

---

*Ahí tienes tu casa. Adórnala*

Una reflexión conceptual y existencial sobre  
reformismo y progresismo

*There is your place. Furnish it*

*A conceptual and existential consideration  
on reformism and progressivism*

RECIBIDO: 4 DE MAYO DE 2016/APROBADO: 30 DE JUNIO DE 2016

---

JUAN PABLO SERRA

Profesor del Departamento de Formación Humanística (Universidad Francisco de Vitoria) e investigador de la Escuela de Liderazgo Universitario (Banco Santander y Universidad Francisco de Vitoria)  
j.serra.prof@ufv.es

**Resumen:** Como espacio para la acción humana, la política abre la posibilidad de que acontezca algo nuevo. Pero las novedades necesitan plegarse al orden de lo posible, aunque haya posibilidades que nos cueste anticipar en el presente. Partiendo de una propuesta para formar gobierno comentada con insistencia durante los últimos meses, en este artículo se examina la compatibilidad entre el reformismo y el progresismo en política. Las diferencias entre ambos no sólo se detectan a nivel identitario-partidario sino también conceptual. No obstante, el propósito del artículo consiste en proponer un modo “existencial” para distinguir reformismo y progresismo, pues al final se trata de orientaciones hacia la política que difieren en la actitud frente a la realidad que adoptan sus adherentes. Una actitud que, en gran medida, se define por la importancia que cada uno atribuye a la tradición.

**Palabras clave:** Reformismo, Progresismo, Sentido de la tradición, Racionalismo político, Conservadurismo, Cultura política.

**Abstract:** Due to its being a space for human action, politics opens the possibility for something new to happen. But novelties cannot exceed the realm of the possible, even though there are possibilities which are themselves unforeseeable. Drawing from a proposal for a coalition government that has received widespread attention during the last couple of months, this paper looks into the alleged compatibility between reformism and progressivism in politics. These differ not only at the conceptual level, but also in the political identities they inspire. However, the aim of this paper is to show that the best way to distinguish them must be found elsewhere, i.e., in the different attitudes towards reality embraced by its supporters. The varying significance attributed to tradition in both dispositions plays a decisive role in defining this attitude.

**Keywords:** Reformism, Progressivism, Sense of tradition, Rationalism in politics, Conservatism, Political culture.

## INTRODUCCIÓN

Las dificultades que, durante los últimos meses, afrontaron nuestros dirigentes para configurar gobierno, las que tienen ahora para legislar o los primeros pasos de los nuevos partidos en la política institucional son asuntos que, de un tiempo a esta parte, acaparan la atención de los medios y de la población en nuestro país. Bienvenido sea. Sin embargo, quizá no convenga ilusionarse con que el renovado interés por la política que manifiestan jóvenes y adultos provenga de una ciudadanía ilustrada. Muchas veces, seguimos las noticias sobre partidos y campañas con el mismo espíritu que atendemos el resto de noticias: por ver qué hay de nuevo. Lo cual en absoluto es despreciable. La política es, *per se*, relación con lo temporal y la categoría que mejor la define es la de posibilidad. Esperar que ocurra “algo nuevo” es la promesa que contiene la política –y la gestión de la decepción, el reto que mide la altura de un político, como ya quiso enseñar Platón en la *República*<sup>1</sup>. En todo caso, recuerda Innerarity, “si tenemos derecho a seguir esperando es gracias a la convicción de que los ideales de verdad y justicia tienen algún valor de explicación de la realidad y alguna viabilidad en *este* mundo; que la lógica de las cosas puede coincidir, al menos en parte, con la lógica de los valores”<sup>2</sup>.

En lo que sigue, querría adelantar algunos pensamientos sobre la fuente de esta lógica de los valores en la acción política. En contra de quienes creen (o creían) que es posible un gobierno “reformista y de progreso”, lo que quiero sostener es la relativa incompatibilidad entre ambos y la inevitable anulación de lo primero a manos de lo segundo. Los términos en juego son polisémicos e, históricamente, su significado ha experimentado numerosas variaciones. Pero lo que aquí se pretende es un contraste entre tipos ideales para aproximarnos a una realidad que, en los hechos, sólo refleja imperfectamente estos tipos. Así, aunque haré alguna referencia factual no exhaustiva, la aproximación al tema de este artículo se plantea desde la filosofía política y a través de una construcción conceptual cuya premisa es como sigue. El que reforma parte de una aceptación de lo que hay. El progresista, de un rechazo a lo dado. Pero ambos operan con dos lógicas valorativas distintas que beben de una consideración heterogénea en torno a lo incondicionado. Captar esto, quizá, nos ayudaría a entender por qué, en nuestros días, el diálogo político se ha convertido, en sus peores momentos, en una farsa más o menos educada y, en sus

---

1 Cf. Luri, G. (2007), p. 36.

2 Innerarity, D. (2009), p. 207.

mejores, en una quimera utópica. Veamos, en la primera sección, el caso del reformista de la mano de varias lecturas.

## I. REFORMA Y AMOR A LA CIRCUNSTANCIA

### *1. La verdad política*

No es la primera vez, ni será la última, que en nuestro país se hable de reformas. Es más, dada la imposibilidad de una organización humana definitiva, cabría pensar si la reforma no es consustancial a lo político. Ahora bien, ¿alguien sabe lo que significa ser reformista? Entre 1927 y 1928, durante la dictadura de Primo de Rivera, Ortega y Gasset escribía que España necesitaba reformas, pero que la reforma que hagamos “debe medirse por la que hay que hacer”, la cual, a su juicio, empezaba antes por la sociedad que por la estructura del Estado<sup>3</sup>. Nótese el énfasis orteguiano: el éxito de las reformas que necesitamos depende del grado en que pongamos la imaginación creadora al servicio de un proyecto que no sólo diga cómo *deben* ser las cosas sino de uno que busque perfeccionar *lo que ya hay*. De ahí que “la reforma de la vida española no se puede lograr si no es partiendo de los vicios y defectos nacionales, contando con ellos, aprovechándolos”<sup>4</sup>.

Hay más. Quienes leemos *Misión de la Universidad* (1930) todos los años, recordaremos que, para Ortega, reformar algo es procurar que *esté en forma* y que el objetivo de cualquier reforma es colocar a las cosas *en su verdad* para no falsificar su destino inexorable con nuestro arbitrario deseo.

La verdad en política y en cuestiones sociales es asunto intrincado y, por lo demás, controvertido cuando se asimila verdad con un ir a la raíz de los problemas<sup>5</sup>. Así que digamos, por aclarar las cosas en la línea aristotélica abierta por Alejandro Llano, que dicha verdad debería ser *práctica y situada* en una comunidad y en un tiempo; con algunos principios invariables (los referidos a la naturaleza humana, la orientación al bien de la acción o lo que aprendemos de la experiencia histórica), y otros cuya proyección concreta ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las circunstancias cambiantes y

---

3 Ortega y Gasset, J. [1931 (1967)], p. 22.

4 Ortega y Gasset, J. [1931 (1967)], p. 27.

5 Cf. Lapuente, V. (2015), pp. 158-162.

con las opiniones y decisiones libres de los miembros de cada colectividad. Y digamos también que se trata de una verdad *ética*, pues se refiere a acciones de los hombres y decisiones sobre acciones que están por hacer; pero también que, además de éticamente justa, la verdad política ha de ser *eficaz*, procedente, oportuna<sup>6</sup>.

Ahora bien, en caso de haberla, ¿cómo conocemos esa verdad? En este punto podríamos hacer largas disquisiciones epistemológicas, que a (casi) nadie interesan, o macro encuestas y análisis sociológicos minuciosos, que a (casi) todos aburren. Pero podríamos también optar por un camino que nos afecte más directamente, y seguir una consideración de tipo existencial<sup>7</sup> que, de paso, nos permitiera recuperar la discusión y el arte de la política como algo nuestro. Este es el enfoque de *El silencio de Dios*, un libro pesimista escrito en una época optimista que plantea un diagnóstico general sobre la situación del hombre contemporáneo asumible –y, en muchas ocasiones, asumido– desde las más diversas posiciones. Allí nos recuerda Rafael Gambra una lección básica: conocemos de verdad mediante el vínculo. Pero antes de llegar a este punto en la tercera sección del artículo, permítame el lector un largo rodeo alrededor de esta obra.

## 2. *Homo capax traditionem*

Leer hoy este ensayo –escrito en 1967– produce un efecto similar al de volver a revisar algunos libros de Jean Guitton, como *Silencio sobre lo esencial* (1987). Ambos autores escribieron en una época de grandes cambios culturales, por lo que su obra inevitablemente quedó marcada por el momento his-

6 Llano, A. (1999), p. 465.

7 La frontera entre existencialismo y pensamiento existencial es porosa y negociable. Aquí seguimos a Romano Guardini cuando, en la introducción a *La existencia del cristiano* indica que “existencial es el pensamiento, la toma de conciencia de hechos y la intuición de relaciones de sentido que permiten al hombre llegar a comprenderse a sí mismo, y la relación del mundo con él y la suya con el mundo” mientras que “para el existencialismo, lo que existe no tiene ni orden ni sentido”. Guardini, R. (1997), pp. 8, 327. El pensamiento existencial no asume que el único orden que hay en el mundo es el que pone el ser humano. Más bien entiende que no puede conocerse lo que uno no se toma en serio ni captar el sentido de un objeto a menos que lo que afirmamos sobre él entre en nuestra vida y determine nuestra mentalidad, conducta y acciones. En el estudio introductorio de esta obra, Alfonso López Quintás guarda la posición existencialista sólo para quien se autodenomina así, Jean Paul Sartre, y reserva el calificativo “existencial” para K. Jaspers, M. Heidegger o G. Marcel. Siguiendo la inspiración guardiniana, en otros lugares de su vastísima producción López Quintás ha insistido en que el pensamiento existencial pone el acento no en la libertad absoluta, sino en medir la libertad con los valores existencialmente descubiertos. La existencia se convierte en drama precisamente en la opción incondicional por los valores.

tórico que les tocó vivir. De este modo, ambos reflejaron una perspectiva sobre el siglo XX que, leída hoy, se antoja lejana y –en muchos aspectos– superada: la omnipresencia del existencialismo, el debate sobre el humanismo, la aceleración de la Historia, la división entre adaptarse al cambio o resistirlo, la crisis conciliar...

