

Del exdecano de la Facultad de Derecho de Yale

ANTHONY T.
KRONMAN

LOS NUEVOS
CONSERVADORES

LA VERDAD Y EL VALOR DE UNA
IDEOLOGÍA IMPRESCINDIBLE PARA
LA DEFENSA DEL HUMANISMO EN
LA ERA DE LA ARROGANCIA



«Riguroso y filosóficamente exigente, el libro de Kronman invita al debate de principios desde cualquier posición ideológica». *Kirkus Reviews*

SEKOTIA

ANTHONY T. KRONMAN

LOS NUEVOS CONSERVADORES

*La verdad y el valor de una ideología
imprescindible para la defensa del
humanismo en la era de la arrogancia*

SEKOTIA

© 2025 by Anthony T. Kronman^{*}
Originally published by Yale University Press

© a la edición Editorial Almuzara, S.L., 2025
© de la traducción, Helena Montané, 2025

Primera edición: octubre de 2025

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*».

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

SEKOTIA • COLECCIÓN REFLEJOS DE ACTUALIDAD
EDITOR: HUMBERTO PÉREZ-TOMÉ ROMÁN
TRADUCCIÓN Y MAQUETACIÓN: HELENA MONTANÉ

EDITORIAL SEKOTIA · WWW.SEKOTIA.COM
Parque Logístico de Córdoba. Ctra. Palma del Río, km 4
C/8, Nave L2, nº 3. 14005, Córdoba

Imprime: Liberdúplex
ISBN: 978-84-19979-83-4
Depósito legal: CO-1587-2025

Hecho e impreso en España-*Made and printed in Spain*

*A los que están
resistiendo.*

ÍNDICE

Prefacio.....	15
1. Nuestros prejuicios	19
2. Púlpito intimidado.....	51
3. La soberanía de la excelencia	91
4. ¿Podemos ser amigos de los muertos?	131
5. Carácter y país.....	161
6. Manzana dorada en un marco de plata.....	191
7. El aquí y el más allá	247
8. La suficiencia de la razón	285
9. Extravagancia y modestia.....	309
 Epílogo	 333
Notas	339

Para Nancy,
mi musa contraria

Es necesario que todos los que se interesan por el futuro de las sociedades democráticas se unan, y que todos de común acuerdo hagan esfuerzos continuos para difundir en estas sociedades el gusto por lo infinito, el sentimiento de grandeza y el amor por los placeres inmateriales.

La democracia en América

Alexis de Tocqueville

PREFACIO

El conservadurismo moderno comienza con la Revolución francesa. Comienza con la entusiasta defensa de Edmund Burke de las lealtades ancestrales que dan sentido y peso a nuestras vidas. El radicalismo inhumano que él despreciaba ha vuelto a ser una fuerza en la cultura occidental desde los tiempos de los *sans-culottes*. Ha tenido sus altibajos, sus periodos de declive y de renovación. Hoy, en nuestros colegios y universidades, y más generalmente en la izquierda, el programa nivelador de la Revolución francesa está experimentando un renacimiento. Esto ha provocado una feroz respuesta por parte de sus críticos conservadores, que ven la versión contemporánea del *auto-da-fé* igualitario de Robespierre como una forma de locura moral impuesta por un régimen de creencia forzada que aterroriza a los tímidos como la sombra de una guillotina.

A medida que el partido de la izquierda se ha vuelto más estridente y seguro de sí mismo, sus oponentes conservadores han respondido con voces más altas y menos respeto por los logros conseguidos con esfuerzo de nuestra civilización ilustrada. Cada año defienden peor su posición como ciudadela de los valores humanos sin caer en un ataque furibundo contra los ideales que comparten progresistas y conservadores. Cada año es más difícil ver el atractivo del conservadurismo como una filosofía de vida moral e intelectualmente convincente. La causa conservadora ha perdido su rumbo. Se necesita un nuevo conservadurismo que nos recuerde el valor de la costumbre y la herencia, el esplendor de lo que es excelente y raro, la solidaridad expansiva de nuestra amistad con los muertos, y la dignidad, de hecho, la necesidad,

del anhelo humano de una conexión con lo eterno y lo divino, y que persuada de que estos bienes atemporales son compatibles con los ideales modernos de libertad, tolerancia y argumentación razonada.

Mi conservadurismo da por sentados estos ideales, pero evita que se conviertan en prejuicios que comprometan aspectos vitales de la plenitud humana. Yo lo llamo conservadurismo tolerante. Se basa en una visión de la condición humana que en parte está determinada por mi atracción por la extravagancia del deseo humano —por lo ilimitado de nuestro anhelo de saber y nuestro apetito insaciable de brillo y gloria—, y en parte por mi convicción de que esta extravagancia exige una modestia compensatoria en nuestras relaciones con los demás e incluso con nosotros mismos. El resultado es un retrato de la humanidad que antepone la excelencia e insiste en que el mundo es divino, pero subraya la importancia de la cautela y la humildad en la vida política y personal.

Es el producto de muchos años leyendo y enseñando libros antiguos de gran poder y belleza en un programa humanístico dedicado al estudio de obras literarias, filosóficas e históricas de valor duradero. Entre las obras que he leído y enseñado, las de Tucídides, Aristóteles, Cicerón, Tácito, Montaigne, Spinoza, Burke, Hume, Gibbon, Madison, Tocqueville, Lincoln, Mill, Nietzsche, Tolstoi, Chesterton, Oakeshott, Arendt, Strauss y Heidegger son algunas de las que han dado forma a mis pensamientos y sentimientos. Es un grupo variopinto. La única conexión entre ellos es la que yo mismo he establecido. A través de un proceso de metabolismo tan natural para la mente como para el cuerpo, he digerido algunas ideas y descartado otras. El resultado filosófico es tan distintivo como mi yo físico, y, como él, ha cambiado con el tiempo.

El mío es el conservadurismo de un niño de la Ilustración, agradecido por haber nacido cuando aún no se sentía del todo a gusto en su mundo ilustrado. He escrito este libro para otras personas que comparten mi división de sentimientos, independientemente de cómo los experimenten o expresen. Espero que ayude a aclarar nuestros puntos de acuerdo y desacuerdo. Pero, sobre todo, es un libro para quienes creen que la dignidad humana exige una visión progresista de la vida y no se sienten atraídos por los valores conservadores. Para ellos, espe-

cialmente, espero mostrar que el humanismo *es* conservadurismo, quizás no en todo momento y lugar, pero sí bajo la tutela de los prejuicios que a escondidas acompañan nuestros ideales ilustrados y, extrayendo de ellos una falsa autoridad, hacen tanto daño en nuestras vidas morales, políticas y espirituales.

CAPÍTULO 1

NUESTROS PREJUICIOS

I

Las sociedades ricas e ilustradas del Occidente moderno son las más prósperas, tolerantes y democráticas que el mundo ha conocido. Las libertades están ampliamente definidas y bien protegidas. La igualdad se reconoce en la teoría y se respeta en la práctica. La idea de que todos los seres humanos tienen una serie de derechos civiles y políticos básicos está ampliamente aceptada. Las oportunidades abundan; nunca los que tienen coraje han estado menos limitados por los accidentes de nacimiento. La libertad de culto se da por sentada. Se valora la diversidad, no se suprime por superstición o miedo. La ciencia florece. Entendemos el mundo mejor que nunca. Cada día aparecen nuevos inventos que ahorran tiempo y energía. Generosos sistemas de asistencia social ayudan a quienes lo necesitan.

Hay excepciones dramáticas, por supuesto. Incluso en las sociedades más ilustradas, millones de personas siguen atrapadas por la pobreza y los prejuicios. En algunos lugares se niegan, de manera habitual, los derechos o se abusa de ellos. La riqueza se distribuye de forma desigual; los beneficios de la tecnología se reparten desigualmente. Además, nuestros ingeniosos inventos traen nuevos peligros consigo. Durante casi un siglo hemos vivido con las ventajas y desventajas de

la energía atómica. Hoy nos enfrentamos a la perspectiva frankensteiniana de ordenadores con mentes exponencialmente más poderosas que la nuestra propia. ¿Quién gobernará a quién?

Sin embargo, a pesar de todos estos fracasos y peligros, se puede perdonar a un observador serio que piense que la nuestra es la civilización más brillante que jamás haya existido, porque lo es.

A muchos les parece obvio que los problemas que aún tenemos se deben principalmente a la aplicación poco entusiasta de nuestros ideales ilustrados. Allí donde persiste la discriminación, debemos descubrir sus causas y atacarlas con mayor determinación. Si la brecha entre ricos y pobres desgarrar la fábrica social, debemos reducirla mediante impuestos y transferencia de pagos. Una mejor tecnología limpiará el aire, enfriará el clima y nos ayudará a llevar una vida más sana sin renunciar a los beneficios de la industrialización. Lo que necesitamos es más justicia, más igualdad y mejor ciencia, no menos.

