afirmaciones, dado que la mayor parte de las veces responden al día a día de los acontecimientos europeos, que entusiasman o desesperanzan a Donoso Cortés, volviendo imposible establecer un discurso coherente²⁰⁵.

Diego Paredes (2014) señala la contradicción de Donoso Cortés, quien afirma una dictadura radical, pero suscribe a un pesimismo histórico para el cual la batalla contra la revolución está perdida. De acuerdo con el articulista, dicho pesimismo respecto al destino histórico hace irrelevante a la dictadura. A nuestro modo de ver es posible sortear la contradicción. En primer lugar, el mismo Donoso provee una explicación ética: el deber de luchar²⁰⁶. Paredes (2014) toma en cuenta este elemento pero afirma que debe existir una probabilidad de éxito para que el pedido de una dictadura tenga sentido. Sin embargo, basta con observar la incoherencia de los dichos donosianos para comprobar que el español desconoce si la reacción será victoriosa: tan sólo asegura que su solución definitiva vendrá de la mano de Dios. Y esto no constituye ninguna excepcionalidad, puesto que para el último Donoso Cortés la historia obedece a un plan divino, pero cuyo concurso corresponde a los hombres, quienes tienen una misión que cumplir en el orden mundano mientras aguardan la

205 Por ejemplo, en una carta de 1849 dice: “¿A cuál de estas dos civilizaciones está prometida en el tiempo la victoria? Yo respondo (...) que el triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica” (1970: 941). En otra del mismo año: “Yo no he cometido la temeridad de anunciar la última catástrofe del mundo. No he hecho otra cosa sino decir (...) que las cosas del mundo llevan hoy muy mal camino, y que, si prosiguen en la misma dirección, iremos irremediamente a dar en un cataclismo. El hombre puede salvarse, ¿Quién lo duda? Pero es condición de que así lo quiera, y me parece que no lo quiere; y no queriendo salvarse el hombre, Dios no le salvará, a pesar suyo” (1970: 474-475).

206 “Y no se me diga que, si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos” (Donoso Cortés, 1970: 327)

decisión final divina. Los hombres pueden reorientar la historia sin determinarla²⁰⁷ y actuar en ella sin decretar sus efectos, por lo que poseen una importancia efectiva en el curso de la batalla apocalíptica entre católicos y socialistas.

En segundo lugar, la lucha bien podría “aplazar la catástrofe” (Donoso Cortés, 1970: 327). Caturelli (1958b) relaciona estos pasajes con el concepto de *katechon*. En sus trabajos sobre el extremeño ha indagado alrededor de esta idea haciendo la salvedad de que Donoso Cortés evitó extenderse sobre este tópico. Cualquier hipótesis en este sentido estará bajo el arbitrio del investigador²⁰⁸. Con todo, la propuesta del comentador se relaciona con la llegada del Anticristo: la dictadura proporcionaría un instrumento de resistencia que operaría como un obstáculo a su avance. Trasladado a la teoría donosiana, aplicar una dictadura católica contrarrestaría los efectos crecientes del socialismo satánico sin eliminarlos del todo, pues se necesita de la intervención divina (la Parusía)²⁰⁹ luego de la cual sobrevendría el fin de los tiempos. La explicación precedente trasciende a la obra de Donoso Cortés al mismo tiempo que confirma algunas de nuestras hipótesis, como el papel catolizante de la dictadura y su carácter no definitivo. Además, constituye una tesis en contra de la postulación de Paredes (2014) respecto de la supuesta contradicción entre el pesimismo histórico y el decisionismo político en el español.

Finalmente, en cuanto a la reacción, la confusión al respecto no borra la existencia de argumentos de peso para justificar la inclusión de la dictadura dentro del esquema pesimista donosiano. Dado que la historia responde a las leyes de Dios y los hombres participan de ella subsidiariamente, esto significa que pueden orientar la historia, retrasar lo inevitable, conmover a Dios; en fin, que se hallan capacitados para actuar e influir en ella sin determinarla de modo definitivo, sea o no bajo la forma conceptual del *katechon*.

A nuestro modo de ver es posible incorporar a Donoso Cortés a la lista de autores conservadores, dado que el extremeño cumple con los requisitos de nuestra definición. En primer lugar, reconoce de modo taxativo el carácter sin precedentes de una enemistad política

207 “Todos los acontecimiento tienen su explicación y su origen en la voluntad divina y en la humana (...) el asunto perpetuo de la Historia son Dios y el hombre, considerados como seres activos y libres [que] se diferencian entre sí por su extensión” (Donoso Cortés, 1970: 234)

208 “¿fue consciente en Donoso Cortés esta identificación? Lo único que podemos decir es que los principios para extraer semejante conclusión están en los textos de Donoso (...) pero una interpretación que vaya más lejos depende totalmente del intérprete” (Caturelli, 1958b: 121)

209 “Cuando la caridad “decrezca” al mínimo y no sea capaz de *detener* al que vendrá en su propio nombre, habrá llegado el momento de la plenitud de iniquidad. Detrás de la cual espera la gloriosa Parusía” (Caturelli, 1958b: 122)

cifrada en la oposición entre la civilización católica y su negación absoluta denominada civilización filosófica.

En segundo lugar, adentrándonos todavía más en la oposición observamos que el centro de la enemistad reside en las consecuencias revolucionarias (y por lo tanto, voluntaristas) del orgullo humano, expresadas a lo largo del tiempo en una serie de negaciones de las premisas del catolicismo. Dichas premisas o postulados católicos constituyen justamente el “nosotros” defendido por Donoso Cortés: la aceptación de un orden trascendente que dirige a grandes rasgos los acontecimientos y que debe ser acompañado desde la obediencia al creador, para lo cual es necesario un sofreno a las pasiones humanas tales como el orgullo. Una activa política de sostenimiento del catolicismo, en definitiva un acercamiento a Dios, es la función del hombre en el modelo conservador de Donoso Cortés. Este esquema aplica a la noción de conservadorismo sustantivo, dado que el español defiende una entidad suprapersonal (Dios) y una actividad humana subordinada a la reproducción de ese orden.

En tercer lugar, y como consecuencia del peligro socialista de las revoluciones de 1848, nuestro autor reclama una dictadura política. Si bien desconfía de que sea posible una reacción sin el auxilio divino, considera apropiado ese recurso. Desde nuestro punto de vista, y a diferencia de los enfoques decisionistas y tradicionalistas de Donoso Cortés, la dictadura debe ser pensada como una *dictadura catolizante* que aplica una *decisión moral* con vistas a la restitución de una cultura católica o, lo que es lo mismo, de una renovada obediencia humana al orden divino. Este aspecto coincide con lo definido en los primeros capítulos: el abandono de una actitud conservadora y la búsqueda de un proyecto político capaz de restituir el cauce de la suprapersonalidad.