Gambra, además, fue uno de los ideólogos más representativos del tradicionalismo carlista y, desde esta perspectiva –pese a que el tono del ensayo es amable y sugerente–, es inevitable que muchos pasajes de *El silencio de Dios* resulten, como mínimo, chocantes para la mentalidad actual. Si bien, puestos a ser justos, conviene subrayar que las ideas de dichos pasajes están insertas en el marco de una explicación razonable que las hace dignas de ser discutidas antes que automáticamente rechazadas. Así ocurre con un fragmento del capítulo VII –la parte más afilada del libro– donde se explica que, desde siempre, al *insensato* que proponía nuevas prácticas, contrarias a lo que el hombre heredaba (costumbres, orden social, organización del trabajo y la vida familiar), y que anteponía la pregunta *¿por qué no?* a la natural aceptación de este estado de cosas “contestó siempre la sabiduría ancestral con el conciso *porque no*”<sup>8</sup>.

Este pasaje admite una doble lectura, una restringida y otra más amplia, y el conseguir o no una adecuada articulación de las dos perspectivas nos abrirá una rendija insólita para comprender la diferencia entre progreso y reforma, junto con el papel que la tradición juega en ambas posturas.

Y es que, en un cierto sentido, esta declaración de Gambra puede remitir a una concepción de la tradición –no sistematizada en el libro– en la que parece que, más que repensar el pasado y lo heredado, lo que compete al hombre sensato es *mantenerlo* tal cual. Es decir, todo lo contrario a un sano intelectualismo (*sapere aude!*) y al uso apasionado de la razón que es lo que precisamente distingue a la tradición clásica de raíz aristotélico-tomista<sup>9</sup>. La crítica al racionalismo y la apelación al conocimiento “intuitivo” del hombre corriente que Gambra dibuja en el primer capítulo<sup>10</sup> parecen apuntar a un cierto abandono de la razón como vía para recuperar el sentido de las cosas. Pero intentar defender que el ser humano vuelva a la *minoría de edad* como muestra de sensatez probablemente sea el camino más rápido para hacer de la tradición

---

8 Gambra, R. (2007), p. 82.

9 Nubiola, J. (2002a), pp. 37-38.

10 Cf. Gambra, R. (2007), p. 24.

algo inerte y, desde luego, es una posición que ignora el auténtico carácter de la *traditio*, la cual –cuando tiene vida– siempre es algo que se “entrega”, mejorado o empeorado, a la generación siguiente. Por eso, como señala Josef Pieper, difícilmente se puede dar una respuesta más desesperada a la pregunta crítica de algún joven de por qué algo recibido tiene que seguir gozando de validez, que decir: “es que «es la tradición» [...]. El que quiere transmitir algo, no tiene que hablar de «tradición», sino que debe preocuparse de que los contenidos de esa tradición, las «antiguas verdades», si realmente son verdaderas, se tengan de hecho presentes”<sup>11</sup>.

La fuerza de la tradición no radica en su deducción del pasado sino en ofrecer respuestas en el presente junto con su capacidad de lanzarnos al futuro, que es lo verdaderamente real en el ámbito humano. Desde luego, el mejor favor que se le puede hacer a la tradición no es recuperar sus formas (externas), sino atreverse a comprender todo su significado y volver a expresarlo con categorías y palabras actuales<sup>12</sup>.

Pero, por otro lado, también es cierto que el citado pasaje puede entenderse en un sentido más amplio y caritativo. Así, ante la recurrente objeción *¿por qué no?* –o los desafiantes *quotation needed!* y *says who?* de los estudiantes angloamericanos–, ante todo aquel que ni siquiera acepta la evidencia de lo que tiene delante, podría argüirse que no hay muchas más respuestas que *porque no*. Curiosamente, un pensador contextualista como el pragmatista Richard Rorty podría decir algo parecido, aunque con signo ideológicamente contrario. ¿Por qué educar a fundamentalistas religiosos, a homófobos y antisemitas en una tradición liberal, secular, inclusiva e ilustrada? se preguntaba en un debate con Jürgen Habermas. *Porque nuestra civilización es mejor* era su respuesta, voluntarista y carente de más argumentos<sup>13</sup>. La renuncia a defender racionalmente las virtudes de un modelo educativo, social y político como es la democracia liberal puede resultar chocante, pero también puede ser coherente para quien tiene por evidente su idoneidad.

El problema, claro, es qué aceptamos como evidencia, pues allá donde haya un humano el carácter evidente de lo evidente se torna problemático. Puede que esto se advierta con singular crudeza en el ámbito de la teoría mo-

11 Pieper, J. [1970 (2000)], p. 249.

12 Nubiola, J. (2002b), 622.

13 Cf. Rorty, R. y Habermas, J. (2007), pp. 70-72

ral, donde Rawls ha llegado al extremo de sostener que ningún principio o convicción es evidente ni prioritario<sup>14</sup>. Pero ni siquiera en el terreno de las idealidades la evidencia es tan clara e indudable. Cualquiera puede entender que 2+2 son 4, pero no es inmediatamente evidente qué importancia tiene saber eso para una vida humana. Por más doloroso que sea aceptar esto para personas acostumbradas a pensar que la verdad es una –y que, por tanto, sólo hay una forma de vida, unas creencias y una organización política correcta–, conviene recordar, con Susan Haack, que puede que lo que es verdadero no sea relativo a la perspectiva pero sí lo es lo que es aceptado como verdadero<sup>15</sup>. Y lo evidente se acepta como tal sólo en la medida en que se ha preparado la vida de una comunidad para que lo acoja, y no sólo a nivel teórico, sino sobre todo a nivel de costumbres y hábitos, pues es desde el hábito como uno se habitúa a dar por bueno, y no a rechazar, aquello que aparece como evidente. ¿Supone decir estas cosas un *pláacet* al relativismo inmanentista? No necesariamente. Se trata, simplemente, de recordar que el conocimiento humano es encarnado, que con frecuencia participa de una tradición de discurso y que sólo conocemos a fondo lo que apreciamos.

Y es que, seguramente, el significado y validez de la tradición no deberían medirse tanto por su evidencia como por su carácter vinculante. Más aún, diríamos. Al margen de su interés arqueológico, sólo tiene sentido conservar ciertos hábitos, prejuicios, doctrinas u formas de organización política en tanto puedan ser fuentes de disciplina moral y sentido existencial. Como han insistido pensadores de lo más heterogéneo, *siempre* pensamos y juzgamos a partir de un trasfondo no cuestionado pero general y abarcante, quizá no consciente, pero que se compone de cuestiones que atañen a la totalidad del mundo y de la existencia. Si la tradición demanda una actitud de escucha es porque se compone de algo más que folklore: contiene un mensaje supra-humano que no puede comprobarse (sólo aceptarse por fe) pero que el sujeto considera verdadero y válido. Por eso, dado que la tradición “implica dejarse interpelar por un mensaje que atañe al mundo en su conjunto y que no es el resultado de la propia especulación, ni individual ni colectiva”, prosigue Juan Francisco Franck, “hay una suerte de desarraigo espiritual que no se mide por el desapego a un suelo determinado, ni tampoco por el apartamiento de determinados usos, sino por esa incapacidad de dejarse decir algo”<sup>16</sup>.

---

14 Welchman, J. (2008), p. 251.

15 Haack, S. [1999 (2008)], p. 27.

16 Franck, J. F. (2010).

Un autor nada sospechoso de tradicionalismo como Rousseau decía que la tradición –en forma de usos, costumbres y opiniones– es la ley más importante porque se graba en los corazones de los ciudadanos y es la clave que mantiene unida la gran bóveda formada por las leyes y reglamentos particulares. Tal es su importancia, que el grado de conciencia que se tenga acerca del significado de esta “clave de bóveda” será crucial a la hora enjuiciar identidades y acciones políticas. Veámoslo en el caso del reformismo.

Si quisiéramos definir el término *reforma* en política, seguramente bastaría con decir que se trata de “una innovación parcial que conserva lo esencial de la situación existente y no afecta a los fundamentos del régimen social y político”<sup>17</sup>. Las cosas se complican a la hora de constituir una identidad política a partir de tal noción.

En primer lugar, por la cercanía conceptual con el *gradualismo* (una forma de enfocar el gobierno y el desarrollo económico que, en perspectiva política más amplia, se utiliza como sinónimo de reformismo<sup>18</sup>) e incluso con el *incrementalismo* (un modelo de toma de decisiones para el cual los cambios se hacen a través de ajustes parciales y pequeños incrementos durante un período continuo<sup>19</sup>).

