

CONSERVACIÓN, REACCIÓN Y TRADICIÓN

UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

POR

MIGUEL AYUSO (*)

1. *Incipit.*

Una ojeada a las caracterizaciones intelectuales de Nicolás Gómez Dávila presenta como elemento común el de su filiación “reaccionaria”, por otra parte no desmentida, sino aun profesada, por el autor. Pero la intención de éste al reclamar para sí la tal calificación, no es exactamente coincidente con la que ha animado a los críticos que la han acogido. Con toda seguridad respecto de la mayor parte. E incluso probablemente respecto de la práctica totalidad. No resulta fácil en ocasiones discernir lo reaccionario, de lo conservador o de lo tradicional. Tanto si se consideran desde el ángulo de las actitudes, como si lo son desde el de las ideas o incluso desde el de los movimientos en que éstas (¿y aquéllas?) encarnan.

El texto que sigue pretende, en primer término, esclarecer tales diferencias, pero sin ocultar las que pueden ser sus cercanías: la dialéctica clásica, esto es, perenne, ante dos fenómenos que se asemejan, resalta los elementos diferenciales; pero ante otros presentados como disímiles, subraya aquello que los aproxima (1). A continua-

(*) Como es sabido de los lectores de *Verbo*, el pasado 4 de junio se celebró en la Universidad Nicolás Copérnico de Torun, en Polonia, un seminario internacional sobre la obra del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, con motivo de la traducción al polaco de su libro *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Publicamos a continuación la ponencia desarrollada en tal ocasión por el profesor Miguel Ayuso (N. de la R.).

(1) Esta primera parte la he desarrollado más ampliamente en mi “La contrarrevol-

ción, a partir de algunos elementos tomados de la obra magmática y singular del gran escritor y pensador novogranadino, se busca con toda simplicidad verter ese esfuerzo elucidador al objeto de perfilar mejor su caracterización intelectual (2).

2. ¿Contrarrevolución?

El punto de partida debe ser el la revolución. Por encima de sus significados etimológico y gramatical, en cuanto que nombre sustantivo común, ha destacado su acepción histórica como nombre sustantivo propio asociado a la pretensión de subvertir el orden natural y divino (3). Sin embargo, no porque esta pretensión sea de todo tiempo, hay que dejar de proseguir en la distinción. Así, en el “proceso revolucionario”, cabe resaltar la trascendencia de la Revolución francesa o, si se quiere, de las ideas que la pusieron por obra y que luego a través de ella se expandieron. Pues supuso el ensayo de una acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. Es decir, como ha escrito Jean Madiran, «la puesta en plural del pecado original» (4).

Es esta concreción la que nos descubre el concepto propio de contrarrevolución, pues surge como reacción proporcionada a ese

lución, entre la teoría y la historia”, contribución a un curso de verano de la Universidad Complutense, celebrado en El Escorial en agosto de 1993, y publicado en el volumen coordinado por Joaquim Veríssimo Serrao y Alfonso Bullón de Mendoza, *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Editorial Complutense, Madrid, 1995, págs. 15 y sigs. Con posterioridad lo he estampado de nuevo al término de mi libro *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001. Para la ocasión presente he tomado, en alguna ocasión adaptados, sólo aquellos elementos imprescindibles para la comprensión de la segunda parte del escrito.

(2) En el epígrafe 5 hemos optado por citar tan sólo textos del único libro fácilmente accesible de Nicolás Gómez Dávila en España actualmente, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Madrid, 2002, que es precisamente el traducido al polaco y que origina este texto. La primera edición, que también poseo, es del Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1992. La página que aparece entre paréntesis en lo que sigue es la correspondiente a la edición española.

(3) Juan Vallet de Goytiso, “En torno a la palabra Revolución”, *Verbo* (Madrid) nº 123 (1974), págs. 277-282; Michele Federico Sciacca, “Revolución, conservadurismo, tradición”, *Verbo* (Madrid) nº 123 (1974), págs. 283-296.

(4) Jean Madiran, *Les deux démocraties*, París, 1977, pág. 17.

ataque revolucionario. Y a una herejía social propone un remedio social. Por eso, en un texto del maestro francés que acabo de citar, y del que he hecho uso en abundantes ocasiones, se afirma que «la secreta y verdadera línea de demarcación trazada por la izquierda no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe, a la cual algunos incrédulos han podido contribuir y que otros creyentes han podido desconocer: es la Cristiandad». De modo que el designio constituyente de la revolución es aniquilar la Cristiandad o la civilización cristiana, es decir, «la moral social del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas» (5).

Lo anterior no pretende negar que en la revolución late un móvil anticristiano, ni que operen factores preternaturales. El cultivo de la doctrina social de la Iglesia salva a nuestra perspectiva estrictamente filosófico-política de cualquier reduccionismo naturalista y, así, no se nos escapa la advertencia de San Pablo de que «no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (*Eph.*, 6, 12). Simplemente, y pese a lo incontestable de esa versión, pretende aunar —de acuerdo con las exigencias de la precisión conceptual— la captación de la esencia de la revolución, que pertenece a la filosofía, con la descripción de su especificidad en la edad contemporánea, lo que pertenece a la historia. Por tanto, no disminuye el valor de las consecuencias lesivas para la fe que acompañan a cualquier estadio del proceso revolucionario; sino que —supuesto eso— afirma la diferencia existente entre la faz de la revolución desde la Revolución francesa y otros ataques que la fe ha sufrido a lo largo de la historia.

