

Álvaro Delgado-Gal

**LOS CONSERVADORES
Y LA REVOLUCIÓN**

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Álvaro Delgado-Gal, 2023
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023
Calle Valentín Beato, 21; 28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-1148-311-7
Depósito legal: M. 5.569-2023
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

ÍNDICE

PREFACIO	9
1. CONTRACORRIENTE	13
2. PROGRESO, RAZÓN, REVOLUCIÓN.....	37
3. BURKE.....	63
4. ¿FUE HAYEK UN CONSERVADOR?	85
5. CONSERVADORES Y REACCIONARIOS: EL CASO PEREDA.	123
6. EL MOMENTO FASCISTA	159
7. LA REBELIÓN CONTRA EL LENGUAJE.....	187
8. LA ALIENACIÓN NECESARIA	221
9. PROUST, T. S. ELIOT Y LAS CLASES SOCIALES.....	255
NOTAS	271

PREFACIO

El conservadurismo que aquí discuto constituye un fenómeno moderno. El padre de la criatura es Edmund Burke, un irlandés que cursó como parlamentario en tiempos de Jorge III. Alarmado por los acontecimientos de 1789, Burke escribió, de repelón, un panfleto de carácter defensivo y a la vez ofensivo. Burke reivindica el viejo orden inglés y combate la idea de que pueda crearse una sociedad sin precedentes en la historia a partir de un sistema de principios fundados en la razón. En el conservadurismo burkeano, las categorías que conforman el pensamiento revolucionario sufren una inversión radical. Los ideólogos de la Revolución eran progresistas, racionalistas, voluntaristas y, todavía en el 89, individualistas. Burke impugna el concepto ilustrado de Progreso, tasa la razón a la baja, descrea de las capacidades taumatúrgicas de la voluntad pura y se representa al hombre como parte del todo social.

El mundo contemporáneo es, o quiere ser, hijo de la Revolución, con algunas complicaciones interpuestas. El Romanticismo no es la

menor de ellas. El conservadurismo, por el contrario, ha ido a contrapelo de los últimos siglos de historia europea. No se sigue de aquí, sin embargo, que el interés por los conservadores revista un carácter meramente arqueológico. Solo si se adopta un punto de vista providencialista resulta lícito suponer que la humanidad irá acercándose asintóticamente, por elevaciones sucesivas, al horizonte de perfección que postulan los valedores del Progreso. Esto, para empezar. De añadidura, es obvio que nuestras sociedades han experimentado, y continúan experimentando, turbulencias de diagnóstico reservado. Faltó el grosor de un cabello para que se fueran por escotillón en los años treinta, y ahora se hallan, por las trazas, en un sí es no es, con un pie en el alambre y otro en el vacío. La crítica de Burke no ha perdido por tanto pertinencia. En este libro intento explotar algunas intuiciones burkeanas al objeto de que comprendamos un poco mejor qué nos ha estado ocurriendo a los occidentales tras el derribo deliberado del mundo antañón, con sus cautelas, inercias y circunspecciones. Hablo poco del siglo actual. Pero con un mínimo de imaginación cabe extender a éste mucho de lo que rige para los dos anteriores.

Los primeros capítulos del libro son de naturaleza expositiva. Luego me dedico a lo que más me gusta, que es avanzar al bies. Entro en disquisiciones sobre arte, literatura, política y moral, conectando temas que con frecuencia se abordan por separado. Les pongo un ejemplo. En el capítulo 6 discuto a los fascistas en su etapa futurista, y en el siguiente dedico un espacio considerable a Marcel Duchamp. ¿Qué tiene que ver Duchamp con el futurismo fascistoide, o éste con el conservadurismo? Punto número uno: tanto los fascistas como Duchamp fueron radicalmente anticonservadores. Punto número dos: su anticonservadurismo acusa un origen común. Duchamp bebe en las mismas fuentes que los futuristas, quienes pretenden que el hombre puede reinventarse a discreción. De ahí que Marinetti o Papini, o luego Duchamp, recusen militantemente el pasado y la tradición. La historia, a sus ojos, es un tiempo inerte,

consumido, y por ende desechable. El conservador razona justo al revés. Entiende que, en tanto que venimos del pasado, sería absurdo no contar con él.