En segundo lugar, porque, entendido como doctrina que defiende el cambio gradual, pacífico y progresivo, el reformismo goza de gran aceptación popular, lo que hace de esta tendencia un reclamo muy disputado en distintas zonas de la arena política, desde el conservadurismo hasta la socialdemocracia pasando por el liberalismo.

Y, en tercer lugar, por las contingencias de la Historia, que dificultan determinar a qué actores políticos se puede rubricar como reformistas al margen de su autodenominación como tales. Así, por ejemplo, mientras en la teoría se dice que el reformismo busca la moderación y el cambio sin ruptura, en la práctica aparece muchas veces como un sucedáneo de revolución, o una “revolución pacífica en la legalidad”<sup>20</sup>, cuya aceptación del orden existente no es incondicional e incluso puede albergar un rechazo inicial del mismo, sólo mitigado por razones pragmáticas o de otra índole.

---

17 Serra Rojas, A. (1999), p. 958.

18 Cf. Borja, R. (1997), p. 469.

19 Cf. Lindblom, C. (1959).

20 Settembrini, D. (1995), p. 1358.

Aunque en la actualidad la etiqueta reformista aglutine en España al centro-derecha, lo que dificulta una definición unívoca de esta identidad –al menos, en nuestro país<sup>21</sup>– es su desarrollo histórico en paralelo con la evolución del liberalismo del XIX y su particular traducción del progreso en forma de acortamiento de la distancia entre las clases sociales, justamente en oposición a la tendencia de las derechas a defender el orden social (jerárquico) existente<sup>22</sup>. En otras palabras, aunque no sea imposible, se hace difícil conciliar el mantenimiento del orden del que presume el reformista y su idea de progreso “basada en la regeneración, la educación y el imperio de la ley”<sup>23</sup> sin una referencia clara al valor del edificio de la sociedad y el encaje que pueda tener en él la sabiduría de los antepasados. Pues esta no sólo aporta argumentos abstractos o de conveniencia para mejorar o mantener el orden recibido sino que, sobre todo, suscita admiración, lealtad y veneración por las instituciones tradicionales en la medida en que son estas las que configuran una verdadera comunidad.

La relación con la tradición, por tanto, es decisiva a la hora de juzgar el reformismo. Como identidad política, comparte con el progresismo un cierto rechazo –bien que sólo inicial– del pasado. Pero, como actitud y como calificativo para la acción política, es perfectamente compatible con un conservadurismo que se defina, entre otras cosas, como *reformador* y no sólo ni exclusivamente como *reformista*, justamente porque –siguiendo el ejemplo de la naturaleza– el conservador entiende que para preservar las cosas que valen, como la tradición, hay que podar y renovar lo que no sirve. En ese sentido, *reformismo* refiere una identidad política oscilante en función del contexto –pero siempre modernizadora–, mientras que *reformador* apunta a un adjetivo para la acción política que no tiene por qué asociarse con modernización<sup>24</sup>.

---

21 En efecto, las formas oficiales que adopta el reformismo en nuestro país varían desde la utopía paternalista e ilustrada de Carlos III –cuyo período gobierno, de 1759 a 1788, es a veces denominado como reformismo borbónico (Fernández Sanz, A. (1993))–, hasta el republicano y laicista Partido Reformista de Melquiades Álvarez (1912-1924) o el Partido Reformista Democrático de Miquel Roca y Antonio Garrigues Walker (1986-1988).

22 Neira Rodríguez, J. (1999), p. 84.

23 Redondo Rodelas, J. (2011), p. 3.

24 La diferencia entre ambos términos, no obstante, suele desdibujarse en el discurso de los partidos políticos y, además, muta en función de las acciones y las identidades políticas. En este artículo asumimos que la acción *reformadora* forma parte del ADN conservador. No hay tal simbiosis necesaria en el caso de la identidad *reformista* pues depende de hacia dónde dirija la acción el actor reformista, bien hacia una genuina reforma o recuperación de la forma originaria, bien hacia una genuina transformación o modificación sustancial de lo existente.

Retomando la referencia que hacíamos antes al desarraigo espiritual, ahora podemos entender que el reformador cuenta todavía con esa capacidad de dejarse decir algo que exige la tradición, en tanto es apto para amar lo que recibe y apreciar su forma. Cuando Gamba pone a Sócrates y Jesucristo como emblemas de reformadores, lo que le llama la atención es, precisamente, su respeto hacia las formas y el orden que estaban *antes*. Así, por ejemplo, no sólo es que Sócrates no rompe con la tradición mítica de su tiempo, sino que muere respetando las leyes de la ciudad porque “*no quiere* destruir a la Ciudad, ni mucho menos deshacer ese vínculo sutil y misterioso que une a los hombres a su patria y otorga a ésta un carácter sagrado y soberanamente respetable”<sup>25</sup>. Igualmente, Cristo se somete a su padre terrenal, al sacerdocio y a los ritos, a las leyes del pueblo judío y al cumplimiento de las profecías. “Cristo nunca se manifestó contra el orden de su pueblo, ni fustigó a los fariseos por representantes de ese orden, sino... por indignos representantes del mismo”<sup>26</sup>.

Como se ve, entonces, hay en la actitud del reformador algo distintivo, un arraigo profundo a su circunstancia, un contacto con lo real y un gusto por ello que explica su reticencia a modificar *todo* o a hacerlo cuanto antes. “La sana rebelión del hombre «con principios», el noble anhelo del reformador”, escribe Gamba, “se dan siempre estrechamente unidos a la veneración del orden mismo que se quiere reformar”<sup>27</sup>. Un orden que, al menos en lo tocante a la moralidad, excede el ámbito de lo humanamente fabricado y, por tanto, exige un tipo especial de escucha. Sólo así se es capaz de llegar al núcleo de *verdad* que anida en lo que recibimos por tradición, un principio configurador, forma “interna” o, sencillamente, *sentido* que el reformador busca redescubrir y preservar frente a la desfiguración con que muchas veces nos aparecen las tradiciones en su forma “externa”.

El mayor enemigo del reformador, con todo, no es la gente cómoda (que preferiría vivir como siempre lo ha hecho) ni tampoco los insumisos (que querían que todo cambiara de la noche a la mañana). Justamente porque ama lo que hay, el reformador no rechaza las idiosincrasias particulares. Y porque su perspectiva temporal abarca más que el presente y el futuro inmediato, sabe que sólo a través del tiempo y las generaciones calan en la ciudad las obras de renovación necesarias. Para quien sí resulta incómodo el reformador es para

---

25 Gamba, R. (2007), p. 151.

26 Gamba, R. (2007), p. 154.

27 Gamba, R. (2007), p. 153.

aquellos que desearían poder ejercer su voluntad de mando sin ningún tipo de atadura, restricción ni oposición, venga de donde venga.

### *3. Algunas preguntas sin resolver*

Lo expuesto hasta ahora no está exento de objeciones. ¿No hay progreso en la reforma? –podrá preguntarse el lector. Y más aún. ¿No llevan a gala los progresistas el oponerse a los poderes fácticos, a los que mandan? Más todavía. ¿Cómo se conjuga el supuesto desarraigo del progresista con el hecho, visible, de que muchos de los movimientos y partidos que apuestan por el progreso dicen nacer “de abajo”, del pueblo? ¿No hay ahí un vínculo con algo concreto? Y una última. ¿Cabe la posibilidad de encontrar reformadores genuinos en los partidos políticos autodenominados progresistas? ¿Y viceversa?

En 1944, Friedrich Hayek dedicaba su famoso *Camino de servidumbre* a los socialistas... de todos los partidos. Y es que, más incluso que las ideologías –que son, a decir de Fernando Prieto, la elaboración consciente de los objetivos que definen el orden social en que quiere vivir un colectivo<sup>28</sup>–, lo que, en el largo plazo, define el horizonte normativo de la acción humana (moral, social, económica, educativa) tiene que ver con algo más profundo, con una actitud frente a la realidad y una visión metafísica que, en política, trasciende la frontera partidaria. Si este punto no ha quedado suficientemente claro a partir de la exposición precedente sobre el reformismo, quizá el contraste con la actitud progresista en la siguiente sección termine por apuntalarlo.

## II. PROGRESO Y RECHAZO DE LA CIRCUNSTANCIA

El que reforma parte de una aceptación de lo que hay. El progresista, de un rechazo a lo dado. Así arrancábamos la primera sección, y es la tesis de fondo que sustenta este artículo en su conjunto. De momento, sólo nos hemos referido al reformador. Pero, antes de avanzar, ¿es sostenible una tesis tan tajante? Algunos hechos, al menos, deberían tambalear semejante aseveración.

