

CUADERNOS AMERICANOS

FRANCISCO DE VITORIA

Luis Gonzalo Diez Álvarez

Edmund Burke y la moderna guerra ideológica

VOLUMEN 12

FORO HISPANOAMERICANO FRANCISCO DE VITORIA

Para mi hijo Gonzalo

“Los soberanos deben aceptar a los hombres tal y como son, y no introducir ningún cambio violento en sus principios y formas de pensamiento”.

(David Hume)

“La experiencia ha probado que el gran daño del sistema (revolucionario francés) consiste en la peculiar fascinación que está calculado para ejercer sobre los espíritus nobles e imaginativos”.

(Samuel Taylor Coleridge)

ÍNDICE

PRÓLOGO

I. EL PROBLEMA DE LA SOCIEDAD COMERCIAL

La Ancient Constitution

La Ilustración conservadora inglesa

La Ilustración escocesa

El criticismo de Burke y Rousseau

II. DE LA SOCIEDAD COMERCIAL A LA DEMOCRACIA TOTALITARIA

Religión versus Cultura

La “ética de la vanidad”

Liberalismo versus Democracia

De las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) a las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-97)

Dimensiones de la guerra ideológica

III. DE LA ILUSTRACIÓN CONSERVADORA A LA IDEOLOGÍA CONSERVADORA

La encrucijada intelectual de Burke

Progreso y naturaleza humana en Hume y Burke

IV. CIVILIZACIÓN DE LOS MEDIOS VERSUS POLÍTICA DE LOS FINES

Prescripción versus Legitimidad

Convenciones históricas versus Ficciones ideológicas

Montaigne, Burke y el conservadurismo pragmático

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO

Este es un libro centrado en el análisis burkeano de la Revolución francesa. Concretamente, en el origen y la evolución de dicho análisis. No es una biografía intelectual que pretenda abarcar sistemáticamente las diferentes facetas de la obra del pensador irlandés, ni ofrecer una imagen condensada de su rica peripecia política como parlamentario y hombre de partido. Ni siquiera abordar su polémica y vehemente participación en cuestiones tan relevantes como la independencia de las colonias americanas, la política imperial británica en la India y la situación de Irlanda.

De lo que se trata en estas páginas es de explicar el análisis burkeano de la Revolución francesa en relación con su contexto histórico e intelectual de referencia. De entender las particularidades de su respuesta conservadora dentro de las circunstancias del medio ilustrado de su tiempo. Particularidades que singularizan dicha respuesta en la encrucijada ideológica de dos siglos, el XVIII y el XIX, y que permiten ver en Burke un autor a caballo entre dos épocas, ambiguo y contradictorio.

Es el carácter *híbrido* de su conservadurismo, que tan pronto aparece como una teoría sumamente sofisticada de la complejidad social de tanta influencia en pensadores posteriores del tipo de Friedrich A. Hayek y Michael Oakeshott como una ideología atrapada en las polémicas de la batalla política moderna, lo que quisiéramos explicar adecuadamente. Y ello para evitar un juicio unilateral y cerrado sobre un pensamiento que no se deja encorsetar en una sola fórmula.

Respecto al origen del análisis burkeano de la Revolución, la tesis que vamos a defender es que resulta indescifrable si no se lo sitúa dentro de un contexto del pensamiento del siglo XVIII muy significativo y de alcance europeo:

El que tenía que ver con el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad, al que entonces se denominó *sociedad comercial*. Ésta se caracterizaba, en palabras de David Hume, por el “refinamiento de las artes”, por una multiplicación de la producción de bienes vinculada a una auténtica revolución del consumo. Dicha multiplicación implicaba una incipiente democratización del lujo que actuaba como infraestructura económica de un aumento de las oportunidades de trato entre los individuos, fuese a través del intercambio comercial o conversacional.

La nueva sociedad, dinámica y emprendedora, ocupada y productiva fue pensada por los Hume, Montesquieu, Adam Smith y compañía en términos que rebasaban el estricto planteamiento económico. Pues las nuevas realidades del comercio y la industria especializada venían acompañadas, a sus ojos, de nuevas formas culturales, morales y políticas. El fundamento antropológico de la sociedad comercial presentaba al hombre desde el punto de vista de una psicología animada. Un hombre motivado por

variadas pasiones y deseos que encontraba en el roce incesante con sus congéneres la forma de refinarlos e, incluso, sin perder nunca de vista la utilidad de las conductas sociables y moderadas en un medio social tan interdependiente, de transformarlos en virtudes morales.

De todo el análisis desplegado por los teóricos del *doux commerce*, de los efectos civilizadores de las prácticas comerciales y del proceso de modernización económica, política y cultural que se estaba produciendo en las sociedades del Antiguo Régimen, quizás lo que conviene tener más en cuenta para comprender a Burke sea la creencia de aquellos teóricos en la autonomía moral de la nueva sociedad. Es decir, en que las pasiones puestas en juego por ésta tendían por sí mismas, en el marco del trato frecuente y diversificado, a refinarse en forma de sentimientos morales e intereses constantes y previsibles.

La manera natural de asumir el prosaísmo de la sociedad comercial y el registro moral de una virtud menos cargada de significados y exigencias que la cristiana y la republicana, mucho más *mediocre* por depender del interés bien entendido de cada uno, no era óbice para que autores como Hume y Smith fuesen conscientes de los riesgos del comercio y la división del trabajo. El primero tuvo muy presente que una economía altamente monetarizada con un “crédito público” en expansión podía sufrir una auténtica pesadilla financiera que socavase el orden establecido y fuese la antesala del despotismo. Pese a estos momentos sombríos, el tono dominante en medios intelectuales como el de los ilustrados escoceses soslaya el paso en falso de la fe ciega en el progreso y el de un juicio trágico sobre éste del tipo del pronunciado por Rousseau. Aunque los riesgos existían porque el material con que estaba construida la nueva sociedad era altamente inflamable, se pensaba con una inseguridad esperanzada en un recorrido histórico equilibrado.

Cuando Burke, en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, escritas prácticamente a la par que la Revolución, hace de la misma el resultado de una conspiración del ateísmo filosófico y el “monied interest”, del imparable aumento de la deuda pública en la Francia de Luis XVI, de la “circulación de noticias” y de “dinero”, de “las relaciones literarias de las academias”, de “la correspondencia del mundo monetario y mercantil”, del creciente influjo político y prestigio social de las “clases medias”, “habitantes de las ciudades” y “hombres de letras” está señalando a la sociedad comercial como el caldo de cultivo de la Revolución. Con ello, siguiendo la pauta de los momentos más sombríos y pesimistas de autores como Hume, va a elevar al grado de trágica *necesidad* lo que para éstos no era más que el enunciado de una remota *probabilidad* sobre el curso del progreso.

El arsenal *lingüístico* del análisis burkeano (pasiones refinadas e indóciles, el hombre como animal social antes que político, la preocupación por los *medios* constitutivos de la sociedad antes que por sus supuestos *finés*, el temor al fanatismo y al entusiasmo, la saturación de sus reflexiones políticas de apreciaciones históricas y sociológicas que terminan atribuyendo a aquéllas el rango de una teoría de la civilización, etc) procede directamente de la especulación histórica ilustrada sobre la naturaleza,

implicaciones y consecuencias de la sociedad comercial. La originalidad de Burke consistirá en su particular combinación de todos aquellos lugares comunes, de la que surgirá una imagen en absoluto complaciente de dicha sociedad entendida como orden cultural autónomo.

Como veremos, la tesis del pensador irlandés, a la luz de la Revolución, no será renegar del comercio, la prensa y el lujo, sino señalar que las nuevas realidades económicas y culturales sólo darán frutos morales y políticos adecuados si se someten al “poder controlador” de la religión, el orden aristocrático y la Iglesia establecida. Es decir, si no se abandonan a sí mismas en la presuposición de su autonomía moral. Con ello, Burke, sin dejar de ser un ilustrado, siendo simplemente un ilustrado menos *ingenuo* que Hume, Smith y Montesquieu, dio carta de naturaleza al conservadurismo moderno.

Más allá de las *Reflexiones*, Burke siguió escribiendo hasta su muerte sobre los acontecimientos franceses. El aumento de su cólera resultó inseparable de un agudizamiento sorprendente de su capacidad de análisis. En textos como *A Letter to a Member of the National Assembly* (mayo de 1791), *An Appeal from the New to the Old Whigs* (agosto de 1791), *Thoughts on French Affairs* (diciembre de 1791), *A Letter to a Noble Lord* (febrero de 1796) y *Letters on a Regicide Peace* (1795-1797), su última obra, el pensador irlandés fue delineando una interpretación de la Revolución donde se subrayaba no tanto la instrumentalización del nuevo Estado por el “monied interest” como el fortalecimiento del primero al margen del segundo.

En las *Letters on a Regicide Peace*, libro inquietante y profético escrito por un Burke a punto de morir como su testamento político y cuya lectura, tras el siglo XX, gana muchos enteros, aquél estaba preparado para plantear su tesis principal y definitiva sobre el significado de 1789:

El jacobinismo constituía el espíritu profundo de la Revolución. La subversión filosófico-financiera del Estado absolutista fue continuada por la creación filosófico-política de una República donde el Estado lo era todo y la sociedad y los individuos, nada.

La autonomía *cultural* de la sociedad comercial, responsable del desastre al haber liberado unas pasiones incapaces de moderarse, derivaba necesariamente en la autonomía *política* de lo que hoy denominaríamos una democracia totalitaria¹. La “energía” del “monied interest” abrió las puertas a la “dreadful energy” de los burócratas de la virtud. Ambas *energías* eran caras de la misma moneda, diferentes manifestaciones de la “mente de hombres desesperados”, claves de una rebelión intelectual contra la historia de carácter nihilista.

No conviene olvidar que el conservadurismo burkeano nunca dejó de ser ilustrado y liberal. Es

¹ Este término fue acuñado por J. L. Talmon en su famosa obra *Los orígenes de la democracia totalitaria*, donde defiende la tesis de que, en Rousseau y los jacobinos, se hallan las claves de un “mesianismo político” que se sirve del lenguaje de la democracia para legitimar una dictadura popular.

decir, que, a pesar de su deconstrucción del discurso de los Hume y compañía sobre la sociedad comercial y de la férrea causalidad que estableció entre ésta y el totalitarismo democrático, no cuestionó las *realidades* de la primera, sino la supuesta *autonomía* moral de las mismas. Lo que defendía Burke era que el “saber” y el “comercio” dejasen de ser “efectos” que adoramos como si fuesen “primeras causas” y asumiesen su condición históricamente secundaria, sobrevenida a partir de una sociedad firmemente asentada en el pasado. Si la religión, los rangos y la autoridad tradicional no ocupaban ese lugar jerárquicamente superior en la mente de los hombres, como orden institucionalizado de deberes, el “saber” y el “comercio” hechos posibles por las disciplinas sociales de la historia acabarían mostrando su lado más oscuro y terrible, el de una voluntad sin sentido del límite.

Burke no fue, como en su día adujo Alfred Cobban en una tesis clásica sobre el autor, un exponente de “la revuelta contra el siglo XVIII”, sino un “historicista sofisticado”, en palabras de J. G. A. Pocock, que abordó la quiebra del proceso civilizador pensado por relevantes ilustrados de la época como la realidad histórica de las sociedades más avanzadas del Antiguo Régimen. En este sentido, y en contra de un lugar sólidamente establecido en la conciencia histórica contemporánea, la Revolución francesa aparece en la sofisticada perspectiva ilustrada de Burke como un acontecimiento *reaccionario* que dio marcha atrás al reloj de la historia con la vista puesta, paradójicamente, en el porvenir. Y ello porque cortó abruptamente el proceso de modernización económica y cultural que se estaba produciendo en la Europa prerrevolucionaria.

I

EL PROBLEMA DE LA SOCIEDAD COMERCIAL

Las principales tradiciones de discurso que informan el pensamiento político de Edmund Burke lo presentan como un ilustrado conservador cuya defensa de la tradición histórica británica se basa en razones liberales, en el hecho de que dicha tradición constituye el mejor baluarte para evitar que el progreso se despeñe por el precipicio de nuevos y formidables fanatismos.

Acostumbrados como estamos a juzgar el Antiguo Régimen *desde* la Revolución francesa, nos hemos olvidado de que, antes del estallido de ésta, numerosos filósofos, escritores, publicistas y políticos del siglo XVIII interpretaron su propio tiempo como una época de progreso, de avance de la civilización. Para algunos de ellos, caso de Burke, que llegaron a conocer la brusca ruptura revolucionaria de aquel tiempo, lo que sucedió en 1789 significaba un claro retroceso a la barbarie.

El conservadurismo de este autor parte de una lectura ilustrada de los procesos modernizadores que contrasta dramáticamente con la deriva revolucionaria de aquéllos. Burke se sitúa en una auténtica encrucijada epocal con la trágica conciencia de que la lectura ilustrada del progreso había desatendido la manera de canalizarlo adecuadamente y se había fiado en exceso de su capacidad para generar bienes sin la regulación externa de un “poder controlador”. Ello no implica que cuestionase los avances sociales, económicos y culturales de su tiempo, el ascenso de las “clases medias”, el empuje comercial, la “circulación de noticias” y de “dinero”, los nuevos conocimientos y formas de relación entre los individuos de una sociedad cada vez más compleja, especializada e interdependiente. Todo esto lo daba por bueno pues eran síntomas del proceso civilizatorio operado en el seno de las sociedades modernas.