La enemiga al pasado expresa un rechazo más general hacia todo lo dado, hacia cuanto no depende de nosotros. Esta hostilidad asume por lo común un tinte idealista. Lo que enfada al idealista es que exista algo, a saber, la realidad objetiva, cuya conformidad con nuestros conceptos no está garantizada de antemano. El idealismo, que en las latitudes del romanticismo asumió acentos teatrales o histéricos, transparece igualmente en el hervor revolucionario contra el que Burke blandió la pluma: me refiero a la especie de que toda sociedad que no responda a los esquemas de la razón es vituperable. Burke motejó esta composición de lugar de estúpida y arrogante. Señaló que la sociedad es más compleja que la filosofía y que es absurdo encampanarse y acabar con las cosas cuando estas no caben en el hueco que les hemos reservado. El idealismo voluntarista también puede alejarse de la razón y adquirir una coloración irracionalista. En esas estuvieron los futuristas, el primer Mussolini y Duchamp, y en las mismas estamos ahora muchos españoles, muchos europeos, y muchos americanos. La subestimación del sexo, un accidente natural presuntamente prescindible, y su relegación por el género, de libre elección, refleja, como en un espejo deformado, conatos o exageraciones que se comprenden bien leyendo a Papini u hojeando las travesuras que Marinetti despliega en *Mafarka le futuriste*.

El ejemplo que acabo de darles integra solo una muestra. Hay muchas más en el libro. Carezco de recetas para explicarles cómo salir de los aprietos en que nos hallamos. Quede lo último para predicadores, políticos en campaña y zahoríes de ocasión.

CAPÍTULO 1

CONTRACORRIENTE

Vivimos tiempos revolucionarios. Es verdad que la Revolución con la erre grande (una erre de antifonario; una erre que no cabe en la boca de un sochantre) nos remite a una liturgia cuyos momentos culminantes (1789, 1848, 1871, 1917) empiezan a perderse en un espacio fabuloso, penetrable solo por los historiadores. Es cierto que ha prescrito la lucha de clases, al menos en su versión canónica. Y lo es incluso que la socialdemocracia, una suerte de revolución amortiguada, no está echando, exactamente, buen pelo. Pero la revolución continúa. Para apreciarlo, basta salirse del itinerario que dibujan los grandes hitos de la historia política y poner mientes en las costumbres. Giambattista Vico, en la *Scienza Nuova*, observa que no se ha conocido nación alguna que no guarde los usos de la religión, en la que no se contraigan matrimonios solemnes o donde no se entierre a los muertos. Pues bien, tanto en la sociedad española como en sus análogas europeas o en la americana del norte han desfallecido o venido a menos los principios que Vico enumera. Uno de los prime-

ros en defender la viabilidad de una sociedad formada por ateos fue Pierre Bayle en *Pensées diverses sur la comète*. Corría el año 1682. El argumento de Bayle, teólogo de estirpe hugonote, es que nadie rehusará cumplir los contratos o socorrer al necesitado a poco que disfrute del uso de la razón o no desoiga ciertos instintos básicos (véase, sobre todo, el cap. 172). Esta idea, incendiaria por aquellas calendas (Vico la censura de modo explícito en *Scienza Nuova* I, iii, § 334), ha terminado por asumir el aspecto inofensivo, la invisibilidad, de un lugar común. La secularización del Estado y la libertad de cultos reposan de hecho sobre la premisa de que es posible que convivan en paz quienes piensan cosas distintas de Dios o no piensan en Él en absoluto. Complementariamente, la búsqueda de consensos fuera de la religión ha ido comprimiendo a esta a reductos marginales dentro de la experiencia moral.