Esta es la esencia del progresismo. El progresismo no es un conjunto específico de prescripciones o posiciones políticas. Es una actitud o disposición. Se presenta en diversos grados, desde el meliorista hasta el revolucionario, y es compatible con una amplia gama de programas diferentes. Pero los matices de las creencias progresistas tienen una característica fundamental en común. Todas se basan en la convicción de que nuestros valores básicos son sólidos y que nuestros problemas son el resultado de una devoción imperfecta a los mismos.

Hay mucho que decir a favor de este punto de vista. Aunque pudiéramos volver al mundo no ilustrado de las escrituras y la tradición, de los sacerdotes y los terratenientes, nunca lo haríamos. Valoramos demasiado la separación de Iglesia y Estado, la garantía de igualdad ante la ley y la libertad de circular, trabajar y casarnos como queramos como para renunciar a ellos.

No tenemos más remedio que seguir adelante, más o menos por el mismo camino, y ningún deseo de hacer otra cosa. En este sentido, todos somos progresistas por defecto. La única cuestión, al parecer, es qué tipo de progresista ser. ¿Qué reformas debemos apoyar y con qué grado de fervor? Hay espacio para el debate a un nivel práctico, pero dentro de los límites de un consenso confiado en que la única cura para nuestro imperfecto estado de ilustración es más de lo mismo.

Sin embargo, esta conclusión aparentemente sensata pasa por alto algo vital. Nuestros amplios ideales de igualdad y tolerancia, libertad individual y avance científico, van acompañados de tres prejuicios sobre la naturaleza del ser humano y las condiciones de su realización. Estos prejuicios son tan ampliamente compartidos y casualmente aceptados que apenas los percibimos. Se afirman con una arrogante confianza en sí mismos que los sitúa fuera del alcance de las proposiciones debatibles. Parecen pertenecer a nuestros propios ideales, formar parte de ellos y poseer la misma autoridad.

Pero esto es una ilusión. Nuestros prejuicios tienen vida por sí mismos. No son necesarios para sostener una cultura de la ilustración. Tampoco son errores inocentes de modesta importancia. Cada uno de ellos oscurece una dimensión esencial de la experiencia humana y deprecia una de nuestras necesidades espirituales. Esto es más que un coste a descontar de los beneficios de la ilustración. Afecta a algo más profundo. Hierde la humanidad de aquellos que sopesan todos los costes y beneficios.

El primero de estos prejuicios se refiere al valor de la igualdad. Insiste en que la igualdad no es solo *un bien*, sino el *más elevado*, soberano sobre cualquier otro, la medida por la que asignamos a todos los demás bienes su valor relacional. Esto hace difícil justificar el lugar de las instituciones de la alta cultura, que honran la excelencia y promueven el disfrute de la belleza, en una sociedad basada en el principio de que todo ser humano tiene derecho al mismo respeto. Y lo que es más importante, rompe el vínculo de la igualdad de oportunidades y la brillantez de los logros, que es lo único que explica por qué merece la pena tener la primera. Que todo el mundo tenga los mismos derechos políticos y civiles es un axioma de la vida democrática moderna. Es un ideal precioso y duramente conquistado. Que la igualdad ocupe el primer lugar en el orden explicativo de los valores es un dogma que niega la antigua verdad de que la libertad está en aras de la excelencia, y no al revés.

El segundo prejuicio entroniza una visión particular del pasado. Afirma que el pasado no es más que un almacén de recursos para las necesidades del presente. Nos insta a ignorar el pasado cuando no sirve a nuestros intereses o entra en conflicto con los valores que tenemos ahora. «La tierra pertenece en usufructo a los vivos».¹

La frase de Jefferson expresa una de las premisas básicas de la investigación científica moderna. También capta la emocionante carrera hacia adelante de la vida democrática, su amor por la innovación y su impaciencia con la mano muerta del pasado. Pero también tiene un aspecto inhumano. Un pueblo que ve su pasado bajo esta luz, sin el peso de la piedad, la tradición y el amor de aquellos con los que está emparentado por descendencia, es libre pero no tiene hogar. Lo mismo puede decirse de los individuos. El reto en cada caso es alcanzar la relación correcta entre libertad y herencia. Si el pasado no tiene derecho a nuestra lealtad, salvo en la medida en que se ajuste a lo que necesitamos y creemos, el reto desaparece. Pero también desaparece un componente vital de la realización humana. Sin una conexión afectuosa con los muertos, no podemos amar a nuestros amigos vivos ni a los que aún no han nacido. Ni siquiera podemos ser buenos amigos de nosotros mismos.

El tercer prejuicio se refiere a la existencia de Dios. Algunos dicen que Dios existe; otros lo niegan. Tolerancia significa dejar que cada uno decida por sí mismo. Esto está muy bien. Pero la tolerancia fomenta la falsa creencia de que la existencia de Dios es una cuestión de opinión privada. La separación de la Iglesia y el Estado no depende de esta creencia, ni hay que aceptar la verdad de ninguna de las religiones abrahámicas para explicar por qué es falsa. Además, al igual que otros prejuicios, tergiversa la condición humana. Menosprecia el anhelo de conexión con la eternidad que forma parte de cualquier existencia humana reconocible, incluida la del ateo ilustrado cuya visión agresivamente atea de la vida no puede explicarse más que refiriéndose a lo que Aristóteles llama «lo eterno y lo divino»².

En cada caso, tenemos que separar el prejuicio del ideal al que parece tan unido y diagnosticar el daño que hace a nuestra humanidad. Esto es más difícil de lo que parece. Nuestros prejuicios están enmascarados por el atractivo de los ideales ilustrados en cuya compañía viajan. Quedan ocultos por el resplandor de nuestros brillantes logros. Sin embargo, el orgullo que sentimos por nuestros ideales nos impide ver cómo nuestros prejuicios hacen que la era humana en la que vivimos sea extrañamente inhumana.

Franz Kafka captó esta ambigüedad en una sorprendente parábola. Había una vez un hombre que deseaba trasladar el mundo a otro lugar. Estaba seguro de que podría hacerlo si dispusiera de una palanca lo suficientemente larga. Pero ¿dónde debía colocarse para desplazar la Tierra de su antigua órbita? La respuesta le fue revelada. «Encontró el punto de Arquímedes», dice Kafka. «Pero lo utilizó contra sí mismo. Parece que solo se le permitió encontrarlo bajo esta condición»³.

La parábola del triunfo y la autoderrota de Kafka nos recuerda que, en medio de las maravillas morales y materiales de nuestro mundo ilustrado, debemos estar atentos a las dimensiones de la realización humana que nuestros prejuicios ignoran alegremente. Debemos *conservar* la humanidad que disfrazan y alzarnos en contra de los entusiasmos de un progresismo unilateral que ve las virtudes de nuestros ideales pero no los vicios de los prejuicios que ocultan.

II

Cuando el joven noble francés Alexis de Tocqueville visitó Estados Unidos a principios de la década de 1830, quedó asombrado por la extrema «igualdad de condiciones» que observó⁴. Le impresionó la fluidez de la riqueza y la posición social que hacían de Estados Unidos un escenario en constante movimiento. Lo que más le sorprendió, sin embargo, fue la importancia suprema que muchos de los que conoció, tanto ricos como pobres, concedían al ideal de la igualdad humana⁵. Reconocían, como cualquiera debe hacer, que hay grados de logro en casi todas las actividades humanas: que algunos son mejores agricultores, médicos, mecánicos, comerciantes y profesores que otros. Pero negaron rotundamente la existencia de un orden jerárquico entre los seres humanos en general e insistieron en que todos los hombres y mujeres tienen derecho a una medida de respeto igual. Esto le parecía a Tocqueville la piedra angular moral y política de la nueva civilización que estaba naciendo en América.

Había, por supuesto, excepciones llamativas. Muchos consideraban a los negros y a los indios menos que completamente humanos.

La posición de las mujeres era equívoca, a la vez exaltada y desapercibida. Tocqueville era sensible a la condición de los tres grupos y escribió extensamente sobre cada uno de ellos⁶. Pero el nuevo ideal americano de igualdad era más importante, en su opinión, que las excepciones al mismo, en parte porque armaba a los críticos con una norma para desafiar estas excepciones.

El ideal de igualdad que inspiró la lucha contra la esclavitud y más tarde por los derechos de la mujer surgió de la misma creencia que estaba en el corazón de la democracia estadounidense en la década de 1830. Se basaba en la convicción de que no existe ninguna clase o casta de seres humanos que sea superior a las demás simplemente y sin reservas, ningún grupo que sea mejor por su condición o estatus general. Que tal clase o casta existe y tiene derecho a la obediencia y el respeto de los hombres y mujeres inferiores era la premisa de las sociedades aristocráticas de la Europa del siglo XIX, de sus predecesores feudales y de las civilizaciones de la antigüedad clásica.⁷ El nuevo orden de valores que Tocqueville descubrió en América comienza con el rechazo de esta antigua creencia.