En suma, Donoso Cortés es un conservador sustantivo porque ubica la enemistad política en el voluntarismo de 1848 y la amistad política en una suprapersonalidad divina acompañada por el hombre. Al mismo tiempo, abandona una actitud conservadora, propia del conservadorismo adjetivo, para promover una dictadura política que colabore con la restitución del cauce suprapersonal perdido.

Conclusiones

El objetivo general de esta tesis es ofrecer una definición alternativa sobre el pensamiento conservador justificada en las obras de tres autores contrarrevolucionarios de la primera mitad del siglo XIX (1789-1848), Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853).

Con esto en mente, elaboramos dos objetivos específicos. El primero, pretende reconocer las limitaciones de las definiciones contemporáneas del conservadorismo. El segundo, proponer una definición alternativa y evaluar su pertinencia en Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés.

El capítulo I se dedicó al primero de los objetivos. Allí, revisamos la manualística conservadora – o el conjunto de materiales interesados en definir al conservadorismo – para extraer de ella siete consideraciones típicas sobre esta corriente y señalar sus insuficiencias.

Tras esta tarea inicial, presentamos en el segundo capítulo nuestra definición alternativa de la tradición conservadora, expresada en la distinción y relación entre un conservadorismo sustantivo y adjetivo. Lo tratado aquí expone con detalle la hipótesis general del trabajo, dado que la definición ofrecida todavía no había sido evaluada.

La hipótesis general detallada en el capítulo II postula la existencia de dos tipos de conservadorismo, el sustantivo y el adjetivo, a partir de una lectura de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. El conservadorismo sustantivo es un pensamiento político basado en un criterio específico que defiende que la dirección política general de la sociedad corresponde a una entidad suprapersonal, frente a la cual la voluntad humana se limita a custodiar y acompañar su correcto desenvolvimiento. En cambio, el conservadorismo adjetivo describe cualquier actitud política de impedimento, desaliento o moderación ante algún cambio parcial o total.

Con esta delimitación, introducimos dos hipótesis específicas: (1) las definiciones contemporáneas sobre el pensamiento conservador poseen inconvenientes para lograr una caracterización adecuada de esta tradición política y (2) Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés son conservadores sustantivos, pero se alejan del conservadorismo adjetivo. La hipótesis (1) había sido abordada en el primer capítulo. La hipótesis (2) insumió el resto del trabajo.

En la segunda parte de la tesis, compuesta por los capítulos III, IV y V, aplicamos la distinción entre el conservadorismo sustantivo y el adjetivo a tres de los autores más destacados de la contrarrevolución del período 1789-1848: Edmund Burke, Joseph de Maistre

y Juan Donoso Cortés. Con el correr de los capítulos, fuimos ratificando que la tríada contrarrevolucionaria responde a las necesidades impuestas por la definición de conservadorismo sustantivo y, también, fuimos corroborando su alejamiento del conservadorismo adjetivo, al observar que nuestros autores elaboraron un proyecto de cambio político (confirmando la hipótesis II).

En las páginas que siguen expandimos este resumen y consideramos las posibles proyecciones heurísticas de la definición.

1. Los inconvenientes de la manualística del conservadorismo (conclusión específica I)

Señalamos siete caracterizaciones típicas de la tradición conservadora e identificamos sus inconvenientes. Repasemos las críticas realizadas. La primera caracterización típica decía que (1) el conservador está en contra del cambio y a favor del *statu quo*. Objetamos que cualquier tradición política no conservadora podría encontrarse en una posición contraria a una modificación política. En el mismo sentido, la afirmación (2) sostenía que el conservadorismo es una actitud o disposición de la conducta. A nuestro modo de ver, esta afirmación desancla al conservadorismo, impidiéndole ganar especificidad.

En efecto, podría decirse que Burke, De Maistre y Donoso Cortés están en *contra* de los cambios de la Revolución francesa y que adoptan una actitud conservadora a favor del antiguo régimen. Sin embargo, visto al revés, es igualmente válido argumentar que están *a favor* de un cambio en las políticas implementadas a partir de 1789 y que, por lo tanto, abandonan una actitud conservadora y promueven un proyecto político acorde con ese objetivo. Burke, con el paso de los años, radicaliza cada vez más su oposición a la Revolución y en 1796 reclama una guerra total contra Francia. De Maistre se desencanta de la restauración y elabora un proyecto político para reorganizar Europa. Finalmente, Donoso Cortés pide una dictadura política católica, dado que advierte el final de la monarquía.

La proposición (3) afirmaba el carácter anti-ideológico y/o anti-teórico del conservadorismo. Esta posición suele enumerar características conservadoras que vuelven excesivamente difuso el criterio para detectar conservadores. Al depender de la nómina de atributos que se tome, los resultados pueden ser de los más variados. En cambio, la (4) sostenía que la tradición conservadora es una ideología y/o una teoría. Creemos que contiene desarrollos interesantes, pero debido a la multiplicidad de aristas del concepto de ideología, se dificulta su abordaje y su aplicación a los protagonistas de esta tesis. Si hubiéramos elegido

esta vía, nuestro criterio de distinción perdería simplicidad. En este sentido, optamos por un procedimiento que nos permitiera lograr un criterio lo más simple y conciso posible.

La propuesta (5) relacionó al conservadorismo con la defensa de la comunidad. En efecto, esta enunciación es representativa de nuestros autores. Sin embargo, creemos que lo central en ellos no es la defensa de la comunidad en sí misma, sino la respuesta a *quién* la constituye. Para los pensadores de la tríada contrarrevolucionaria, una comunidad creada por la voluntad humana sería inválida. De Maistre incluso considera que es imposible toda creación humana y defiende a la comunidad porque es el resultado de un designio divino. Burke, en cambio, la defiende porque el proceso de conformación de los valores comunitarios es una imitación de los procesos paulatinos de la naturaleza. Por último, Donoso Cortés también rescata la importancia de los modos de vida tradicionales y ve en ellos un indicio de la mano providencial. El punto (5) entonces, define al conservadorismo por un efecto (la comunidad) y no por la causa (la suprapersonalidad o la impersonalidad). Si la causa fuera la voluntad humana la proposición perdería validez, puesto que los conservadores se verían obligados a defender tradiciones sustentadas en la acción humana, cosa que los tres autores estudiados rechazan.