La institución matrimonial ha sufrido también cambios rapidísimos. El divorcio no representa, desde luego, una novedad, ni en la práctica, ni en el terreno de la reflexión teórica. Lo que sí es nuevo es la tasa de divorciados, impulsada por causas varias: desacralización del matrimonio, emancipación de la mujer, ingreso del Estado en labores asistenciales gracias a las cuales el hijo privado de protección paterna no corre el peligro de morir de inanición o crecer en un desamparo aterrador. Estos factores revisten carácter social y material. Pero no es menos decisivo un clima de opinión que se centra en la realización personal de los contrayentes y desplaza a un segundo plano obligaciones que la tradición consideraba imprescriptibles y de más cuenta, en conjunto, que la felicidad de la madre o del padre. La mudanza enorme queda bien ilustrada por la reacción de Pufendorf (otro teólogo, esta vez luterano y sajón) al célebre alegato divorcista de John Milton. En 1643, Milton había defendido el divorcio en un panfleto dirigido al Parlamento (*On the Doctrine and Discipline of Divorce*). Milton afirma en su escrito que el matrimonio ha sido ordenado por Dios a fin de que hombre y mujer se hagan compañía:

Dios, cuando instituyó el matrimonio, manifestó el fin que lo había inspirado con palabras que patentemente aludían a la decorosa conversación que con la mujer podría mantener el hombre, una conversación orientada a ahuyentar las agonías que comporta una vida solitaria. *No se menciona el propósito de procrear sino más adelante, como corresponde a un fin secundario en dignidad* (cursivas mías).

De aquí, el autor de *El paraíso perdido* pasa a la conclusión de que es lícito que dos esposos infelices se divorcien. Treinta años más tarde, en *Derecho natural y de gentes*, Pufendorf entabla una refutación frontal de este pasaje. El sajón admite el divorcio, aunque solo en aquellos casos en que las desavenencias conyugales generan un ambiente poco propicio a la crianza de los hijos. Lo que rechaza de lleno es que la relación entre los esposos se anteponga a su obligación como padres (Libro VI, i, §24). Desde entonces, las cosas han dado un giro de ciento ochenta grados. La tesis de Milton, no menos desafiante, a su manera, que la de Bayle en lo tocante a la religión, suscita hoy en día una unanimidad casi total. Solo los católicos practicantes, y no siempre, insisten en negar que la infelicidad sea causa legítima para deshacer un matrimonio. No acaba aquí el asunto: en su polémica con Milton, Pufendorf agrega que, si el fin del matrimonio no fuera la procreación, nada debería oponerse a que se casen dos hombres. El propósito de Pufendorf era apurar su argumento *ad absurdum*, no formular una profecía. Pero ha sido profeta. El matrimonio homosexual se está abriendo camino en la legislación y la agenda política de las democracias... al abrigo de una noción que me entretuve en analizar hace unos años (*El hombre endiosado*, 2009). ¿Qué alegan los valedores del matrimonio homosexual? En esencia, que la felicidad conyugal representa un bien que sería injusto negar a dos ciudadanos cualquiera por el mero hecho de que se hallen adscritos al mismo sexo. El caso es que el matrimonio, según lo concebían Giambattista Vico o Pufendorf, está en cuarto menguante, y quizá termine por desaparecer si por ventura se prolongan

en el futuro las inercias que gobiernan el presente. Nos quedan los muertos, el tercero de los motivos viquianos.

No sabemos a punto fijo por qué se ha dejado de honrar a los muertos. No hablo de la pena por el ausente, la cual no tiene por qué ser ahora menor que en el pasado. Me refiero a los ritos y ceremonias que, además de reunir un valor expresivo, servían para hacer una serie de votos y afirmar continuidades importantes en la vida social. Continuidad entre los vivos y los muertos; continuidad implícita entre las generaciones venideras y las actuales, a las que también se dispensará la honra fúnebre; conservación, en una palabra, del ente que constituimos colectivamente y que no queremos que se desate del pasado ni cese en el futuro.