De hecho, el propio magisterio de la Iglesia en la edad contemporánea ha tenido el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social etc., ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reinado de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica. El profesor Francisco Canals,

(5) Id., “Notre politique”, *Itinéraires* (París) n° 256 (1981), págs. 3-25; Miguel Ayuso, “¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?”, *Roca viva* (Madrid) n° 217 (1986), págs. 7-15.

recogiendo la enseñanza directa del jesuita padre Ramón Orlandis, y por medio de éste, del también jesuita Henri Ramière, que ha expandido a través de una escuela cuyos frutos se presentan granados ante nuestra vista, ha escrito estas luminosas palabras referidas a España: «No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica. (...) Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico» (6).

De consuno la filosofía política de la contrarrevolución y la doctrina social de la Iglesia han consistido en una suerte de «contestación cristiana del mundo moderno». Hoy no sé hasta qué punto su sentido histórico —el de ambas, aunque de modo distinto— está en trance de difuminarse, pero en su raíz no significó sino la comprensión de que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia (7).

(6) Francisco Canals, “Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros”, *Cristiandad* (Barcelona) n° 670-672 (1987), págs. 37-39. Cfr. también, del mismo autor, “El ateísmo como soporte ideológico de la democracia”, *Verbo* (Madrid) n° 217-218 (1982), págs. 893-900.

(7) Jean Madiran, *L'hérésie du XX siècle*, París, 1968, pág. 299; Miguel Ayuso, “El

3. El nombre y caracteres de la contrarrevolución.

La aproximación anterior nos permite contemplar con algo de distanciamiento las posibles objeciones que al nombre de contrarrevolución puedan oponerse. Es cierto que tiene un origen circunscrito a Francia y que inicialmente fue concebido como dicitivo por los revolucionarios, siendo aceptado luego por aquellos a quienes se dirigía como arma arrojadiza. Es cierto también que nunca ha sido acogido tal cual por los textos pontificios, a diferencia de lo que sucede con otros de los términos que suelen envolver la misma cosmovisión. O que presenta demasiado frontalmente en su propia construcción la dimensión negativa o de rechazo, por encima de la positiva o afirmativa. Sin embargo, no resulta menos claro que otras expresiones que, ya generalmente, o en algunos supuestos históricamente circunscritos, se han utilizado como sinónimos del mismo, tampoco libres de precisiones o matizaciones.

Así, *reacción* incurre en idéntica dificultad, con la desventaja de portar una mayor vaguedad y permanecer ajeno al hecho crucial de la irrupción de la revolución en la historia. *Restauración*, por su parte, resalta más la dimensión constructiva y recuperadora, frente a la puramente combativa, pero también viene demasiado unida a coyunturas históricas concretas insertas en la propia dinámica de la revolución —tanto en Francia como en España, aunque en momentos alejados en el tiempo—, por lo que evocan en exceso la *conservación* de la propia revolución (8). Con esta última frase también he dejado zanjado —quizás con excesiva celeridad, pero en todo caso con decisión— lo que respecta a *conservadurismo* o *conservatismo*, que conocen muchas lecturas según el ángulo angloamericano, lati-

orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia”, *Verbo* (Madrid) nº 267-268 (1988), págs. 955-991; Id., “Una contestación cristiana”, *Roca viva* (Madrid) nº 281 (1991), págs. 362-364.

(8) Rafael Calvo Serer, *Teoría de la Restauración*, Madrid, 1952; Aurèle Kolnai, “Revolución y Restauración”, *Arbor* (Madrid) nº 85 (1953), págs. 125-134. Francisco Canals, por su parte, ha impugnado el «conservadurismo» que ha alentado en algunas de esas protestas «restauracionistas». Véanse algunos de los artículos compilados en *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977. Cfr. también Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954, especialmente el capítulo primero, titulado “El menéndezpelayismo político”.

no o germánico en que nos ubiquemos (9). Incluso un término tan límpido y tan evocador como el de *tradición* no queda a resguardo de malinterpretaciones, pues demasiadas veces se hace preciso insistir en que la *verdadera tradición* no es enemiga del progreso, sino que, por el contrario —en la certera exposición de M. F. Sciacca (10)—, conserva renovando y renueva conservando y es a la vez conservación y progreso de acuerdo con las exigencias del derecho natural. Dificultades que se agrandan cuando se trata del *tradicionalismo*, hasta el punto de que Elías de Tejada se vio obligado a distinguir entre un “tradicionalismo hispánico” y un “tradicionalismo europeo” (11). El primero, el núcleo intelectual en que ha cuajado la resistencia popular al liberalismo, en defensa de la sociedad cristiana tradicional; pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la filosofía y en la teología escolásticas, posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España y muy especialmente en Cataluña. El segundo, un esfuerzo novedoso, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante algunos decenios un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica; pensamiento mixtificador —aun en su sana intención antirrevolucionaria— que, andando el tiempo, desembocará en el catolicismo liberal, merced a la desconcertante efectividad revolucionaria de tópicos “tradicionalistas” extrañamente matizados por virtud del ambiente colectivo del romanticismo (12).

(9) Para el complejo significado en el mundo anglosajón, cfr. Russell Kirk, *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, versión española, Madrid, 1956; Id., *Un programa para conservadores*, versión española, Madrid, 1957; Paul Gottfried, “El conservatismo norteamericano”, *Razón Española* (Madrid) n° 11 (1985), págs. 271-283; Thomas Molnar, “Retos del conservatismo”, *Razón Española* (Madrid) n° 11 (1985), págs. 285-290; Frederick D. Wilhelmsen, “El movimiento conservador norteamericano”, *Verbo* (Madrid) n° 301-302 (1992), págs. 109-123. El mundo latino presenta menos dificultades, cfr. Philippe Bénéton, *Le conservatisme*, París, 1987. Finalmente, a título de ejemplo respecto del mundo alemán, cfr. G. K. Kalterbrunner, “Teoría del conservatismo”, *Razón Española* (Madrid) n° 4 (1984), págs. 391-406; C. V. Schrenck-Notzing, “Neoconservatismo alemán”, *Razón Española* (Madrid) n° 19 (1986), págs. 193-200.