Así, por ejemplo, podemos comprobar que en EE.UU. el impulso de los movimientos *grassroots* –un tipo de activismo local que promueve causas que puedan insertarse en el debate nacional– no pocas veces es recogido por partidos y asociaciones de izquierda. Y más cerca de nosotros, en Reino Unido, hace ya algunos años que surgió una variante dentro de la izquierda, de corte

---

28 Prieto, F. (1989), p. 197.

nacionalista y comunitario, que pretende devolver al laborismo sus raíces socialistas cristianas y reconectar con la vida local: la iglesia, la cooperativa, el pub, la reunión política<sup>29</sup>. Por no hablar de los movimientos sociales, mareas, confluencias y asociaciones asamblearias que, en España, tradicionalmente han dado votantes a las formaciones de izquierda radical. Si se tiene en cuenta que *izquierda* suele equivaler a *progresismo* (tanto en el acervo común como en la literatura especializada, donde ambos términos hoy refieren una misma orientación hacia el mundo y la política), la existencia de estos fenómenos participativos y ciudadanos podría cuestionar que el progresista rechace lo dado. Al fin y al cabo, la naturaleza local y “concreta” de estos movimientos supone para el progresista un vínculo con lo real muy serio.

Sin embargo, y sin movernos del terreno de los hechos, en EE.UU. hay formaciones y asociaciones (el *Tea Party*, el movimiento *provida*) que también surgen de lo local y, al menos en la arena política, en modo alguno son progresistas; en Gran Bretaña, la corriente *Blue Labour* aún está alejada de la tendencia hegemónica del laborismo; y, en España, si algo ha caracterizado a los nuevos movimientos sociales es su disgregación, la disparidad de sus objetivos (algunos más realistas que otros) y su falta de permanencia en el tiempo. La alianza, entonces, del progresismo con las demandas locales no supone una vinculación del todo vinculante, pues es una alianza selectiva, discutida, negociable y, al final, vaporosa. Lo que ocurre porque suele ser una relación romántica, basada en la restauración de un ideal de clase social casi extinto<sup>30</sup> o en circunstancias históricas y coyunturales –como la identificación en España de nacionalismo e izquierda con el pueblo por oposición al franquismo<sup>31</sup>–, pero en modo alguno basada en el amor a lo concreto y el respeto a su forma.

En todo caso, aunque los hechos puedan ser elocuentes, nunca pueden terminar de demostrar una tesis como esta, que debe tomarse como una hipótesis interpretativa más que como una prueba irrefutable. Veamos hasta dónde puede funcionar la hipótesis de la mano de más lecturas.

### 1. *Escribir y re-escribir la Historia*

En una conservación reciente sobre la escena política contemporánea<sup>32</sup>, Alan Badiou y Marcel Gauchet daban con la confrontación entre el progre-

29 Cf. Runciman, D. (2013).

30 Cf. Blond, P. (2015).

31 Cf. Yanke, G. (2004).

32 Badiou, A. y Gauchet, M. (2015), pp. 165-202.

sista y el reformista pero empleando otros términos. De esta manera, habría un reformista *respectable*, que sería aquel que experimenta en política, imagina nuevas formas y está abierto a la revolución; y un reformista diríamos *vulgar*, que ya sólo busca conservar las conquistas del pasado, contentar a la mayoría y evitar cualquier tipo de revolución. “En los hechos”, dirán, “el reformismo se traduce en un redistribucionismo *light*”.

La referencia a los hechos aquí no es nada falaz pues, como ya advirtiera Jellinek, en política la teoría es precaria y se suele imponer lo pragmático: a lo mejor, *en la teoría*, el reformismo es una cosa que, *en la práctica*, termina por no ser, vendría a ser el supuesto subyacente al razonamiento de Badiou, que de lejos recuerda a los críticos marxistas cuando acusaban al reformismo de ser una corriente oportunista y pequeñoburguesa enemiga de los intereses del proletariado. Con todo, el lector perspicaz seguramente se habrá dado cuenta de la permuta. Pues, en efecto, lo que Badiou denomina reformismo *respectable* no es sino puro progresismo, esto es, la promesa de un nuevo mundo que transforme *ya* el presente<sup>33</sup>. El problema, claro, es con qué criterio se efectúa esa transformación, en qué dirección habría de encaminarse, qué marco referencial se adopta para tal operación. Pues la acción política –al igual que toda acción humana– *siempre* incluye un contenido intelectual, más o menos articulado y más o menos consciente<sup>34</sup>. Habría que preguntarse, por tanto, qué ideas y creencias subyacen a la acción política progresista, de qué mentalidad se nutre, qué ideología genera, en qué doctrina, qué teorías adopta como suyas... Sin embargo, cuando Badiou piensa en el progresista como experimentador en política a lo mejor sí está dando en la diana pues, como veremos más adelante, el progresista (un concepto que, como veíamos, con frecuencia abarca al de izquierdista<sup>35</sup>) se define más por lo que rechaza que por lo que hace.

Por otro lado, el reformista *vulgar* al que se alude implícitamente en la conversación sólo tiene de reformista que acepta lo recibido, pues en realidad se acerca mucho a la tipología que Michael Oakeshott dibujaba en su ensayo “Qué es ser conservador” cuando escribía que “ser conservador es preferir lo familiar a lo desconocido, preferir lo experimentado a lo no experimentado, el hecho al misterio, lo efectivo a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cer-

---

33 Cf. Hernández-Pacheco, J. (1989), p. 36.

34 Prieto, F. (1988), pp. 189-190.

35 Cf. Borja, R. (1997), p. 790.

cano a lo distante, lo suficiente a lo excesivo, lo conveniente a lo perfecto, la risa presente a la felicidad utópica”<sup>36</sup>.

No obstante, aunque es cierto que este reformismo vulgar es adverso al cambio, crítico con la innovación y sociológicamente cercano al conservadurismo realista que no cree que haya un orden “natural” distinto del existente<sup>37</sup>, Badiou y Gauchet no terminan de ahondar en la naturaleza de lo que hablan, quizá por la ambivalencia del término *reformista* antes señalada. En otras palabras, si el conservador (y el reformador) no es un innovador ardiente es por su inclinación a disfrutar el presente, porque con el cambio se pierden cosas que habían aprendido a disfrutar (fueran o no mejores) y, sobre todo, porque el cambio por el cambio amenaza la propia identidad (si no nos aferramos a lo familiar nos volvemos irreconocibles). El conservador, prosigue Oakeshott, no puede ser indiferente al cambio, sólo que prefiere efectuarlo siguiendo un criterio. Por ejemplo, que se dé a ritmo lento, atendiendo a las consecuencias y haciendo ajustes, que responda a algún defecto específico y, sobre todo, que se asemeje al crecimiento<sup>38</sup>. Es esta diferencia en los criterios –la promesa de emancipación en el progresista, un intento por hacer crecer lo que ya hay en el reformador– lo que llevaba a Ortega y Gasset a rechazar el progresismo y criticar el desprecio al pasado de sus adalides, su instalación en un futuro que nunca llega, su tendencia a la abstracción, su creencia en la marcha irreversible de la Historia hacia la superación y plenitud y, finalmente, la irresponsabilidad ante la realidad<sup>39</sup>. Y es que, como escribía en *España invertebrada*,

“Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es* [...]. El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su textura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta”<sup>40</sup>.

En el fondo, es esta lógica de gratitud ante lo recibido –que se busca preservar y enriquecer– y de aceptación de su grandeza –irreductible a su condición de producto exclusivamente humano– lo que distancia al reformador del progresista. Este último, en efecto, pretende que no hay nada por encima o antecedente al hombre y sus capacidades. Su actitud es la propia del racional-

36 Oakeshott, M. [1956 (2000)], p. 377.

37 Cf. Nisbet, R. (1988), p. 105.

38 Cf. Oakeshott, M. [1956 (2000)], p. 380.

39 Cf. Conill, J. (2011), pp. 255-258.

40 Ortega y Gasset [1921 (1966)], p. 101.

lista en la política, que cree que lo que ha descubierto por sí mismo es más importante que lo que ha heredado y para el cual, como resume Oakeshott, “nada tiene valor sólo porque exista (y ciertamente no porque haya existido durante muchas generaciones); la familiaridad no tiene ningún valor, y nada debe dejarse sin un escrutinio. Y su disposición hace que entienda y se dedique con mayor facilidad a la destrucción y la creación que a la aceptación o la reforma”<sup>41</sup>.

Hay en el progresista una visión de la Historia que le lleva a preferir el futuro, ningunear el presente en tanto *presente o regalo* y despreciar el pasado en tanto *pesado o lastre*. Literalmente. Por más que pueda evocarlo, del pasado al progresista sólo le interesa aprender lo que ha de impugnarse o, si acaso, denunciar la censura pretérita de aquello que ya entonces anticipaba los avances del presente. Esta peculiar relación con la Historia –y la creencia evolucionista que le cuelga– no es, empero, exclusiva del progresista. De hecho, empapa nuestra cultura hasta tal punto que aparece tanto en sus manifestaciones más genéricas, caso del lenguaje (siempre positivo cuando habla de cambio), como en las más populares, caso del arte y la ficción. Cualquiera que haya visto algún capítulo de *Caso abierto* (Meredith Stiehm, 2003-2010) sabrá de lo que estoy hablando. En este procedimental, un grupo de policías investiga crímenes no resueltos de años anteriores. Quizá la serie no sea ninguna joya de la televisión, pero la mirada que ofrece acerca del pasado expresa muy bien la comprensión del tiempo de la mentalidad progresista. En un sentido elemental, lo hace por la premisa de que con las técnicas de hoy se puede resolver lo que antes no fue posible. Pero, en los casos más sonados, lo que hace tan efectivo al equipo de la detective Lilly Rush no es su arsenal forense, los laboratorios o las bases de datos, sino la claridad que ofrece la perspectiva del tiempo y, sobre todo –he ahí el mensaje oculto de la serie–, el cambio de mentalidad, que hoy sitúa como crímenes intolerables lo que antes se dejó pasar como injusticias o faltas cuya no-resolución no afectaba a la estabilidad del orden social. Es este nuevo clima condenatorio lo que empuja a los perpetradores a confesar sus crímenes pasados, y no la acumulación de indicios y evidencias (irreparablemente deterioradas). En realidad, la función narrativa que cumple el equipo de policías no es tanto el dar con nuevas pruebas cuanto más bien “sacudir el avispero”, volviendo a preguntar y removiendo viejos remordimientos. De alguna manera, viene a sugerir la serie, el progreso exige cerrar lo malo

---

41 Oakeshott, M. [1947 (2000)], p. 24.

que el pasado no supo o no pudo purificar. Por eso, simbólicamente, la superioridad del presente no es sólo científica sino, *sobre todo, moral*. Cuando los asesinatos involucran a mujeres, homosexuales, personas de clase baja, miembros de minorías étnicas –ora como víctimas, ora como testigos– y hasta animales, el juicio de la serie es severísimo: no hay ni un ápice de comprensión hacia la mentalidad del pasado que, irremediamente, comparece como retrógrada, superada y hasta recordada con vergüenza por quienes comulgaron con ella.