La caracterización típica (6) sostiene que el conservadorismo es la contracara del progreso. Este punto sería cierto si por progreso se entendiera únicamente el ilustrado, es decir, la idea de que la historia se encamina hacia la autonomía de la razón y de la voluntad humanas. Con otras palabras, (6) sólo sería cierta si se adscribiera a la filosofía enemiga de los contrarrevolucionarios. Por el contrario, en los tres autores hay una visión de futuro. Burke entiende a la evolución social como un proceso de transmisión de un legado dinámico, siempre pasible de ser mejorado. De Maistre cree que luego de la Revolución francesa, la expiación del castigo por el orgullo humano dará lugar a una inédita revitalización de la Iglesia. Donoso Cortés, a pesar de su visión de la decadencia europea, considera que el catolicismo puede ganar la batalla final contra el socialismo y recuperar los valores católicos, sin recurrir a un modelo medieval, que rechaza expresamente.

El último punto de las afirmaciones de la manualística conservadora refiere a una distinción que incluimos en virtud de sus consecuencias para la delimitación de los autores conservadores. La (7) entonces, dice que el pensamiento conservador debe ser diferenciado del reaccionario. En nuestro análisis, notamos que el reaccionarismo se encuentra asociado a una idea de progreso dentro de la cual encuentra sentido y de la que emanan dos características. La primera, que el reaccionario desea volver al estado de cosas anterior a un cambio inevitable y, la segunda, que combate con métodos de violencia revolucionaria.

Combinadas, expresan que el reaccionario es un revolucionario inverso que desea implantar sobre el mundo aquello que ya no existe. Ahora bien, estas nociones no responden al pensamiento de nuestros autores. Resulta curioso que Burke sea el más cercano a la definición de reaccionario (puesto que propuso eliminar de raíz a la Revolución) y aún así, en la bibliografía relevada, ningún trabajo le otorga esa etiqueta. Por el contrario, De Maistre es el reaccionario por excelencia, a pesar de expresar rotundamente su rechazo a conservar el antiguo régimen tal cual estaba. Lo mismo vale para Donoso Cortés, quien niega el supuesto medievalismo de su modelo político (lo que es cierto, dado que defiende una dictadura).

Pero además de que los autores estudiados en esta tesis no se corresponden con la descripción de un reaccionario, la idea misma de “volver atrás” exige mayores discusiones, puesto que el pasado también alimenta a las tradiciones de pensamiento más revolucionarias y en muchos casos son un impulso para la transformación social.

Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, la conclusión específica I corrobora la primera hipótesis, según la cual las definiciones contemporáneas sobre el pensamiento conservador poseen inconvenientes para lograr una caracterización adecuada de dicha tradición política.

2. La pertinencia de la definición de conservadorismo sustantivo y adjetivo (conclusión específica II)

Para volver operativa la noción de conservadorismo sustantivo partimos del concepto de lo político de Carl Schmitt. Esto nos permitió una lectura estrictamente política de la contrarrevolución. Para aplicarla a nuestros autores demostramos que cada uno de ellos interpretó su contexto político en términos extremos, puesto que eran conscientes de estar viviendo un acontecimiento único en su historia.

Confirmado que la distinción amigo-enemigo es propicia para un análisis del movimiento contrarrevolucionario, la enlazamos con el concepto de conservadorismo sustantivo. Identificamos el núcleo de la enemistad política conservadora en lo que denominamos *voluntarismo* (o la pretensión de realizar ideales abstractos sobre la sociedad) contrapuesta a una “amistad” política conservadora. Este es, sencillamente, el criterio central de la tradición conservadora:

El conservadorismo es un pensamiento político basado en un criterio específico que defiende que la dirección política general de la sociedad corresponde a una

entidad suprapersonal, frente a la cual la voluntad humana se limita a custodiar y acompañar su correcto desenvolvimiento.

Con esto en mente, se trató de identificar en cada autor dos aspectos: que el núcleo de su crítica es el voluntarismo y que opusieron una defensa de la impersonalidad o de la suprapersonalidad combinada con una secundaria participación humana.

En cuanto a lo primero – que el núcleo de su crítica es el voluntarismo - la similitud entre Burke, De Maistre y Donoso Cortés es notable, puesto que los tres imputan los motivos de las revoluciones de 1789 y 1848 a la filosofía – que identifican con la razón abstracta – y, más aún, a la creencia en que ella impulsó la voluntad creadora de los revolucionarios.

Más diversa es la respuesta de nuestros autores a lo segundo - la defensa de una impersonalidad o suprapersonalidad con un secundario aporte humano - es decir, a nuestro criterio específico del conservadorismo. Burke favorece una impersonalidad sustentada en la tradición, a la que cada miembro de la sociedad debe sostener y mejorar, pero nunca reemplazar. Por su parte, De Maistre ostenta un radical providencialismo que asevera la imposibilidad del hombre para crear un orden social, pues toda creación institucional depende de un plan divino. Sin embargo, reserva un margen de acción a los seres humanos, cuyo concurso con su creador potencia la prosperidad y la paz. Por último, Donoso Cortés, aunque algo más desencantado con el creciente voluntarismo de la realidad política, afirma que la estabilidad social sólo puede provenir de un comportamiento humano basado en las enseñanzas de la Iglesia católica.

Por otro lado, cuando analizamos la manualística le reconocimos cierta utilidad a la concepción de lo conservador como una oposición al cambio, pero argumentamos que bien podría generalizarse como una actitud política imputable a cualquier corriente, perdiendo así todo anclaje concreto. A tono con esto y gracias a las reflexiones de Albert Hirschman elaboramos la siguiente definición del conservadorismo adjetivo:

Por conservadorismo adjetivo entendemos toda actitud política de impedimento, desaliento o moderación ante algún cambio parcial o total

Llevado al análisis de los autores escogidos, observamos que ninguno de ellos permanecía inmóvil frente a los acontecimientos. Por el contrario, más que impedir, desalentar o moderar los cambios, nuestros pensadores creyeron que ya era tarde para conservar y que era necesario

abandonar su actitud conservadora y asumir una acción concreta orientada a la restitución del devenir suprapersonal o impersonal característico del conservadorismo sustantivo.