(10) Michele Federico Sciacca, *loc. cit.*

(11) Francisco Elías de Tejada, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, 1983.

(12) Francisco Canals, “Prólogo” a José María Alsina, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, 1985, págs. IX-XXIII.

Los anteriores distingos, con la relativización en este punto de las disputas terminológicas, que ceden ante la nitidez del concepto que buscan denotar, nos conducen a lo que puede llamarse «el concepto análogo de contrarrevolución» (13), que se construye a partir de la superposición de tres nociones –reacción, catolicidad y tradición– dentro de cada una de las cuales existe gradación, y entre ellas jerarquización.

La reacción es, a no dudarlo, el componente más vaporoso de los que se integran en el concepto. Más que la simple oposición, en cuanto que es un *agere contra*, y aunque no todas las reacciones son contrarrevolucionarias, en ella encontramos algo de lo que Bernanos expresaba cuando respondía que ser reaccionario quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran. Fórmula que –como observa Molnar– podría haber sido tomada como divisa por los contrarrevolucionarios, ya que define magistralmente la tarea que se han propuesto: permanecer vivos, portar los gérmenes de la vida, dentro del cuerpo agonizante del Estado (14).

Precisamente esta última observación demanda algún desarrollo en cuanto a la naturaleza de esa reacción. Aquí hemos de acudir a la vieja expresión del conde De Maistre, estampada al término de sus *Consideraciones sobre Francia*, uno de los primeros libros, si no el primero, formalmente contrarrevolucionario: «La contrarrevolución no será una revolución contraria, sino lo contrario de la revolución» (15). La contrarrevolución es la doctrina que –al contrario que la revolución– hace descansar la sociedad en la ley de Dios; que, mientras su opuesta progresa y procede deshaciendo los lazos sociales naturales, no cesa de tejerlos incansablemente; que construye en vez de destruir, sigue humildemente el orden en lugar de pretender recrearlo. Esta es la reacción en que se basa la contrarrevolución (16).

La catolicidad es el rasgo más importante. Las precisiones anteriormente expuestas sobre la realeza social de Cristo, al amparo de

(13) Luis María Sandoval, “Consideraciones sobre la contrarrevolución”, *Verbo* (Madrid) nº 281-282 (1990), pág. 238.

(14) Thomas Molnar, *La contrarrevolución*, versión española, Madrid, 1975, pág. 112.

(15) Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, versión española, Madrid, 1955, pág. 234.

(16) Juan Vallet de Goytisolo, “Qué somos y cuál es nuestra tarea”, *Verbo* (Madrid) nº 151-152 (1977), págs. 29-50, donde recoge textos muy nítidos de Madiran, Ousset etc.

fijar su esencia inmediatamente en la destrucción de la civilización cristiana y mediatamente en el ataque al orden sobrenatural, entran de lleno plenamente en este aspecto del problema del concepto análogo de la contrarrevolución. Si el primer rasgo nos permite separar la contrarrevolución de otras posturas que en ocasiones pueden parecer e incluso resultar parcialmente concomitantes, aquí –dado que hemos tocado su núcleo conceptual– es donde nos es dado afinar su especificidad. Frente al entimema sobre el que se ha fundado el predominio de la democracia cristiana, que, después de afirmar que la religión no se confunde con la política, porque está por encima de ella –con la finalidad expresa de desolidarizar la Iglesia de la contrarrevolución–, concluye que los cristianos de hoy tienen la obligación de pertenecer políticamente a la democracia cristiana. La doctrina contrarrevolucionaria, sin embargo, siempre ha tenido por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana, librando a sus hombres de las aporías en que concluye el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia o restauración práctica y concreta del orden natural y cristiano. Para la contrarrevolución, en suma, resulta inexcusable la fidelidad a la teología política católica expresada en la realeza social de Jesucristo (17).

He aquí un tema decisivo, en el que la convergencia de un cierto “cambio de frente” de la Iglesia con la descristianización real –inducida en parte por aquél– ha operado un claro debilitamiento de las posiciones contrarrevolucionarias. Creo, incluso, que constituye uno de los factores más relevantes en su “crisis de identidad”. Pero luego tendremos que retornar a esta cuestión. Para cerrar lo relativo a ella sólo recordaré con Guerra Campos que la misión de la Iglesia en relación con cualquier comunidad política, y quienquiera que sea el titular de la soberanía, es predicar en nombre de Dios que no sólo los actos y comportamientos de los ciudadanos, sino además la misma *estructura constitucional* de la “ciudad”, ha de estar subordinada eficazmente al orden moral (18). Pues, de lo con-

(17) Francisco Canals, *Política española: pasado y futuro*, cit., págs. 211-230.

(18) José Guerra Campos, “La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia”,

trario, es la misma fe, especialmente la de los “pobres”, la que queda a la intemperie, desguarnecida. Y esto resulta una realidad insobrepasable para la doctrina católica.