Un ejemplo del talante liberal de Burke se halla en sus consideraciones sobre las nuevas realidades económicas. Sobre el comercio, opinaba lo siguiente:

El comercio florece más cuando es abandonado a sí mismo. El interés, gran guía del comercio, no es ciego. Es muy capaz de encontrar su propio camino; y sus necesidades son sus mejores leyes².

Sobre el libre mercado, Burke, partiendo de la apología típicamente ilustrada del “activo, despierto y esclarecido principio del interés propio”, decía que:

El mercado es el encuentro y conferencia del *consumidor* y *productor* cuando mutuamente descubren los deseos del otro. Nadie, creo, ha observado reflexivamente lo que el mercado es sin asombrarse de ello; de la corrección, celeridad y

² Cfr. en Canavan, Francis (1995): *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in his Thought*; 117-118.

equilibrio con que establece el equilibrio de los deseos y necesidades (...) en el momento en que el gobierno aparece en el mercado, todos los principios de éste se subvierten (...) (Y es que el gobierno sólo debe) proteger y favorecer la industria, asegurar la propiedad, reprimir la violencia y evitar el fraude³.

El problema surgió a partir de la Revolución francesa, de la que Burke hizo una interpretación europea que, retrospectivamente, criticaba los fundamentos del proceso civilizatorio que estaba teniendo lugar en la Europa prerrevolucionaria. No a éste como tal, sino a la manera en que se plasmaba. De ahí que su grito conservador, antes que una recusación de su original posición ilustrada, de su apertura al cambio, sea un aviso teñido, al final de sus días, de sombría desesperación del lado oscuro de los avances históricos característicos de su tiempo⁴. En concreto, del vinculado con el establecimiento de una sociedad comercial, dinámica y emprendedora cuya misma “energía” podía extralimitarse si no se la regulaba y adoptar la forma de una rebelión intelectual contra la historia. Esto es lo que había sucedido en Francia y Burke temía que el resto de las sociedades europeas se deslizara por la misma e infausta pendiente. La de un:

Movimiento profundamente reaccionario contra la modernidad ilustrada y progresiva que apuntalaba la soberanía aristocrática por toda Europa. *Aux armes citoyens!* Fue un grito contra toda una filosofía de la historia que veía el secreto del progreso, del orden civil y el enriquecimiento y la diversificación de la personalidad como parte de un proceso que comportaba por parte del ciudadano el abandono del ejercicio y posesión de armas y de la virtud antigua que las acompañaban (...) La lectura de la revolución como obra de la *bourgeoisie* no ha explicado nunca del todo por qué una clase por definición orientada hacia el intercambio, el consumo y la especialización del trabajo –fenómenos todos ellos razonables para los filósofos del *Ancient Régime*- se embarcó de repente en una orgía de sangre en nombre de la virtud cívica antigua⁵.

Burke fue un testigo aterrado de esa contradicción histórica que demostró, en su perplejidad, cómo la Revolución francesa era un “movimiento profundamente reaccionario” que invertía la tendencia moderna de las sociedades del Antiguo Régimen hacia el progreso económico y cultural, hacia formas sociales cada vez más diversas y especializadas surgidas de una auténtica revolución del consumo. Estas sociedades dinámicas e inquietas, ávidas de noticias y lecturas, presididas por monarquías y aristocracias seculares abiertas, en muchos casos, a las nuevas realidades fueron las directamente amenazadas por ese

³ Ibid., 134-135. Estos fragmentos pueden ayudarnos a comprender que Adam Smith, según reza un comentario apócrifo de aquel tiempo, dijese tras mantener una conversación con Burke que era el hombre con el que más había coincidido en sus puntos de vista sin conocerse previamente.

⁴ Los ilustrados escoceses “habían visto que el intelecto cultivado emergiendo como sociedad era refinado por la creciente complejidad de las relaciones de propiedad; pero si, como Burke ahora proclamaba, el intelecto estaba girando hacia la destrucción de la propiedad y las relaciones sociales, ¿dónde se hallaba la estructura de propiedad por la que el intelecto podría ser disciplinado? Burke no fue el líder de una *revuelta contra el siglo XVIII*, pero anunció que una revuelta se había desencadenado y preguntó si la filosofía de la historia ilustrada era capaz de explicarla o remediarla” (Pocock, J. G. A. (1995): *Virtue, Commerce and History*; 191)

⁵ Pocock (2002a): *Historia e Ilustración*; 311.

retorno a la antigua rudeza y unilateralismo de la virtud política encarnado por la Revolución.

Las tradiciones de discurso en que se inserta el pensamiento político burkeano son, principalmente, tres:

1. La doctrina de la *Ancient Constitution*.
2. La Ilustración conservadora en su plasmación distintivamente inglesa.
3. La teoría de la economía política tal y como fue elaborada por ilustrados escoceses del tipo de David Hume y Adam Smith.

El autor que más y mejor ha trabajado estas tradiciones en su relación con Burke es J.G.A. Pocock. A su variada y rica obra nos ceñimos para resumir los aspectos fundamentales de dicha relación.

LA ANCIENT CONSTITUTION

La doctrina de la *Ancient Constitution* “recibe su formulación clásica (...) en torno a 1600”. Los presupuestos fundamentales de la misma eran que “toda ley en Inglaterra debía ser adecuadamente denominada *common law*”, que “el *common law* era la costumbre común, originada en los usos del pueblo y declarada, interpretada y aplicada en los tribunales” y que “todas las costumbres eran por definición inmemoriales”.

La Constitución histórica invocada por Burke, que quedó restaurada en Gran Bretaña tras la Revolución Gloriosa de los años 1688-89, era inmemorial, y esto es lo que constituía la base de su autoridad, y reflejaba los hábitos, usos y costumbres del país. El pensador irlandés, como exponentes del *common law* del siglo XVII del tipo de Hale, defendía que “poco o nada puede conocerse de la historia de una Constitución inmemorial, salvo que existe una fuerte presunción a su favor”. De ahí que la imposibilidad de esclarecer sus orígenes y, por consiguiente, de una remisión a sus principios originales hagan que el carácter prescriptivo de la misma dependa de su simple duración a lo largo del tiempo⁶.

Los puntos fundamentales del pensamiento político de Burke, la “desconfianza del razonamiento abstracto, la creencia en que las antiguas instituciones poseían una sabiduría latente más grande que la del individuo y, por encima de todo, el concepto de la ley como fruto de un gran proceso social en virtud del cual la sociedad se adapta a las sucesivas emergencias de su experiencia histórica”, fueron anticipados por los teóricos del *common law* del siglo XVII, caso de un Hale o un Coke. Todos ellos partían de la idea de la “ley como costumbre, entendiendo por ésta algo universal y anónimo”.

Dados sus precedentes, el pensamiento político burkeano es, en gran medida, “una revitalización

⁶ Pocock (1989a): *Politics, Language and Time*; 209, 227, 229.

del concepto de costumbre y de la tradición del *common law*". De ahí que pertenezca mucho más a esa tradición que "al historicismo peculiar del siglo XVIII". Es decir, a una línea de pensamiento histórico más limitada (historia de la ley) en sus intereses y menos generalista y abstracta en su proyección que la dominante en aquel siglo⁷.

La inserción de Burke en esa línea del pensamiento histórico inglés se constata desde las primeras páginas de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, donde opone ésta a la *Revolución Gloriosa* de 1688-89 aseverando que la última, más que introducir un cambio radical en el sistema político británico, restauró el modelo de un gobierno mixto bajo el imperio de la ley. Gobierno que había sido amenazado por las proclividades absolutistas y católicas de los Estuardo. El pensador irlandés define su ideario en los siguientes términos:

Lo que nosotros deseábamos en el periodo de la Revolución (se refiere a la Gloriosa), y seguimos deseándolo actualmente, es recibir todo lo que poseemos como una herencia de nuestros antepasados (...) Todas las reformas que hemos realizado hasta ahora han derivado del principio de respeto máximo a la tradición (...) Al adherirnos de esta forma y según estos principios a nuestros antepasados, no nos guía una superstición de anticuarios, sino un espíritu de analogía filosófica. Con esta opción a favor de la herencia, hemos dado a nuestra estructura política la imagen de las relaciones de parentesco (...) De esta forma, nuestra libertad resulta una noble libertad. Lleva consigo un aspecto grave y majestuoso. Tiene una alcurmia y unos antepasados ilustres⁸.

LA ILUSTRACIÓN CONSERVADORA INGLESA

La Ilustración inglesa, falta de una línea programática definida al ser una "Ilustración *sans philosophes*", fue "una Ilustración conservadora y, en muchos sentidos, clerical; una respuesta e incluso una reacción a las traumáticas experiencias del siglo XVII⁹, una parte del *establishment* de aquel sistema postpuritano que hizo de Inglaterra la sociedad más moderna y, al mismo tiempo, la más contrarrevolucionaria de todas las sociedades europeas". En la reacción frente al puritanismo, "desempeñó un lugar verdaderamente central y persistente la necesidad imperiosa de superar, rechazar o asimilar lo que era conocido como el *entusiasmo*: la creencia en la inspiración personal, la infusión, el derramamiento o la

⁷ Pocock (1974): *The Ancient Constitution and the Feudal Law*; 173, 243 y 249.

⁸ Burke, Edmund (1989): *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790); 64 y 67.

⁹ En los años centrales del siglo XVII, Inglaterra se vio sacudida por una oleada de enfrentamientos civiles donde el puritanismo jugó un papel ideológico fundamental. La crítica del orden establecido alcanzó una dimensión revolucionaria porque destruyó la Monarquía y acabó con la vida del rey Carlos I, dismanteló la Cámara de los Lores y socavó los cimientos de la Iglesia anglicana. No sería hasta la Revolución Gloriosa de 1688-89, que expulsó a los Estuardo del trono y logró fijar un renovado equilibrio constitucional, que las aguas volvieron a remansarse, al menos en lo que atañía a un conflicto civil abierto como el de los años anteriores.

respiración del Espíritu Santo en y a través de la psique del individuo”.

Ninguna otra sociedad europea, ni siquiera la escocesa, había experimentado como la inglesa el riesgo de que el entusiasmo pudiese devenir en un “asalto revolucionario sobre las instituciones de gobierno”. Pensadores como “Hume y Gibbon participaron en una polémica contra el entusiasmo que había sido iniciada por los miembros de la Iglesia. El clero de la Restauración anglicana defendió que la religión debía ser entendida como una forma de disciplina social, de la que el entusiasmo tendía a liberarla con resultados desastrosos. Y para hacerlo ver así, empezaron a postular una religión *razonable, sociable y polite*”.

Pese a los problemas que el “crecimiento de la *politeness* y la sociedad comercial suponían para el clero anglicano, sus miembros encontraron razones para incorporarlo a su búsqueda de un orden religioso y social post-puritano y post-entusiasta”. “Una incredulidad como la de Hume o la de Gibbon era el precio que la teología moderada (...) pagaba por aceptar una modernidad basada en el comercio, la *politeness* y una epistemología crítica. Podía pagar este precio, primero, porque el escepticismo filosófico compartía y reforzaba su enemistad contra el entusiasmo (...) y, segundo, porque en Gran Bretaña la ideología de la Ilustración funcionaba para apoyar y defender el régimen *Whig*, en el que la aristocracia con tierras se asociaba con el crédito público y el comercio expansivo, y el capitalismo agrario estaba preparando ya el camino para la industrialización. Los clérigos anglicanos y escoceses moderados formaron sus propias alianzas con este régimen, mientras los retóricos de la *politeness* y el comercio ofrecían los medios para identificar y neutralizar una serie de enemigos comunes”¹⁰.

De lo dicho sobre la Ilustración conservadora inglesa, conviene retener dos ideas claves:

En primer lugar, el acuerdo entre el clero anglicano moderado y los filósofos escépticos respecto a los límites de la razón humana tanto en sentido teológico como epistemológico y a la percepción de las consecuencias socialmente desastrosas, por revolucionarias, de atribuir a la psique humana la capacidad de iluminarse en forma de gracia o conocimiento completamente a sí misma.

En segundo lugar, el concepto anglicano moderado de la religión, de tan honda influencia en Burke, no como una fuerza espiritual purificadora y subversiva, sino como “una forma de disciplina social” que favorecía el respeto de las autoridades y jerarquías establecidas. Respeto inherente a las conductas refinadas y educadas, sociables y razonables propias de la moderna sociedad comercial. El clero anglicano moderado vio en ésta y su exponente institucional (el régimen *Whig*) un marco moral, económico y cultural que, al motivar el trato diversificado y frecuente entre los individuos, su comercio y conversación, jugaba en contra del entusiasmo y del fanatismo. Para dicho clero, como para Burke, la tradición sellaba su alianza con la modernidad plantando cara a las amenazas siempre bárbaras y

¹⁰ Pocock (2002a); 178 y ss.

reaccionarias del entusiasmo.

Un caso tan singular, en perspectiva europea continental, como el de esta Ilustración de origen clerical probaría que, en el caso inglés y, también, escocés, lo contrarrevolucionario era un factor de progreso y lo revolucionario, uno retardatario que bloqueaba el proceso de la civilización. Ésta descansaba en la capacidad de autocontrol del individuo en un medio cada vez más complejo e interdependiente. Es aquí donde la religión aparece como una poderosa “disciplina social” en el pulimiento moral del tipo de hombre que demanda la sociedad comercial. Tipo sociable y moderado, no iluminado y exaltado.

LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA

“La gran escuela escocesa de filósofos sociales”, en la que destacan los nombres de David Hume, Adam Smith, Francis Hutcheson, Adam Ferguson, Lord Kames, Thomas Reid, Dugald Stewart y Lord Monboddo, fue la “inmediata heredera” de las enseñanzas del primero. Según ellos, “el hombre podía ser descrito como un animal cultural y la cultura como un producto de la economía”. De ahí que su principal aportación consista en una “ciencia histórica para reconstruir y explicar el desarrollo de la cultura y el comercio”. El problema del nuevo mundo de la producción especializada y el consumo diversificado era que “la sociedad en tanto que motor de la producción y de la multiplicación de bienes resultaba, por definición, hostil a una sociedad entendida como fundamento moral de la personalidad”.

Los ilustrados escoceses desarrollaron una teoría de la historia que muestra “cómo la virtud es construida y destruida por el propio crecimiento de la sociedad”. Su renuncia a un planteamiento utópico y optimista respecto al progreso, de cuya suma de bienes y riesgos eran muy conscientes, no les llevó a postular “un sentido trágico de la contradicción histórica”. Creían firmemente que “la contradicción entre virtud y cultura podría ser manejada por los hombres en la sociedad con razonables esperanzas de éxito”. Es decir, para ellos, la moderna sociedad comercial, que tantas oportunidades ofrecía a las pasiones y deseos humanos, jugaba con fuego, pero éste necesariamente no tenía que incendiar la sociedad e, incluso, cabía pensar que la frecuencia del tráfico y los intercambios refinase aquellas pasiones y deseos y volviese a los hombres menos rudos y más sociables¹¹.

La filosofía de la historia en que opera la economía política de los ilustrados escoceses representa “un paso crucial en la emergencia (...) del esquema de la historia en cuatro etapas. La progresión de los cazadores hasta los pastores, y desde los recolectores hasta los mercaderes, ofrecía no sólo el relato de una plenitud creciente, sino también una serie de etapas de progresiva división del trabajo que comportaba asimismo una creciente organización, cada vez más compleja, de la sociedad y la personalidad”. “El

¹¹ Pocock (2002b): *El momento maquiavélico*, 598 y ss.

refinamiento de las pasiones y el crecimiento de la cortesía eran centrales en este proceso”, lo que evidencia cómo la economía política de aquellos ilustrados era inseparable de la filosofía moral pues las nuevas realidades económicas se juzgaban en gran medida por su impacto cultural sobre la sociedad, sobre el tipo de usos, prácticas y relaciones, de hombre, en último caso, que favorecían¹².

La Ilustración escocesa marca con claridad el paso de la noción de hombre como *animal político* a la de hombre como *animal social e histórico*. “El siglo estaba absorbido por procedimientos, convenciones, arreglos; al mismo tiempo, estaba preocupado por lo espontáneo, lo preconventional, lo natural. El puente que tendió entre las dos series de conceptos aparentemente antitéticos fue la creencia en que era natural al hombre crear un orden de vida diferente de aquél en que la raza fue criada en sus orígenes; en que estaba en su naturaleza la capacidad para reaccionar inteligente y creativamente a las situaciones en las que se encontrará por nuevas y diferentes que pudiesen ser. Si alguna nueva solución era alumbrada, no debería llamarse antinatural sólo porque antes no se hubiese practicado”¹³.

Ejemplo paradigmático de este punto de vista, según el cual, a medida que avanza el proceso civilizatorio, más natural y armónica, menos violenta y forzada resulta la relación entre la sociedad y el individuo, es la siguiente reflexión de Adam Ferguson:

Si, entonces, se nos preguntase dónde se encuentra el estado de naturaleza, deberíamos responder: Está aquí (...) Mientras este ser activo (que es el hombre) se halla en el trance de emplear sus talentos y de operar sobre las cosas de su entorno, todas las situaciones son igualmente naturales (...) En la condición del salvaje, al igual que en la del ciudadano, son muchas las pruebas de las invenciones humanas; y cada una de ellas no es una estación definitiva, sino una nueva fase a través de la cual este ser en movimiento (que es el hombre) está destinado a pasar (...) los más elevados refinamientos de las operaciones políticas y morales no son más artificiales en su género que las primeras operaciones del sentimiento y la razón¹⁴.

Edmund Burke se inserta dentro de esta sociología histórica, según la cual la naturaleza humana resulta inseparable de sus obras, de las cosas y convenciones que ha creado a lo largo del tiempo como medio para adaptarse a un entorno siempre cambiante, cuando, en la misma línea que Ferguson, sostiene que:

El estado de sociedad civil (...) es un estado de naturaleza; y mucho más verdadero que un salvaje e incoherente modo de vida. Pues el hombre es por naturaleza razonable; y nunca está perfectamente en su estado de naturaleza salvo cuando se halla donde la razón puede ser mejor cultivada y más predomina. El arte es la naturaleza del hombre¹⁵.

¹² Pocock (2002a); 222-224.

¹³ Bryson, Gladys (1968): *Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*; 173.

¹⁴ Cfr. en *ibid.*; 174.

¹⁵ Burke, Edmund (1992a): *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791); 169. Esta apología del hombre civilizado y de las convenciones sociales es una de las claves fundamentales de la obra de Burke. Dicha clave se sintetiza en la fórmula acuñada por éste con el expresivo nombre de “soberanía de la convención”, que postula “la unidad de la vida

El comercio aparece como el agente histórico responsable de la ecuación entre economía y cultura, de un nuevo tipo de virtud plenamente historizada y socializada en forma de *manners*. Éstas hallan en la multiplicación de bienes, en la diversidad especializada del trato entre individuos que asumen diferentes roles en sus relaciones la causa tanto de su refinamiento como de su posible corrupción.

En el siglo XVIII, la “virtud fue redefinida con la ayuda del concepto de *manners* (...) Conforme el individuo se alejaba del mundo de granjeros-guerreros de la ciudadanía antigua (...) ingresaba en un universo crecientemente transaccional de *comercio y artes* (...) (donde) se veía más que compensado de esta pérdida de la virtud antigua por un enriquecimiento indefinido y quizás infinito de su personalidad, producto de unas relaciones que se multiplicaban tanto con cosas como con personas (...) Dado que las nuevas relaciones eran sociales y no políticas en carácter, las capacidades que el individuo vino a desarrollar no fueron llamadas *virtudes*, sino *manners* (...) La psicología social de la época declaraba que esos encuentros con cosas y personas evocaban pasiones y las refinaban en *manners*; la función preeminente del comercio fue la de refinar las pasiones y pulimentar las *manners* (...) Ahora, por fin, un derecho sobre las cosas se convertía en un medio para la práctica de la virtud (...) Se había construido un humanismo comercial, no sin éxito”¹⁶.

El valor central que ocupan las *manners* en el pensamiento burkeano se observa en el siguiente fragmento:

Ningún gobierno ni legislación, sino las relaciones sociales son los agentes moralizadores. Las *manners* son de mayor importancia que las leyes. De ellas, en gran medida, dependen éstas (...) Las *manners* son lo que nos molesta o alivia, corrompe o purifica, exalta o rebaja, degrada o refina (...) Dan su entera forma y color a nuestras vidas¹⁷.

instintiva y moral del hombre”, según Charles Parkin, para el cual aquí radicaría “el corazón del pensamiento moral y político de Burke” (Parkin, Charles (1956): *The Moral Basis of Burke’s Political Thought*; 23).

¹⁶ Pocock (2002a); 334-337. Las “palabras mágicas” del siglo XVIII fueron “virtud” y “naturaleza”. En dicho siglo, se trató “de persuadir de que la virtud es el solo camino de acceso a la felicidad” y de que “esta virtud no es difícil, no es enemiga de la Naturaleza” (Mauzi, Rober (1979): *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*; 145-46). “Si deseamos fijar la concepción mediana de una vida dichosa según el siglo XVIII, es la idea de una *felicidad burguesa* que se impone (...) la felicidad burguesa (sin embargo) desborda los límites de la burguesía. Es sobre todo alrededor de una idea moral que (dicha felicidad) se constituye: la *aurea mediocritas*, heredada de la sabiduría antigua” (ibid.; 175). El burgués, que representa en el siglo un modelo antropológico universal más que una clase, “realiza, mejor que cualquier otro, el gran sueño de la época, que tiende a conciliar el disfrute y la virtud. Se puede calificar con seguridad al siglo XVIII de *burgués*” (ibid.; 289). “La Razón del siglo XVIII está bien lejos de ser el inhumano mecanismo que se ha dicho. Ella desempeña, al contrario, una función vital”, la de “disfrutar de la vida sintiéndose aprobado” (ibid.; 526). “Desde ahora, la vida afectiva no constituye un obstáculo a la vida moral. La primera deviene la fuente de la segunda. El espíritu no trasciende más la naturaleza, emana de ella. El fundamento de la actividad y pensamiento humanos no es más de orden racional, sino biológico” (ibid.; 641).

¹⁷ Cfr. en Parkin (1956); 101.

Para los escoceses, a diferencia de los republicanos, la personalidad humana es un producto *cultural* de la historia *económica* que está en contradicción permanente con las fuentes históricas de la misma. Es decir, la personalidad humana carece de la autonomía moral, esencial, ahistórica predicada por los republicanos. De ahí que sea problemática en sí misma al estar privada de un *ser* sustantivo. Para los seguidores de Aristóteles y Maquiavelo, lo problemático no era la personalidad en sí, pues su finalidad política natural acreditaba su valor, sino la inmersión de la misma en el tiempo histórico, en el mundo azaroso de la fortuna, del cambio y la inestabilidad.

El hombre como *animal social e histórico* carece de una racionalidad específica, es, al mismo tiempo, el resultado *cultural* de sus circunstancias *económicas* y una *naturaleza* sensible y afectiva dominada por las pasiones y los sentimientos, la opinión, el interés y la fantasía. Un ser volátil y adaptativo creador inconsciente de un mundo que lo socializa y refina con las mismas armas con que amenaza con destruirlo. La naturaleza pasional del hombre y la historia económica de su destino se conjugan en formas sociales y culturales que los ilustrados escoceses, en un terreno medio entre la utopía y la tragedia, presentaron como inevitablemente ambiguas desde un punto de vista moral. Lo que explica el carácter abierto, escéptico e irónico, distintivamente liberal, de su pensamiento histórico.

En resumen, las dos presuposiciones fundamentales de la Ilustración escocesa eran:

1. Que el hombre, como criatura histórica fruto de la evolución económica y cultural de las sociedades, es un animal social antes que político.
2. Que el progreso de las artes y el comercio había precipitado una socialización de la virtud en términos de *manners* que se oponía a la politización de la misma en el pensamiento republicano.

Burke, en tanto defensor del orden *Whig*¹⁸, fijado, no sin tensiones, en el gobierno de Horace Walpole a comienzos del siglo XVIII y basado en el patronazgo del poder ejecutivo sobre el legislativo, la deuda pública y un ejército permanente, asumía el punto de vista de los ilustrados escoceses. El hecho determinante de que terminara problematizando dicho punto de vista fue la Revolución francesa. A la luz de ésta, el progreso de las artes y el comercio no involucraba una *socialización comercial de la virtud* en forma de “manners”, sino una *socialización intelectual del nihilismo* en forma de “monied interest” y de

¹⁸ “...Burke fue un defensor del gobierno aristocrático Whig; (...) éste se identificaba con el despegue de la sociedad comercial (...) Burke entendió la Revolución (francesa) como un desafío al orden Whig surgiendo dentro de las condiciones hechas posibles por ese mismo orden (...) (Burke) empleó el lenguaje y las categorías de la economía política para analizar la amenaza revolucionaria y responder a ella. No lo hizo, sin embargo, sin usar un lenguaje que revelaba tensiones dentro de la sociedad Whig y su ideología”. “En su diagnóstico de la Revolución francesa como una conspiración para crear un despotismo de papel moneda”, Burke se sirvió de “un lenguaje que fue creado para atacar los fundamentos del orden Whig” (Pocock (1995); 195 y 200).

su sublimación política como una despótica “virtud heroica”¹⁹.

Esta oscura némesis de la sociedad comercial afectaba de lleno a la presuposición escocesa de que la sociedad, por contraste con el espacio político, era un campo abonado para la realización moderna, enriquecedora y multilateral de la personalidad. Tras la Revolución, si Burke tenía algo claro es que el criterio para determinar la virtud de la sociedad (la calidad moral de sus *manners*) no podía dejarse en manos de la autonomía moral e intelectual de la misma. Y ello porque la “industria” y el “conocimiento” de los que hablaba Hume como el fundamento moral (“humanidad”) de la sociedad opulenta podían, abandonados a su propio impulso, convertirla en la antesala de una revolución nihilista.