Tocqueville veía a Estados Unidos como la punta de lanza de una revolución mundial. Profetizó que su ideal de igualdad humana transformaría las antiguas sociedades de Europa y, con el tiempo, el resto del mundo⁸. Los acontecimientos le han dado la razón en gran medida. Ha habido campañas convulsas y sangrientas para restaurar la idea de desigualdad en una posición de mando en el orden de los valores humanos. La Confederación luchó por ello en la guerra civil estadounidense; los nazis casi destruyeron Europa por su causa. Pero estos grandes movimientos reaccionarios, y muchos otros menores, han sido derrotados, aunque con un coste inmenso.

La restauración de un orden social basado en la creencia de que algunos seres humanos son indeleblemente inferiores a otros, no en este o aquel aspecto particular, sino en su conjunto, es lógicamente concebible. Podemos imaginar que sucede, aunque hoy la perspectiva parece remota. Incluso los movimientos populistas que han sacudido la política estadounidense y europea en los últimos años afirman el ideal de la igualdad humana. Simplemente lo interpretan de forma diferente a las élites liberales cuyos valores culturales desafían con rabia⁹. La

lucha entre ellos es por el significado de la igualdad, no por su autoridad como valor. El ideal de la igualdad humana está aquí para quedarse.

Su corolario práctico más importante es que todos los adultos deben tener la misma voz en los asuntos políticos de su comunidad. Ahora damos por sentado el principio del sufragio universal. En Estados Unidos y en otros lugares, las disposiciones constitucionales ralentizan y desvían la expresión inmediata de la voluntad popular¹⁰. La práctica de la revisión judicial es un ejemplo sorprendente. Pero ninguno de estos dispositivos cuestiona el supuesto fundamental de que, sea cual sea su nivel de capacidad en otros aspectos, todos los ciudadanos son igualmente competentes para formar y expresar sus opiniones sobre asuntos de interés público y tienen derecho a que sus votos se sopesen en condiciones de igualdad con los de los demás.

Es habitual, por supuesto, quejarse de la ignorancia y la venalidad de aquellos con los que no se está de acuerdo. Pero pocos dicen abiertamente que se debería privar a algunos del derecho al voto por su falta de inteligencia o de virtud. Los que quieren restringir el derecho de voto siempre enarbolan una bandera diferente. Sea cual sea su motivo secreto, al menos defienden de boquilla el ideal de la igualdad humana, cuya autoridad es máxima en el ámbito de los derechos políticos y civiles, incluido, sobre todo, el derecho de voto.¹¹

Aquí, el ideal hace mucho bien. Es un contrapeso al privilegio y un antídoto contra la pretensión. Protege contra el abuso y la explotación. Honra nuestro sentido de la solidaridad con todos los que comparten la condición humana. En la práctica, el principio del sufragio universal es el único con el que una sociedad grande y diversa puede acercarse, aunque sea de forma discreta, al objetivo del autogobierno democrático.

Todo esto pertenece al lado positivo de la balanza. Pero a Tocqueville le preocupaba que el principio de igualdad humana tuviera también un aspecto destructivo. Aunque aplaudía el espíritu igualitario que había dado origen a una sociedad «más justa» que las aristocracias de Europa, protestaba contra la extensión del principio de igualdad más allá del ámbito de la política y el derecho, hacia el de la creación y el disfrute culturales.¹² Aquí, insiste Tocqueville, la creencia de que ningún ser humano es superior a otro fomenta una nivelación de la valo-

ración y la apreciación en la que las diferencias de belleza y carácter se hacen más difíciles de reconocer e incluso de ver.¹³

A menudo no se está de acuerdo sobre lo que constituye la excelencia en una actividad concreta —la pesca con mosca, por ejemplo, la soldadura o el ejercicio de la abogacía—, pero no hay ninguna incomodidad moral en practicarlos. Este tipo de logros es lo que distingue a los expertos de los incompetentes y los principiantes. Si existe una modesta tensión entre el juicio de rango que implican estas distinciones y el principio de igualdad universal, queda atenuada por la naturaleza limitada del primero, que siempre existe dentro de un campo circunscrito.

El ideal de la igualdad humana se ve más directamente cuestionado por la creencia de que algunos hombres y mujeres destacan por la superioridad de su carácter o por el esplendor de su vida en su conjunto, por la cercanía de su cultura a la de los demás con lo que se acercan a un estado de grandeza humana o de poder realizado. El juicio que hacen tiene un aspecto aristocrático.¹⁴ De forma menos controvertida, se podría decir que expresa un ideal «perfeccionista». Como quiera que se describa, la afirmación de superioridad en este sentido supone la existencia de una jerarquía entre los seres humanos que refleja su diferente éxito, no en esta o aquella actividad en particular, sino en lo que Aristóteles llama el «trabajo» de ser humano.¹⁵ Colateralmente, supone un orden similar en sus obras literarias y artísticas, la belleza del arte difiere de la utilidad de una herramienta del mismo modo que la nobleza de carácter difiere de la pericia: como una especie de esplendor que se eleva por encima de las exigencias de todas las búsquedas locales para revelar algo general y duradero sobre nosotros mismos y el mundo.

Tocqueville creía en la existencia de esta jerarquía entre las personas y las cosas. Creía que su negación o supresión solo puede producir un mundo pobre, banal, insatisfactorio, inhumano en un sentido elemental¹⁶. Compartía esta creencia con muchos otros, entonces y después, algunos de los cuales han sido enemigos acérrimos del nuevo orden igualitario que él admiraba¹⁷.

Lo que diferencia a Tocqueville es su veredicto cualificado. Cuando se trata del voto y de la ley, y quizá incluso de la distribución de los

recursos —aunque esto es más controvertido—, el principio de igualdad prevalece. No es el único principio en funcionamiento, pero está por encima de todos los demás. Es el primero y más elevado de los valores políticos.

En el ámbito de la cultura, sin embargo, tiene un efecto destructivo. Devalúa lo que debería ser honrado e invita a un espíritu plebiscitario en el que deberían prevalecer los juicios de rango. En el ámbito moral, que se sitúa entre el de la cultura y el de la política, entre el de la belleza y el de la justicia, el principio de igualdad universal simplifica la labor de juicio al reducir todas las cuestiones de comportamiento adecuado a las del deber y el derecho, vaciando la noción de carácter (que se asemeja a la idea de belleza) de gran parte de su fuerza ética.¹⁸

A Tocqueville le preocupaba que el igualitarismo arrollador que encontró en Estados Unidos pudiera fomentar una extensión casual y a menudo sin sentido del principio de igualdad desde el ámbito de la política, al que pertenece, hacia el de la cultura, al que no pertenece. La extensión se produce cuando se afirma que la igualdad es el más alto de todos los valores, no en este o aquel ámbito, sino absolutamente, universalmente, en cada propósito humano. La abstracción de la idea invita a la extensión. Si aceptamos la prioridad de la igualdad en una esfera, ¿por qué no en todas las demás?¹⁹ La carga se traslada a quienes se resisten a ella.

En una sociedad democrática, la creencia de que la igualdad es el valor que justifica y explica todos los demás tiene una fuerza hidráulica que promueve su autoridad en todos los ámbitos de la vida. Para muchos, esta creencia es una verdad «evidente», pero en realidad es un prejuicio. El compromiso con la plena igualdad ante la ley y con una mayor igualdad en la distribución de los recursos no la implica. Es perfectamente posible ser un igualitario entusiasta en estos aspectos pero rechazar la idea de que la igualdad es el primero de los bienes en el ámbito de la cultura y el único o incluso el principal en la esfera del juicio moral. Ni la lógica ni el deber obligan a ello. No se trata, por otra parte, de una confusión sin importancia. La creencia de que la igualdad ocupa el peldaño más alto en el orden explicativo de los valores es una amenaza para la plenitud humana. Este fue el juicio sombrío, a veces desesperado, de Tocqueville.²⁰ Muchos lectores de *Democracia en*

América querrán olvidarlo, pero si lo hacen se pierden la verdad más inquietante de su sabio y equilibrado libro.

A Tocqueville le preocupaba especialmente el destino de las instituciones de la alta cultura, las dedicadas al conocimiento, el gusto, el saber y el refinamiento²¹, que dependen de la aceptación de un orden de perfección entre obras y personalidades. ¿Puede la apreciación de este orden sobrevivir en una sociedad que antepone la igualdad a todos los demás valores? Tocqueville temía que la era venidera fuera la de más derechos y mejor protegidos, pero también la de la mediocridad, una era en la que lo espléndido y raro se redujera al nivel de lo poco distinguido y común²².