## 2. *¿No hay progreso en la reforma?*

De esta guisa, el progresista vive instalado en la adoración del cambio – el cual siempre se presume, en algún sentido, favorable– y orientado en su hacer por el mito del Progreso hacia un futuro incierto pero ideal que está llamando a la puerta y que requiere un trabajo por purgar los elementos que impiden su advenimiento: moral, costumbres e instituciones heredadas... y, hoy, riqueza “mal repartida”. Curiosamente, en esto el progresista comparte el actual *ethos* capitalista, que Boris Groys dibuja con ironía al describir cómo, en la mentalidad común de hoy, lo único que impide el cambio constante es la falta de dinero.

En efecto: hoy en día, cuando uno va a la casa de unos conocidos, a una escuela, una iglesia o un bar y pregunta por qué lo que ve allí es como es y no de otro modo, la respuesta que recibe inexorablemente es que ya hace mucho que está el plan de hacer algo totalmente distinto, mejor, más moderno, a un mayor nivel de eficiencia, de progreso tecnológico y de diseño actual, pero que, lamentablemente, sigue faltando el dinero [...]. Aunque en la modernidad se celebra la creatividad como origen de todas las cosas, no es a la creatividad a la que le deben su forma real todas las cosas, sino a su limitación, a su interrupción, a su clausura por subfinanciamiento<sup>42</sup>.

Todavía la economía supone, para el progresista, un principio de realidad que se le impone, aunque sea a regañadientes (quizá un motivo que explica por qué la izquierda tiende a gestionar mal la economía). Pues si por algo se reconoce al progresista es por su rechazo a la realidad y sus instituciones. Lo cual en absoluto es sorprendente si recordamos que la fe en el progreso es un componente esencial de la cultura de la Ilustración y, más generalmente,

---

42 Groys, B. (2015), pp. 68-69.

de la Modernidad, las cuales se determinan inicialmente por la negación de la tradición y la cultura eclesiástica y teológica<sup>43</sup>.

De ahí que, estrictamente hablando, no pueda haber progreso en la reforma, en tanto uno niega lo que hay para decir lo que *debe* haber y habrá, y el otro parte de lo que hay para apuntar lo que *puede* haber. Aparece aquí de nuevo, en el plano metafísico, la cercanía entre izquierda y progresismo, cuya sinonimia dan hoy por sentada la mayoría de los actores políticos. En su fascinante análisis de las identidades políticas, Héctor Ghiretti lo explica mejor cuando recuerda que la naturaleza originaria de la izquierda es su *rechazo general y sistemático al orden de la realidad*, que la sitúa “en un estado de rebelión u oposición permanente contra el orden establecido [...]. Desde esta perspectiva, el núcleo duro de la izquierda debe situarse en un nivel *metaideológico*, en el plano de las actitudes o talentos generales ante la realidad”<sup>44</sup>. Por todo ello, sentencia Ghiretti, *el ser de la izquierda radica en el no-ser*, una esencia que explica la tensión irremediable que aqueja a los partidos de izquierda cuando tienen que pasar a la acción. Pues, en efecto, “cada una de esas transiciones implica *ensuciarse las manos* con el ser, acomodarse a su estructura invariable, renunciar a las flamígeras e incandescentes perspectivas críticas y teorías revolucionarias para remangarse y operar con la realidad misma: pasar a la derecha”<sup>45</sup>.

Una de las demostraciones más elocuentes de todo esto se puede observar en la publicidad electoral, justamente por su nada disimulado afán de identificación de y con los votantes afines. Así, por ejemplo, en las elecciones de 2015 en España, un conocido partido de izquierda sintetizaba su actitud como una de “pelea contra esta realidad” y teñía emocionalmente el montaje y la superposición de imágenes icónicas. Hay un vínculo muy natural entre la exaltación del cambio y la referencia a los sentimientos pues, en efecto, el rechazo frontal de lo concreto y dado origina una serie de deseos y ambiciones –no pocas veces jaleados por ficciones de todo tipo– que, a falta de ningún “poder controlador” en sentido burkeano<sup>46</sup>, pueden terminar y terminan deshaciendo el vínculo social, con su estructuración y forma recibidas. Por ello, es natural que, en virtud de su actitud originaria, las ideologías que genera la izquierda tiendan a la radicalización y a las formulaciones extremas. Y por ello también,

---

43 Cf. Wiese, B. v. [1931 (1979)], p. 21; Hernández-Pacheco, J. (1989), p. 27.

44 Ghiretti, H. (2003), p. 128.

45 Ghiretti, H. (2004), p. 174.

46 Díez, L. G. (2014), pp. 33, 38.

me permito añadir, es natural que un pacto entre un partido progresista y otro reformista, tarde o temprano, termine por devorar al segundo.

Pero esto no es todo. “La negación como actitud específica conduce siempre a la negación de la negación”, concluía Ghiretti. Esto es, “es propio de la izquierda terminar rechazando la configuración que ella misma da a la realidad, por la sencilla razón de que esa configuración se encarna –no podría ser de otra manera– en la realidad, y termina constituyendo un orden más, limitado externamente y dotado de partes”<sup>47</sup>. De ahí que, cuando llega al poder, en la izquierda tiendan a nacer movimientos de rechazo, fuera de las instituciones, que mantengan intactos los ideales éticos –solidaridad, justicia, emancipación– a base de no comprometerlos en su (siempre imperfecta) realización institucional.

### 3. *Vuelta al principio*

El que reforma parte de una aceptación de lo que hay. El progresista, de un rechazo a lo dado. ¿Funciona la hipótesis? Como mínimo, tendremos que admitir su plausibilidad. Pero son sus consecuencias las que tienen mayor vigor explicativo. Retrocedamos en el tiempo. Aunque pueda constituirse en ideología del progreso, el progresismo no es tanto una ideología cuanto una creencia y una orientación hacia la política que ve el mundo como *dinámico*. Pero en sus orígenes, a finales del siglo XVII, la idea de progreso se apoyaba en una interpretación *técnica* del universo que, justamente por ser mecánico, podemos dominar con la razón y el refinamiento de nuestra ciencia (Leibniz, Newton). Mecánico o dinámico, tanto da. Lo que cuenta es el proyecto que alumbró, uno que, a decir de Leonardo Polo, confía en que “mejoraremos en la medida en que descubramos saberes útiles, que puedan transformarse en procedimientos productivos, en nuevas técnicas. De este modo nos libramos de la penuria, de la dificultad de las relaciones del hombre con la naturaleza; así la dominaremos”<sup>48</sup>. Traducido a la política, la clave del progresismo es su concepción de la dinámica social como un proceso indefinido de mejoras, sin fin. Aparentemente, esta idea entra en contradicción frontal con la acusación de irresponsabilidad ante la realidad que Ortega lanzaba al progresista. Pues si el ser humano está llamado a perfeccionar el mundo –y también su propia naturaleza– y esto no acaba nunca, difícilmente se puede deducir de ahí que podamos o vayamos a desatender nuestra relación con la realidad.

---

47 Ghiretti, H. (2003), p. 129.

48 Polo, L. (2003), p. 27.

La irresponsabilidad del progresista, en este sentido, no viene de su falta de actividad sino del supuesto en que se basa, de su falta de consideración ante el modo de ser de las cosas. *Nada puede permanecer estable durante demasiado tiempo*, diría el progresista, *pues nada tiene la suficiente consistencia como para resistirse al dominio del hombre*. Y es en virtud de esta inestabilidad esencial al mundo que el ser humano se convierte en último responsable de su forma. Una forma que, en la mentalidad progresista, está destinada a ser negada, superada y reinventada perpetuamente. Por acudir al término que apuntala el supuesto fundamental de este artículo, lo diremos una vez más: una forma del mundo y un orden de la sociedad que, en manos del progresista, están destinados a ser *rechazados*.