Según el filósofo escocés:

El espíritu de la época afecta a todas las artes; y las mentes de los hombres, una vez (...) puestas en ebullición, se mueven en todas las direcciones y producen avances en cada arte y ciencia (...) Cuanto más progresan estas artes refinadas, más sociables se hacen los hombres (...) Van en tropel a las ciudades, desean recibir y comunicar su saber, mostrar su ingenio o educación, su gusto en la conversación o el vivir, en ropas o muebles. La curiosidad seduce al sabio, la vanidad al tonto, y el placer a ambos. Sociedades y clubes se forman por todas partes. Ambos sexos se reúnen de manera sencilla y sociable (...) Así pues, junto a los progresos que reciben del conocimiento y las artes liberales, es imposible que no experimenten un aumento de su humanidad gracias al hábito de conversar juntos y contribuir cada uno al placer y entretenimiento del otro. Por ello, la industria, el conocimiento y la humanidad están unidos por un vínculo indisoluble y son peculiares de las épocas más educadas y (...) lujosas²⁰.

El fresco socio-histórico humeano de la sociedad comercial asume el carácter apologético de una reivindicación del “lujo” como dinámico soporte de las motivaciones y sociabilidad de unos individuos a los que el tráfico de cosas e ideas ha enriquecido material y moralmente. En dicha sociedad, las “leyes, el orden, la policía, la disciplina” alcanzan un inusitado “grado de perfección” debido a que la “razón humana” se ha refinado a sí misma “mediante su ejercicio y por su aplicación a las artes más vulgares, al menos, del comercio y la manufactura”. Sin esta infraestructura económica en plena expansión, el progreso cultural de la sociedad y de la personalidad humana sería impensable. Además, el “refinamiento de las artes” y el consecuente prestigio de una sociedad ocupada y productiva juegan a favor de unas clases de hombres tradicionalmente oscurecidos por su dedicación al trabajo:

Pero donde el lujo alimenta el comercio y la industria, los campesinos, debido a un adecuado cultivo de la tierra, llegan a ser ricos e independientes; mientras que los comerciantes y mercaderes adquieren una parte de la propiedad y obtienen autoridad y consideración para ese rango medio de los hombres que constituyen la base mejor y más firme de la libertad

¹⁹ El temor de Burke a las consecuencias de la explosiva “energía” liberada por la sociedad comercial no se vinculaba al “espectro del comunismo”, sino a “la combinación de *filósofos* y *políticos* en un programa de deliberado nihilismo intelectual”. “La fuerza revolucionaria que Burke trata de diagnosticar es la de lo irracional; de palabras y acciones” carentes de raíces en “ningún contexto” (Pocock (1989b): “Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution”; 33-34).

²⁰ Hume, David (1955): *Writings on Economics*; 22-23.

pública²¹.

Burke es un crítico de la presuposición ilustrada de que la sociedad comercial posee en sí misma los medios necesarios para refinar las pasiones que la animan dentro de un orden dado donde se renuevan los equilibrios entre pasado y presente. Es decir, donde la continuidad histórica queda asegurada. Para el pensador irlandés, el comercio, por sí mismo, no es garantía suficiente de dicha continuidad.

La naturaleza pasional del hombre agitada por la “circulación de noticias” y “dinero” necesita ser embridada por el “poder controlador”²² de la prescripción, del respeto a la religión, los rangos y la autoridad. Sólo así, fundando las *manners* en la tradición inmemorial, el progreso dará bienes en la forma humeana de “industria, conocimiento y humanidad”.

Burke, tras la Revolución, siguió siendo un ilustrado porque, para él, el hombre era por encima de todo un animal social y porque la virtud anidaba en la sociedad antes que en la política. Era en la primera donde el hombre se realizaba como criatura moral, mientras que la segunda debía ocuparse de preservar la diversidad de fines que entrañaba tal realización. Pero un ilustrado que había confirmado a la luz de los sucesos de 1789:

1. La posibilidad, en absoluto remota, de que la “energía” de la sociedad comercial se descarriase debido a su propia intensidad y motivase lo que Pocock denomina “una rebelión del pensamiento contra la historia misma”. Rebelión que constituía el opuesto de la virtud, el reinado de pasiones y sentimientos antinaturales, grandilocuentes y desalmados por su atroz mezcla de barbarie y pureza.
2. La necesidad imperiosa de fijar la ecuación pasado-progreso no en la confianza hacia la supuesta potencialidad moral del segundo, sino en un “poder controlador” que canalizase externamente el progreso por la senda del pasado para que sus frutos no se pudriesen. Es en la insistencia en dicho poder donde el lenguaje de la *Ancient Constitution* actúa como esperanzado contrapunto británico de la agónica *economía política* burkeana de la Revolución francesa.

Tanto Burke como los ilustrados escoceses compartían una teoría de la continuidad histórica

²¹ Ibid.; 24 y 28. “La apología del lujo de Hume es la negación de la aporía mandevillana. La necesidad del lujo para la prosperidad pública no se asienta en los vicios privados, sino en las virtudes útiles a la sociedad comercial. El lujo no es un mal necesario o un vicio útil, sino un fenómeno inocente que acompaña a las sociedades refinadas y forma parte de la felicidad moral de los individuos que las pueblan”. “La retórica ilustrada presenta la ociosidad como la condición del refinamiento excéntrico del estragado, del lujo nobiliario y cortesano. El trabajo será, contrariamente, la condición de un lujo sencillo y estimulante que llena el tiempo de no trabajo, tiempo de reparación, de distracción, de sociabilidad...” (Díez, Fernando (2001); 133 y 163).

²² Según Burke, “no puede existir sociedad a menos que se sitúe en algún sitio un poder controlador sobre la voluntad y los apetitos” (cfr. en Castro Alfín, Demetrio (2006): *Burke. Circunstancia política y pensamiento*; 252).

basada en una idea evolutiva, y no rupturista, del cambio. Para el primero, la jerarquía del pasado sobre el presente es la garantía de que las novedades de éste se materialicen como bienes del progreso, en la forma de un pasado perfeccionado. Con ello, quiere decir que existen unas vías históricas por donde circula el tren de la evolución. Estas vías remiten a un orden religiosamente fundado que se identifica con una “aristocracia natural” y una Iglesia establecida. Orden responsable de crear el clima moral favorecedor de un cambio jerárquicamente orientado.

Para los ilustrados escoceses, la continuidad histórica no precisa de la jerarquía del pasado sobre el presente. Y ello porque las realidades económicas de éste (progreso de las artes y el comercio) poseen los recursos culturales necesarios (conocimiento y humanidad) para, de manera autónoma, sin previa subordinación al orden del pasado, respetar el legado de la historia. Más que realidades económicas, esas artes y comercio representan una cultura autónoma, religiosamente emancipada, con su propio equipamiento cognoscitivo y afectivo, es decir, con sus propias *manners*.

Según los Hume y compañía, el progreso no es un cambio rupturista, sino evolutivo. De ahí que un elemento clave de su moralidad, de los comportamientos sociables, tolerantes y pacíficos que caracterizan al *doux commerce*, sea el respeto de la sociedad establecida²³. Desde el momento en que la historia se describe evolutivamente como proceso de la civilización, a partir del vínculo entre avance económico y moral, cabe entender el progreso como pasado perfeccionado. Y no porque el pasado prescriba su forma moral al presente, sino porque los propios recursos culturales de éste le llevan a establecer una sólida relación con aquél. Relación que prueba la capacidad de autocontrol de las novedades, la solvencia de sus *manners* a la hora de fijar hábitos de disciplina social.

El mundo del comercio y el lujo implica un gran enriquecimiento de la personalidad. Pero no la quiebra del sentido del deber, la falta de respeto a las autoridades y la disolución de los rangos. Al contrario, dicho mundo sería inseparable de un orden cultural donde los individuos se habrían perfeccionado socialmente hasta el punto de interiorizar una forma de ser alejada de cualquier exceso, fanatismo o entusiasmo, profundamente refinada en sus disposiciones morales. En la sociedad comercial, de acuerdo con esta perspectiva prerrevolucionaria, el cumplimiento del deber resulta una práctica deleitosa a la que se ha despojado de su vieja rudeza.

La autonomía cultural de la sociedad comercial estriba en el refinamiento de lo establecido gracias a los usos de una sociabilidad más frecuente, intensa y variada. Dicha autonomía permite una mayor aproximación de la sociedad históricamente constituida al hombre y de éste a aquélla. En esto consiste la evolución histórica para los ilustrados escoceses. En un grado cada vez más elaborado de ajuste entre la naturaleza sensible del hombre y su medio social e histórico. Este ajuste significa un progreso que

²³ El “diseño de la sociedad comercial no era una forma de crítica contra la aristocracia, sino más bien una reivindicación de la misma en su versión *Whig*” (Pocock (2002a); 224).

favorece un acercamiento paulatinamente más armónico y natural, por complejo y sofisticado, entre los mandatos sociales y las inclinaciones humanas. El cambio como evolución implica ahondar en los engranajes de la sociedad establecida, no en sus supuestos orígenes, fines y principios, lo que podría llevar a cuestionar su legitimidad, para irlos puliendo en la doble y complementaria marcha de un individuo progresivamente más civilizado y una sociedad progresivamente más humanizada.

El comercio promovería esa marcha porque, al aumentar la dependencia económica de unos respecto a otros mediante la especialización y división del trabajo, hace que se multipliquen los encuentros sociales. Ello redundaría, dadas las disposiciones afectivas de nuestra naturaleza, por interés propio y simpatía hacia los demás, en que los deberes que nos unen a éstos se cumplan sin necesidad de mandatos externos. El comercio nos civiliza al demostrar prácticamente que el trato habitual, atento y educado con los otros satisface nuestras pasiones y, también, humaniza a la sociedad pues las exigencias de ésta, gracias a dicho trato, se asimilan a las inclinaciones humanas.

A diferencia de los ilustrados escoceses, Burke consideraba que las nuevas realidades económicas carecían de autonomía cultural para producir *manners*, comportamientos reglados, y que sólo darían frutos morales si se subordinaban al orden del pasado. Lo que, en los ilustrados escoceses, es la consecuencia de la autonomía cultural de la sociedad comercial; en Burke, es la consecuencia del anclaje religioso de la misma. Mientras el comercio, para los primeros, refina las pasiones y perfecciona lo establecido; para el segundo, sólo un hombre religioso, aristocrático y eclesiásticamente orientado hará del comercio una práctica tolerante, pacífica y enriquecedora. Por ello, a su juicio, las *manners* de la sociedad comercial no dependen de las nuevas realidades económicas, sino que éstas dependen de aquéllas, del orden que crea las condiciones morales necesarias para asimilar las novedades sin que la continuidad histórica, el equilibrio entre pasado y progreso, se vea amenazada.

Tanto Burke como Hume encararon la posibilidad de que la multiplicación del crédito y las transacciones monetarias terminasen por destruir “el valor e, incluso, el significado de la propiedad”, la “virtud, modales y relaciones naturales de la sociedad”. A diferencia del segundo, el primero insistió en que “el crecimiento del comercio” no era el motor del “crecimiento de los modales, cultura e ilustración”, en que “el comercio sólo puede florecer bajo la protección de los modales, y estos requieren de la preeminencia de la religión y la nobleza, los protectores naturales de la sociedad”. Burke decía que nos hemos acostumbrado a adorar lo que son los “efectos” de un orden bien constituido como si fuesen “primeras causas”, dotándolos de una autonomía cultural y moral de la que carecen.

En la perspectiva burkeana, el Antiguo Régimen “es un microcosmos de la historia de Europa: la conquista feudal, la organización clerical y política y el crecimiento comercial y cultural; todo está organizado alrededor de un edificio histórico de modales, y es la estructura de la civilidad europea lo que la Revolución está en proceso de destruir”. Y es que si “los modales son *moeurs*, refinados y enriquecidos por el proceso de la sociedad; son también *consuetudines*, disciplinados y reforzados por la memoria de la

sociedad; y presunción, prescripción y prejuicio eran signos y medios de la determinación de la sociedad para mantener viva su memoria”.

La tesis última de Burke diría que “destruir la estructura histórica construida sobre las formas sociales más viejas debe conducir a la destrucción de la sociedad en su carácter moderno”. Es decir, que una sociedad comercial no sometida al “poder controlador” de la religión y la prescripción está condenada a autodestruirse²⁴.

EL CRITICISMO DE BURKE Y ROUSSEAU

Según los teóricos del *doux commerce*²⁵ (Mandeville, Montesquieu, Hume), el avance económico produce un refinamiento de las costumbres y la conducta que, en el caso de los ilustrados escoceses, abocará al entendimiento de las *manners* como un nuevo tipo de virtud, a la que Pocock se ha referido como “humanismo comercial”.

Burke y Rousseau²⁶ ocupan sendas posiciones críticas respecto a dicho discurso:

Rousseau no critica el vínculo entre comercio y *manners*, sino la moralidad de éstas, al ser, a su juicio, el “velo” que encubre la hipocresía del hombre civilizado:

...las ciencias, las letras y las artes (...) tienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados (los hombres), ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman así lo que se llama pueblos civilizados²⁷.

Rousseau habla del “gusto delicado y fino” y de la “placidez de carácter y esa urbanidad en las costumbres” de aquellos pueblos como de “las apariencias de las virtudes sin poseer ninguna”. Y es que, a su juicio:

...reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad (...) la urbanidad exige siempre, la conveniencia manda (...) Ya no se atreve nadie a parecer lo que es (...) Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio,

²⁴ Pocock (1995); 196, 199 y 210.