Hay una respuesta obvia a la ansiedad de Tocqueville. Mientras la cultura siga siendo un ámbito de pasatiempos personales y placeres privados, no surge ningún problema. Los problemas solo empiezan cuando la exaltación y el esplendor afirman su autoridad en la vida pública. Esto conduce a la subordinación, la esclavitud o algo peor²³. Para evitarlo, las pretensiones de la alta cultura y los valores de la vida política deben mantenerse estrictamente separados. Incluso en el ámbito de la alta cultura, debemos recordarnos de vez en cuando que la igualdad es el más elevado de todos los valores. Hacerlo es una especie de medicina preventiva.

Parece razonable, pero contiene una píldora envenenada. En el momento en el que los juicios de excelencia se someten a este tipo de supervisión igualitaria, el ámbito de la cultura, en lugar de ser tolerantemente consentido, se convierte en un lugar para la reivindicación del propio principio de igualdad. Se convierte en un terreno abonado para la colonización en nombre de la igualdad. El juicio «Ella es un ser humano excepcional y él uno corriente» o «Esta obra es hermosa y aquella tosca o cursi» pierde su autoridad y se encuentra con la respuesta moralmente devastadora: «Esa es tu opinión; tienes derecho a ella; yo pienso lo contrario; deberíamos estar de acuerdo o discrepar». De esta manera, el principio de igualdad se extiende sobre el dominio de la belleza y la verdad, despojándolas de su poder de suscitar nuestra admiración y deferencia, como debería ser, dicen aquellos para quienes el valor de la igualdad es la medida con la que debe juzgarse a cualquier otro.

Tocqueville vio, con razón, que las instituciones de la alta cultura están en peligro por una extensión excesiva del principio de igualdad humana, impulsada por el prejuicio de que la igualdad no es solo un bien, sino el más elevado, el soberano entre los valores. Pero no vio que incluso cuando la igualdad es lo primero en términos prácticos (como ocurre en el derecho y la política), nunca es lo primero en el orden de la explicación. Si la igualdad es buena, aquí o en cualquier otro lugar, es porque es buena para la consecución de algún otro bien superior por cuya causa asignamos a la igualdad el valor derivado que le damos. La única manera de desterrar el prejuicio de que la igualdad es el más alto de todos los valores es instalando la excelencia en el trono de la soberanía²⁴.

En lugar de permitir que la igualdad ponga la excelencia en su lugar, hay que invertir el orden. Esto deja mucho espacio para el apoyo entusiasta de la mayoría de las formas de igualdad jurídica y política y un compromiso con una mayor equidad en la distribución de la riqueza y las oportunidades, pero bloquea la extensión hegemónica del principio de igualdad a otras dimensiones de la vida sobre la base de que es el más alto de todos los valores en el orden de justificación. La sugerencia suena extravagante, pero nada menos que eso bastará. Más medidas tibias son demasiado suaves para contrarrestar la reducción de la cultura a la política, que es el efecto más destructivo del primero de los tres prejuicios que oscurecen nuestros ideales ilustrados.

III

Toda sociedad progresa y se conserva. Avanzamos adaptándonos a circunstancias. Intentamos hacer lo mejor en condiciones que cambian continuamente. En el proceso, nosotros mismos cambiamos. Pero cada nuevo punto de partida se basa en los recursos que ya poseemos. Hay que conservarlos para que nos sirvan de algo. Ninguna sociedad se detiene ni empieza de cero sin motivo.

En este sentido elemental, todos somos progresistas y conservadores, no por elección, sino por necesidad. Antes de que empecemos a

reflexionar sobre el significado de estos términos, o a preguntarnos dónde está nuestra lealtad, la naturaleza humana nos ha inscrito en ambos partidos. Sin embargo, muchos acaban cuestionándose. La pregunta surge de manera natural.

Incluso nuestros planes más primitivos emplean el poder de la razón. Un plan es una estrategia reflexiva para utilizar la herencia del pasado con el fin de alcanzar algún resultado futuro. Es una extensión común, si no irresistible, de este poder para preguntar cómo se relaciona el futuro con el pasado, no en este o aquel caso particular, sino en general. Las respuestas que damos empiezan a dividirnos en los partidos que convencionalmente llamamos «progresistas» y «conservadores».

Los progresistas dicen que el ayer existe por el bien del hoy y mañana.²⁵ Cuando el pasado es una ayuda, debemos explotarlo; cuando se interpone en el camino, debemos descartarlo. Cuando sus valores difieren de los nuestros, debemos ignorarlos o repudiarlos. Nadie cree que podamos vivir totalmente libres del pasado. Sin embargo, desde un punto de vista progresista, el valor práctico de nuestra herencia depende de su disponibilidad como recurso para nuestras necesidades presentes y futuras, y su valor moral del grado en que anticipe los ideales ilustrados que ahora abrazamos.

El recurso puede ser material, una acumulación de capital físico; puede ser intelectual: el almacén de conocimientos acumulado por trabajadores y pensadores anteriores; puede ser moral: los ideales del deber y la decencia que suscribieron las generaciones anteriores. Sea cual sea su naturaleza, la actitud progresista hacia ella no es de reverencia, sino de uso potencial, y esto debe decidirse siempre desde el punto de vista de nuestras necesidades y valores actuales.

¿Qué razón podemos tener, se pregunta el progresista, para ser fieles al pasado por su propio beneficio? El pasado no tiene dignidad ni autoridad propias. No tenemos ningún deber de conservar el pasado u honrar a los muertos a menos que hacerlo sirva a nuestros propósitos presentes. Todas nuestras energías morales y prácticas deben dirigirse hacia el futuro. Esta es la única actitud que tiene sentido desde un punto de vista progresista.

No necesitamos remontarnos muy atrás para encontrar una idea muy diferente del pasado. Todas las formas de autoridad tradicional se basan en la creencia de que debemos actuar hoy como lo hicieron nuestros antepasados, porque ellos lo hicieron, y no por ninguna otra razón.²⁶ Esta es la piedra angular de todo sistema arcaico de culto a los antepasados y de las religiones de revelación que los desplazaron, las cuales, sea cual sea su potencial revolucionario, comienzan con la exigencia de que sus seguidores honren la palabra de Dios, independientemente de su utilidad presente o futura, porque él la pronunció en un momento decisivo del pasado.²⁷

En términos históricos amplios, el desplazamiento de todos esos puntos de vista por la creencia progresiva de que el pasado solo tiene valor como peldaño moral y práctico hacia el futuro es una novedad relativa. Su triunfo es consecuencia, en parte, del auge de la ciencia moderna, que también es una novedad.

La ciencia moderna de la naturaleza solo tiene cuatrocientos años. En este corto periodo de tiempo, ha reconfigurado nuestra comprensión del significado de la verdad y de los métodos para descubrirla. Hoy en día, los principios de la verificación científica son aceptados por todos. Representan una norma de objetividad universalmente reconocida que trasciende nuestras diferencias morales, políticas y religiosas. El presidente de Estados Unidos y el líder supremo de Irán pueden estar dispuestos a llevar a sus países a la guerra porque discrepan sobre la democracia y Dios. Pero ninguno de los dos duda de la verdad de las leyes de la física atómica.

Una de las premisas de la investigación científica es que el pasado solo es valioso como ayuda para el futuro. Debemos rechazar sus lecciones en el momento en que son refutadas experimentalmente. Un participante en *El Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo* de Galileo cuenta la historia de un amigo que, después de que un anatomista le demostrara que los nervios se originan en el cerebro y no en el corazón, como había supuesto, declara que creería lo que ha visto «si el texto de Aristóteles no fuera contrario a ello»²⁸. La anécdota pretende ilustrar lo absurdo de atribuir al pasado alguna autoridad propia en una investigación científica seria.

En este sentido, la ciencia moderna es progresista por definición. En la actualidad, sus postulados gozan de un prestigio sin parangón, debido en gran parte a su éxito asombroso. A su vez, el triunfo práctico e intelectual de la investigación científica ha dado mayor credibilidad a la visión progresista del pasado en otros ámbitos de la acción humana, incluido el de la política, donde hasta hace poco la autoridad de la tradición siempre había tenido mayor peso.