### III. EL RETO DE LA TRADICIÓN

En las dos primeras secciones de este artículo, hemos examinado al reformista y al progresista en política bajo el supuesto de que el primero acepta lo que hay y el segundo lo rechaza. Esta intuición tiene consecuencias explicativas muy directas sobre nuestra actualidad: daría cuenta de la imposibilidad conceptual –y, por qué no, fáctica– de un gobierno “reformista y de progreso” así como de la tendencia –esta vez, sí, eminentemente fáctica– de las formaciones de izquierda a la radicalización y la acción fuera del orden institucional. Ahora bien, dejando a un lado conceptos y hechos, más de uno podría pensar que no hay nada perjudicial en el cambio y la modificación. Al fin y al cabo, ¿no está bien visto el reinventarse a uno mismo? ¿No es sana la flexibilidad y natural la mutación? La respuesta a esta cuestión trasciende las categorías de un mero juicio moral, pues incide directamente en quiénes somos y qué estamos llamados a hacer en esta vida. Pero, quizá, antes de cambiar el mundo, no nos vendría mal aprender a contemplarlo, como diría John Gray. Alcanzar esta receptividad *ya* es una manera de reinventarse. ¿Bastará con ello para entender la verdad de nuestra situación? Esa es la cuestión, anunciada al principio de este artículo, cuya posibilidad nos disponemos a dilucidar en lo que sigue.

#### 1. *¿Me aprecias? Domésticame*

Volvamos por un instante a Badiou y Gauchet, con quienes introducíamos la sección anterior. Presumiendo de realistas que no rebasan los hechos, ambos autores –y, con ellos, muchos intelectuales de hoy en día– permanecen anclados en una visión reductiva de los actores políticos y sus identidades. En

el fondo, asumen que el progresismo es *la* forma de la política en cuanto tal y no entienden que, en política, no sólo hay progresistas imaginativos y falsos reformadores ocupados en mantener lo que hay. Como ya anticipó Edmund Burke a finales del siglo XVIII, “hay algo más que la mera alternativa entre una absoluta destrucción y un dejar que las cosas sigan iguales y sin la menor reforma”. *Spartam nactus est, hanc exorna*, esto es, *te ha tocado nacer en Esparta; ahora, adórnala*. Así se resumía, para Burke, la regla de oro de un estadista y un reformador honesto: “una disposición a preservar lo que ya hay y una habilidad para mejorarlo”. El gobernante prudente no puede considerar a su país una carta en blanco para escribir lo que quiera. Por eso, sentenciaba Burke, asumir la política como una tarea de crear todo *ex novo* “es vulgar en la concepción y peligroso en la ejecución”<sup>49</sup>.

El problema, entonces, es cómo hacer para recuperar el gusto por la casa propia en un mundo que ha hecho de la licuefacción de los lazos su seña de identidad. Lo cual nos devuelve a lo mejor de *El silencio de Dios*, la obra de Rafael Gamba que aprovechábamos en la primera sección, y cuyo valor ahora podemos apreciar con más perspectiva. Porque de lo que, en definitiva, trata este libro es de las raíces existenciales que el hombre ha perdido, una pérdida que ha hecho de todo lo que le rodea un elemento extraño y aparente (un proceso muy bien estudiado por Eric Voegelin<sup>50</sup>). El verdadero insensato que retrata el libro de Gamba es, precisamente, aquel que ignora el “encuadramiento existencial que requiere el vivir humano”<sup>51</sup> y que piensa que el orden existencial y el valor de la ciudad humana se puede deducir de principios lógicos<sup>52</sup>. En definitiva, diríamos, aquel que cree que puede conocer mejor la realidad y edificar la ciudad desde sus solas ideas *sobre ella* que desde la observación y aceptación de lo que se le presenta.

¿Qué importancia tiene esto? Una muy básica. Cuando, a veces, los políticos se acusan unos a otros de gobernar de espaldas a la realidad, no suelen carecer de razón, pero sí de profundidad. Porque “la realidad” que hay que tener en cuenta en la gobernación no consiste sólo en cifras macroeconómicas, tasas de empleo y desempleo, reivindicaciones de los colectivos sociales, alianzas internacionales y compromisos con instituciones supranacionales. “La realidad” incluye elementos más fundamentales, como la familia, y principios ele-

---

49 Burke, E. [1790 (2003)], p. 235.

50 Voegelin, E. [1952 (2006)].

51 Gamba, R. (2007), p. 28.

52 Gamba, R. (2007), p. 29.

mentales que van desde la vida y la propiedad hasta la dignidad, la intimidad y los así llamados bienes básicos, que no se pueden re-definir a voluntad del legislador. Estos principios y fundamentos, se dirá, estarán sujetos a negociación constante en cualquier comunidad política en tanto no se pueden medir, objetivar o concretar. Quizá sea verdad. Pero ¿y si no lo fuera? ¿Hay alguna manera de conocer con verdad estas realidades básicas? Aquí reside el auténtico mérito de *El silencio de Dios*, a saber, en su reflexión sobre el lugar del ser humano en el espacio y el tiempo, que Gamba propone de la mano de conceptos valiosos extraídos de la obra de Antoine de Saint-Exupéry, especialmente *El principito* (1943) y el inacabado *Ciudadela* (publicado póstumamente en 1948).

Así, en el primer capítulo de *El silencio de Dios*, Gamba examina el momento histórico presente y concluye que la época actual está marcada por un racionalismo excesivo, que siempre encuentra razones para amoldarse a cualquier cosa –tal como mostró Kafka en *La metamorfosis* (1915)–, pero no para reconocer lo auténtico y que, además, rechaza cualquier tipo de autoridad que no venga de la sola razón. Es difícil no admitir como una verdad indiscutible el proceso por el que los seres humanos se amoldan al cambio y que Gamba describe siguiendo *El rinoceronte* (1959), de Eugène Ionesco. Un proceso marcado por cuatro momentos: la resignación de “no hay nada que hacer”, la incompleta justificación de “siempre lo ha habido”, el insidioso “¿por qué no?” y, finalmente, la renuncia a seguir pensando del “además, tiene sus cosas positivas”. Pongamos ejemplos nítidos. Piénsese en la mercantilización de la educación y los servicios públicos (*no hay nada que hacer*), las leyes divorcistas o la despenalización del aborto (*siempre lo ha habido*), la aprobación del matrimonio homosexual o la probable regulación de la maternidad subrogada (*¿por qué no?*) y la experimentación con embriones (*además, tiene sus cosas positivas*) y se podrá comprobar la existencia de este proceso de acople a la corriente que, habitualmente, se da cuando el hombre presume que sólo la razón basta.

Ahora bien, ¿hay alguna manera de conocer lo que son todas estas realidades que, de paso, frene nuestra tendencia a redefinirlas mediante la acción política? No como conocimiento, sí como otra cosa. Y es que, según Gamba, este empleo exclusivo –y perjudicial– de la razón sólo puede ser contrarrestado por dos actos que no son estrictamente racionales: el compromiso (*engagement*) y la domesticación (*apprivoisement*), a los que dedica el segundo capítulo del libro. El compromiso hace referencia a la necesidad de actuar en primera persona, en volcar toda nuestra sensibilidad y conciencia hacia las cosas que uno hace o hacia las personas con las que uno trata. Esta actitud o ten-

dencia hacia fuera más que hacia dentro es un movimiento que sólo puede partir del amor y que acaba otorgando un conocimiento fiable, pues “sólo conoce realmente el que ama”<sup>53</sup>. Sin embargo, es el segundo acto –el *apprivoisement*, también traducible como apropiación– el que resulta más sugerente. Pues si el sujeto se “compromete”, la cosa se “domestica”. O sea, no basta un acto inicial de compromiso si no hay después una convivencia con la realidad, si no se crean lazos cognoscitivos, volitivos y activos, que es de donde finalmente surge la verdadera inteligibilidad del mundo<sup>54</sup>.

Gambra cita a este respecto un extenso pasaje de *El principito* en torno al conocido diálogo que entablan el Principito y el zorro cuando este último expresa que “lo esencial es invisible a los ojos”, pues la esencia de las cosas no está a simple vista y, diríamos más, las cosas no son nada hasta que se las domestica.

¿Qué debo hacer para domesticarte?, preguntará el Principito al zorro. La respuesta de este último alberga una pedagogía muy sabia para comprender nuestro lugar en el mundo. “Hay que ser paciente. Te sentarás al principio un poco lejos de mí, así, en la hierba. Te miraré de reojo y no dirás nada. La palabra es fuente de malentendidos. Pero, cada día, podrás sentarte un poco más cerca...” Ahora bien, domesticar el mundo no sólo exige situarse ante las cosas, familiarizarse y aproximarse a ellas. También es hacerlo con un horario, pues “si vienes a cualquier hora, nunca sabré a qué hora preparar mi corazón... Los ritos son necesarios”, dirá el zorro. Pero hay más. Tras domesticar al zorro, el Principito ha de partir hacia otro planeta.

–¡Ah!... –dijo el zorro–. Voy a llorar.

–Tuya es la culpa –dijo el principito–. No deseaba hacerte mal, pero quise que te domesticara...

–Sí –dijo el zorro.

–¡Pero vas a llorar! –dijo el principito.

–Sí –dijo el zorro.

–Entonces, no ganas nada.

–Gano –dijo el zorro–, por el color del trigo<sup>55</sup>.