Por ejemplo, Burke se limita a reclamar una guerra de las potencias europeas contra Francia, a sugerir la imitación del proceso impersonal inglés y a aconsejar la amabilidad del poder. Por su parte, y en plena Revolución francesa, De Maistre propone influir en la opinión pública y acercarse a Dios. Posteriormente, en 1819 promueve la reorganización de los estados nacionales bajo la influencia espiritual del jefe de la Iglesia católica. Por último, Donoso Cortés, exige una dictadura, caracterizada por la misión de realizar los valores católicos cuestionados por el anarquismo, en términos de lo que hemos llamado *decisionismo moral*.

Por lo expuesto, afirmamos que los tres autores reconocen a su gran enemigo en el voluntarismo, al que enfrentan con la impersonalidad de la tradición y la suprapersonalidad de Dios. Para luchar contra este enemigo recomiendan al conservador: una guerra internacional, imitar a Inglaterra, la amabilidad del poder, influir sobre la opinión pública, la infalibilidad papal y una dictadura católica.

Con todo, creemos que estos desarrollos confirman la conclusión específica II derivada de la segunda hipótesis establecida en este trabajo: Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés son conservadores sustantivos por su defensa de una entidad suprapersonal sostenida y acompañada por el ser humano, pero se alejan del conservadorismo adjetivo para actuar en favor de la recuperación de la lógica suprapersonal o de la impersonal.

Confirmadas las hipótesis I y II estamos en condiciones de validar la hipótesis general de esta tesis, según la cual que existen dos tipos de conservadorismo, a partir de una lectura de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Nuestra conclusión general afirma entonces que el conservadorismo sustantivo y el conservadorismo adjetivo es una distinción pertinente, capaz de caracterizar al pensamiento contrarrevolucionario de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Por lo tanto, se cumple con el objetivo general: ofrecer una definición alternativa sobre el pensamiento conservador justificada en las obras de tres autores contrarrevolucionarios de la primera mitad del siglo XIX (1789-1848), Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853).

3. Proyecciones heurísticas de la distinción entre conservadorismo sustantivo y adjetivo

Las definiciones de esta tesis han sido demostradas para los principales contrarrevolucionarios de la primera mitad del siglo XIX, por lo que pueden ser extrapoladas a otros autores de la misma época. En el capítulo II sugerimos que existen indicios para creer que el voluntarismo es un núcleo crítico común a toda la tradición conservadora, pero esto debe ser confirmado en estudios posteriores.

La relativa formalidad de la distinción entre conservadorismo sustantivo y adjetivo permite su traslado a otras épocas y autores. Una hipótesis futura todavía a desarrollar y que nos resulta especialmente estimulante es observar cómo funciona este esquema en el estudio del neoliberalismo y, en particular, de Friedrich Hayek. En esencia, se trata de evaluar si el *mercado* puede ser considerado como una impersonalidad conservadora. Para que lo sea, debería probarse que el mercado detenta la dirección general de la sociedad (o pretende hacerlo) y que asigna un rol secundario a la voluntad humana, constreñida a apuntalar y sostener ese orden, más que a transformarlo.

De hecho, no parece casual que en la obra de Hayek, el nombre de Edmund Burke aparezca con frecuencia en sus páginas, aunque ciertamente como derivación de la ilustración escocesa, considerada por varios autores como el preludio de los argumentos filosóficos contra la revolución francesa (Baqués Quesada, 2002; Bongie, 2000). En el caso de los contrarrevolucionarios católicos De Maistre y Donoso Cortés las menciones son esporádicas, pero Hayek afirma que los conocía y que los juzga útiles para su estudio, pues “advirtieron la importancia de instituciones formadas espontáneamente tales como el lenguaje, el derecho, la moral y diversos pactos y contratos (...) de tal suerte que habría sido de gran utilidad para los liberales estudiar cuidadosamente sus escritos” (1998: 509).

Por otro lado, Hayek es crítico de lo que aquí llamamos voluntarismo. Su repudio a la construcción deliberada y voluntaria del orden social la sostiene en diversos campos del pensamiento. Para mencionar sólo algunos trabajos, en la *Contrarrevolución de la ciencia* (2016) ataca a los proyectos científicos del constructivismo y del positivismo en tanto bases epistemológicas que conducen a inapropiadas conductas políticas. En *Derecho, legislación y libertad* (2013) extiende estas observaciones al campo jurídico, moral y político, siempre en defensa de instituciones cuyo desarrollo es independiente de las intenciones humanas.

Finalmente, en este futuro programa de investigación, deberíamos considerar si Hayek promueve una acción política que reencauce los mecanismos perdidos de la suprapersonalidad. En sus escritos existen indicios de esto. Por ejemplo, en *Los fundamentos de la libertad* (1998) señala medidas para el ámbito laboral, la seguridad social y la

educación, y recomienda disminuir la intervención estatal y favorecer la libre asignación de precios.

Por lo expuesto, una proyección heurística posible de los conceptos trabajados en esta tesis puede ser aplicada a Hayek para verificar que las intervenciones del gobierno neoliberal actúan en función de la suprapersonalidad de la dirección espontánea del mercado, reduciendo la capacidad humana para reformular sus condiciones materiales.

Para finalizar, si los desarrollos establecidos en esta tesis son útiles y es posible trasladar conceptualmente lo que presentamos a movimientos y autores más contemporáneos, entonces la vigencia de Burke, De Maistre y Donoso Cortés es mucho mayor de la que se cree. Y además, lo que es peor, esto querría decir que el conservadorismo está mucho más vivo de lo que imaginábamos al comienzo de este estudio.

Bibliografía

1. Manualística conservadora

Alexander, J. (2013). The contradictions of Conservatism. *Government and Opposition*, 48(4), 594-615.

Andreasson, S. (2014). Conservatism. En V. Geoghegan y R. Wilford (eds.), *Political Ideologies: An introduction* (pp. 47-70). London: Routledge.

Ashford, N., Davies, S. (1991). *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bianchi, G. (2008). Conservadurismo. En N. Bobbio, N. Matteuci y G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de política (l-z)* (pág. 318). México: Siglo XXI.

Bonazzi, T. (2008). Reacción. En N. Bobbio, N. Matteuci y G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de política (l-z)* (pág. 1347). México: Siglo XXI.

Borgucci, E. (2016). Sesenta años de *the conservative mind* de Russell Kirk: su contribución al pensamiento político conservador. *Cuestiones jurídicas. Revista de Ciencias jurídicas de la Universidad Rafael Urdaneta*, X(2), 43-62.

Bullón de Mendoza, A. y Veríssimo Serrao, J. (1995). *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*. Madrid: Editorial Complutense.