En la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, muchos reformistas europeos y estadounidenses, inspirados por pensadores de la Ilustración tan diversos como Condorcet, Bentham y Marx, insistieron en un enfoque más científico de la solución de los problemas sociales, económicos y políticos.²⁹ Imaginaban futuros diferentes y proponían estrategias distintas para alcanzarlos, pero estaban de acuerdo en que una sociedad ilustrada debe regirse por una planificación deliberada del mañana en lugar de obedecer ciegamente al «eterno ayer» de las normas tradicionales.³⁰

El pasado, decían, es un catálogo de experimentos morales, culturales y económicos. Demuestra que algunos funcionan y otros no. Pero esto disminuye su valor como fuente de inspiración e instrucción. La costumbre y la tradición deben ceder ante el diseño racional de programas administrativos y métodos objetivos de revisión, análogos a los utilizados en un laboratorio. Este era el núcleo del progresismo liberal occidental, que en este aspecto al menos se parecía al bolchevismo que muchos de sus defensores despreciaban.³¹ En Occidente, el progresismo significaba una deferencia cualificada hacia el mercado y los beneficios de la competencia de precios. En la Unión Soviética, significaba planificación centralizada. Se trataba de una diferencia de importancia histórica. Pero se basaba en la creencia compartida de la necesidad de un enfoque científico de los problemas de la vida política, uno que trate el pasado como un arsenal o «reserva permanente» cuyo contenido solo tiene valor como material moral, cultural, intelectual y físico que debe usarse o desecharse, según dicte la razón, en la búsqueda de un futuro más justo y próspero.³²

Este punto de vista recibe un apoyo aparentemente irrefutable de las normas de la investigación científica, cuya autoridad puede sentirse en todos los rincones de la vida. También tiene sentido desde el

punto de vista práctico. Cuando nos enfrentamos a un problema político, ¿qué otra opción tenemos que decidir qué es lo que queremos y creemos actualmente, y qué camino nos acercará más a nuestros objetivos morales y materiales? En la mayoría de los debates políticos, la visión progresista del pasado no es una opción, sino una necesidad. Esto es cierto incluso cuando los progresistas dicen que la satisfacción de nuestras necesidades actuales requiere la conservación de algo del pasado, ya que también en ese caso el valor del pasado está fijado desde el punto de vista de las necesidades actuales. El hecho de que parezca imposible proceder de otra manera da a la reducción del pasado a un almacén de utilidades la apariencia de una verdad evidente.

Pero no lo es, al menos no cuando esta visión del pasado, que la ciencia nos enseña y los retos de la toma de decisiones prácticas parecen confirmar, se toma como una verdad general sobre la condición humana. Esto es un prejuicio. La creencia de que no tenemos motivos para honrar el pasado por sí mismo puede ser inevitable en los recintos de la ciencia y la política, pero su extensión al conjunto de la vida humana no la exigen ni la razón ni la experiencia. Al igual que la creencia de que la igualdad es soberana entre los valores eleva ilegítimamente una idea que tiene sentido en determinados contextos a la categoría de verdad universal. De paso, descarta una dimensión esencial de la realización humana, que depende de nuestra capacidad de amistad con los muertos tanto como con los vivos, y de una piedad moderada hacia sus logros.

Una amistad medida de esta forma es una condición de la lealtad familiar. Es una parte —aunque solo una parte— de la devoción patriótica. Los progresistas se burlan de estos apegos o los describen de formas que los despojan de la implicación de que el afecto por los muertos es en ocasiones una propia emoción³³. Pero sus retratos ridiculizados muestran lo inhumanamente pobre que se vuelve el mundo cuando eliminamos este sentimiento de nuestra visión del pasado y lo reducimos a lo que podemos usar y aprobar.

Los amigos se interesan por el bienestar del otro por el bien del amigo, no por el suyo propio. Las amistades vivas se ajustan a este patrón. Lo mismo ocurre con nuestras relaciones con los muertos. Cualquier sentimiento de lealtad hacia ellos, por matizado que esté, depende de la suposición amistosa de que sus vidas nos importan

más allá de su utilidad y rectitud según nuestras necesidades y valores actuales. Incluso la forma más débil de patriotismo, limitada por los compromisos morales más firmes, se basa en este supuesto.

Existe una analogía personal. La integridad consiste en parte en vivir de acuerdo con los principios que uno ha elegido, pero solo en parte. También es una cuestión de honrar aquellos elementos del carácter que caen del lado del destino más que de la elección, que constituyen la propia herencia. «Honrar» no significa obediencia ciega en el ámbito personal, como tampoco en el político. Siempre intervienen la reflexión y la selección. Pero sí significa, tanto en un caso como en el otro, una actitud de atención amigable por el destino que nos toca. No hay vida plenamente humana posible sin ella, ni para los individuos ni para las comunidades políticas.

La creencia de que debemos abordar todos los problemas de la vida, como lo hacen el científico y el político, con un espíritu liberado y libre de los enredos gratuitos del destino, es un prejuicio que actúa como ácido sobre esta actitud de cuidado. Se burla y degrada el instinto de piedad, que incluso en nuestra era ilustrada tiene algo que enseñarnos sobre las condiciones de la plenitud humana.

IV

El primero de nuestros prejuicios es que la igualdad es el más alto de todos los valores. El segundo es que no tenemos motivos para honrar el pasado por sí mismo. El tercero es que la religión es una cuestión de opinión personal. Esta es una de las causas (o síntomas) de lo que Max Weber llama el «desencanto» del mundo: la relegación de la religión a la esfera de las creencias privadas y la desestructuración de toda institución pública cuya autoridad dependa de su pretensión de preservar y enseñar la verdad sobre Dios³⁴.

Esto es un estímulo para la tolerancia. Es más probable que los miembros de una multiconfesional toleren las opiniones religiosas de los demás si están de acuerdo en que la creencia y la incredulidad son elecciones personales que el Estado no puede ordenar ni prohibir. Por

supuesto, hay lugar para el debate. ¿Qué exige exactamente la separación de Iglesia y Estado? Los británicos creen que es compatible con la existencia de una Iglesia nacional. Los franceses creen que es incompatible con el uso de velos en las escuelas públicas. Los estadounidenses creen que obliga a la conclusión contraria en ambos.³⁵ Sin embargo, a pesar de estos desacuerdos, existe un amplio consenso en las sociedades ilustradas del Occidente moderno de que la existencia de Dios es una cuestión de conciencia que cada uno debe ser libre de responder por sí mismo.

Para muchos, el acuerdo sobre este punto forma parte de la propia definición de ilustración. Todavía hay algunos regímenes teocráticos desafiantes, como Irán y Arabia Saudí, que rechazan este consenso. Siguen luchando por defender la verdad pública de la religión en un mundo cada vez más unido por una ética de la elección personal. Pero luchan contra la marea de la ilustración. Al final, no podrán prevalecer.

Esto no significa que la religión esté destinada a desaparecer a medida que se extienda la ilustración. Incluso en las sociedades más progresistas del mundo, las Iglesias y los creyentes son muy numerosos. Es probable que sigan existiendo en un futuro previsible. Su número puede incluso aumentar, si cada vez son más los que buscan en la religión un antídoto contra la anomia de la vida moderna.³⁶

Lo que sí significa es que la religión está destinada a descender al estatus de una opinión privada, que la sociedad debería honrar por razones morales y prácticas, pero solo como una elección que se puede satisfacer fuera del ámbito de la vida pública, de la que, como Weber observó célebremente, el proceso de racionalización científica y la moralidad de la libertad individual han expulsado a los antiguos dioses de una vez por todas.³⁷ Las sociedades ilustradas del mundo ya han llegado a este punto. Las pocas teocracias que quedan están siendo arrasadas hacia él, protestando fuertemente.

Pocos negarán que la tolerancia es un gran bien. Que su logro a una escala sin precedentes históricos es uno de los triunfos sobresalientes del pensamiento ilustrado es indiscutible. Que depende de la separación entre Iglesia y Estado parece obvio.

Sin embargo, de ello no se deduce que la existencia de Dios sea una cuestión de opinión personal. El proceso de desencantamiento puede haberse basado en esta suposición y haber sido acelerado por ella. Pero la creencia de que la suposición es *cierta* es un prejuicio, estrechamente asociado con el ideal ilustrado de tolerancia, pero ni necesario ni justificado por él.

Hay otras justificaciones para la tolerancia religiosa aparte de esta. La más obvia es que la gente suele estar tan apegada a sus creencias sobre Dios que está dispuesta a derramar sangre en su defensa. Tratar las creencias como una cuestión de opinión privada ayuda a frenar la violencia religiosa.

Pero la utilidad de este supuesto no implica su verdad como proposición. Los que insisten en que Dios existe lo entienden. Están encantados de beneficiarse de la protección que ofrece la separación entre Iglesia y Estado. Pero la idea de que la existencia de Dios es una creencia privada es, a sus ojos, una blasfemia. Dios no es una opinión. Es la verdad sobre el mundo. Desde un punto de vista religioso, la suposición ilustrada de que la cuestión de la existencia de Dios debe resolverse en el tribunal de la conciencia individual es en sí misma una expresión del secularismo desencantado que es la causa de nuestros males espirituales³⁸.

Los incrédulos responden respetuosamente que se trata también de una mera opinión, a la que los religiosos tienen derecho. Esa es la posición ilustrada. Los que la defienden ocupan el terreno más alto en estos interminables debates. Pero se equivocan en un aspecto crucial.