El decaimiento del año litúrgico ha contribuido sin duda a complicar las cosas. Todavía en la época de nuestros padres y abuelos, el 1 de noviembre operaba como un relé social: activaba un mecanismo de testimonios y gestos que resultaría estúpido descalificar alegando que revisten carácter automático. En rigor, somos automáticos durante el noventa y nueve por ciento de nuestras vidas. Lo es incluso la lógica, cuyo ejercicio resultaría imposible o estéril si el individuo hubiese de tirarse todo el rato recitando las figuras silogísticas y sus correspondientes modos. Pero el hombre contemporáneo ha pugnado por salirse, y en buena medida lo ha conseguido, de las estructuras que decidían por él. No se siente ya obligado, el 1 de noviembre, a acudir a los cementerios y depositar un ramo de crisantemos sobre la tumba del padre, la madre, el hijo o el cónyuge muerto. En lugar de esto, aprovecha el día feriado para irse de viaje o hacer *jogging* en la Casa de Campo. El tiempo pautado, ritualizado, en que residían nuestros antepasados, se ha convertido en un tiempo continuo que administramos a tenor de nuestros proyectos personales. La ecología urbana ha concurrido también a cambiar las costumbres. Los megacementerios de las grandes capitales, con su acumulación caótica de tumbas, adyacentes con frecuencia a una autopista, previenen la piedad, el recogimiento y el homenaje. Detrás de esta monstruosa

efusión de cadáveres se perciben transfiguraciones potentísimas y tumultuarias, consecuencia del juego recíproco de la tradición y el desarrollo. Procede de la tradición el hábito de enterrar a los muertos. Y es atribuible al desarrollo la creación de recintos aislados, construidos extramuros de la ciudad. Antes los muertos se hacinaban en torno de los muros parroquiales, dando pie a situaciones que ya la medicina de finales del XVIII empezó a denunciar como intolerables. La economía funeraria promovida por los higienistas originó uno de los monumentos literarios del Romanticismo europeo: *Dei sepolcri*, el gran poema del veneciano Ugo Foscolo. En 1806 se hace extensivo a Italia el edicto napoleónico de Saint-Cloud, el cual, por razones sanitarias, proscribe que se cavén tumbas dentro de los núcleos urbanos. También se decreta, esta vez por un apremio ideológico, un mismo tamaño para las lápidas, donde solo podrán figurar inscripciones homologadas por la Administración. Foscolo quiere pensar, o finge pensar, que la igualación de los muertos ordenada por el aparato burocrático de la nación invasora constituye simultáneamente una abolición del pasado, único patrimonio de una Italia al borde de la extinción. Y postula un patriotismo funeral. Parafraseo: «El día en que los matrimonios legítimos, las leyes y la religión hicieron que los hombres, antes fieras, experimentaran piedad de sí y de los demás, fue también aquel en que los vivos empezaron a hurtar a la corrupción y al ataque de las bestias los restos mortales que la naturaleza, en perpetuo cambio, destina a otras vidas. Las tumbas eran testimonio de las gestas pretéritas y objeto de veneración por los hijos. De ellas surgían, en respuesta, las voces de los difuntos, y se juraba con temor sagrado sobre el polvo de los antepasados: piadosa costumbre que las virtudes patrias y la piedad, a través de ritos diversos, mantuvieron a lo largo del tiempo» (91-103).

El poema foscoliano acusa una debilidad importante, o, si se prefiere, una superficialidad. Foscolo anhela recuperar el rito con miras a un proyecto político: la unidad nacional. Ahora bien, los ritos se desarman, pierden su halo y su eficacia, tan pronto son puestos al

servicio de un fin deliberadamente concebido. Y es que los ritos están afectados de una cualidad que, a falta de mejor nombre, llamaré «estética». Los ritos han de guardar entre sí y con las costumbres cierta afinidad, cierta congruencia. Deben insertarse en una estructura total de la que, por lo común, somos conscientes solo a medias. Cuando no ocurre lo último, se desactivan. Vuelvo a los cementerios. La dificultad no reside solo en que los cementerios caigan a desmano o sean horribles, sino en que el propio hecho de la muerte ha terminado por sufrir una descolocación absoluta. No sabemos interpretar la muerte; no sabemos cómo codificarla, cómo incorporarla a una visión del mundo. Reparemos, sin ir más lejos, en los viejos. Salvo accidente, los que se mueren son los viejos, y por lo mismo, salvo accidente, el muerto es un viejo consumado. La vejez es la forma que adopta el ser humano camino de la muerte. De ahí que los gestos que se reservan al muerto no se puedan separar de los que se dispensan al viejo, o, expresado de modo más brutal, no esté claro cómo entrar al muerto cuando no se sabe cómo entrar al viejo. Ahora bien, ¿sabemos, los modernos, entrar al viejo?