²⁵ “La sociedad comercial caracterizada por el tópico del *doux commerce* –una economía sin coacción, sin opresión, sin brutalidades- es generadora de libertad y promotora de instancias de limitación del poder político”. “La plena aceptación del interés egoísta como fundamento de la acción económica” revela la confianza de los teóricos del *doux commerce* en “la plena autonomía moral de sus virtudes”. “La verdad de la sociedad comercial es la buena fe de los negociantes, la utilidad de los comportamientos honrados, honestos y justos para el propio éxito comercial” (Díez, Fernando (2001): 172 y ss.).

²⁶ Rousseau fue por encima de todo un “psicólogo, *el historiador del corazón humano*” y, como tal, “tuvo un penetrante sentido de la distancia entre lo que somos y lo que deberíamos ser”. Además, “fue un crítico social, el más devastador de todos” (Shklar, Judith N. (1987): *Men and Citizen.. A Study of Rousseau’s Social Theory*, vii).

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques (1995): “Discurso sobre las Ciencias y las Artes”; 46.

la traición se ocultarán siempre tras ese velo uniforme y pérfido de cortesía, tras esa urbanidad tan ponderada²⁸.

Los “políticos antiguos hablaban constantemente de costumbres y de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero”. Y ello porque los “príncipes siempre ven con gusto cómo se extiende entre sus súbditos la afición a las artes agradables y a las superfluidades (...) saben muy bien que todas las necesidades que el pueblo se crea son otras tantas cadenas con las que se carga”²⁹.

Frente a la posición de Rousseau, de sabor netamente republicano³⁰, la de Burke se caracteriza por el tono conservador de quien, más que criticar la moralidad de las *manners*, cuestiona la tesis que atribuye al comercio la responsabilidad del pulimiento de aquéllas.

Lo que subyace a la crítica rusoniana es la identidad entre socialización y alienación, entendiendo por ésta la escisión entre el *ser* y el *parecer* típica del mundo civilizado³¹. Lo que subyace a la crítica burkeana es su negativa visión de un tipo de socialización culturalmente autónoma, basada en las supuestas virtualidades morales de su agente dinamizador, el comercio, que, debido a su falta de anclaje en el pasado, libera una “energía” nihilista que compromete la existencia de la sociedad. Mientras, en Rousseau, la crítica de la falta de moralidad de las *manners* forma parte de una crítica del poder alienante de la sociedad; en Burke, la crítica de la relación causal entre comercio y *manners* se nutre del temor al poder socialmente destructivo de una voluntad religiosamente emancipada.

El problema que acomete Rousseau es el del hombre psicológicamente dividido por la historia de la sociedad. El que acomete Burke es el de la quiebra de la sociedad establecida por una enérgica voluntad que actúa en contra de todo sentido histórico. Para Rousseau, el mal es la historia³². Para Burke, el mal es

²⁸ Ibid.; 47.

²⁹ Ibid.; 60 y 46.

³⁰ Para Rousseau, la “virtud republicana era el resultado de la interacción entre una situación social y las predecibles respuestas humanas a sus estímulos. El núcleo de dicha virtud es el triunfo de la voluntad sobre todas las otras inclinaciones, una victoria hecha posible por la educación social (...) Virtud es amor a sí mismo ulteriormente transformado. Como tal, es un abandono de la espontaneidad mucho más radical que la bondad (...) Ese es el trabajo de desnaturalización exigido por Esparta” (Shklar (1987); 66).

³¹ Bajo el imperio del “amor propio”, los hombres no “creen lo que ven, sino que ven lo que creen. Esto es lo que confiere al imperio del prejuicio su poder real (...) de este modo, aunque nuestro yo natural, primordial es indestructible (...) los hombres en sociedad son las creaciones de las opiniones que prevalecen en su círculo” (ibid.; 88).

³² Rousseau “no fue ni un tradicionalista ni un revolucionario de ninguna clase (...) La demanda de que la integridad psicológica y moral de los individuos debe ser atendida antes que todo lo demás es siempre radical (...) Nada podría ser más radical que este criticismo (que condena la historia como un todo)”. “Revelar los errores de la actualidad y condenar lo imperdonable era suficiente. Ello fue un ejercicio de indignación” sin continuidad en ningún “activismo social o políticas programadas” (ibid.; 30). Esta renuncia a la acción obedecía al convencimiento del ginebrino de que el amor propio y la desigualdad, las dos causas de la alienación del hombre, son “inseparables de la vida social como tal (...) Ciertamente, es menos la retórica tradicionalista de Burke que la perspicacia psicológica de Rousseau la que ha puesto los límites más severos a todas las esperanzas de una reforma fácil” (ibid.; 163).

la voluntad en rebelión contra la historia.

II

DE LA SOCIEDAD COMERCIAL A LA DEMOCRACIA TOTALITARIA

RELIGIÓN VERSUS CULTURA

Burke plantea una paradoja histórica que ilumina todo su análisis de la sociedad comercial a la luz del caso francés:

¿Cómo surge de una sociedad como aquella, ilustrada, con un público activo y una incesante “circulación de noticias” y de “dinero”³³ un Estado de servidumbre y terror “donde la gente es absolutamente esclava, en el más completo sentido, en los asuntos públicos y privados, grandes y pequeños; incluso en las más pequeñas y recónditas partes de sus negocios domésticos”³⁴?

Su respuesta se centra en la formación de una nueva “ruling faction” desconectada del nacimiento y la propiedad, sin otro interés que el de su vanidad y ambición. Ésta ve aumentar su influencia política y prestigio intelectual como consecuencia de la importancia creciente en los asuntos públicos del volátil crédito filosófico y monetario:

Pero el hecho es que así como el dinero crece y circula, y así como la circulación de noticias, en política y letras, llega a ser más y más importante, las personas que difunden este dinero, y esta inteligencia, llegan a ser más y más influyentes (...) (Dichas personas representan) una nueva especie de interés meramente política, y ampliamente desconectada del nacimiento y la propiedad³⁵.

“Estos hombres” no se establecen en “ocupaciones ordinarias”, no se someten “a ningún esquema que deba reducirlos a una condición enteramente privada, o al ejercicio de una industria fija, tranquila y oscura”. Para ellos, “la gloria del Estado, la salud y prosperidad de la nación y el ascenso o caída del crédito público son como sueños” ya que sólo les afecta “el juego egoísta de su propia ambición”³⁶. Inglaterra no estaba segura frente a la “envidia de los hombres pertenecientes a estas clases”,

³³ Para Burke, el “dinero (...) es la clase de riquezas que se procuran todos los que desean alteraciones” (Burke, Edmund (1989); 133). Respecto a la “prensa”, llegó a afirmar en 1793 que “ha sido el gran instrumento de subversión del orden, de la moral, de la religión y, podría decir, que de la misma sociedad humana” (cfr. en Castro Alfín (2006); 235). La “crítica de la revolución” del pensador irlandés “es una crítica de la libertad de discurso para crear el mundo unilateralmente” (Pocock (1989b); 20).

³⁴ Burke (1999): *Letters on a Regicide Peace* (1795-97); 357.

³⁵ Burke, Edmund (2008a): *Thoughts on French Affairs* (1791); 5, 15.

³⁶ *Ibid.*; 15.

que Burke identifica con la facción jacobina en su país:

Este sistema (el jacobino) tiene muchos partidarios en Europa, pero particularmente en Inglaterra, donde forman un cuerpo que comprende a la mayoría de los *disidentes* (...) a éstos se les unen todos aquellos protestantes disidentes en carácter, temperamento y disposición aunque no pertenezcan a ninguna de sus congregaciones (...) *Whigs* e incluso *tories*, la entera raza de los especuladores, todos los ateos, deístas y socinianos, todos los que odian al clero y envidian a la nobleza, una gran mayoría entre la gente de dinero...³⁷.

Lo que Burke señala es que, en las sociedades abiertas y pujantes, las normas morales que tradicionalmente han limitado la voluntad y acción humanas corren el riesgo de ser destruidas por el empuje amoral de las inteligencias que bullen en ellas. Inteligencias poseedoras de una “energía” que, en caso de descontrolarse, como en Francia, puede provocar un colapso histórico de proporciones gigantescas.

La lúcida, inquietante y conservadora pregunta formulada por el pensador irlandés es a qué tipo de individuos los procesos de una sociedad ilustrada corrompen moralmente y, al mismo tiempo, elevan a la cima. Los “hombres de letras”, “habitantes de las ciudades” y “clases medias” constituyen una estirpe de *hombres nuevos*³⁸ caracterizados por su condición socialmente desarraigada que encuentran en la sociedad comercial la oportunidad para promocionarse y explotar su talento sin ningún respeto al orden establecido.

En relación con los “hombres de letras”, Burke sostiene que “son fanáticos, independientes de cualquier interés”. De lo que puede dar fe porque ha vivido durante “muchos años” en relación con esa clase de hombres. De ahí que le sea fácil apreciar lo que le sucede a alguien “principalmente dependiente de la fama y fortuna en asuntos de conocimiento y talento, tanto en su estado mórbido y pervertido como fiable y natural”. Cuando tales sujetos pierden el “miedo a Dios, que fue en todas las épocas el caso más frecuente, y el miedo al hombre, que es ahora el caso” e inician una acción conjunta, “ninguna pesadilla fuera de la del infierno puede volverse más real y calamitosa”³⁹.

La mente humana emancipada por la filosofía, la prensa, el dinero y el crédito, por las diferentes formas de la especulación, es, según Burke, la de unos “talentos emprendedores” sin ningún débito hacia el pasado a los que la sociedad comercial ofrece un campo de actuación ilimitado para sus fantasías.

Cabe entender el conservadurismo burkeano como un intento no de acabar con el tipo de

³⁷ Cfr. en Smith, Robert A. (1967): “Burke’s Crusade against the French Revolution: Principles and Prejudices”; 41-42.

³⁸ El propio Burke era un *new man* procedente de la católica y sometida Irlanda que se abrió paso en el selecto mundo de la cultura y la política inglesas gracias a su talento como escritor y orador parlamentario encuadrado dentro de la facción *whig* liderada por Lord Rockingham. La exposición clásica de las ambivalencias burkeanas como ambicioso plebeyo desenmascarador de la perniciosa “energía” que animaba a hombres oscuros como él se halla en Kramnick, Isaac (1977): *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative*.

³⁹ Burke, Edmund (2008b): *Letter to a Noble Lord* (1795-96); 16.

sociedad que ha engendrado ese tipo de hombres, sino de fortificarla contra sus tendencias autodestructivas. De ahí que, a fin de preservar su moralidad, quisiera dejar bien claro que, por encima del saber y del comercio, siempre estaría la religión; del gobierno del pueblo, la Constitución; de las bulliciosas y pujantes clases medias, la Corona, la nobleza y el clero.

David Hume y Adam Smith temieron el poder especulativo y fantástico de la mente humana abandonada a su propio impulso por los procesos modernizadores, pero enfatizaron, más que el lado oscuro de aquélla, el equilibrio moral de las pasiones. Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, del “despotismo del papel moneda” (Pocock) y, posteriormente, del jacobinismo no pudo aceptar, como Hume y Smith, que la “energía” liberada por la economía moderna tendía, si no necesaria, sí al menos probablemente a estabilizarse y moderarse por sí misma. El pensador irlandés asumió que la sociedad comercial había conjurado poderes que escapaban a su control.

Mientras Gran Bretaña, por el hecho de que el “monied interest” y el “landed interest” estaban mezclados, del prestigio e influencia del orden aristocrático-ecclesial, en fin, de la actualidad del pasado en el presente, aún poseía los recursos para evitar la degeneración del progreso; en Francia, el dominio social de un “monied interest” sin vínculos con los viejos valores e instituciones demostraba el potencial nihilista de una sociedad comercial erigida de espaldas a la tradición y la tierra, sin límites para convertir en objeto de especulación hasta lo más sagrado.

Para Hume y Smith, el progreso de las artes y el comercio se identificaba con pasiones, intereses y opiniones refinados en sentimientos morales al fomentar el trato asiduo y diversificado entre los individuos. Las interdependencias de una sociedad comercial, el hecho de necesitar a los otros, a sus fantasías, miedos y esperanzas, para prosperar favorecían la prudencia, simpatía y benevolencia inherentes a la naturaleza humana. Por eso, para ellos, aquel progreso consistía, en última instancia, en una evolución cultural hacia el establecimiento de relaciones sociales alejadas del cualquier género de fanatismo y entusiasmo. De unas *manners* que despojaban a la vida de su antigua rudeza y hacían de ésta un tráfico asiduo, variado y agradable donde hombres y mujeres forjaban su personalidad en el intercambio de bienes y conocimientos, fuese en términos comerciales o conversacionales, dos caras de la misma moneda desde el punto de vista de esta singular antropología ilustrada que tiene mucho de psicología animada⁴⁰.