Puede que sea imposible establecer la verdad de cualquier doctrina religiosa más allá de toda duda. Pero toda religión es una respuesta al anhelo humano universal de conexión con la eternidad. El anhelo no es una opinión. Forma parte de nuestra naturaleza. La propia razón lo confirma, si seguimos su camino hasta el final. Immanuel Kant (que fue aún más lejos) lo expresa bien. Es obvio para todo observador, dice, que ningún ser racional finito, como nosotros, puede darse por satisfecho con lo meramente temporal.³⁹ Anhelamos lo que no puede encontrarse en el horizonte del tiempo. Que lo hagamos es un componente esencial de nuestro ser humano. Negarlo es degradante.

La suposición de que la creencia en la existencia de Dios es una opinión privada oscurece esta verdad básica. Fomenta la idea de que nuestro anhelo de eternidad depende tanto de una elección personal como la decisión de católico romano o judío ortodoxo. Nadie tiene por qué convertirse en uno u otro. Pero a todos nos impulsa un deseo irreprimible de alcanzar lo que Kant llama lo «incondicionado», su sinónimo de Dios.⁴⁰ El impulso adopta muchas formas diferentes. Pero el deseo en sí no es una opción. La creencia de que la religión es una cuestión de conciencia individual y una elección como cualquier otra es un prejuicio que lleva de la tolerancia, que es una virtud, a la depreciación de una dimensión esencial de la realización humana, que es una pérdida terrible.

Este es el tercero de los prejuicios que hacen que nuestro mundo humano e ilustrado sea tan inhóspito para los seres humanos que viven en él. Acreditados por los ideales ilustrados con los que a menudo se asocian, nuestros prejuicios gozan de una autoridad sustituta que les da la apariencia de verdades sólidas. En realidad, son infundados y perjudiciales. La verdadera ilustración consiste en liberarse de sus garras.

Según esta medida, no es el progresista el que está iluminado.

Insiste con razón en que nuestros ideales son preciosos y merecen ser preservados. Pero no puede ver los prejuicios que los acompañan y subestima el daño que causan. La persona verdaderamente ilustrada es la que reconoce nuestros prejuicios y siente la necesidad de conservar los bienes humanos que amenazan. Ama lo que es espléndido y raro, elevándose por encima de lo mediocre y banal; siente amistad por los muertos y lealtad a su herencia; y anhela acercarse a la eternidad que todos buscamos con distintos nombres. Para ella, estos sentimientos no son embarazosos ni criminales. No son un golpe a la dignidad humana, sino elaboraciones de la misma. Tampoco son incompatibles con el amor a la democracia, la ciencia y la tolerancia. Si es una conservadora ilustrada, ama todas estas cosas y no ve ninguna contradicción en hacerlo. Hoy, la balanza de la ilustración se sitúa en su visión de la vida. Ella es la que, en la memorable frase de Tocqueville, ve «no diferente, sino más lejos»⁴¹.

Considero su punto de vista «conservador», en el sentido más sencillo de la palabra: el motivado por el deseo de salvar o conservar algo de valor frente a la disminución o la pérdida.

Este no es el único significado de la palabra. Es un término elástico sin una definición consensuada. En la práctica, a menudo se utiliza como abreviatura para describir a una persona que mantiene ciertas posturas en asuntos específicos de derecho y política social. Un conservador en este sentido es alguien que, por ejemplo, se opone a la regulación gubernamental, al control de armas, a la apertura de fronteras, a la restricción de la oración en las escuelas públicas y a la ampliación del derecho al aborto. Sin embargo, este uso tópico de la palabra no tiene mucho valor. Cambia con el enfoque del debate público; lo que es conservador un año puede no serlo al siguiente. Y lo que es más importante, en un momento dado es probable que haya autoproclamados conservadores a ambos (o varios) lados de la cuestión. Algunos conservadores apoyan el derecho de la mujer a decidir; otros se oponen. Algunos están a favor del libre comercio; otros condenan el mercado como una fuerza corrosiva que desvirtúa nuestros vínculos nacionales y locales. Algunos quieren rebajar el muro entre Iglesia y Estado; otros lo elevarían más⁴².

Estas diferencias existen porque las posiciones que una persona apoya dependen de sus razones para hacerlo. Diferentes razones producen diferentes agrupaciones. Si un conjunto de políticas no es un revoltijo sin sentido, sino que tiene alguna coherencia, debe haber alguna convicción organizadora que las una. Un conjunto de políticas solo es conservador si el principio que las une lo es.

¿Y qué principio es ese?

Para responder a esta cuestión, es útil distinguir tres tradiciones diferentes del pensamiento conservador. Cada una tiene una larga y honorable historia y ofrece un conjunto de ideas con las que construir una respuesta organizada a los defectos percibidos del progresismo. Una es libertaria. Otra es tradicionalista. La tercera tiene un tenor religioso. Hay otros, pero la mayoría son compuestos de estos. Son los componentes básicos de la argumentación conservadora y, aunque

pueden combinarse de diversas maneras, también existen tensiones permanentes entre ellos.

Para los conservadores ilustrados que abrazan los ideales de nuestra civilización libre y tolerante, pero rechazan los prejuicios arrogantes que se esconden en su sombra, estas tres tradiciones proporcionan un punto de partida. Ofrecen una gran cantidad de argumentos con los que poner a prueba los límites de las creencias progresistas. Sin embargo, ninguna tiene los recursos para romper el hechizo de los prejuicios que nos ciegan ante el lado inhumano de nuestra igualitaria, científica y laica civilización. Para ello, necesitamos profundizar, atacar estos prejuicios en su raíz desde un punto de vista humanista. Aun así, es útil y respetuoso empezar revisando los puntos fuertes y débiles de las tres líneas de pensamiento conocidas que inspiran la mayor parte de la crítica conservadora actual.

La primera es el conservadurismo libertario de Adam Smith y sus seguidores⁴³. Se oponen al gran gobierno, favorecen la mano invisible del mercado, son hostiles al colectivismo y se burlan de las pretensiones de la planificación racional. Destacan los beneficios materiales del orden espontáneo y el valor moral de la libertad individual.

Algunos pueden discutir si se trata en realidad de una visión conservadora. Surge de los ideales del liberalismo clásico, asociado desde hace tiempo a la reforma ilustrada, y sigue vinculada a ellos. Sin embargo, muchos de los que hoy se autodenominan conservadores defienden su posición en términos libertarios. No rechazan los principios del pensamiento ilustrado en general, sino solo su extensión ilegítima y contraproducente; por ejemplo, el dogma destructivo (según ellos) de que el control centralizado es la mejor manera de proteger la libertad individual y aumentar la riqueza social. En este aspecto, la posición libertaria se parece a la mía, que también se basa en una distinción entre ideales sólidos y prejuicios insoportables. El parecido es lo suficientemente estrecho como para justificar la pregunta de si la rama libertaria del pensamiento conservador es capaz de explicar por qué los prejuicios dominantes de nuestra época son tan dañinos para el espíritu humano. La respuesta es no.

El libertario es ante todo un defensor del libre mercado. Estos tienen dos ventajas. Una es práctica, la otra moral. La ventaja práctica

es la forma en que los mercados hacen uso de la información dispersa entre los innumerables individuos que participan en ellos como compradores, vendedores, prestamistas y especuladores.⁴⁴ Gran parte de esta información se pierde o se descuida en una economía centralmente planificada en la que los planificadores deben predecir lo que quieren los productores y los consumidores y cómo se comportarán. Mejor, dice el libertario, dejar que los individuos hablen y actúen por sí mismos. El resultado es un sistema de precios que utiliza la información que poseen sobre sus propias preferencias y facultades.

La ventaja moral de un mercado es que nos permite trazar nuestro propio rumbo en la vida. A todos nos interesa poder elegir cómo vivir en lugar de que un tercero, por muy caritativo que sea, imponga nuestras ocupaciones, funciones y relaciones. Tenemos derecho a elegir por nosotros mismos. Negarlo es degradante. Hace que la vida de la persona a la que se le ha arrebatado su libertad sea menos digna de respeto, sea cual sea nuestra valoración de la idoneidad de las elecciones que hace.⁴⁵

Estas ventajas prácticas y morales se aplican al Derecho. Friedrich Hayek es el exponente más conocido de este punto de vista.⁴⁶ Según él, la adjudicación descentralizada del tipo que encarna el derecho consuetudinario tiene la misma ventaja informativa que un mercado libre. Muchos jueces decidiendo muchos casos según su evaluación de los hechos son superiores a un sistema uniforme de regulación legal, que inevitablemente deja atrás gran parte de esta información. También permite una calibración más precisa de la relación entre acción y efecto y, por tanto, fomenta una ética de la responsabilidad individual en lugar de difuminar las consecuencias de la conducta personal en un colectivismo administrativo que, en el límite, trata a los individuos como vehículos para la consecución de un bien común.

Estos son los puntos fuertes del conservadurismo libertario. Siempre merece la pena tenerlos en cuenta. Dependiendo de la cuestión de que trate, pueden ser determinantes. A veces los mercados son superiores a la administración centralizada, quizá en muchos casos. Pero el compromiso libertario con el libre mercado no ataca ni cuestiona nuestros prejuicios más profundos. Los intensifica. Para empezar, los mercados libres refuerzan la idea de que sobre gustos no hay nada escrito.