La literatura antigua está colma de viejos espléndidos, de viejos no menos memorables que el guerrero en la flor de la edad. Tenemos a Príamo, rey de Troya, padre de infinitos hijos, y débil y postrado ante Aquiles, del que solicita gracia para poder enterrar a su hijo Héctor. Tenemos a Anquises, quien se ha unido a una diosa para generar a Eneas y que este rescata, subiéndolo a hombros, de Troya incendiada. Los artistas han infundido en Anquises la musculatura formidable con que se representa a Dios en las escenas del *Génesis*. Pero también han intentado sugerir un efecto de derrumbe, de invalidez¹. El talento de los poetas para glosar la vejez, para convertirla en algo que sea más que un espacio interpuesto entre la salud y el *requiescat in pace*, no es casual, ni puede reducirse a una mera habilidad técnica, quiero decir, a una destreza en el empleo de tropos y motivos literarios. Cabe aseverar que hasta hace poco los rigores de la poesía, el carácter pautado de la poesía, estaban impresos en las propias cos-

tumbres. Que existía, apurando la analogía, una métrica de las costumbres. Una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, nos documenta sobre lo que significó para las sociedades viejas la ruptura de esa métrica. La diana contra la que dispara Aristófanes son Sócrates y la democracia, esto es, el pensamiento racional y la permanente puesta en cuestión del pasado. Aristófanes reprocha a Sócrates que especule sobre los dioses, y a la democracia que subvierta las normas sociales y desquicie a los viejos, a las mujeres, a los jóvenes, de los roles que el rito requiere para desplegarse en toda su plenitud. Esta economía que he llamado «poética», pero que también cabría denominar «musical», ha desaparecido de la cultura moderna. No lo digo por lo que pasa ahora, sino por lo que viene ocurriendo desde hace un siglo. En el *Ulysses*, Joyce se esmera ya en descripciones que los cánones imperantes en su tiempo estimaban incompatibles con el gran arte: Leopoldo Bloom, el protagonista, lee y medita mientras defeca y el vapor tibio de las heces asciende y acaricia sus nalgas. Bloom se masturba, y así sucesivamente. Nos enfrentamos a un fenómeno que se manifiesta a través del arte pero que, al mismo tiempo, va más allá del arte. La vulneración de las normas traslada a la literatura y otras formas de expresión una resistencia general, creciente, a constreñir los contenidos dentro de la geometría del rito. Bloom, por cierto, infringe también las leyes de la edad. Un hombre de treinta y ocho años no debería complacerse en los ejercicios escatológicos que Joyce le atribuye. Ni masturbarse.

No estoy hablando, cierto, de hechos. Miles de millones de adultos hacían cosas... de las que se ha considerado impertinente hablar. Lo significativo es que nos hayamos atrevido a hablar de lo que *no se debe* hablar, donde «debe» señala un perímetro: una frontera que separa lo permitido de lo prohibido y que por lo tanto abraza, bien por inclusión, bien por exclusión, un mundo organizado de conceptos. Borrar el perímetro implica abolir los conceptos, introducir una igualdad y una especie de desorden. En este desorden han ingresado nuestros viejos. Y pongo el acento en los viejos y no en los jóvenes