53 Gambra, R. (2007), p. 37.

54 Giussani, L. (1997), pp. 71-73.

55 Saint-Exupéry, A. de [1943 (2008)], p. 70.

Es decir, domesticándonos mutuamente la realidad misma se ilumina y, poco a poco, se torna significativa. Ya no es sólo que el zorro deja de ser, para el Principito, un zorro semejante a otros cien mil. Es que el vínculo es recíproco y expansivo: ahora el trigo –para el zorro, perfectamente inútil, pues no come pan– evoca el recuerdo de su amigo por analogía con los cabellos color de oro del Principito. Es la convivencia, entonces, y no el pensamiento, lo que nos descubre la inteligibilidad del mundo.

## 2. Tradición y humanización

Quizá sin saberlo, Gandra coincidía en este último punto con algo que la filosofía y la cultura contemporáneas han afirmado más técnicamente. A saber, que no hay un acceso privilegiado a la esencia de las cosas, que el conocimiento es siempre mediado. En su conferencia “La criatura dividida” el novelista Walker Percy (1916-1990) se pronunciaba en esa línea al decir que las criaturas humanas no sólo tienen un medio ambiente sino también un *mundo* del que se apropian al nombrarlo, al lanzar juntos la palabra y la cosa, haciéndolas entrar en una red conceptual de símbolos y relaciones<sup>56</sup>. Una red tejida por el entendimiento y la experiencia que, poco a poco, domestica lo extraño, nos lo hace familiar y hasta da razón de lo imprevisto, de lo que nos sorprende y excede nuestra medida<sup>57</sup>.

Justamente, la diferencia más seria que separa al progresista del reformador gira en torno a qué queda fuera de medida humana y si, de haberlo, merece respeto incondicional. Obviamente, este tema –que el crítico literario humanista George Steiner ha abordado magistralmente<sup>58</sup>– excede el ámbito de la reflexión política. Pero podemos acercarlo al discurso político si, de alguna manera, entendemos que el progresista circunscribe lo incondicional a lo inmanente: la libertad del hombre y lo que éste hace para *ampliar las posibilidades de opción*<sup>59</sup>, venga o no avalado por tradición alguna. Dicho con otras palabras, para el progresista, lo único que hay en las leyes que aprobamos, las constituciones que escribimos, las ciudades que edificamos y las instituciones que diseñamos es... lo que nosotros mismos ponemos. El auténtico reformador, en cambio, justamente porque respeta el orden previo que busca mejorar, es capaz de descubrir *en la realidad* algo que la trasciende, una presencia

---

56 Percy, W. (1996), pp. 1145-1146 y p. 1156.

57 Nubiola, J. (1998).

58 Cf. Steiner, G. (1991).

59 Cf. Spaemann, R. (2006), p. 105.

misteriosa que no puede ignorarse, un significado en las cosas que no hemos puesto nosotros y que, de alguna manera, debe secundarse.

De qué manera y con qué instituciones no es, de nuevo, algo que nos resulte obvio. El obrar sigue al ser, sí, pero el aspecto del ser que interesa en política es algo que aprehendemos en sucesivos intentos y que nos está vedado conocer perfectamente. De hecho, no es un punto diáfano el peso que deba tener la tradición tanto en el estudio de la política como en la misma acción política. Autores como Bevir no dudan en conceder a la tradición un estatuto ontológico (*los seres humanos necesariamente alcanzamos nuestro ser en un contexto social que ejerce influencia sobre nosotros*) pero cuyo influjo sobre nuestras vidas sólo tiene un carácter “inicial”, no necesariamente constante, y cuya virtualidad explicativa para la ética y la política depende de la “construcción” que se haga de la tradición<sup>60</sup>. Y politólogos como Ian Shapiro insisten en subrayar la heterogeneidad de posturas e interpretaciones *dentro* de una misma tradición, así como su carácter relativo y moldeable al contexto histórico y las circunstancias cuando se adopta, por ejemplo, como criterio legal<sup>61</sup>.

Son este tipo de consideraciones, y no otras, las que animan la pretensión subyacente a este artículo de contemplar la tradición en clave existencial. Esta visión, ciertamente, no es inerte al análisis fino de la politología, que ofrece razones de peso para marginar el valor de las tradiciones como guía para la acción política. Sin embargo, la ciencia política –tomada *estrictamente* como ciencia particular que estudia estructuras, procesos y resultados (*polity, politics, policy*)–, tampoco puede aportar criterios que vayan más allá de la comparación histórica, el análisis económico o la correlación de factores. Criterios todos que pueden ser válidos como perspectiva *backward-looking* pero que care-

---

60 Cf. Bevir, M. (2003), pp. 15-17; pp. 33-34.

61 Cf. Shapiro, I. (2003), pp. 175-178. En esta visión crítica de la tradición como base para la política, sus detractores suelen acudir a la casuística y la historia legal, tomando como punto de partida el argumento del juez Devlin cuando, en 1959, criticaba la posibilidad de legalizar la homosexualidad y la prostitución esgrimiendo que, en Reino Unido, se aceptan los estándares morales de la Cristiandad, que incluyen una idea del matrimonio basada en la monogamia que es fundamental para la estructura social. Esta idea, decía, “no está ahí por ser cristiana. Llegó hasta ahí porque es cristiana, pero permanece porque se ha integrado en la casa en que vivimos y no podría removerse sin tirar abajo todo el edificio”. Devlin, P. (1971), p. 32. Parecería, entonces, que los principios morales de una tradición no son verdaderos, sino tan sólo un conjunto de prejuicios en los que la gente, *de facto*, cree y que articulan la relación entre ley y moral. Pero no habría nada más. Al no tratarse de absolutos, cabe que lo que hoy parece razonable evolucione con el tiempo. *Ergo*, dirán los críticos, necesitamos algo más consistente en que apoyar la acción política.

cen de la potencia motivacional y *forward-looking* de la tradición, la cual, bien entendida “se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente”<sup>62</sup>. Tener un sentido adecuado de las tradiciones no consiste tanto en contar con grandes construcciones teóricas, cuanto más bien en la disposición a efectuar un salto de fe o, como mínimo, a apostar del dogma racionalista-constructivista, esa *fatal arrogancia* basada en el equívoco de que podemos construir lo que, de hecho, debemos heredar o aprender<sup>63</sup>, como es el caso de la moral tradicional, un gran *stock* de conocimiento disperso, histórico y acumulado.

Si todo aprendizaje es, por definición, ganancia, entonces no tiene sentido pretender sostener que la asunción de las tradiciones –un aprendizaje en modo eminente– no añade nada nuevo. Cuando Russell Kirk invita a los conservadores a entender la tradición como “el medio por el cual la humanidad filtra los errores de sus continuos descubrimientos”<sup>64</sup>, de hecho no hace más que confirmar su carácter dinámico y propedéutico. Incluso si la aceptación de una tradición se da de manera más moderada –como acontece en la reforma genuinamente *restauradora* o en el progreso como proceso de *civilización*<sup>65</sup>–, la apropiación de una generación de lo que hizo la anterior, o de lo que hay en el presente, siempre amplía. Precisamente, en esas sucesivas ampliaciones, en esas nuevas “deducciones” a partir de la premisa de lo heredado, es donde ter-

---

62 MacIntyre, A. [1984 (2001)], p. 275.

63 Hayek, F. (1990).

64 Kirk, R. [1954 (2003)], p. 240.

65 Indirectamente, para Luis Gonzalo Díez sí cabría una cierta conciliación entre progreso y reforma. Y, de hecho, así lo vieron los ilustrados prerrevolucionarios, para quienes “el progreso no es un cambio rupturista, sino evolutivo. De ahí que un elemento clave de su moralidad [...] sea el respeto de la sociedad establecida. Desde el momento en que la historia se describe evolutivamente como proceso de civilización, a partir del vínculo entre avance económico y moral, cabe entender el progreso como pasado perfeccionado”, y no como mera ruptura. Díez, L. G. (2014), pp. 108-109. El enfoque existencial de este artículo no excluye la aportación de la perspectiva histórica. Si acaso, la recibe de muy buen grado, pues la Historia muestra que –al margen del debate semántico o nominalista sobre qué sea reforma y qué sea progreso– no hay progreso sin tradición, sin actualización respetuosa de un legado, y que pretender hacer *tabula rasa* del pasado es, con toda probabilidad, garantía de fracaso. En una línea parecida escribe García Gibert cuando defiende a la tradición humanística de aquellos que la acusan de romper con el legado cristiano y la sabiduría de los Antiguos y, con ello, de propiciar un progreso destructor: “el humanismo responsable de la barbarie no es el antiguo humanismo, sino ese nuevo y descreído pseudo-humanismo contemporáneo, que es un efecto, en realidad, de la sociedad materialista post-ilustrada”. García Gibert, J. (2010), pp. 236-237, p. 424. Para este autor, la auténtica ruptura con el pasado de Occidente se encuentra en la falta de fe –metafísica o religiosa– o, si se prefiere, en el cercenamiento del afán de trascendencia del ser humano propiciado por una cultura y una mentalidad materialista y naturalista.

minamos de comprobar si la tradición –una gigantesca red de símbolos y relaciones que sólo en parte es tejida por nosotros– se sigue sosteniendo o no. Todo lo cual nos exige abandonar la actitud de espectadores y, al cambio, adoptar una de experimentadores auténticos y honestos. Esto es, seres humanos capaces de tomar una propuesta o una hipótesis de sentido, examinar los hechos relevantes, extraer las consecuencias y aceptar los resultados.