En tercer lugar, hallamos el entronque y la inspiración en el pasado institucional de la Cristiandad. Nuestro maestro, el profesor Rafael Gamba, ha ilustrado perfectamente este aspecto en polémica con la famosa obra de Maritain sobre la “nueva Cristiandad” (19). Parte de reconocer que, en cierto sentido, podría haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad, y que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de variadas configuraciones, hasta el punto de que sería más correcto hablar de aquélla como *una* civilización cristiana, en vez de *la* civilización cristiana. Pero añade una segunda batería de argumentos que apuntan en dirección opuesta. En primer lugar, la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, y a salvo lo que pueda suceder en el curso futuro de la historia, hemos de reservar el determinante *la* para la única civilización que real y verdaderamente existió con signo cristiano. Pero, incluso, en tercer lugar, puede afirmarse más, ya que «una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos *comunitarios* (referentes al prójimo) es el de “honrar padre y madre”. Una “nueva Cristiandad” al estilo de Maritain, Mounier u otros, habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad y sus miembros, y nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la *pietas* debida a la patria y a la tradición».

4. Hacia un balance.

He tratado, en las páginas anteriores, de ofrecer una serie de consideraciones –desenvueltas con ese mínimo de linealidad que es necesario en toda exposición, aunque sin despreñar del todo una cierta dimensión circular por la presencia inevitable de temas recu-

Iglesia-Mundo (Madrid) n° 384 (1989), págs. 51-58; Miguel Ayuso, “La unidad católica y la España de mañana”, *Verbo* (Madrid) n° 279-280 (1989), págs. 1421-1439.

(19) Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, pág. 45 y sigs.

rrentes— que nos acerquen a la problemática actual de la contrarrevolución. ¿Cuál es la situación actual de las doctrinas y movimientos contrarrevolucionarios? ¿Cuál es su futuro?

Sería excesivo pretender, al término de esta exposición introductoria, dar respuesta a estas cuestiones y otras que les son conexas. Sí me parece oportuno, en cualquier caso, aportar una reflexión al acervo que este congreso aspira a reunir y que quizá pueda servir para encontrar esas respuestas.

Rafael Gamba ha resaltado en alguna ocasión cómo tras la destrucción de la unidad de la Cristiandad se muestran como insolidarios los elementos que antes aparecían firmemente integrados (20). Todos los días percibimos ahora que la defensa de las causas nobles en que el pensamiento cristiano se halla implicado se hace, en el mejor de los casos, desde la desconexión con sus premisas ideológicas y políticas, cuando no desde posiciones gravemente desenfocadas. Incluso en las exposiciones de la doctrina social de la Iglesia, impulsadas por el pontificado de Juan Pablo II, se percibe una tendencia a aceptar las estructuras políticas vigentes, aun a riesgo de incurrir en alguna grave contradicción derivada de la aceptación de la democracia pluralista. Paralelamente, el trasvase de caudales producido entre la doctrina contrarrevolucionaria y el pensamiento que —en la terminología de René Rémond— podríamos denominar “bonapartista”, también opera como factor de fragmentación (21).

Concluyo por donde empecé. La filosofía política muestra la veracidad de los postulados contrarrevolucionarios y de sus análisis históricos, y su superioridad sobre la parcialidad de liberal-conservadurismos, democracias cristianas y bonapartismos fascistizantes o populistas. La doctrina social de la Iglesia, en su sentido cabal, nos lleva a la necesidad de una ciudad católica. Por ambos y cruzados focos deberíamos, todos, hacer un esfuerzo para que no se pierda el hilo de la tradición contrarrevolucionaria.

(20) Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1954, donde muchos pasajes tributan a este juicio.

(21) René Rémond, *Les droites en France*, París, 1982, donde distingue entre una derecha liberal, una contrarrevolucionaria y una última bonapartista.

5. Nicolás Gómez Dávila entre conservación, reacción y tradición.

¿Es dable aprovechar algo de lo anterior en lo que toca la figura de Nicolás Gómez Dávila? Para empezar, y como primera providencia, no es fácil leer al autor que nos ocupa. Quiero decir que no es fácil leerlo sistemáticamente, en cuanto que fue principalmente un escritor aforístico. Entre los contemporáneos el más cercano que encuentro es el caso de Gustave Thibon, que tuve el privilegio de conocer y que no he dejado de frecuentar en sus textos (22). Aunque quizá nuestro hombre sea aún más radicalmente aforístico que el llamado filósofo campesino francés. A este propósito se me ocurre lo interesante que sería trazar un ensayo de parangón entre ambos. Pero no es éste el momento... En los aforismos reside, a no dudarlo, un signo que como la punta de una lanza se clava en el lector atento. Todo libro, se ha podido decir, es una carta dirigida a cada lector, que lo lee en modo nunca idéntico, quizá porque *quid - quid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Por eso, con toda razón, escribe nuestro hombre que «sin lector inteligente no hay texto sutil» (p. 82). Lo anterior, por tanto, sin duda ha de acrecer con una escritura concentrada en pensamientos que no llamaré aislados, pues están entrelazados, cimentados, he ahí el “texto implícito”, pero que con el corte que pasa de un uno a otro no pueden sino dificultar la integración, al permitir la multiplicación de las lecturas a través del esparcir de las conexiones. Así pues, con sólo algunos de sus textos puede construirse una interpretación. Pero con esos mismos textos podría alzarse otra. Como, finalmente, con otros textos sería posible alcanzar sea una que la otra, o incluso una diversa. Hay que contar con lo anterior para relativizar mi lectura. Pero también las demás.