Cecil, H. (1929). *Conservatismo*. Barcelona: Labor.

Compagnon, A. (2007). *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado.

Conservador (s/f). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Recuperado de: <https://dle.rae.es/conservador>

De Cortázar y Sagarmínaga, J.A. (1973). El conservadurismo y su visión de la historia. En *Revolución, conservadurismo y tradición* (pp. 751-794). Madrid: Fundación Speiro.

Del Palacio Martín, J. (2013). La actitud conservadora: Michael Oakeshott y la crítica de posguerra al *estilo* ideológico de política. *Revista de estudios políticos (nueva época)*, 161, 93-115.

Eccleshall, R. (2004). Conservadurismo. En R. Eccleshall, V. Geoghegan, R. Jay y R. Wilford (Eds.), *Ideologías políticas* (pp. 83-118). Madrid: Tecnos.

Estrada Villa, A. (2011). *Prólogo*. En *Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador* (pp. 11-32). Medellín, Colombia: Unaula.

Fernandois Huerta, J. (1996). Movimientos conservadores en el siglo XX: ¿Qué hay que conservar? En *Estudios Públicos*, 62, 1-36.

- Freeden, M. (2003). *Ideología: una breve introducción*. Cantabria, España: Universidad Nacional de Cantabria.
- Galat, J. (1982). José Galat. En R. Herrera Soto (Eds.), *Antología del pensamiento conservador en Colombia* (pp. 1192-1241). Bogotá: Instituto colombiano de cultura.
- Gómez Alonso, M. (2009). Los principios del conservadurismo político. *Opinión jurídica*, 8(16), 63-79.
- González García, J.M. (1993). Reflexiones sobre “El pensamiento conservador” de Karl Mannheim. *Reis*, 62, 61-81.
- Goodwin, B. (1997). *El uso de las ideas políticas*. Barcelona: Península.
- Grillo, M. (1999). Introducción. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 9-12). Buenos Aires: Eudeba.
- Harbour, W. (1985). *El pensamiento conservador*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Kirk, R. (2009). *Qué significa ser conservador (en 15 lecciones)*. Madrid: Ciudadela.
- Kristol, I. (1986). *Reflexiones de un neoconservador*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Herrero de Miñon, M. (2008). Tipología del pensamiento político conservador. *Anales de la Real Academia de Ciencias morales y políticas*, 85, 269-321.
- Hirschman, A. (2001). *Retóricas de la intransigencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honderich, T. (1993). *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*. Barcelona, Península.
- Huntington, S. (1957). Conservatism as an ideology. *The American Political Science Review*, 51(2), 454-473.
- Luri, G. (2019). *La imaginación conservadora. Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor*. Barcelona: Ariel.
- Mannheim, K. (1963). *Ensayos sobre sociología y psicología social*. México: Fondo de Cultura económica.
- Molnar, T. (1975). *La contrarrevolución*. Madrid: Unión Editorial.
- Mora Quirós de, E. V. (2006). *En busca de la sociedad perdida (Introducción al pensamiento reaccionario en el siglo XIX)*. Cádiz, España: Universidad de Cádiz.
- Nisbet, R. (1986). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza.

- O'Hara, K. (2014). Conservatism, epistemology, risk and mind. *Conservatism, Zürich, Switzerland*, 06-07, 1-25.
- O'Sullivan, N. (2008). Conservatism. En T. Ball y R. Bellamy (Eds.), *The Cambridge history of twentieth century political thought* (pp. 1-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Sullivan, N. (2013). Vida y época de Oakeshott: unas memorias filosóficas. *Cuadernos de pensamiento político*, 37, 69-84.
- Oakeshott, M. (1992). El racionalismo en la política. *Estudios públicos*, 48, 1-36.
- Oakeshott, M. (2009). *La actitud conservadora*. Madrid: Sequitur.
- Oliet Palá, A. (1994). Neoconservadurismo. En F. Vallespín (Comp.), *Historia de la Teoría Política (T. V). Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado* (pp. 397-489). Madrid: Alianza.
- Pemberty López, P.L. (2001). *Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador*. Medellín, Colombia: Unaula.
- Prezzolini, G. (1972). *Manifiesto de los conservadores*. Buenos Aires: Almena.
- Quinton, A. (1978). *The politics of imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber.
- Ramos Vera, M. (2016). *El ensueño conservador: ¿Existe utopía en el pensamiento político de G.K. Chesterton?* (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- Reaccionario (s/f). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Recuperado de: <https://dle.rae.es/reaccionario>
- Rossiter, C. (1986). *La teoría política del conservadurismo norteamericano*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Sandoval, L.M. (1990). Consideraciones sobre la contrarrevolución. *Revista Verbo*, 281-282, 211-290.
- Robin, C. (2019). *La mente reaccionaria: el conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump*. Madrid: Capitán Swing.
- Rodríguez Araujo, O. (2004). *Derechas y ultraderechas en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez Fontenla, E.R. (2018). *La teoría política del conservadurismo de la tradición* (Tesis doctoral). Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España.
- Viereck, P. (1959). *Conservadurismo: desde John Adams hasta W. Churchill*. Buenos Aires: Ágora.

Von Beyme, K. (1985). El conservadurismo. *Revista de estudios políticos (nueva época)*, 43, 7-44.

Silva Herzog-Márquez, J. (2009). El conservadurismo aventurero de Michael Oakeshott. En *La actitud conservadora*. Madrid: Sequitur.

Tierno Galván, E. (1963). *Tradición y modernismo*. Madrid: Tecnos.

Scruton, R. (1991). La actitud conservadora. *Estudios públicos*, 44, 1-16.

Scruton, R. (2018a). *Cómo ser conservador*. Madrid: Homo Legends.

Scruton, R. (2018b). *Conservadurismo*. Madrid: El buey mudo.

2. Resto de la bibliografía

Abellán, J. (1984). *Historia crítica del pensamiento español (Vol. 1-4)*. Madrid: Espasa-Calpe.

Aboy Carlés, G. (2004). Pasión y provocación: Joseph de Maistre, un anti-Rousseau saboyano. En C. Hilb (coord.), *Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir. La modernidad política y sus críticas* (pp. 13-30). Buenos Aires: Del Molino.

Adánez, N. (2001). Edmund Burke y las revoluciones. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 5, 145-170.