Recompensan la pericia de todo tipo, pero desalientan la creencia de que existe la excelencia en la vida en general. O, más bien, tratan esta creencia como una preferencia más que algunos comparten y otros no, sin más fundamento en la naturaleza humana que el gusto por los melocotones en lugar de los plátanos.

Los mercados liquidan todos los ideales de excelencia. Lo hacen, en parte, multiplicando los bienes que compradores y vendedores pueden intercambiar. Fundamentalmente, lo hacen elevando la libertad individual a una posición de valor moral supremo, desde cuyo punto de vista toda elección respetuosa con la ley es igualmente digna simplemente porque es la elección de la persona que la hace. De esta manera, el conservadurismo libertario secunda nuestros prejuicios a favor de la igualdad en lugar de resistirse a ella.

Lo mismo ocurre con la religión. La transformación de los valores objetivos en preferencias personales acelera la reducción de la religión a una opinión privada. Los mercados libres pueden ser práctica y moralmente superiores a las economías planificadas, pero son el motor más poderoso de desencantamiento que el mundo haya conocido jamás. Nada disuelve las viejas verdades y subvierte las antiguas jerarquías de la religión con tanta rapidez y eficacia como un sistema de libre intercambio.⁴⁷ Se puede ver esto de forma positiva o negativa —como una ayuda a la tolerancia o un motor de corrupción—, pero el hecho es que nada ha hecho tanto por disminuir la autoridad de la religión como la ética libertaria de la elección.⁴⁸

Por último, en una visión libertaria de la vida, el pasado carece de valor inherente. Friedrich Hayek subraya la importancia del pasado como una historia de experimentos, los más exitosos de los cuales han sobrevivido y deben ser respetados por la sabiduría que presumiblemente emana de ellos. Esto le lleva a una forma de tradicionalismo. Pero el afecto de Hayek por la tradición es estrictamente utilitario. Debemos respetar el pasado porque es útil, no porque tenga autoridad por sí mismo.

Este último punto de vista es incompatible con la insistencia del libertario en el valor supremo de la elección. La única forma de conciliarlas es por motivos instrumentales. La deferencia hacia el pasado puede ser lo más sensato, dadas nuestras limitaciones epistémicas.

Como mucho, podemos identificarlas y corregirlas modestamente, entre otras cosas, entrenándonos para reexaminar el pasado en lugar de saltar a la conclusión de que siempre sabemos más que nuestros ancestros. Quizá sea un sabio consejo. Pero no es más que un ingenioso refinamiento de la visión progresista de que el pasado no es más que un almacén de utilidades, no un desafío a las mismas.

VI

La segunda rama del pensamiento conservador moderno descende de Edmund Burke.⁴⁹ Los seguidores de Burke conceden gran importancia al precedente y a las tradiciones del pasado. Celebran la prudencia o sabiduría práctica, que consideran la mayor de todas las virtudes políticas. Afirman el valor de la jerarquía social y de la religión organizada. Sus puntos de vista difieren mucho de los de los libertarios. Son tradicionalistas, no individualistas.

¿Nos da el conservadurismo de Burke lo que necesitamos para comprender y arraigar los prejuicios de nuestra época? Con respecto a nuestra actitud hacia el pasado, la perspectiva parece brillante.

Burke no tiene una visión estrictamente utilitaria del pasado. Escribe sobre él en términos reverenciales. Habla de sus antepasados británicos con piadosa reverencia. Sus obras tienen dignidad y autoridad. No hay que hurgar en ellas en busca de fragmentos útiles como si se tratara de un montón de escombros.

Sin embargo, Burke nunca explica satisfactoriamente por qué la reverencia es un bien de tanta importancia. Lo más cerca que está de ello es el famoso pasaje de sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, en el que describe a los vivos, los muertos y los no nacidos como partes de un pacto que prohíbe a los vivos «malgastar» su herencia y les obliga a conservarla para sus descendientes.⁵⁰

Es una imagen sorprendente. Pero el lenguaje del contrato, que Burke emplea con gran efecto retórico, es incapaz de explicar el valor de la piedad excepto en términos interesados: como una actitud que debemos adoptar para que nuestros sucesores no traten nuestras obras

con el mismo desprecio arrogante con que nosotros tratamos las de nuestros antepasados. Tal vez sea un motivo de piedad. Pero no puede explicar el espíritu de devoción con el que los piadosos sirven a los muertos, independientemente del bien que les hagan. La amistad hacia los muertos, tanto como hacia los vivos, va más allá de las limitaciones egoístas que las restricciones autoimpuestas de la obligación contractual imponen a quienes las asumen voluntariamente. En vano se busca en los escritos de Burke una explicación mejor que esta.

La actitud de Burke hacia la religión es igualmente decepcionante. Para Burke, el valor de la religión reside en su poder único como fuente de cohesión social. La religión debe protegerse contra los ataques de escépticos y ateos, porque sin ella nos vemos abocados a comerciar con nuestra propia «reserva privada de razón», privados del consuelo y la dirección que solo proporciona una religión establecida.⁵¹ Puede que sea así —la cuestión es discutible—, pero la defensa que Burke hace de la religión es que es útil, no que sea verdad.⁵² Incluso entre los desencantados, hay muchos que admiten este punto. El prejuicio de que Dios es solo una creencia no puede refutarse con argumentos burkeanos. Para ello, debemos aventurarnos en profundidades metafísicas que Burke se resistía a explorar.

Contra la doctrina de la igualdad universal y la idea asociada de los «derechos del hombre», Burke ofrece una encendida defensa del rango. Odiaba las implicaciones niveladoras del lema «Todos los hombres son creados iguales» y ensalzaba las virtudes de la distinción, la jerarquía y el privilegio.⁵³ Sin embargo, incluso para quienes comparten los sentimientos de Burke, su ataque al dogma de la igualdad es un recurso dudoso.

Esto se debe a que Burke difumina la distinción entre lo que él y otros llaman una aristocracia «natural» y una «artificial».⁵⁴ Él identifica más estrechamente que sus homólogos estadounidenses la posición privilegiada de los nobles y bien nacidos, con su mayor virtud y sabiduría. Al igual que Burke, Thomas Jefferson y John Adams creían que existía realmente una aristocracia natural del talento. Estaban de acuerdo en que quienes pertenecían a ella debían desempeñar un papel destacado en su nueva república. Pero ambos rechazaron (en el caso de

Jefferson, con gran desprecio) la asociación de Burke de esta aristocracia natural con la artificial de la riqueza y el estatus social.⁵⁵

Es esencial, decían, crear un medio educativo e institucional en el que lo primero pueda separarse de lo segundo. Cualquiera que hoy espere restaurar una mayor autoridad a la idea de excelencia humana en una democracia mucho más igualitaria de lo que Jefferson y Adams imaginaron, no tiene más remedio que seguir su ejemplo. La confusión de Burke entre el rango moral e intelectual y las distinciones superficiales de dinero y títulos es una confusión fatal que facilita que quienes desconfían del elitismo en cualquiera de sus formas lo tachen de carrabias reaccionario.

Por último, el célebre elogio de Burke a la prudencia no es muy útil como máxima del pensamiento conservador.⁵⁶ La razón es sencilla. La prudencia es, de hecho, una virtud política. Pero esto es cierto con independencia del programa que se pretenda impulsar. La advertencia de Burke contra la abstracción indebida, la desatención imprudente a la historia y a los hechos, el orgullo ciego por las ideas y el desprecio utópico por las tercas realidades de la naturaleza humana es un buen consejo para todos los políticos, independientemente del partido al que pertenezcan.

La prudencia es un recipiente vacío. Se puede verter cualquier cosa en él. Quienes apoyan los programas más progresistas hacen bien en actuar por incrementos. También los que se resisten a ellos. Pero la prudencia en sí misma es de poca ayuda para aislar los prejuicios con los que nuestros ideales ilustrados están estrechamente enredados o para diagnosticar el daño que causan.

VII

La tercera tradición de pensamiento en la que a menudo se inspiran los conservadores tiene múltiples fuentes y muchos representantes. No hay una sola figura que la encabece, como Smith y Burke hacen con la suya. Sus defensores solo están unidos por la creencia común de que la religión es verdadera y de que sus verdades son un ancla esencial con-

tra las dislocaciones de la vida moderna. Hay versiones judías, cristianas y musulmanas de esta corriente religiosa del conservadurismo, que ni los libertarios ni los tradicionalistas apoyan incondicionalmente.