Hay acuerdo general en calificar a Gómez Dávila de reaccionario, incluso de «auténtico» reaccionario, esto es, una suerte de modelo para reaccionarios. Así apareció titulado incluso uno de sus ensayos (23). Tal reaccionarismo, de tintes exquisitos, quizá en ocasiones incluso algo cínicos, emerge constantemente. Pensemos en su afirmación de que “pertenecer a una generación”, más que nece-

(22) Miguel Ayuso, “El signo de Gustave Thibon”, *Verbo* (Madrid), nº 393-394 (2001), págs. 241 y ss.

(23) Nicolás Gómez Dávila, “El reaccionario auténtico”, *Revista de la Universidad de Antioquia* (Medellín), n.º 240 (1995), págs. 16 y ss.

sidad, es decisión que toman mentes gregarias» (p. 27). O el atribuir a la fealdad creciente del mundo actual más que a su inmoralidad la incitación «a soñar en un claustro». O incluso la lapidaria consideración de que «la presencia de un imbécil entristece» (p. 27). La denuncia del gregarismo, de la fealdad y de la estulticia del mundo moderno son típicas de un reaccionario. No es preciso por ello, como también sostiene, que comiencen las matanzas para que el hombre inteligente deteste las revoluciones (p. 33). Mucho antes el rigor, la estética y el ingenio le hacen escapar de las mismas.

Ahora bien, textos como los anteriores, que es dado hallar aquí y allá, contrarios a una interpretación democrática, no lo son necesariamente a otra liberal. Ciertamente es que la relación dialéctica entre liberalismo y democracia no tiene sólo una cara, sino que es decididamente biface cuando no poliédrica (24). Porque, en una lectura, en el liberalismo, una forma de naturalismo o racionalismo, radica la entraña del mal moderno, mientras que la democracia puede leerse como simple demofilia o, incluso en una acepción política, la participación popular. De algún modo es lo que quiso expresar León XIII, en *Graves de communi*, por ejemplo, sin mucho éxito, como quiera que sea (25). O es incluso lo que san Pío X, pese a la singular lucidez de su en verdad denuncia profética del modernismo teológico, filosófico y social, no dejó de poner por obra al creer poder instrumentar la democracia contra el liberalismo. Línea que prosiguió el pontífice que lo beatificó y canonizó, Pío XII (26). En el campo del pensamiento es lo que significó por ejemplo Chesterton, crítico del liberalismo, como una pseudo-sabiduría gnóstica, y cantor de una democracia expresiva de los sanos sentimientos del pueblo (27). Ciertamente es también que, desde otro lado, podría contemplarse el liberalismo como una suerte de gobierno limitado, que algunos incluso han acercado al *regimen*, preestatal (en el sentido del Estado moderno), mientras que la democracia se identificaría con el grueso animal de lo colectivo (28).

(24) Miguel Ayuso, "Liberalismo y democracia", en AA.VV., *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Madrid, 1995, págs. 244 y ss.

(25) Eugenio Vegas Latapie, *Catolicismo y República*, Madrid, 1932.

(26) Danilo Castellano, *De Christiana Republica*, Nápoles, 2004, págs. 25 y ss.

(27) Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, versión castellana, en *Obras completas*, tomo I, Barcelona, 1967, págs. 541-542.

(28) Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, 1995.

Esto último es lo que, al menos parcialmente, parece creer Gómez Dávila, cuando afirma: «La discusión del reaccionario con el demócrata es estéril porque nada tienen de común; en cambio, la discusión con el liberal puede ser fecunda porque comparten varios postulados» (p. 101). E incluso más explícitamente: «Existen dos interpretaciones del voto popular: una democrática, otra liberal. Según la interpretación democrática es verdad lo que la mayoría resuelve; según la interpretación liberal la mayoría meramente escoge una opinión. Interpretación dogmática y absolutista, la una; interpretación escéptica y discreta, la otra» (p. 130). Y para terminar: «Se comenzó llamando democráticas las instituciones liberales, y se concluyó llamando liberales las servidumbres democráticas» (p. 48). Pero que no le impide rechazar el liberalismo precisamente por lo que de negador de la verdadera libertad tiene. La libertad no puede ser la regla de sí misma: «El liberalismo resulta desfavorable a la libertad porque ignora las restricciones que la libertad debe imponerse para no destruirse a sí misma» (p. 110).

En el primero de los sentidos el elitismo liberal sería antitradicional, aunque todo elitismo tiene algo de antitradicional. El segundo, en cambio, nos llevaría directamente a la tradición. Pero, en honor a la verdad, no parece muy difundido el segundo uso lingüístico. En todo caso, el liberalismo nos ha sido dado a conocer en nuestros días asociado indeleblemente a la democracia. Es ese conjunto liberal-democrático que esencialmente es «relativismo axiológico» frente al que la reacción alza un “objetivismo” axiológico (p. 124). «Hay que repetirlo y repetirlo: la esencia de la democracia es la creencia en la soberanía de la voluntad humana» (p. 86). Por lo que sólo en ocasiones se presentan ambos aisladamente y por lo mismo se hace posible su parangón. ¿Podemos detenernos aún unos minutos en el argumento?

El elitismo, como de resultas el desprecio de la masa, emerge de continuo en la obra de Gómez Dávila. Piénsese, respecto de lo segundo, en su afirmación tajante: «Una muchedumbre sólo deja de repugnar cuando un motivo religioso la reúne» (p. 89). Hasta el punto de que, ahora en cuanto a lo primero, define civilización como «la disciplina que una clase social alta le impone, con su sola existencia, a una sociedad entera» (p. 94). Es cierto que algunos matices también aparecen entre sus afirmaciones: «Lo vulgar no es

vulgar porque sea dicho por el vulgo. Al contrario el vulgo es vulgo cuando dice lo vulgar» (p. 82). Lo que nos abre una distinción entre el pueblo y la masa. Es la civilización de masas la que exhibe una vulgaridad insufrible al tiempo que desnuda el pueblo de su dignidad, la que encontraba en la tradición religiosa.