Desde el enfoque existencial que aquí seguimos, no basta decir “ahí está la tradición, veamos si aguanta las embestidas de los innovadores”. Más bien, es necesario darle una oportunidad en la propia vida para probar la vigencia de lo recibido y esforzarnos por expresarlo a la altura de nuestro tiempo, como decíamos al principio de este artículo. Esta obligación vital de asumir un legado en modo alguno supone limitar la legitimidad de las vías de investigación o de acción política a sólo aquellas que puedan confirmar el contenido de la tradición. Lo que supone decir esto es, sencillamente, que uno no puede prescindir de lo que ya cree, de la misma manera que no se puede reconstruir un barco por entero al mismo tiempo que se navega. Cualquier evidencia, reto, desafío, crisis o innovación debe ser juzgada a la luz de ese legado, que permanece siempre como trasfondo, pues el progreso de verdad es siempre *aditivo*.

Russell Kirk va más lejos. Para este autor, lo que la tradición ofrece es una conexión con las fuentes de la existencia que sólo es posible percibir en una atmósfera de gratitud y de justicia y gracias a la “creencia consciente en el valor de la continuidad literaria y escolar, de la continuidad política y económica, de la continuidad en la estructura física de la vida”<sup>66</sup>. Justamente, como advirtiera Burke, al romper el *contrato* que nos une a la comunidad humana precedente, al orden eterno y a la fuente de este orden, terminamos dejándolo todo al juicio privado pero, en un sistema así, nada suscita el afecto por el bien común ni la solicitud por los intereses de la posteridad<sup>67</sup>. Cuando desdeñamos la sabiduría de nuestros antepasados, concluye Kirk, nos convertimos en masa, pues agotamos los recursos sapienciales, los criterios morales y los afectos que posibilitan el buen juicio y fortalecen la capacidad de oponernos a ser heterodirigidos.

Cuando esto se asimila, la fuerza de una tradición y la radicalidad de su contenido devienen tan potentes que surge una pregunta inquietante. Darle

---

<sup>66</sup> Kirk, R. [1954 (2003)], p. 247.

<sup>67</sup> Cf. Kirk, R. [1954 (2003)], pp. 248-249.

respuesta exigiría mucha audacia y una investigación rigurosa, a la que quizá estas páginas puedan servir de aliento. Y es que ¿será acaso la tradición un tipo especial de dispositivo cuyo propósito no es otro que “domesticar” al ser humano? En otras palabras, por la capacidad que tiene una tradición de dar sentido a los ámbitos de realización humana, de hacernos conscientes de nuestro valor e individualidad, de humanizarnos, ¿no cabe pensar en una intencionalidad ajena a nosotros ínsita en la tradición? ¿Quién se “apropia”, en definitiva, del hombre cuando este adopta y hace suya una tradición?

### BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alan y Gauchet, Marcel (2015), *¿Qué hacer? Diálogo sobre el comunismo, el capitalismo y el futuro de la democracia*, Edhasa, Barcelona.
- Bevir, Mark (2003), “Sobre la tradición”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 15, n° 1, pp. 5-34.
- Blond, Phillip (2015), “How to win the future: why Blue Labour is the way forward” (reseña de *Blue Labour: Forging a New Politics*), *New Statesman*, vol. 29 abril [online].
- Borja, Rodrigo (1997), voces “Gradualismo” y “Progresismo”, en *Enciclopedia de la política*, FCE, México D.F., pp. 469, pp. 790-791.
- Burke, Edmund [1790 (2003)], *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Alianza, Madrid.
- Conill, Jesús (2011), “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset”, *Anuario Filosófico*, vol. 44, pp. 253-275.
- Devlin, Patrick (1971), “Morals and the Criminal Law”, en Wasserstrom, Richard A. (ed.), *Morality and the Law*, Wadsworth, Belmont, pp. 24-48.
- Díez, Luis Gonzalo (2014), *La barbarie de la virtud: un ensayo histórico sobre la cultura política contemporánea*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Fernández Sanz, Amable (1993), “La Ilustración española. Entre el reformismo y la utopía”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 10, pp. 57-71.

Franck, Juan F. (2010), “La racionalidad y la tradición frente a la posibilidad de una moral universal y vinculante”, *Círculo de Filosofía de Buenos Aires*, 10 de abril [online].

Gambra, Rafael [1967 (2007)], *El silencio de Dios*, Ciudadela, Madrid.

García Gibert, Javier (2010), *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons, Madrid.

Ghiretti, Héctor (2003), “Izquierdas, derechas y centro: un ejercicio de identificación en la cuestión demográfica española”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. VI, n° 1, pp. 125-149.

Ghiretti, Héctor (2004), “*Los muertos que vos matáis*: sobre la vigencia de la izquierda como identidad política”, *Cuadernos de pensamiento político*, vol. 2, pp. 157-180.

Giussani, Luigi (1997), *El camino a la verdad es una experiencia*, Encuentro, Madrid.

Groys, Boris (2015), *La posdata comunista*, Cruce, Buenos Aires.

Guardini, Romano [1962-1963 (1997)], *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid.

Haack, Susan [1999 (2008)], “Esperando una respuesta: el desordenado proceso de buscar la verdad”, en *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, pp. 16-35.

Hayek, Friedrich (1990), *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid.

Hernández-Pacheco, Javier (1989), *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, Rialp, Madrid.

Innerarity, Daniel (2009), *El futuro y sus enemigos: una defensa de la esperanza política*, Paidós, Barcelona.

Kirk, Russell [1954 (2003)], *Un programa para conservadores*, El Buey Mudo, Madrid.

Lapiente, Víctor (2015), *El retorno de los chamanes: los charlatanes que amenazan el bien común y los profesionales que pueden salvarnos*, Península, Barcelona.

Lindblom, Charles (1959), “The Science of «Muddling Through»”, *Public Administration Review*, vol. 19, n° 2, pp. 79-88.

Llano, Alejandro (1999), “El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas”, *Anuario Filosófico*, vol. 32, pp. 443-468.

Luri, Gregorio (2007), “La política como sinóptica”, *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, vol. 2, pp. 32-40.

MacIntyre, Alasdair [1984 (2001)], *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

Neira Rodríguez, Jesús (1999), “El centro político”, *Veintiuno: revista de pensamiento y cultura*, vol. 43, pp. 79-100.

Nisbet, Robert (1988), “Conservadorismo”, en Bottomore, Tom y Nisbet, Robert (comps.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 105-145.

Nubiola, Jaime (1998), “Charles Peirce y Walker Percy: abducción y lenguaje”, *Analogía*, vol. 12, pp. 87-96.

Nubiola, Jaime (2002a), “La búsqueda de la verdad”, *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, vol. II, n° 1, pp. 23-65.

Nubiola, Jaime (2002b), “La filosofía como libertad y como vocación”, *Anuario Filosófico*, vol. 35, pp. 629-654.

Oakeshott, Michael [1947 (2000)], “El racionalismo en política”, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., pp. 21-53.

Oakeshott, Michael [1956 (2000)], “¿Qué es ser conservador?”, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., pp. 376-402.

Ortega y Gasset, José [1931 (1967)], *La redención de las provincias*, Alianza, Madrid.

Ortega y Gasset, José [1921 (1966)], *España invertebrada*, en *Obras completas. Tomo III (1917-1928)*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 35-128.

Percy, Walker (1996), “La criatura dividida”, *Anuario Filosófico*, vol. 29, pp. 1135-1157.

Pieper, Josef [1970 (2000)], “Tradición. Concepto y validez”, en *Obras. Tomo 3: Escritos sobre el concepto de filosofía*, Encuentro, Madrid, pp. 236-295.

Polo, Leonardo [1991 (2003)], *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid.

Prieto, Fernando (1989), “Filosofía, pensamiento e ideas políticas. Ensayo de clarificación terminológica”, *Revista de Estudios Políticos*, vol. 63, pp. 189-217.

Redondo Rodelas, Javier (2011), “Los orígenes del reformismo en España: Melquiades Álvarez y la tercera vía como fórmula de superación de conflictos, 1912-1936”, en *La política en red: actas del X Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración*, Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Madrid [online].

Rorty, Richard y Habermas, Jürgen (2007), *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires.

Runciman, David (2013), “Britain’s Left Turns Right”, *Foreign Affairs*, 22 de julio [online].

Saint-Exupéry, Antoine de [1943 (2008)], *El Principito*, Salamandra, Barcelona.

Serra Rojas, Andrés (1999), voz “Reforma”, en *Diccionario de ciencia política: M-Z*, FCE, México D.F., p. 958.

Settembrini, Domenico (1995), voz “Reformismo”, en Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (dirs.), *Diccionario de política: L-Z*, Siglo XXI, México D.F., pp. 1358-1362.

Shapiro, Ian (2003), *The Moral Foundations of Politics*, Yale University Press, New Haven.

Spaemann, Robert (2006), “El final de la modernidad”, en Alvira, Rafael y Spang, Kurt (eds.), *Humanidades para el siglo XXI*, Eunsa, Pamplona, pp. 101-123.

Steiner, George (1991), *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona.

Voegelin, Eric [1952 (2006)], *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Katz, Buenos Aires.

Yanke, Germán (2004), *Ser de derechas*, Temas de Hoy, Barcelona.

Welchman, Jennifer (2008), voz “Ethics”, en Lachs, John y Talisse, Robert (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Routledge, Nueva York, pp. 245-251.

Wiese, Benno von [1931 (1979)], *La cultura de la Ilustración*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.