Para Burke, los cimientos morales de la sociedad comercial no radican en ella, en las pasiones e interdependencias que la definen, sino en un sentido de la propiedad y una estructura de la sociedad

⁴⁰ El “burgués universal requería de la universalización del hombre de pasiones de la psicología ilustrada y del hombre moral de la utilidad y la felicidad. Un modelo de hombre activo y motivado, también prudente y moderado, que encontraba su encarnación en cualquiera de las clases que definía la economía política del siglo XVIII” (Díez, Fernando (2001): *Utilidad, deseo y virtud*; 39).

fundados en la religión y la prescripción histórica⁴¹. Si la especulación financiera no se modera mediante el papel secular de los bienes raíces y si la nueva clase de los especuladores carece de conexiones con la nobleza terrateniente y con las instituciones de su propio país, la “energía” circulante en la sociedad comercial terminará por no reconocer ningún límite a su expansión dado que ella misma no es capaz de fijarlo:

Es el natural curso de las cosas que donde existe una Corona, espléndidos órdenes de caballería, una nobleza hereditaria, una *gentry* terrateniente estable y permanente, preservada en su grandeza y opulencia por la ley de la primogenitura y por la protección de los establecimientos familiares, un ejército y armada permanentes, una Iglesia establecida (...); en un país donde tales cosas existen, la riqueza nueva y precaria en duración no puede nunca ocupar el primer rango, ni siquiera uno cercano a aquél⁴².

Burke nunca se apartó de la “convicción en la importancia del gobierno y de su armonía con el interés terrateniente dentro del orden aristocrático” pues sólo éste podía ser “una barrera contra el hecho de que la riqueza comercial rápidamente adquirida obtuviese demasiado poder demasiado pronto”⁴³. “Para la clase dirigente, y para Edmund Burke, la propiedad significaba primariamente propiedad terrateniente, con sus cualidades de permanencia y estabilidad”. La propiedad era “un estímulo para la industria”, “una fuente de independencia”, “una defensa de la libertad frente al intrusivo poder del dinero”, el medio en que germinaba “el gobierno de una aristocracia natural” que prevenía “la emergencia de una clase gobernante puramente política cuya fuente de riqueza y poder era su control del gobierno” y la fuente del “capital” en que se basaba “una cultura y civilización refinadas”⁴⁴.

El elemento moderador de las pasiones constituido por sus complejas relaciones en el planteamiento de Hume y Smith⁴⁵ se ve barrido por la fuerza bruta de aquéllas. Lo que la Revolución francesa procuró a Burke fue una visión del *hombre pasional* más cercana a la de un Marqués de Sade que

⁴¹ “Incluso el comercio, los negocios, las manufacturas (...) quizás no son nada más que criaturas, y por consiguiente efectos que se nos ocurre adorar como si fueran primeras causas. Indudablemente crecieron bajo la misma sombra en la que floreció el saber. Es posible que se marchiten con los principios naturales que les protegieron (...) Cuando a un pueblo le falta el comercio y la industria, y sigue poseyendo en cambio el espíritu noble y religioso, el sentimiento suple este defecto y no siempre con desventaja” (Burke (1989); 106-107).

⁴² Cfr. en Canavan (1995), 81.

⁴³ Ibid.; 80-81.

⁴⁴ Ibid.; 46.

⁴⁵ La “oposición entre pasiones benignas y dañinas, con algunos tipos de propensiones adquisitivas clasificadas entre las primeras, se convirtió en el equivalente del siglo XVIII, especialmente en Inglaterra, de la oposición del siglo XVII entre los intereses y las pasiones” (Hirschman, Albert O. (1999): *Las pasiones y los intereses*; 86). La idea optimista del siglo XVIII fue la de pensar que las pasiones podrían convertirse fácilmente en la base de sentimientos morales e intereses constantes y previsibles. Burke fue un testigo del fracaso de dicha idea a la luz de la dura experiencia revolucionaria. Tal y como ésta manifestaba, las pasiones, más que transfigurarse en sentimientos e intereses, prendían la mecha especulativa de una fantasía desatada que no reconocía ningún límite para realizar sus locuras.

a la de los dos autores citados. Con el ingrediente específicamente burkeano de entender las pasiones en una clave *intelectual* como la mente inquieta de unos “talentos emprendedores” socializados en el mundo de la filosofía y el dinero. Este mundo no promueve una *socialización comercial de la virtud*, sino una *socialización intelectual del nihilismo*. El destino político de una sociedad comercial sin un “poder controlador” en su base es, como atestigua el Burke de las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), ser anegada por la lógica violenta, entusiasta y despótica de la República de la virtud.

Tanto el “monied interest” como la “virtud heroica”, el especulador como el jacobino son caras de la misma moneda, resultado imprevisto de aquella socialización nihilista derivada de los procesos modernizadores que, finalmente, dilucida en la arbitrariedad de un Estado total, en la “doctrina armada” que lo legitima, el término político de una sociedad que ha perdido el sentido del valor real de las cosas. Una sociedad de fantasmas y ficciones donde el delirio de la mente abandonada a sí misma podía engendrar cualquier monstruosidad⁴⁶.

Burke sería un intelectual que, aun perteneciendo al universo de valores de los ilustrados escoceses y siendo él mismo un *old whig* de corazón, plantea una ruptura de difícil solución en dicho universo a la luz de la Revolución francesa. De ahí que su filosofía de la historia sea, en buena medida, una *teoría del delirio* elaborada con las categorías de la economía política de su tiempo que dilucida en el “despotismo del papel moneda” la antesala del moderno totalitarismo democrático.

Para David Hume, lo que rompe el vínculo típico de una sociedad moderna entre la “industria”, el “comercio” y la “humanidad” no es la acción de una clase media *comercial*, sino *especulativa*. La primera contribuye a establecer dicho vínculo, a que una economía basada en el lujo, en los intercambios, en la producción diversificada de bienes ponga las bases de un progresivo refinamiento de las costumbres, el gusto y el saber. El comercio y la industria humanizan y socializan al tiempo que, como expresión de humanidad y sociabilidad, respetan la “autoridad hereditaria” y los “rangos”.

Los mismos comerciantes y mercaderes hallan su posición en esa “magistratura independiente del Estado”, en el orden jerárquico de la sociedad constituida por la historia. Con ellos, el “rango medio de los hombres”, que tan fundamental piensa Hume que es para la “libertad pública”, obtiene “autoridad y consideración”. El problema sobreviene cuando un “crédito público” mal gestionado se hipertrofia y provoca el aumento desmesurado de los impuestos para financiarlo, lo que pone la propiedad del país en manos de los especuladores:

En este antinatural estado de la sociedad (que es el de un “crédito público” en constante expansión), las únicas personas que poseen ingresos al margen de su industria son los propietarios de títulos (*stock-holders*), que obtienen casi todas las

⁴⁶ A mediados del siglo XIX, dos conservadores antiliberales como Donoso Cortés y Thomas Carlyle definieron la falta de anclaje religioso del mundo parlamentario, periodístico y literario de su tiempo con las sonoras fórmulas de “imperio de las ficciones” (Donoso) y “Mundo de los Fantasmas” (Carlyle).

rentas de la tierra (...) junto al producto de todas las aduanas e impuestos sobre el consumo interior⁴⁷.

Los especuladores del “crédito público” representan esa otra clase media que obtiene sus ingresos “al margen de la industria”, de un trabajo productivo, que no tiene “conexiones con el Estado” y la “libertad pública”, que puede “disfrutar de sus ingresos en cualquier parte del globo”, que vive oculta en las capitales y grandes ciudades del mundo entregada a un “lujo blando y estúpido” y que, debido a la rapidez con que compra y vende sus títulos, carece de la estabilidad y solidez necesarias para poseer crédito y autoridad propios:

Adieu a todas las ideas de nobleza, *gentry* y familia. Los títulos, acciones y valores pueden transferirse en un instante, y, encontrándose en tan fluctuante estado, raramente serán transmitidos durante tres generaciones del padre al hijo. Incluso cuando permanecen ese tiempo en una misma familia, no otorgan autoridad hereditaria o crédito al poseedor; (...) los diversos rangos de los hombres, que forman un tipo de magistratura independiente en el Estado, instituidos por la mano de la naturaleza, son enteramente perdidos (...) Ningún expediente está disponible para prevenir o suprimir las insurrecciones, sólo los ejércitos mercenarios. Ningún expediente resta para oponerse a la tiranía. Las elecciones se balancean entre el soborno y la corrupción. Y debido a que el poder intermedio entre el rey y el pueblo ha sido totalmente socavado, un grave despotismo debe infaliblemente prevalecer. Los propietarios de tierras, despreciados por su pobreza y odiados por su opresión, serán incapaces de formar un frente común contra dicho despotismo (...) O bien la nación destruye el crédito público, o bien el crédito público destruirá a la nación (...) no es altamente improbable que, cuando la nación se halle profundamente enferma por sus deudas, y es cruelmente oprimida por ellas, algún audaz protector surja con proyectos visionarios para saldar dichas deudas⁴⁸.

El triunfo de los tenedores de títulos, que, para Burke, dejó de ser una sombría posibilidad y se convirtió en una ominosa realidad tras el estallido revolucionario de 1789, agrupados por aquél en la categoría del “monied interest” e identificados con la alianza conspirativa entre ellos y los *philosophes* para derribar la Monarquía francesa y confiscar las propiedades de la Iglesia, significa que el vínculo entre la “industria” el “comercio” y la “humanidad” predicado por Hume en términos económico-culturales como característico de la sociedad comercial ha sido destruido. Lo que resta es una “energía” incontrolada donde se pone de manifiesto el lado más sombrío de las pasiones que, paradójicamente, actuaron como catalizadoras de aquella sociedad.

La legitimación del lujo inherente al progreso de las “artes mecánicas” y el status alcanzado por los comerciantes y mercaderes, hechos fundamentales, según Hume, en el desarrollo de una sociedad dinámica, refinada e intelectualmente madura, de unas relaciones más humanas y estrechas entre los individuos y de un sentido moral que une las novedades del progreso con el respeto al espíritu del pasado responden, paradójicamente, al mismo impulso que se atisba en esa clase codiciosa, especuladora, privada de conciencia moral y nacional, socialmente destructiva formada por los tenedores de títulos (“stockholders”).

⁴⁷ Hume (1957), 98.

⁴⁸ *Ibid.*, 98-99, 102.

Burke, al centrar su análisis de la Revolución francesa en dicha clase y en los filósofos, ofrece una visión de la sociedad comercial más cerrada y unilateral que la del negro vaticinio de Hume que subraya la demasiado fácil transmutación de los sentimientos morales y civiles del interés bien entendido en una “dreadful energy”. Motivo de que el “saber” y el “conocimiento” se constituyan en un campo abonado para los “aventureros de la filosofía y la economía”. El pensador irlandés se halla en ese punto poshumano en que la sombría posibilidad barajada por el filósofo escocés de una quiebra de la sociedad comercial, de la ruptura de la continuidad histórica, se contempla como un hecho necesario e inevitable. Semejante hecho debe llevar al aterrado espectador del mismo a sacar consecuencias retrospectivas del mundo creado por lo que Hume denominaba el “refinamiento de las artes”.

Los procesos históricos desencadenados por la sociedad comercial, leídos a partir del caso francés, apuntan al riesgo de fiar la continuidad histórica de la civilización a un orden cultural autónomo sedimentado en las nuevas realidades económicas. La cultura aparece como el conjunto de formas intelectuales y morales creado por una filosofía enfrentada a la religión y una economía monetarizada enfrentada a la propiedad inmueble, es decir, a los dos prerequisites fundamentales de toda sociedad bien constituida.

Según Burke, el destino de una sociedad comercial culturalmente autónoma ya no es ambiguo, como lo era para David Hume, sino que, como pone de manifiesto la Revolución francesa, aboca, en primer lugar, a la destrucción de la sociedad establecida mediante la alianza entre los filósofos y los representantes del “monied interest” y, en segundo lugar, a la creación de una sociedad basada en la autonomía de lo político mediante la alianza entre los filósofos y los burócratas de la virtud.

La cultura, en términos burkeanos, sería lo contrario de la religión y del orden aristocrático-eclesiástico prescrito por ella porque no opera como “poder controlador” de las pasiones humanas, sino que es el resultado *espiritual* del imperio desbocado de las mismas. La especulación financiera, el ateísmo filosófico y la voluntad de poder jacobina serían manifestaciones *culturales* de dicho imperio pues todas ellas están animadas por el mismo nihilismo intelectual. Todas ellas revelan que la emancipación religiosa de la sociedad comercial provoca que ésta se salga de las vías del pasado y descarrile el tren del progreso.

La cultura, a diferencia de la religión, se identifica con un mundo moral abierto a toda clase de innovaciones y experimentos, en el que prevalece una voluntad que se cree con derecho a todo. Representa un poder espiritual fundado en la oportunidad tecnológica y moral de ensayar tantas formas intelectuales, sociales y políticas como nos dicten nuestras pasiones.

LA “ÉTICA DE LA VANIDAD”

El nihilismo potencial de toda sociedad comercial encuentra en el jacobinismo su plasmación política más extrema⁴⁹. Su crítica por parte de Burke se centra en el proyecto jacobino de renovación de la históricamente podrida naturaleza humana mediante la creación del ciudadano virtuoso. Esta perspectiva hace que dicha crítica asuma un carácter moral vinculado con la prédica rousoniana de lo que Burke denomina la “ética de la vanidad”. Rousseau sería el gran moralista de la democracia moderna y el principal inspirador de su espíritu destructivo⁵⁰.

El “gran problema” de los revolucionarios “es encontrar un sustituto para todos los principios que hasta ahora han sido empleados para regular la acción y voluntad humanas (...) Su objetivo es convertir todos los sentimientos naturales y sociales en desmesurada vanidad (...) Cuando crece al máximo, es el peor de los vicios (...) Hace falso al hombre en su totalidad”. Bajo la influencia de Rousseau, los revolucionarios “han intentado en Francia una regeneración de la constitución moral del hombre”. De ahí que “debamos conectar la moral con la política de los legisladores” para comprender los sucesos de Francia.