Por esta vía podría comprenderse un elitismo que no lo es tal en el sentido liberal. Por eso dice que «la genialidad a veces cansa, pero el alma finamente educada nunca aburre» (p. 73). El mal reside por tanto en la mentalidad y en la disociación modernas (29). Lo que se puede ilustrar ampliamente. Cuando extiende la partida de defunción de la civilización con la revolución industrial: «La civilización es episodio que nace con la revolución neolítica y muere con la revolución industrial» (p. 50). Cuando filia la mentalidad moderna con el “orgullo humano” inflado por la “propaganda comercial” (p. 50). Y cuando cifra el ideario del hombre moderno en «comprar el mayor número de objetos, hacer el mayor número de viajes y copular el mayor número de veces» (p. 50). Pero, ¿acaso no opera igualmente sobre las élites la degradación de los pueblos en plebe? La rebelión de las masas ha venido precedida e instigada por la deserción de las élites. De pasada también lo dice nuestro autor: «Ya no hay clase alta, ni pueblo; sólo hay plebe pobre y plebe rica» (p. 53). Frente a la afirmación muchas veces repetida de que cada pueblo tiene los gobernantes que se merece, san Pío X insistió por contra en que los pueblos son lo que quieren sus gobernantes. Ya lo escribió el cronista castellano: «Juega el rey, todos tahúres; estudia la reina, todos estudiantes» (30). Aunque quizá eso fuera cierto antes de la institucionalización de la mentalidad moderna y hoy lo sea menos. Hoy, diríase, es solo lo malo lo que se difunde institucionalmente, mientras que lo bueno halla siempre mayores dificultades.

Así pues, el elitismo liberal enfrentado con la democracia plebeyana, admite no sólo una interpretación (liberal-)conservadora, sino también tradicional, donde la tradición corporeiza lo clásico y por lo mismo perenne. Vemos sus huellas por doquier en la obra de

(29) Marcel de Corte, *De la dissociété*, París, 2002.

(30) Eugenio Vegas Latapie, “Importancia de la política”, *Verbo* (Madrid), nº 53-54 (1967). Véase sobre este aspecto de la obra de Vegas, mi artículo “Eugenio Vegas: deber y servicio de la política”, *Verbo* (Madrid), nº 239-240 (1985), y también en el volumen *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, Madrid, 1986.

nuestro hombre. En el orden de la defensa de la civilización: «El enemigo de la civilización es menos el adversario externo que el interno desgaste» (p. 21). Como en el de perfilar su tarea: «En reiterar los viejos lugares comunes consiste la tarea propiamente civilizadora» (p. 21). Pero también en el de la maduración personal humana: «Las influencias no enriquecen sino a los espíritus originales» (p. 25). Y también: «El gusto del joven debe acoger; el del adulto, escoger» (p. 21). ¿No estamos en presencia de una tradición, opuesta (en la frase orsiana) al plagio? (31): *nihil innovetur nisi quod traditum est*. Eso es lo que paladinamente sostiene: «Para renovar no es necesario contradecir, basta profundizar» (p. 27). O cuando, encuentra que la diferencia entre lo “orgánico” y lo “mecánico” en los hechos sociales es moral: «Lo “orgánico” resulta de inúmeros actos humildes; lo “mecánico” resulta de un acto decisivo de soberbia» (p. 21). Incluso en la confesión de que «las verdades no mueren, pero a veces se marchitan» (p. 56), reside un palpito de amor a la tradición. De ahí la necesidad de cuidar las verdades con devoción.

Por eso, le vemos desligarse no sólo de lo democrático sino también de lo liberal. Respecto de lo primero, no parece dudar de la existencia del despotismo democrático: «Es tan sólo mientras predominan en la conducta del individuo los elementos antidemocráticos que las democracias no culminan en despotismo» (p. 40). De ahí que «el estado liberal no es la antítesis del estado totalitario, sino el error simétrico» (p. 123). Pero también, en cuanto al segundo: «El liberal se equivoca siempre porque no distingue entre las consecuencias que atribuye a sus propósitos y las consecuencias que sus propósitos efectivamente encierran» (p. 27). Por eso, «el terrorista es nieto del liberal»: las ideas no se detienen donde lo desean quienes las forjan, sino que tienen dinamismo propio. De ahí la tensión (cuando no oposición) entre ideología y virtud de la prudencia. Chesterton no decía de la libertad, igualdad y fraternidad que fuesen “ideas”, sino “virtudes” cristianas, pero enloquecidas (32).

La caracterización del reaccionario no es, pues, la de quien simplemente reacciona, como una especie de acto reflejo salutífero, frente a la enfermedad del mundo moderno, sino la de quien si lo

(31) Eugenio d'Ors, *Nuevo Glosario*, Madrid, 1947-1949, III, pág. 474.