Adánez, N. (2008). Presentación. En *Revolución y descontento: selección de escritos políticos de Edmund Burke*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Alonso, G. (2017). ¿Dar la vida por la contrarrevolución? Voluntarios españoles en defensa del poder temporal de Pío IX en 1850. En P. Rújula y J. Ramón Solans (comps.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (pp. 125-140). Granada: Comares.

Antuñano Alea, S. (2012). Estudio introductorio. En *San Agustín*. Madrid: Gredos.

Arendt, A. (2013). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Aristóteles (2007). *Política*. Madrid: Alianza.

Armenteros, C. (2017). La historia de los monárquicos: el siglo XVII en el pensamiento político francófono. En P. Rújula y J. Ramón Solans (comps.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (pp. 187-202). Granada: Comares.

Armenteros, C. (2018). *La idea francesa de la historia. Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza, España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- Artola, M. (1974). *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid: Alianza.
- Ayuso Torres, M. (1995). La contrarrevolución, entre la teoría y la historia. En A. Bullón de Mendoza y J. Verísimo Serrao (comps.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)* (pp. 15-34). Madrid: Complutense.
- Baqués Quesada, J. (2002). La ilustración escocesa: ¿Un depósito de intuiciones para el neoconservadurismo? *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 118, 143-180.
- Bartyzel, J. (2010). Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista-providencialista. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada. Revista de historia y filosofía jurídico-políticas*, 16, 139-146.
- Beneyto, J.M. (1993). *Apocalipsis de la modernidad: el decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona: Gedisa.
- Bergeron, L., Furet, F. y Koselleck, R. (2012). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Estado de México: Siglo XXI.
- Berlin, I. (1991). *Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo. Vuelta*, 177, 10-16.
- Berlin, I. (2004). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2015). *Las raíces del romanticismo*. Buenos Aires: Taurus.
- Blamires, C. (2011). *Berlin, Maistre, and Fascism. En C. Armenteros y R. Lebrun (Eds.), Joseph de Maistre and his European Readers. From von Gentz to Isaiah Berlin*. Boston: Brill.
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.
- Bobbio, N. (2008). *Ensayos sobre el fascismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bongie, L. (2000). *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Bottomore, T. y Marshall, T.H. (2004). *Ciudadanía y clases social*. Buenos Aires: Losada.
- Bozal, V. (2000). Edmund Burke. En V. Bozal (Comp.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas (Vol. I)* (pp. 53-57). Madrid: La balsa de la medusa.
- Burdiel, I. (2016). *Isabel II, una biografía*. Madrid: Taurus.
- Burke, E. (1819). Reflections on the Revolution in France. En *The British Prose Writers (Vol. XXI)* (pp. 5-168). London: John Sharpe.
- Burke, E. (1856). *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Nueva York: Harper and Brothers publishers.

- Burke, E. (1980a). Carta a un miembro de la Asamblea Nacional. En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos* (pp. 371-426). Buenos Aires: Dictio.
- Burke, E. (1980b). Consideraciones sobre la situación de Francia. En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos* (pp. 427-491). Buenos Aires: Dictio.
- Burke, E. (1980c). Reflexiones sobre la Revolución Francesa. En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos* (pp. 43-369). Buenos Aires: Dictio.
- Burke, E. (1996a). Reflexiones sobre la revolución francesa. En *Textos políticos* (pp. 39-258). México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, E. (1996b). Discurso sobre la conciliación con América. En *Textos políticos* (pp. 315-350). México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, E. (1999). Letters on a Regicide Peace. En *Select Works of Edmund Burke* (pp. 59-434). Indianápolis: Liberty Found.
- Burke, E. (2001). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid: Tecnos.
- Burke, E. (2013). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza.
- Bury, J. (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- Camcastle, C. (2005). *The more moderate side of Joseph de Maistre*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Canavan, F. (1959). Edmund Burke's conception of the role of reason in politics. *The journal of politics*, 21 (1), 60-79.
- Cannadine, D. (2002). Contexto, representación y significado del ritual: la monárquica británica y la invención de la tradición. En E. Hobsbawm y R. Terence (comps.), *La invención de la tradición* (pp. 107-172). Barcelona: Crítica.
- Cantero, E. (2016). Sobre la influencia de Maistre y de Bonald en la política positiva de Auguste Comte. *Verbo*, 541-542, 7-61.
- Castellano, D. (1995). La ideología contrarrevolucionaria. En A. Bullón de Mendoza y J. Veríssimo Serrao (Comps.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)* (pp. 35-43). Madrid: Editorial Complutense.
- Castorina, F., Wiczorek, T. (2020). Historia de las ideas. En L. Noretto y T. Wiczorek (Dirs.), *Métodos de teoría política. Un Manual* (15-37). Buenos Aires: Clacso-IIGG.
- Castro Alfín, D. (1993). *Burke: la Revolución y los intelectuales*. Barcelona: Working Paper.
- Castro Alfín, D. (2006). *Burke. Circunstancia política y pensamiento*. Madrid: Tecnos.

Castro, F. (2014). Al rescate de la decisión: contrapuntos entre Donoso Cortés y Carl Schmitt. En L. Nosetto (Comp.), *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política* (pp. 36-45). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones “Gino Germani”.

Castro, F. (2018). El gobierno sublime y el gobierno amable. Un cruce entre la teoría estética y política en la obra de Edmund Burke. *Postdata*, 23(2), 421-451.

Castro, F. (2019). *El problema de la autoridad en la obra de Juan Donoso Cortés*. Tesis de Maestría. San Martín, Provincia de Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.

Castro, F. (2020). La noción de autoridad en la etapa liberal-doctrinaria de Juan Donoso Cortés. *Studia politicae*, 51, 5-40.

Caturelli, A. (1958a). Despotismo universal y *Katechon* paulino en Donoso Cortés (I). *Sapientia: revista tomista de filosofía*, XIII (47), 36-42.

Caturelli, A. (1958b). Despotismo universal y *Katechon* paulino en Donoso Cortés (II). *Sapientia: revista tomista de filosofía*, XIII (48), 109-127.

Chevallier, J. (1960). Burke (1729-1797) o el desquite de la historia. *Revista de estudios políticos*, 112, 31-48.

Ciorán, E.M. (2000). *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. Barcelona: Montesinos.

Clemente, J. (1985). *Las guerras carlistas*. Madrid: Sarpe.

Cobban, A. (1929). *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. A study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*. London: Unwin Brothers.

Darcel, J.L. (2001). *Joseph de Maistre, new mentor of the prince: unveiling the mysteries of political science*. En R. Lebrun (Ed), *Joseph de Maistre's life, thought and influence* (pp. 120-130). Montreal: McGill-Queen's University Press.