La corrupción revolucionaria de la moral altera dramáticamente las “relaciones de padres e hijos, maridos y esposas” y el “gusto”. Esto último se debe, por mediación de Rousseau, al hecho de “concebir que todo refinamiento tiene un carácter aristocrático”. Los revolucionarios institucionalizan en “el sistema de la asamblea” las enseñanzas del ginebrino y así, con la fuerza de las leyes, “propagan principios en virtud de los cuales cualquier criado puede pensar que, si no su obligación, al menos si su privilegio es

⁴⁹ El jacobinismo “es fundamentalmente un movimiento de opinión que se sublevó contra la separación de la sociedad civil y del Estado ya que veía en ella el factor de una corrupción generalizada (...) Sin embargo, la unidad indisociable de los gobernantes y del cuerpo gobernado desembocaba en el dominio del Estado sobre la sociedad” (Jaume, Lucien (1990): *El jacobinismo y el Estado moderno*; 127-128). El surgimiento del jacobinismo sólo puede entenderse a partir de “la crisis de la Ilustración y el intrincado problema de los fundamentos teóricos de la democracia moderna”. La fundación de ésta “como reformulación de la ciudad-Estado griega y, sobre todo, de la república romana, fue percibida por el revolucionario jacobino como la respuesta a la crisis de la Ilustración”. La república no era para los Robespierre, Saint-Just y compañía, a diferencia de Sièyes y Rousseau, la organización política de la Nación, sino una “república de la virtud” que precisaba de “un fundamento absoluto de moralidad”. Este fundamento fue establecido por los jacobinos en el culto del Ser Supremo. Una república basada en dicho culto “se alejaba indudablemente de uno de los mensajes principales de la Ilustración: la secularización de la política. Los intentos por superar la crisis de la Ilustración terminaron en una desilustración. La república de la virtud resultó ser un sistema político fundamentalista” (Fehér, Ferenc (1989): *La revolución congelada*; 70, 78-81).

⁵⁰ Un crítico cultural como Allan Bloom también señala a Rousseau como el origen más remoto e influyente del tono moral dominante en la cultura democrática contemporánea. Tono que, al igual que Burke, Bloom vincula con el caos de los deseos, apetitos y pasiones del moderno hombre democrático. Y, como Burke, el crítico estadounidense dilucida en dicho caos el espíritu nihilista del presente (Bloom, Allan (1989): *El cierre de la mente moderna*). Ambas interpretaciones *culturales* de la democracia remiten, en última instancia, a las inmortales páginas del Libro VIII de la *República* de Platón.

traicionar a su señor. Por estos principios, cada padre de familia pierde el santuario de su casa”⁵¹.

Como ilustrado, el pensador irlandés afirmarí­a que el hombre civilizado es el más natural, el más sociable, refinado y educado, el mejor preparado para armonizar los bienes del progreso (industria, comercio, humanidad) con la herencia del pasado (religión, autoridad, rangos), su vida instintiva con su vida moral. El hombre creado por la Revolución es moralmente grandilocuente, puritano y primitivo, artificial e inhumano. Y ello porque su vida instintiva, mistificada por un idealismo moral abstracto, se ha escindido de su vida moral, provocando el colapso de la sociedad establecida. Burke viene a decir que la quiebra histórica entre el presente y el pasado implica una quiebra moral en el interior del hombre. Éste, de animal social, pasa a ser una criatura bárbara y salvaje, de sentimientos desalmados y gusto, costumbres y maneras antinaturales, es decir, anticiviles.

La tesis enunciada al respecto por Charles Parkin nos parece que da en el centro de la diana. “La oposición de Burke a la Revolución es mucho más que una simple afirmación de la superioridad de la experiencia sobre la teoría como guía en la política; es la oposición de una concepción de la moral a otra”. Pues “el ejercicio indiscriminado de la razón abstracta es, en sí mismo, una actitud moral” que, en palabras del propio Burke, encierra una paradoja ya que “por odiar los vicios en exceso, se termina amando a los hombres demasiado poco”. Aquél, sigue diciendo Parkin, “valora la Revolución como una revolución en las nociones morales” diferente, por su intensidad y amplitud, a “aquellas fluctuaciones del gusto o los modales que se están siempre produciendo en el curso de la historia”. La “nueva moralidad francesa (...) está generando un declive en la calidad del sentimiento y una degradación del buen gusto (...) Es una amalgama de puritanismo y primitivismo (...) De ahí sale el idioma de su lenguaje y maneras, *una fraseología de la virtud heroica teatral, grandilocuente*”, en palabras de Burke⁵².

El pensador irlandés opone a la volatilidad de la “ética de la vanidad” que caracteriza al hombre revolucionario las “manners”, una vida sentimentalmente arraigada en cosas sólidas y duraderas. Sólo tales cosas provocan el modelado de unos afectos, de una personalidad que mantiene unas relaciones de simpatía con el mundo social e institucional al que históricamente pertenece. Las *manners* pueden calificarse como el “character of the mind” del que hablaba el Doctor Johnson.

Burke acusaría a la democracia, a su particular cultura política y a los jacobinos como instigadores de ésta, de haber desencadenado una *revolución de los afectos* basada en una completa subversión de la propiedad establecida. El advenimiento democrático, originado en la expansión del “monied interest” y el menoscabo del “landed interest”, se vincula con el despliegue de una “energía” cuyo nihilismo termina haciendo saltar por los aires el delicado engranaje de las *manners*, de los sentimientos que, materializados en forma de prejuicios, bienes raíces y hábitos, daban un esplendor

⁵¹ Burke, Edmund (2008c): *A Letter from Mr. Burke to a Member of the National Assembly* (1791); 9-12.

⁵² Parkin (1956); 90, 95, 102, 107-108.

convencional a la vida refinándola y estilizándola.

La democracia es la ruina moral de ese concepto amplio de propiedad amparado en la prescripción histórica sin el cual la sociabilidad se transforma en crueldad, la libertad en tiranía y la tolerancia en fanatismo. En términos burkeanos, la democracia no implica el triunfo de un orden político y social sobre otro, sino el de la barbarie, la falta absoluta de orden, sobre la civilización⁵³.

LIBERALISMO VERSUS DEMOCRACIA

Una de las obras fundamentales de Burke para conocer su visión de la democracia es *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791). El distanciamiento del pensador irlandés respecto a sus compañeros de partido y, en concreto, su líder Charles James Fox terminó en ruptura durante los debates parlamentarios sobre la *Quebec Bill* del 6 y 11 de mayo de 1791. En la obra mencionada, que vio la luz en agosto, Burke argumenta que Fox y los suyos se han apartado de los principios históricos de los *whigs* establecidos en la Revolución Gloriosa de los años 1688-89 al defender la Revolución francesa. El 15 de abril de 1791, Fox había dicho en la Cámara de los Comunes que la nueva Constitución francesa era “el edificio de la libertad más magnífico y glorioso...”⁵⁴.

Aunque *An Appeal* gustó al rey y a muchos otros no sirvió para que “Portland, Fitzwilliam, Charlemont y otros jefes de los *whigs*” se decidieran a apoyar a Burke. Sin embargo, la radicalización de los acontecimientos franceses coronada por la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793 confirmaron los peores augurios de aquél y significaron la derrota política de Fox y sus partidarios. Finalmente, en mayo de 1794, en plena guerra contra la Francia revolucionaria, “los repetidos acercamientos de Burke a Portland y otros líderes de los viejos *whigs* convencieron a Portland, Fitzwilliam y sus colegas para que formaran una coalición con Pitt (...) aceptando seis de los trece ministerios del gabinete. Burke, que se sentía agotado, no quiso ocupar ningún cargo”⁵⁵.

El texto, basado en la diferencia de fondo entre liberalismo y democracia, fue escrito para

⁵³ La paradoja histórica del jacobinismo, que, para Burke, representaba en su tiempo la barbarie democrática, estriba en que el primero atribuye el carácter malvado y corrupto de los hombres a las circunstancias en que han vivido durante siglos. “Por eso, según Robespierre, la corrupción secular de la vida social bloqueará el advenimiento de la República de la virtud hasta que el Terror haya, mediante la política del miedo y del exterminio, educado a los hombres para ser ciudadanos merecedores de su propia libertad (...) los jacobinos se rebelan contra la historia como epítome de la opresión, el servilismo y la crueldad en nombre de la libertad y la virtud para terminar instaurando un régimen perfectamente convalidable con su negativa imagen del pasado” (Díez, Luis Gonzalo (2007): *Anatomía del intelectual reaccionario*; 237). De esta paradoja Burke fue perfectamente consciente.

⁵⁴ Kirk, Russell (2007): *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio*; 188.

⁵⁵ *Ibid.*; 191 y ss.

responder a las acusaciones de falta de consistencia hechas desde su propio partido. Según éstas, el autor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) habría traicionado sus principios liberales de toda la vida, manifiestos en su apoyo unos años antes a los derechos de los colonos americanos⁵⁶ y en su denuncia de los abusos de la Corona, al criticar la Revolución acaecida en el país vecino. La respuesta de Burke consistirá en esgrimir los principios históricos de su partido para sostener que, no a pesar de ser un liberal, sino precisamente por serlo; no a pesar de las causas anteriormente defendidas por él, sino precisamente por haberlas defendido había criticado la Revolución francesa. Con ello, situaba la carga de la prueba en el ala de su partido que, por no compartir los presupuestos de dicha crítica, cuestionaba, sin ser muy consciente de ello, la identidad ideológica definitoria de los *whigs*.

Burke asume que ese cuestionamiento es fruto de la confusión de Fox y los suyos pues parte de la idea de que, siendo la Revolución lo que es y no siendo aquéllos ni mucho menos republicanos, la tolerancia que han mostrado hacia ella debe buscarse en razones que no sean las de un apoyo entusiasta y decidido. La pregunta principal al respecto es la de cómo puede un partido defender una línea política contraria a sus principios fundamentales. Es aquí donde Burke desliza una de sus más agudas percepciones y hondas preocupaciones sobre la Revolución francesa:

La que tiene que ver con los factores que, en una determinada sociedad, más que obstaculizar, ayudan a propagar una ideología militante y expansionista opuesta al espíritu de dicha sociedad. A su juicio, si los *whigs* de Fox han contemporizado con la Revolución y sus propagandistas ingleses ello se debe a causas como las siguientes:

1. La seguridad que les ofrece el sistema establecido en su país, es decir, la convicción de que no se encuentra amenazado, lo que favorece una actitud no prevenida, suspicaz o temerosa respecto a las novedades francesas, incluso el aprecio político de las mismas.
2. El supuesto de que combatir el mal sería, en este caso, una manera de reforzarlo, lo que abre las puertas a una política de convivencia externa e interna con el radicalismo democrático.
3. El hecho de que, así como muchos aristócratas dilapidan su dinero y el honor de sus familias de formas variadas, existen aristócratas que apoyan los planteamientos revolucionarios por ambición, deseo de gloria y avidez por participar en el expolio.
4. Quizás, la causa más sofisticada de las aducidas por Burke sea la del peculiar funcionamiento

⁵⁶ Burke “consideraba a los (rebeldes) americanos (...) en la misma relación con Inglaterra que ésta mantuvo con el rey Jacobo II en 1688”. El “único motivo” de su alzamiento fue el propósito inglés de imponerles tasas “sin su consentimiento”, lo que convertiría “sus asambleas” en “totalmente inútiles”, socavando con ello “cualquier clase de seguridad para sus leyes o libertades” (Burke (1992a); 107). De ahí que la revolución americana, a diferencia de la francesa y al igual que la inglesa de 1688, se inspirase en la defensa de un régimen de libertad tradicional. Los colonos americanos, según Burke, se levantaron contra la metrópoli apelando a los acuerdos históricos que garantizaban sus derechos.

de los partidos. Dentro de estos, casi por inercia, puede irse formando un clima de opinión contrario a sus principios que, cuando se toma clara conciencia del mismo, se impone por necesidad ya que el partido ha socavado su antigua y consolidada posición hasta el punto de que la vuelta atrás resulta extremadamente difícil.

Todas estas razones se vinculan con la manera en que un baluarte de la Constitución británica como es el partido *Whig*, una de las fuentes de la “aristocracia natural” que da estabilidad al país, está faltando a sus obligaciones sin apercebirse de ello. No por un cambio de sus principios, sino por una mezcla de pasividad, inercia y autoconfianza. En este sentido, *An Appeal* cumpliría la función de ser no sólo un recordatorio de la esencia histórica de los *whigs*, sino un sonoro aldabonazo del conflicto entre el liberalismo de éstos y el radicalismo de las novedades políticas procedentes de Francia. De ahí la necesidad, si se era un auténtico *whig*, de combatir el segundo para evitar que penetrara en el corazón político de Gran Bretaña.