(32) Gilbert Keith Chesterton, *loc. cit.*, pág. 521.

hace es porque ha penetrado el morbo de éste. El reaccionario, pues, se opone en cierto sentido al conservador. Riva-Agüero, el gran escritor peruano, lo dijo no sin gracejo: ¡hay tan poco que conservar y tanto contra lo que reaccionar! (33). Esto no implica que el reaccionario no sea sanamente conservador, de lo que hay que conservar. O incluso que cierto conservatismo sea presupuesto de cierto reaccionarismo. A este respecto, su juicio sobre Burke es significativo: «Burke pudo ser conservador. Los progresos del “progreso” obligan a ser reaccionario» (p. 110). Pero el paradigma del conservador se ha trazado precisamente sobre el que conserva lo que no debe ser conservado. Jaime Balmes, el filósofo catalán del sentido común, respecto del partido conservador, pero que se puede trasladar al hombre conservador, lo dijo también con ironía: el conservador conserva, sí, la revolución (34). En eso consiste en buena medida el conservadurismo, en la conservación de lo que no debe ser conservado, en la conservación de lo que rompió la tradición. El reaccionarismo, por el contrario, implica la reacción contra la revolución, contra la revolución que pareciera no contentarse nunca con nada, pero también contra la que parece contentarse en alguno de sus estadios y que es finalmente la que se consolida, en equilibrio inestable, desde luego. La historia política e intelectual del mundo hispánico, aunque no sólo de éste, muestra con usura cómo han sido los períodos (revolucionarios) llamados moderados o conservadores lo que han permitido a la postre el triunfo de la revolución más que el de los (revolucionarios) radicales (35). Hoy, revolucionario significa poco más que «individuo para quien la vulgaridad moderna no está triunfando con la suficiente rapidez» (p. 80).

Por ahí también volvemos a ver cómo el reaccionario que es Nicolás Gómez Dávila se aproxima mucho al tradicional, si se quiere al tradicionalista, siempre que la tradición no se anquilose en puro conservatismo. Pero, sobre todo hoy, la tradición tiende a abrirse paso más a través de reacciones decididas que de conservaciones atildadas. Su ensayo sobre el verdadero reaccionario nos da

(33) Luis Alberto Sánchez, *Conservador, no; reaccionario, sí*, Lima, 1985.

(34) Jaime Balmes, *Escritos políticos*, tomo III (volumen XXV de las *Obras Completas*), Barcelona, 1926, pág. 241.

(35) Miguel Ayuso, “El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España”, *Anales de la Fundación Elías de Tejada (Madrid)*, nº 4 (1998), págs. 79 yss.

en este sentido muchas claves (36). Progresista radical y progresista liberal, revolucionario y conservador podríamos decir, aunque la sinonimia no sea perfecta, injurian al reaccionario de diferentes modos porque el primero sostiene que la necesidad es razón, mientras que el segundo afirma que la razón es libertad. En el fondo, piensa Gómez Dávila, las críticas emergen de visiones distintas de la historia.

Para el progresista radical la razón es la sustancia de la necesidad y la necesidad el proceso en el que la razón se realiza. La historia no es la suma de simples hechos, sino epifanía de la razón, e incluso cuando piensa que el conflicto es el mecanismo vector de la historia toda superación resulta para él de un acto necesario. La norma ideal emerge del curso mismo de la historia. Y por lo mismo la raíz de la obligación ética reside en impulsar la historia hacia sus propios fines, porque actuando en el sentido de la historia la razón individual coincide con la razón universal. El progresista liberal, en cambio, se instala en la contingencia: para él la libertad es la sustancia de la razón y la historia el proceso en que el hombre se realiza en libertad. No hay, pues, proceso necesario, sino ascensión de la libertad humana hacia la plena autoposesión. La historia es una materia inerte modelada por una voluntad soberana, de modo que el acto revolucionario condensa la obligación ética en cuanto que romper las cadenas que la embridan es el acto esencial de la libertad que se realiza.

Pero la historia, observa nuestro hombre, no es ni necesidad ni libertad, sino que resulta de su integración flexible. No se desarrolla como un proceso dialéctico único y autónomo que prolonga en dialéctica vital la dialéctica de la naturaleza inanimada, sino como una pluralidad de procesos tan numerosos como los actos libres y ligados a la diversidad de sus bases carnales. Si el progresista se vuelve hacia el futuro como el conservador hacia el pasado, el reaccionario no busca ni en la historia de ayer ni en la de mañana el paradigma de sus aspiraciones. Ni aclama lo que debe traer la próxima aurora ni se acuesta sobre las últimas sombras de la noche. Su morada se alza en el espacio luminoso donde las esencias le interpelan con su presencia inmortal. El reaccionario escapa a la esclavitud de

(36) Nicolás Gómez Dávila, "El reaccionario auténtico", *loc. cit.*, al que parafraseo en lo que sigue.

la historia porque persigue en la jungla humana huellas de pasos divinos. Hombres y hechos son, así, la carne servil y mortal animada por mociones venidas de fuera. Ser reaccionario, en síntesis, es saber que no descubrimos sino lo que creemos inventar. Es admitir que nuestra imaginación no crea, sólo desnuda los cuerpos tiernos. Es no abrazar causas ni defender fines determinados, sino someter nuestra voluntad a la necesidad que no asfixia, abrir nuestra libertad a la exigencia que no constriñe.

¿Dónde radica la entraña de esa caracterización? Decididamente, hay muchas razones para la reacción: «El reaccionario no es un pensador excéntrico, sino un pensador insobornable» (p. 41). Y la raíz de ese pensamiento «no es la desconfianza en la razón, sino la desconfianza en la voluntad» (p.43). Pero quizá habría que indagar un poco más en torno a estas claves. Permítaseme hacerlo sólo con un perfil filosófico y algunas ideas políticas.