porque se aprecia una asimetría entre los primeros y los segundos. Se insta a los viejos a vivir como jóvenes, y no al revés². Los seriales de televisión, la publicidad oficial, la Administración, invitan a los viejos a viajar, a echar una cana al aire o, con permiso del médico, a descender desde lo alto de una sierra en parapente. Esta primavera sembrada, a través de los servicios asistenciales, en el paisaje invernal de la vejez, causa asombro, admiración y melancolía. Asombro, porque revela una voluntariosa, desesperada, negación de la muerte; admiración porque nunca, desde que el hombre es hombre, se ha protegido tanto al débil; melancolía, porque la quiebra probable de las finanzas públicas y la desproporción cada vez mayor entre viejos y jóvenes anuncia ya una recolocación del viejo que en lo material será a la baja. Habida cuenta de que se le ha arrebatado un espacio moral específico, el viejo irá también a la baja en lo que no es material. Un viejo presciente no pediría lo que no va a ser posible que se le dé, a saber, una porción creciente de la tarta social. Reclamaría... un retorno a la sociedad antigua. Pero ¿cómo diablos volver a la sociedad antigua? ¿Cómo restablecer sus equilibrios, su prolija sintaxis? La respuesta es: lo ignoramos por completo. Y como lo ignoramos por completo, la recuperación de la sociedad antigua no puede ser un proyecto. Ni político, ni moral. El viejo presciente, en consecuencia, sería presciente solo en apariencia.

La precarización del mundo recibido afecta a todos, si bien no a todos por igual. Existen individuos especialmente sensibles a los efectos alienantes del cambio, incluso allí donde el último arroja un saldo que desde muchos puntos de vista es forzoso defender como positivo. Estas criaturas obstinadas... son los conservadores. Comprender cómo son los conservadores y por qué lo son, y de paso y por un contraste inevitable, precisar el perfil de los que se encuentran en las antípodas del conservadurismo, constituye el objetivo de este libro. El término «conservador», en su acepción *política*, aparece ya en un manuscrito de Mme de Staël que permanecería inédito hasta 1906: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolu-*

tion et des principes qui doivent fonder la République en France. Mme de Staël, deseosa de encontrar una fórmula que impida a la vez los excesos jacobinos y la reversión de Francia hacia la monarquía absoluta, propone la creación, en los amenes del Directorio, de un «Cuerpo conservador» formado por notables cuyos cargos sean vitalicios. Se valió del hallazgo Napoleón, un hombre de rompe y rasga y gran odiador, por cierto, de la Staël. El propósito de Napoleón era liquidar el jacobinismo inercial de los termidorianos, aunque sin cuestionar la ruptura con el Antiguo Régimen que la Revolución había provocado y sobre la que se asentaba su fortuna política. Con ese fin instauró un *Sénat conservateur* (conservador por cuanto pretendía proteger oficialmente la Constitución) que él tuteló desde cerca y que debía servir al adelantamiento de sus designios personales. Por supuesto, Napoleón no fue un conservador. Un hombre hecho a acumular muertos propios y ajenos en el campo de batalla carece de fijación, de estabilidad emocional. Napoleón, esencialmente, fue un enorme oportunista. Se entiende, pese a todo, que su maniobra oficializara el conservadurismo en política. La idea era salvar una situación compleja y crecientemente intratable por el procedimiento de proponer soluciones que fueran percibidas como un mal menor (o, equivalentemente, un bien relativo) por las grandes fuerzas en liza: las que venían de la Revolución y las que combatían la Revolución. El conservador político, cuando sabe lo que vale un peine, mantiene con el tiempo histórico una relación pragmática: sus virtudes residen en su capacidad para averiguar equilibrios allí donde otros propugnan la ruptura, bien hacia delante, bien hacia atrás. Esta habilidad nos remite más al arbitrio inteligente, a la diligencia en la elección de los medios, que a una manera de sentir el mundo, y de ella no me voy a ocupar demasiado en lo que sigue (solo abordé el asunto en el cap. 5, o para ser más exactos, en su primera mitad). Me interesa mucho más el conservadurismo moral que las formaciones, y a veces las conspiraciones, a las que conferimos el nombre de «conservadoras».