Davies, P. (2009). *La revolución francesa. Una breve introducción*. Madrid: Alianza.

Del Águila, R. (1994). Los fascismos. En F. Vallespín (Comp.), *Historia de la Teoría Política (T. V). Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado* (pp. 189-242). Madrid: Alianza.

Dermengherm, E. (2001). Introducción. En *La francmasonería. Memoria dirigida por Joseph de Maistre al duque de Brunswick* (pp. 9-54). Sevilla, España: Marsay.

Diez Álvarez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Diez Álvarez, L. (2010). *Edmund Burke y la moderna guerra ideológica*. Madrid: Cuadernos americanos Francisco de Vitoria.

- Díez del Corral, L. (1984). *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Donoso Cortés, J. (1970). *Obras completas de Juan Donoso Cortés (T. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dotti, J. (1999). Donoso Cortés y Carl Schmitt. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 61-102). Buenos Aires: Eudeba.
- Dotti, J. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Draus, F. (1989). Burke et les français. En F. Furet y M. Ozouf (Comps.) *The transformation of Political Culture. 1789-1848 (Vol.3)* (79-99). Oxford: Pergamon Press.
- Duch, L. (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta.
- Fagoaga, M. (1958). *El pensamiento social de Donoso Cortés*. Madrid: Nacional.
- Faivre, A. (1998). El esoterismo cristiano de los siglos XVI al XX. En H.C. Puech (Dir.), *Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes II* (Vol. 8) (pp. 303-373). México: Siglo XXI.
- Fornés Murciano, A. (2011). Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. *Hispania Sacra*, LXIII (127), 235-260.
- Fornés Murciano, A. (2015). *Ortofoxia y heterodoxia en la filosofía de Joseph de Maistre. Sus antecedentes y sus huellas en el pensamiento contrarrevolucionario español (1833-1936)*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Ramón Lull.
- Foucault, M. (2016). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Fraile, N., Kiel, R. (2020). Hermenéutica. En L. Noretto y T. Wiczorek (Dirs.), *Métodos de teoría política. Un Manual* (85-102). Buenos Aires: Clacso-IIGG.
- Furet, F. (2016). *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galindo Herrero, S. (1956). La transformación de Donoso Cortés. *Temas españoles*, 26, 1-34.
- Galli, C. (2011). *Manuale di storia del pensiero político*. Bologna: Il Mulino.
- Garay Vega, C. (2010). Donoso ultramontano o la militancia católica. *Anales de la fundación Francisco Elías de Tejada*, 147-160.
- García de Paso García, I. (2017). El 1848 español, ¿Una excepción europea? *Ayer*, 106 (2), 185-206.
- García Hernández, J. (2016). *La respuesta liberal de Edmund Burke a la crisis de legitimidad política del siglo XVIII*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Garrorena Morales, A. (1974). *El Ateneo de Madrid y la teoría de la Monarquía Liberal. 1836-1847*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Gengembre, G. (1989). *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*. Paris: Imago.

Godechot, J. (1984). *La contre-révolution (1789-1804)*. París: Presses Universitaires de France.

González Casanova, J.A. (1998). La cuestión de la soberanía en la historia del constitucionalismo español. *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, 1, 295-328.

González Cuevas, P.C. (2000). *Historia de las derechas españolas. De la ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva.

González Cuevas, P.C. (2015). La proyección de Donoso Cortés en la política española de los siglos XIX y XX. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución* (pp. 145-174). Madrid: Archivos de la Comunidad de Madrid.

González Cuevas, P.C. (2016). Los tradicionalismos. En González Cuevas (Coord.), *Historia del pensamiento político español. Del renacimiento a nuestros días* (pp. 137-158). Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia.

Gonzalo Díez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Guerrero Alonso, M. (2015). Introducción. En *Consideraciones sobre Francia* (pp. 9-47). Madrid: Escolar y Mayo.

Hayek, F. (1978). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.

Hayek, F. (1998). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.

Hayek, F. (2013). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión Editorial.

Hayek, F. (2016). *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid: Unión Editorial.

Herrero, V. (1996). Introducción. En *Textos políticos* (pp. 7-37). México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, E. (2014). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.

Holmes, S. (1999). *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza.

- Hutin, S. (1998). La francmasonería. En H.C. Puech (Dir.), *Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes II* (Vol. 8) (pp. 396-427). México: Siglo XXI.
- Irazusta, J. (1970). *La monarquía constitucional en Inglaterra*. Buenos Aires: Eudeba.
- Jiménez, P. (1999). La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón, Huesca, 7 al 9 de julio*, 401-416.
- Jones, E. (2015). Conservatism, Edmund Burke, and the invention of a political tradition, c. 1885-1914. *The historical journal*, 58, 1115-1139.
- Kirk, R. (2007). *Edmund Burke: redescubriendo a un genio*. Madrid: Ciudadela.
- Kung, H. (1995). *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacoste, J.Y. (2001). Siglos XVI a XVIII. En J.Y. Lacoste (Dir.), *Historia de la Teología* (pp. 233-296). Buenos Aires: Edhasa.
- Lebrun, R. (1988). *Joseph de Maistre. An intelectual militant*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. Madrid: Antrophos.
- Lefort, C. (2011). *Democracia y representación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Levin, Y. (2015). *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*. Madrid: Gota a gota.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lozano, M. (1963). Teoría de la sociedad según de Bonald y Donoso Cortés. *Revista de estudios extremeños*, 19, 335-402.
- Macías López, J. (2010). Balmes y Donoso Cortés ante la política española del siglo XIX. *El catoblepas. Revista crítica del presente*, 105. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm>
- Macpherson, C.B. (1984). *Burke*. Madrid: Alianza.
- Maistre de, J. (1856). *Del papa y de la iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede*. Barcelona: Biblioteca de religión.
- Maistre de, J. (1941). *Cartas a un caballero ruso sobre la inquisición en España*. Buenos Aires: Gladium.