Respecto a lo primero, que excede del objeto de estas páginas, se observa, de un lado, una alergia respecto del racionalismo, en nombre de la razón, típica de la filosofía clásica (y cristiana), pero que se extiende a algunas de las corrientes más señaladas de ésta, singularmente el aristotelismo y, a partir del mismo, del tomismo. También al estoicismo. El rechazo del racionalismo se extiende a la Ilustración, que es una de las matrices del liberalismo: «El vicio del *Aufklärung* no es la “abstracción”, es la adhesión ciega y fanática a ciertos postulados que llama “razón”» (p. 143). Y no esconde su distancia de Aristóteles: «El vicio de la escolástica medieval no está en haber sido *ancilla theologiae*, sino *ancilla Aristotelis*» (p. 153). O del estoicismo: «No quiero serenidad estoicamente conquistada, sino serenidad cristianamente recibida» (p. 99). La preferencia agustiniana y franciscana es palpable, por otro lado, en múltiples páginas. Y muchos de sus aforismos no se entenderían rectamente sin esas preferencias legítimas. Aunque, aristotélico confeso, quizá se disculpe al autor de esta nota recordar que el Aquinate conjuga a Aristóteles, pero también al mejor Platón, con los padres de la Iglesia, singularmente con Agustín. Y que su lema bien podría ser *sapientia cordis*. Siempre que no se contemplan como contrarios los términos, nada obsta a seguir a nuestro autor cuando afirma, respecto de Dios, que «no debe ser objeto de especulación, sino de oración» (p. 53). O de la tradición: «El gesto, más que el verbo, es el verdadero transmisor de las tradiciones» (p. 110).

En cuanto a lo segundo, si tomamos como ejemplo el del poder, le parece que lo característico del reaccionario, es no calumniarlo pero sí desconfiar profundamente de él (p. 47). Frente al tópico anarquizante del liberalismo según el cual en todo poder hay algo de maléfico y corruptor, está puesto por Dios para la disciplina del hombre y para que, a través de la misma, éste alcance perfección (37). Pero también es fácil que se convierta en vehículo de abusos. Así pues, el poder es un instrumento del orden que puede acabar por imponer el desorden, aunque siempre un desorden “ordenado”. Esa es una de las grandes paradojas del pensamiento reaccionario: que no puede reaccionar contra los poderes existentes, en nombre de la defensa de un orden al servicio de los cuales debieran hallarse. Por eso el poder no es algo mecánico, sino humano, quizá demasiado humano, que obliga a buscar su encauzamiento (y quizá también en ocasiones su contención) no en factores mecánicos sino humanos: «La separación de poderes es la condición de la libertad. No la separación formal y frágil de poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial; sino la separación de tres poderes estructurados, concretos y fuertes: el poder monárquico, el poder aristocrático y el poder popular» (p. 133). He ahí la idea clásica del régimen mixto, comprendida en su profundidad. Y que corona la monarquía. Aunque los monarcas tantas veces decepcionen: «Los monarcas, en casi toda dinastía, han sido tan mediocres que parecen presidentes» (p. 114).

Tenemos que terminar. Nicolás Gómez Dávila es un reaccionario, que reacciona contra el mundo moderno (entendido no cronológica sino axiológicamente), contra la revolución que éste ha introducido, al tiempo que conserva lo que éste no ha deshecho (todavía) del orden natural e histórico de la civilización cristiana y cuida con mimo las tradiciones que vienen de ésta. Reacción, conservación y tradición se reúnen en un surco que es el de la Iglesia católica y la civilización que fecundó: «El peso de este mundo sólo se puede soportar postrado de hinojos» (p. 30). Y es que la religión es más que razón o moral: «La religión no es conclusión de un raciocinio, ni exigencia de la ética, ni estado de la sensibilidad, ni instinto,

(37) Miguel Ayuso, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001; Danilo Castellano, *La verità della politica*, Napoles, 2002.

ni producto social. La religión no tiene raíces en el hombre» (p. 45). El propio dogma católico «constata un hecho misterioso, no esboza explicación del hecho» (p. 54). Por eso debe huirse de la tentación del eclesiástico de todo tiempo: «Transportar las aguas de la religión en el cedazo de la teología» (p. 46). Sin embargo, la modernidad introduce un factor nuevo. Y si la Iglesia antigua pudo adaptarse al mundo helenístico es porque la civilización antigua era de índole religiosa, mientras que «en el mundo actual, la Iglesia se corrompe si pacta» (p. 132). Porque el moderno ha cambiado «la Imitación de Cristo por la parodia de Dios» (p. 31). Y tornado en sistema la tendencia perenne de justificar el pecado, que aleja más de Dios que el propio pecado (p. 51). Singularmente los progresistas cristianos tiene particular responsabilidad, pues «están convirtiendo el cristianismo en un agnosticismo humanitario con vocabulario cristiano» (p. 136). Tanto es así que se muestra indulgente con errores como el puritanismo, que le parece «la actitud propia al hombre decente en el mundo actual» (p. 109). Lo que quizá adquiera luz singular a través de su afirmación de que «las almas que el cristianismo no poda nunca maduran» (p. 54).

Gómez Dávila es al tiempo tajante y suavemente escéptico. Tajante como cuando afirma: «El mundo moderno no tiene más solución que el Juicio Final. Que cierren esto» (p. 152). Y suavemente escéptico cuando subraya que el escepticismo inteligente «es el que duda porque posee como criterio tres o cuatro evidencias» (p. 87). Por eso, mientras tanto, en la espera del Juicio Final, afirmado en esas evidencias, «hacer lo que debemos hacer es el contenido de la Tradición» (p. 55).