Ha llegado el instante de hacer al lector una primera advertencia: los conservadores a que van dedicadas estas páginas hacen acto de presencia, se apersonan y precisan, a partir de la Revolución Francesa. En este sentido, el conservador aparece después, y no antes, que el progresista, el cual ya había dado muestras acabadas de sí, ya había presentado sus credenciales, a lo largo del poderoso movimiento de ideas que recorre y agita el Siglo de las Luces. Es la Revolución, no obstante, la que pone de largo y escenifica a escala gigantesca el progresismo: la que saca a este de los libros y lo convierte, en palabras que tomo de Edmund Burke, en «el fenómeno más estupefaciente que hasta ahora se ha conocido». Después del 9 termidor o del 18 brumario (cada historiador elige la efeméride que más le pete) la Revolución de 1789 concluye. Pero concluye como *événement*, no como proceso. No se apaga por tanto el conservadurismo, que es la sombra, la reacción, que a ese proceso va adherida. Fenómenos que nos resultan ya familiares (la democracia, las nuevas formas de producción, el mercado) alteran la medida de las cosas y fuerzan al individuo a redefinir sin tregua su papel en la sociedad. Es este zarandeo el que trastorna, exaspera y deja sin sitio a los conservadores.

Me gustaría agregar, a la precedente precisión temporal, una segunda precisión, referida ahora a los contenidos y no al calendario. Me gustaría hacer, en fin, un inventario de las doctrinas conservadoras. Pero no es posible. No quiero decir con esto que el hombre conservador, como cualquier otro hombre, salvando a los tontos de capirote, no cultive estas ideas o las de más allá. Lo que pasa es que es posible adoptar una actitud conservadora o exhibir un temperamento conservador al filo de doctrinas dispares. El conservadurismo de Burke es inseparable de la Inglaterra georgiana; el de Chateaubriand, de los hechos revolucionarios franceses; José María Pereda averigua su timbre reaccionario, su pasión, durante los estertores del carlismo. Los tres fueron conservadores por distintos motivos, lo que no quita para que fueran conservadores hasta la médula. ¿Paradójico? No. Las actitudes no son pensamientos llevados a la práctica sino

formas vitales que encuentran en esos pensamientos un estímulo y, a veces, un pretexto. Nunca, en rigor, responde el hombre al pensamiento como la pianola al rollo de papel en que está perforada una partitura musical. Esto, repito, no ocurre, en rigor, nunca. Y ocurre todavía menos en el caso de los conservadores, o mejor, de nuestros conservadores. Con seguridad absoluta, la degradación de Luis XVI a primer funcionario de la nación *no* fue el motivo principal por el que Burke resolvió iniciar una cruzada contra los revolucionarios franceses. Le horrorizaba, es cierto, que una asamblea representativa se arrogara el derecho de determinar, de modo discrecional y perpetuamente revisable, la forma política de una nación. Era inconciliable, en una palabra, con la idea revolucionaria de soberanía nacional. Pero lo último se le antojaba horrendo, no en atención a consideraciones constitucionales, sino por una causa infinitamente más profunda. Lo que Burke rechazaba es que la realidad humana o social pueda engendrarse por un acto de la voluntad. En esto, Burke ocupó las antípodas de Rousseau. Ahí estaba la madre del cordero, no en las formas políticas en sí. Y esta posición, que más que una posición es una instalación frente al mundo, se puede expresar de distintas maneras: como una diferencia de opiniones sobre lo que significa ser ciudadano; o sobre lo que significa la ley; o sobre lo que significa la libertad; o la creación en arte; o los deberes para con nuestros padres o nuestros hijos. La categoría «conservador», en fin, raramente se agota en los epígrafes que sirven para recapitular un cuerpo de doctrina.

Lo último se aprecia con claridad meridiana al leer a autores como Chateaubriand. Por supuesto, Chateaubriand fue monárquico y católico. Pero esto no es lo importante. Lo que importa son las sensaciones a que le expuso su monarquismo y su catolicismo. Merece la pena destacar un pasaje de *Memorias de ultratumba* en el que Chateaubriand relata la penosa desbandada de los restaurados borbones y su corte cuando Napoleón, tras escabullirse de la isla de Elba, desembarca con un puñado de hombres en suelo francés.