Los conservadores religiosos insisten en que los que se alejan de Dios pierden algo muy grande: la satisfacción y la alegría, un sentido único de propósito... y significado, la liberación de los terrores de la muerte, la vida eterna más allá de la tumba. La esencia de esta verdad es objeto de controversia y hay interpretaciones contradictorias de la misma. Sin embargo, la convicción de que tal verdad existe y de que nada importa más que encontrarla y afirmarla une a este diverso grupo de pensadores conservadores.⁵⁷

Esto les diferencia de quienes creen que la religión es una cuestión de elección privada, como los libertarios. Muchos de los que niegan la existencia de Dios se adhieren a esta última posición, que sustenta la separación de Iglesia y Estado. Los creyentes reconocen las ventajas prácticas de mantener la religión al margen de la política y viceversa. Pero niegan que la religión sea una opción, una preferencia, una mera cuestión de convicciones. Es la verdad sobre el mundo y la humanidad. Los que no la ven están perdidos.

El mismo juicio distingue a los conservadores religiosos de los esencialistas, para quienes el bien principal, si no el único, de la religión es su poder para mantener un espíritu de solidaridad social. Este era el punto de vista de Maquiavelo, más o menos, y también el de Hobbes.⁵⁸ Burke también lo compartía, aunque era más ambivalente que Maquiavelo o Hobbes sobre la verdad de la religión cristiana.⁵⁹ Sin embargo, ninguno de ellos sitúa la religión en el centro de la condición humana ni la convierte en el eje de la carrera inmortal del alma. Para los tres, los bienes más elevados son mundanos.

Los conservadores religiosos los reconocen, pero contemplan un bien superior más allá del alcance de las preocupaciones finitas. G. K. Chesterton, C. S. Lewis y Jacques Maritain son ejemplos de este tipo.⁶⁰ Hay diferencias importantes entre ellos. Pero todos utilizan las palabras *eternidad* y *Dios* para describir una dimensión de la realidad sin la cual, dicen, la vida humana está vacía y es estéril.

No se trata de un uso casual. Desafía directamente el prejuicio central del secularismo moderno: que Dios es una característica discre-

cional de la plenitud humana que somos libres de abrazar o rechazar según elijamos. Se enfrenta al fenómeno del desencanto de una manera que los libertarios y los tradicionalistas no lo hacen. Este es el gran atractivo del conservadurismo religioso para quienes creen que se ha perdido algo de valor inestimable como consecuencia de la privatización de la religión, sin ser capaces de ponerse de acuerdo sobre una alternativa o quizá ni siquiera de concebirla.

La cuestión es si el conservadurismo religioso, en su forma actual, es capaz de explicar esta pérdida en términos que no puedan ser descartados por los incrédulos ilustrados como una opinión más cuya expresión está protegida pero cuya verdad es indemostrable. La respuesta es no, siempre y cuando la explicación esté vinculada a las enseñanzas de las religiones abrahámicas.

Aunque difieren notablemente, están unidas por la creencia en un Dios trascendente que hace surgir el mundo de la nada mediante un acto de creación divina. La versión cristiana de esta creencia desempeñó un papel crucial en el desarrollo de la cosmovisión científica que, a partir del siglo XIII, desplazó al naturalismo aristotélico que había dominado la física y la astrofísica occidentales desde la Alta Edad.⁶¹

La idea de la creación influyó especialmente en este proceso. Si todo en el mundo es obra de un creador inteligente, entonces puede —de hecho, debe— suponerse que es inteligible, en principio al menos, aunque solo podamos comprender una fracción de él y solo de manera hipotética o provisional. Esta suposición rompió los límites de la cosmología aristotélica y preparó el camino para un racionalismo aspiracional de alcance ilimitado: el fundamento de la investigación de la ciencia moderna.

Con el tiempo, el Dios creador que había inspirado este desarrollo fue relegado cada vez más a un segundo plano y finalmente expulsado de la nueva imagen del mundo que la ciencia había construido sobre bases totalmente naturalistas. Llegó a ser visto como un obstáculo para la ciencia y finalmente fue descartado como una superstición irracional. En este sentido, se podría decir que la teología de la creación fue responsable de su propia pérdida de autoridad en una civilización científica cuyas credenciales ayudó a establecer a través de un largo proceso de racionalización intelectual y cosmológica que va, a

grandes rasgos, desde la Condena de París en 1277 hasta la publicación de los *Principia* de Newton cuatrocientos años más tarde.⁶²

Cualquiera que espere basarse en esta teología, en cualquiera de sus variantes abrahámicas, para montar una defensa contra las fuerzas del desencanto se enfrenta a una dificultad insuperable. No se trata simplemente de que la doctrina de la creación deba aceptarse por fe. El problema es más profundo. La creación divina es intrínsecamente irracional. Un Dios creador cuyos actos son en principio plenamente inteligibles, aunque nunca lleguemos a comprenderlos, ya no es libre. Para ser inteligibles, deben estar guiados por la razón y, por tanto, limitados por ella, aunque nos resulte imposible ver exactamente cómo. La libertad de Dios requiere (más exactamente, consiste en) una espontaneidad que desafía todo entendimiento⁶³. Esto pone la idea de la creación en colisión con el racionalismo de la ciencia moderna.

Ha habido muchos intentos de reconciliar ambas cosas⁶⁴, pero no pueden lograrse sin sacrificarse una a la otra, lo que no es reconciliación en absoluto. O bien prevalece el espíritu de la ciencia, con su compromiso desencantador con la expansión sin fin de la razón, o tenemos que aceptar el misterio de la creación como límite final e irracional de la investigación humana, en cuyo caso las ambiciones de la investigación científica no son meramente irrealizables —como reconoce todo científico—, sino una expresión de orgullo blasfemo, como el que movió a nuestros antepasados en el Edén a buscar un conocimiento por encima de su estación humana.

Mientras el conservadurismo religioso siga vinculado a la teología creacionista de las religiones abrahámicas, no podrá evitarse este choque. Quienes lo abrazan pueden encontrar consuelo en sus enseñanzas. Pueden descubrir una fuente de sentido cósmico y personal que les aísle del espectro de la inutilidad que acecha a nuestro mundo sin Dios. Pero no pueden responder a la pregunta que los defensores ilustrados de este mundo les formulan con tan serena superioridad: «¿Qué razón tienes para creer en la existencia del Dios al que rezas? Tienes derecho a tu opinión, pero ninguna base racional para ella».

La autoridad de la razón es la medida y el sentido del desencanto. Se puede resistir desde fuera en nombre de una teología que niega lo que acepta. Pero esto no puede ser más que una acción de contención,

una acción perdedora, mientras el dominio de la razón siga creciendo en una civilización fundada en la creencia de que la verdad es preeminentemente lo que la ciencia declara que es.

Para que la religión sea una fuerza eficaz en la lucha contra el prejuicio de que la existencia de Dios es solo una creencia, y una fuente creíble de oposición al desencanto del mundo, debe liberarse de los supuestos abrahámicos que subyacen a las formas más familiares y ampliamente aceptadas del conservadurismo religioso actual. Tiene que defender lo eterno y lo divino desde los recintos de la razón, no como un desafío irracional desde el exterior. El conservadurismo religioso convencional, que se basa en la metafísica creacionista a la que se adhieren judíos, cristianos y musulmanes, tiene poco que ofrecer a quienes están de acuerdo en que vivimos en un desierto espiritual pero rechazan la idea de la creación por considerarla un mito irracional.

VIII

La rama religiosa del pensamiento conservador, al igual que las corrientes libertaria y tradicionalista, tiene puntos fuertes impresionantes y recuerda verdades esenciales. Pero, como ellas también, carece de los recursos para explicar por qué los prejuicios de nuestra época infligen tanto daño al alma humana, al tiempo que honran los ideales de nuestra civilización igualitaria, científica y tolerante. Ninguna de las formas conocidas de conservadurismo, ni por sí solas ni en combinación con las otras, ofrece una alternativa convincente a un progresismo seguro de sí mismo pero medio ciego, que afirma estos ideales pero ignora los prejuicios que viajan en sus sombras, convirtiendo el triunfo en autoderrota.

Tenemos que empezar de nuevo.

Los ensayos que siguen están conectados por un hilo de argumentos que atacan nuestros prejuicios de raíz sin negar la valía de los ideales ilustrados que los revisten de un prestigio inmerecido. Ilustran un estilo de pensamiento distinto de los más antiguos que he estudiado, cuyos argumentos deben refrescarse para explicar el significado del

predicamento que describe la parábola de Kafka. Mis argumentos pertenecen a la misma familia de ideas, pero tienen un diferente centro de gravedad, desde el que, espero, pueda sentirse con renovada fuerza la perenne atracción de la visión conservadora de la vida. Expresan el espíritu de un verdadero conservadurismo, distinto no solo de las respetables aunque limitadas variedades de pensamiento conservador que hemos heredado del pasado, sino también de los tipos estridentes e intemperantes que abarrotan la escena pública hoy en día, cuyo desprecio de los valores liberales es un espejo de la arrogancia con la que los campeones del progresismo se esfuerzan por imponernos a todos sus prejuicios inhumanos.