- Maistre de, J. (1980a). Fragmentos sobre Francia. En *Consideraciones sobre Francia, Fragmentos sobre Francia, Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (175-207). Buenos Aires: Dictio.
- Maistre de, J. (1980b). Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas. En *Consideraciones sobre Francia, Fragmentos sobre Francia, Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (pp. 207-274). Buenos Aires: Dictio.
- Maistre de, J. (1980c). Consideraciones sobre Francia. En *Consideraciones sobre Francia, Fragmentos sobre Francia, Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (7-171). Buenos Aires: Dictio.
- Maistre de, J. (1996). On the State of Nature. En *Against Rousseau* (pp. 3-39). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Maistre de, J. (2001). *La francmasonería. Memoria dirigida por Joseph de Maistre al duque de Brunswick*. Sevilla, España: Marsay.
- Maistre de, J. (2007). *Las veladas de San Petersburgo*. México: Aldus.
- Maistre de, J. (2009). *Tratado sobre los sacrificios*. México: Sexto Piso.
- Maistre de, J. (2014). *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Maistre de, J. (2015). *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Mansfield, H. (2012). *Edmund Burke [1729-1797]*. En L. Strauss y J. Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política* (646-667). México: Fondo de cultura económica.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McNamara, V. (1992). Juan Donoso Cortés: un doctrinario liberal. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 72, 209-2016.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mellizo, C. (2013). Prologo. En *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (pp. 7-24). Madrid: Alianza.
- Morgan, E. (2006). *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Múgica, L. F. (1988). Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Nieto, E. (2002). *Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Ortí y Lara, J.M. (1891). Prólogo. En Ortí y Lara (Ed.) *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. iii-cxv). Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales.
- Paine, T. (1959). *Los derechos del hombre*. Buenos Aires: Aguilar.
- Paredes, D. (2014). La dictadura y la radicalización del catolicismo dogmático en Donoso Cortés. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 35(110), 61-71.
- Paredes, J. (1998). *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Ariel.
- Pérez Carreño, F. (2000). La estética empirista. En V. Bozal (Comp.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas (Vol. I)* (pp. 32-47). Madrid: La balsa de la Medusa.
- Peyrou, F. (2015). La amenaza revolucionaria en Europa, 1815-1848. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, (pp. 87-113). Madrid: Archivos de la comunidad de Madrid.
- Pocock, J. (1960). Burke and the Ancient Constitution. A problem in the history of ideas. *The Historical Journal*, III (2), 125-143.
- Pocock, J. (1982). The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution. *The Historical Journal*, 25(2), 331-349.
- Pocock, J. (1989). Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution. En F. Furet y M. Ozouf (Eds.), *The French Revolution and the creation of modern political culture. The Transformation of Political Culture 1789-1848 (Vol. 3)* (19-43). Oxford: Pergamon Press.
- Pocock, J. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Pranchère, J.Y. (2001). *Joseph de Maistre's catholic philosophy of authority*. En R. Lebrun (Ed), *Joseph de Maistre's life, thought and influence* (pp. 131-150). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Pranchère, J.Y. (2004). *L'Autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*. Ginebra: Droz.
- Rivarol de, A. (1980). *Escritos políticos (1789-1800)*. Buenos Aires: Dictio.
- Rivera de Ventosa, E. (1976). El joven Donoso Cortés ante la problemática de su tiempo. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 3, 291-323.
- Rivera, A. (2006). *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rivera, A. (2007). *El Dios de los tiranos: un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba, España: Almuzara.

- Rivera, A. (2010). El enemigo de la *metafísica* revolucionaria: Edmund Burke, entre el liberalismo y el tradicionalismo. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 150, 111-141.
- Roger, J. (1951). *Ideas políticas de los católicos franceses*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Roldan, D. (2016). Posfacio. Epítafio para la idea de revolución. En F. Furet, *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas* (pp. 135-162). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rosanvallon, P. (2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos.
- Rousseau, J.J. (2003). *El contrato social*. Buenos Aires: Losada.
- Sabine, G. (2012). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de cultura económica.
- Sáenz, A. (2008). *La nave y las tempestades. La revolución Francesa. Tercera parte: cuatro pensadores contrarrevolucionarios* (T. IX). Buenos Aires: Gladius.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Sánchez Abelenda, R. (1969). *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Sánchez García, R. (2016). El liberalismo español del siglo XIX. En González Cuevas (Comp.), *Historia del pensamiento político español. Del renacimiento a nuestros días* (pp. 111-136). Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia.
- Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Madrid: Trotta.
- Scheck, D. (2009). Lo sublime en la modernidad. De la retórica a la ética. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV (1), 35-83.
- Scheck, D. (2012). El espectador y lo sublime: condiciones estéticas y exigencias éticas en Addison, Burke y Kant. *Boletín de Estética*, 22, 31-71.
- Scheck, D. (2013). Lo sublime y la reunificación del sujeto a partir del sentimiento: la estética más allá de las restricciones de lo bello. *Signos filosóficos*, Vol. XV (29), 103-135.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum europaeum*. Buenos Aires: Struhart y cia.
- Schmitt, C. (2006). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires: Struhart y Cía.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009a). *Teología política*. Madrid: Trotta.

- Schramm, E. (1936). *Donoso Cortés, su vida y pensamiento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Seguí Terol, M.R. (2016). Estudio preliminar. En *Historia política de la Regencia de la reina doña María Cristina de Borbón* (pp. XI-XXVIII). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Starobinski, J. (1975). La vie et les aventures du mot “reaction”. *The modern Language Review*, 70(4), XXI-XXXI.
- Stoppino, M. (2008). Totalitarismo. En N. Bobbio, N. Matteuci y G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de política (l-z) (1574-1588)*. México: Siglo XXI.
- Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Suárez, F. (1964). *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.
- Suárez, F. (1997). *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*. Pamplona: Eunate.
- Sverdloff, M. (2019). Elucidación sobre los sacrificios: Joseph de Maistre. *Stylos*, 28, 106-282.
- Tarnawski, E. (2011). Edmund Burke y la ciencia de la política. *Cuadernos de pensamiento político*, 32, 101-134.
- Taveneaux, R. (1998). El catolicismo postridentino. En H.C. Puech (Dir.), *Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes II* (Vol. 8) (pp. 1-117). México: Siglo XXI.
- Tejado, G. (1854). Noticia biográfica. En Tejado (Ed.) *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Vol. I, pp. IX – LXXXVIII). Madrid: Imprenta del tejado.
- Triana, A. (1959). *Masonería. Historia de los hermanos tres puntos*. Buenos Aires: De-Du.
- Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de cultura económica.
- Vovelle, M. (2000). *Introducción a la historia de la Revolución francesa*. Barcelona: Crítica.
- Weber, M. (1969). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Wilford, R. (2004). Fascismo. En R. Eccleshall, V. Geoghegan, R. Jay y R. Wilford (Eds.), *Ideologías políticas* (pp. 219-250). Madrid: Tecnos.