Mientras el anciano y extemporáneo Luis XVIII se apresta a dejar París y ponerse a buen recaudo, las autoridades publican un decreto enigmático: *courir sus Napoléon*. La fórmula «*courir sus*», intraducible al castellano, procede de las viejas ordenanzas francesas y concede franquía universal para herir, detener o matar a un fuera de la ley, incluidas las fieras no humanas. Chateaubriand se mofa, retrospectivamente, de este ucase de sabor medieval: «La portentosa medida decretada contra Bonaparte fue la orden *courir sus*. Luis XVIII, casi paralítico, ¡debía *pasar por encima* del atleta que se había puesto el mundo por montera! [...] ¡*Courir sus* en 1815! ¡*Courir sus*! ¿A quién había que echarle la pierna encima? ¿A un lobo? ¿A un capitán de forajidos? ¿A un señor felón? No: ¡a Napoleón, que había pateado a todos los reyes, los había atrapado y marcado por siempre jamás con una N imborrable!».

Lo más extraordinario, sin embargo, era que ya nadie recordaba en Francia qué demonios quería decir *courir sus*:

De esta ordenanza, a poco que se la considerara de cerca, se desprendía una verdad política que nadie veía: la raza legítima, extrañada de la nación durante veintitrés años, seguía atada al momento en que la había sorprendido la Revolución, en tanto que la nación había continuado transformándose en el tiempo y el espacio. De ahí la imposibilidad de entenderse o encontrarse: religión, ideas, intereses, lenguaje, tierra y cielo, todo, todo, era distinto para el pueblo y para el rey...

El pasaje impresiona por su profunda ambigüedad. Chateaubriand, enemigo necesario de Napoleón, no fulmina al déspota, al *parvenu*, derramando sobre él tales y cuales descalificaciones rituales. Lo que le aprieta a Chateaubriand, lo que le angustia, es menos la interrupción o cesación de un sistema de ideas (el legitimismo, el catolicismo) que la conciencia agudísima de que las cosas se acaban, sean o no buenas. El progresista, al menos en su encarnación revolucionaria, está en otra cosa. No solo el progresista es un hombre de ideas, sino que estas se han desplazado hacia el futuro. La resulta es una

depreciación del pasado, entendido como el periodo infeliz en que la idea no había logrado todavía materializarse o llegar a sazón. Cuando los revolucionarios acordaron introducir un calendario cuyo punto de partida fuese el 1 vendimiario del año 1, esto es, el 22 de septiembre de 1792, fecha que venía a coincidir más o menos con la proclamación de la República, se planteó la pregunta de qué hacer con el pasado: si pautarlo conforme al nuevo sistema, o dejarlo como estaba. Fabre d'Églantine zanjó la cuestión de la manera siguiente: «No podemos contar los años en que los reyes nos oprimían como un tiempo en el que hemos vivido». La idea suprime el pasado, bien instantáneamente, cuando la revolución triunfa y abraza un mundo vituperable, bien poco a poco, conforme la idea, al avanzar y completarse, rebaja el pasado a tiempo usado, a tiempo de desecho.

La dificultad de los conservadores para injerirse en un sistema de ideas ha tenido como consecuencia el que muchos de ellos se muevan en la esfera pública contemporánea adosados a identidades que a menudo son postizas. El conservador anhela una atmósfera moral intrínsecamente distinta de la que le insta nuestra época. Ocurre, no obstante, que los mecanismos políticos y societarios vigentes no sirven para cambiar la atmósfera moral. Como los demás partidos, los de signo conservador se ven en la precisión de prosperar en el mercado democrático manejando con cacumen y sentido de la oportunidad una agenda centrada en puntos referidos por lo común a los asuntos del día. Este esfuerzo de claridad, de concisión, de eficacia para lo de ahora, repugna al genuino *ethos* conservador, el cual se orienta, como la gigantea al sol, hacia formas de vida difusas y muchas veces inconciliables con las instituciones democráticas, incluso liberales. Cabría concluir, forzando la figura, que no existen en realidad partidos conservadores, o que lo son solo por analogía. O que ser conservador en política, dentro de una democracia, es ser algo que a la postre no se puede ser. No estoy hablando del todo en serio, de acuerdo. Si lo que antecede fuera estrictamente verdad, los exper-