Este texto definitivo en la producción ideológica de Burke es un decálogo imperecedero de algunos de los argumentos más característicos del liberalismo conservador:

En primer lugar, la distinción entre la Constitución como pacto multilateral y la Soberanía como poder unilateral a la hora de fijar el fundamento del Estado:

Estos nuevos *whigs* mantienen que la soberanía, tanto ejercida por uno o por muchos, no sólo proviene del pueblo (...) sino que reside constantemente e inalienablemente en el pueblo; que el pueblo puede legalmente deponer a los reyes, no sólo por mala conducta, sino sin ésta en absoluto; que puede establecer cualquier nuevo tipo de gobierno por sí mismo o continuar sin ningún gobierno si le place; que el pueblo es esencialmente su propia regla y su voluntad, la medida de su conducta (...) Estas doctrinas (...) tienden a la subversión ulterior no sólo de todo gobierno (...) y de todas las estables seguridades de la libertad racional, sino de todas las reglas y principios de la moral.

Frente a ese planteamiento, Burke reivindica la óptica de los “viejos *whigs*”, materializada en el acuerdo de 1688-89, según la cual:

Ni los pocos ni los muchos tienen derecho a actuar meramente por su voluntad (...) La Constitución de un país, una vez establecida sobre algo compacto, tácito o expreso, no puede ser modificada por ningún poder sin el incumplimiento del pacto o el consenso de todos los partidos (...) Y los votos de una mayoría del pueblo (...) no pueden alterar la moral más de lo que pueden alterar la esencia física de las cosas.

La “moral” del “consenso” invocado por Burke se basa en el supuesto de que los “deberes no son voluntarios. El deber y la voluntad son, incluso, términos contradictorios. Aunque la sociedad civil pueda ser, en principio, un acto voluntario (...) su continuidad se halla bajo un pacto permanente coexistente con la sociedad”. Dicho “pacto”, que, políticamente, garantizaría el predominio de la Constitución sobre el poder de cualquiera de sus partes, precisa de la creencia en “un Ser Supremo, sabio para formar y fuerte

para imponer la ley moral”⁵⁷.

En segundo lugar, la superioridad de la “aristocracia natural” sobre cualquier mayoría democrática como fundamento de la sociedad⁵⁸. Para Burke, los hombres sólo actuarán “con el peso y el carácter de un pueblo” cuando se hallen “en ese estado de habitual disciplina social en el que el más sabio, experto y opulento conduce y, conduciendo, ilustra y protege al más débil, ignorante y pobre”. Dicho “estado” se identifica con el orden aristocrático, precondition de toda sociedad bien constituida más que atributo de una sociedad en particular:

Una verdadera aristocracia natural no es un interés separado en el Estado, o separable de él. Es una parte integrante esencial de cualquier pueblo numeroso bien constituido.

Entre “las circunstancias de los hombres” pertenecientes a la misma, Burke señala la “estimación” que reciben por su posición social, no haber visto “nada bajo y sórdido desde la infancia”, estar habituados “a la inspección crítica del ojo público”, encontrarse en un “terreno elevado” que les permite tener una mirada panorámica y comprensiva de las “infinitamente diversificadas combinaciones de los hombres y sus actividades en una sociedad numerosa”, disfrutar de ocio “para leer, reflexionar, conversar”, estar acostumbrados a la disciplina militar, ser capaces de “despreciar el peligro en la persecución del deber y el honor”, poseer un alto grado de “circunspección” en un estado de cosas donde “ninguna falta queda impune”, ser espejo para el resto de la sociedad, trabajar en la administración de “la ley y la justicia” o ser profesor de “una elevada ciencia o de un arte liberal e ingenioso”, hallarse entre “los comerciantes ricos, a los que se les presume por su éxito disponer de entendimientos vigorosos y nítidos y las virtudes de la diligencia, el orden, la constancia y la regularidad y haber mostrado una atención habitual a la justicia conmutativa”.

Estos hombres así cualificados integran la “aristocracia natural” que constituye “la parte dirigente y gobernante” y que permite a “grandes multitudes” actuar juntas “bajo la disciplina de la naturaleza” como un verdadero “pueblo”. De ahí que la igualdad introducida por la prédica revolucionaria de los “derechos del hombre” altere semejante disposición jerárquica y revele con claridad meridiana que “ser un pueblo y tener estos derechos son cosas incompatibles”⁵⁹.

En tercer lugar, la apuesta por la prudencia política frente al fanatismo político en las tareas de

⁵⁷Ibid.; 123, 157-158 y 159-160.

⁵⁸ Para Burke, la igualdad predicada por los revolucionarios es una “monstruosa ficción”. Habla de la “felicidad que se encuentra siempre en la virtud, en la cual consiste la verdadera igualdad moral de la humanidad” frente a la “monstruosa ficción que, inspirando falsas ideas y vanas esperanzas en los hombres destinados a avanzar en el oscuro sendero de una vida laboriosa, sirve tan sólo para agravar y amargar la verdadera desigualdad que jamás pueden nivelar” (Burke (1989); 69-70).

⁵⁹ Burke (1992a); 167-169 y 179.

gobierno. Para Burke, la “prudencia no es sólo la primera de las virtudes morales y políticas, sino también la directora, la reguladora, el modelo de todas ellas”. Lo que enseña esa virtud es que:

Nada universal puede afirmarse racionalmente en cualquier tema moral y político. La pura abstracción metafísica no pertenece a estas materias. Las líneas de la moral no son como las líneas ideales de las matemáticas. Ellas admiten excepciones y demandan modificaciones.

Entre los principales mandatos de la prudencia política, estarían el no “poner el bienestar de la presente generación totalmente fuera de cuestión” pues “la única cuestión moral de la que podemos estar seguros es el cuidado de nuestro propio tiempo”. También, el “ser restrictivos hasta la parsimonia incluso (...) en la voluntaria producción del mal”. Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, confirma que “una teoría relativa al gobierno puede llegar a ser mucho más una causa de fanatismo que un dogma en religión”. Y es que hay “un límite para las pasiones cuando se actúa en virtud del sentimiento” que nos vincula a un contexto social de referencia, “ninguno cuando se encuentran bajo la influencia de la imaginación” que ensaya libre y teóricamente nuevas formas políticas y sociales sin otro arraigo que una nihilista voluntad de poder⁶⁰.

La aplicación de la prudencia en temas políticos descubre que:

La ciencia de gobernar es materia que requiere experiencia, e incluso más experiencia de la que nadie puede acumular en el curso de su vida (...) es, por tanto, con una preocupación infinita cómo los hombres deben aventurarse a derrumbar un edificio que, durante años, ha servido de un modo aceptable a los propósitos de la sociedad, o levantar otro sin tener ante los ojos modelos y ejemplos de probada utilidad (...) La razón política es un principio de cálculo; sumar, restar, multiplicar y dividir moralmente, y no metafísicamente o matemáticamente, los verdaderos denominadores morales⁶¹.

El análisis concreto del hecho democrático⁶² comienza en *An Appeal* por el principio de la mayoría. Burke señala que “fuera del estado de sociedad civil, mayoría y minoría son relaciones que no pueden tener existencia” y que el principio mayoritario “es una de las más violentas ficciones de la ley positiva”. Y ello porque el acuerdo resulta más fácil “en los procedimientos que involucran a uno o pocos hombres” que en los que “cada hombre tiene su parte en la deliberación” y se tiende, más que a un equilibrio de intereses, a una distinción fuerte entre el bando vencedor y el vencido. Esto obliga a que, allí donde impera el principio mayoritario como método de decisión, deba existir una “muy particular y especial convención establecida por largos hábitos de obediencia, por una intensa disciplina en la sociedad

⁶⁰ Ibid.; 91-92 y 182.

⁶¹ Burke (1989); 90-91.

⁶² “Una perfecta democracia (...) es la mayor imprudencia del mundo. Como es el sistema que tiene menos vergüenza, también es el que tiene menos temor. Nadie comprende cómo su persona puede ser objeto de castigo”. “...en una democracia, la mayoría de los ciudadanos puede ejercer la opresión más cruel sobre la minoría cuando prevalecen fuertes divisiones (...) Y esta opresión de la minoría se extenderá a un número más grande y será llevada a cabo con mucha mayor impetuosidad de la que se pueda esperar nunca del dominio de un solo centro” (ibid.; 119 y 146).

y por una mano fuerte”. Sólo así, esta violenta ficción potencialmente desestabilizadora al basarse no tanto en una agregación pluralista de “voces” como en una división polarizada de las mismas pasará por la “mente colectiva” de la sociedad⁶³.

Más allá de este arreglo, tan difícil de llevar a término, el problema de fondo del principio mayoritario es que cada:

...individuo debe tener un derecho a originar lo que después se convierte en el acto de la mayoría (...) tiene un derecho entonces a romper los vínculos y compromisos que lo ligan al país en que vive y otro a convertir a muchos a sus opiniones y obtener tantos asociados en sus designios como pueda procurarse (...) Debes empezar por una conspiración secreta que finalizará con una confederación nacional (...) De este modo, la voluntad arbitraria, última corrupción del poder gobernante, paso a paso envenena el corazón de cada ciudadano (...) Debido a tales doctrinas, todo el amor a nuestro país y toda la piadosa veneración y vinculación a sus leyes y costumbres son arrasados de nuestras mente; y nada puede resultar de esta opinión, cuando se transforma en principio y es animada por el descontento, la ambición o el entusiasmo, sino una serie de conspiraciones y sediciones en ocasiones ruinosas para sus autores, pero siempre nocivas para el Estado (...) El nuevo Estado fabricado por tales artes no está más seguro que el viejo. ¿Qué puede impedir a la mera voluntad de cualquier persona, que espera unir las voluntades de los otros a las suyas, fijarse el objetivo de derribar ese nuevo Estado?⁶⁴

Este proceso se ve agravado por “la teoría y la práctica de la Asamblea francesa”, la cual ha encontrado “otro camino” que el de la “previa voluntad de la mayoría de lo que llaman pueblo” para destruir el “viejo gobierno” y fundar el “nuevo”. Ese “otro camino” consiste en utilizar el consentimiento de sus representados para hacer de las decisiones de la Asamblea “el acto del pueblo”, es decir, para transformar un poder delegado y limitado en uno absoluto capaz de “alterar todas las cosas según su inclinación”. “Esto –dice Burke- es sancionar el fraude, el perjurio y la hipocresía y la ruptura de la más sagrada confianza que puede existir entre hombre y hombre”⁶⁵.

La crítica burkeana a la “decisión de una mayoría” entendida como reflejo político del pueblo puede resumirse de la siguiente manera:

1. En tanto arreglo positivo y legal, es una peligrosa *ficción* que sólo en un entorno institucional muy consciente de sus riesgos polarizadores y desestabilizadores operará adecuadamente.
2. En tanto principio ideológico, posee un significado asocial vinculado con el imperio arbitrario de la voluntad porque instiga la destrucción del orden establecido y la búsqueda conspirativa y sediciosa de apoyos en tal destrucción. Es aquí donde, de manera más clara, se observa que la identidad entre *mayoría* y *pueblo* es una *ficción*. Mientras el último remite a una sociedad heterogéneamente constituida, la primera se origina en el derecho de la voluntad de cada individuo a imponer lo que le place, incluso en contra de aquella sociedad.

⁶³ Burke (1992a); 164-165, 167 y 176.

⁶⁴ Ibid., 176

⁶⁵ Ibid., 177.

El método mayoritario se convierte así, más que en el gobierno del pueblo, en el de una voluntad subversiva que ha logrado persuadir al mayor número de la legitimidad de sus aspiraciones. Voluntad que, en el caso de triunfar, inoculará en el “nuevo Estado” la inestabilidad propia de sus revolucionarios y pasionales orígenes.

3. En tanto práctica política, el ejemplo de la “Asamblea francesa” demostraría lo fácil que es manipular el lenguaje democrático para que los gobernantes adquieran un poder absoluto. Así como la “decisión de una mayoría” resultaba una peligrosa *ficción* al hacerse pasar por el pueblo, la lógica democrática permite a los representantes de esa mayoría identificarse con aquél hasta el punto de sustituirlo y perder, con ello, todo sentido del límite. El pueblo deja de ser ese conglomerado diverso y heterogéneo políticamente irreductible de voces, intereses y fines formado por los representados y se transforma fraudulentamente en la voluntad arbitraria, no sujeta a ningún control social, de los representantes de la mayoría.

Toda la reflexión burkeana sobre esta cuestión parte del contraste entre *mayoría democrática* y *aristocracia natural*. Como hemos visto, la primera no representa al pueblo, sino la arbitrariedad política de la voluntad. Sólo la segunda permite que el pueblo exista como tal porque:

1. Socialmente, le da consistencia como aquella parte de la sociedad necesitada del “juicio” de los más sabios, expertos y opulentos. Dicha consistencia radica en hábitos de disciplina social cuyo mantenimiento hace que el pueblo se halle en “sociedad civil” y no sea un mero agregado de voluntades.
2. Políticamente, asume la heterogeneidad y diversidad de las voces, intereses y fines populares de tal modo que la realidad plural del pueblo es atendida por los gobernantes, es decir, que la sociedad constituida se presenta como el horizonte de la política y no, caso de Francia, como su campo de experimentación.

La democracia constituye un sistema basado en lo que Donoso Cortés denominó la “soberanía de las pasiones”. Dada la maleabilidad del vínculo mayoría/pueblo en que se sostiene, aboca a un mundo sin libertad. Para garantizar ésta, es necesaria la desigualdad de un orden jerárquico que, al tiempo que impone hábitos de disciplina social, preserva la pluralidad consustancial de lo establecido.

Burke eleva sus apreciaciones sobre la aristocracia y la democracia a la condición de teoría de la sociedad, según la cual la libertad, los deberes y la desigualdad son tres vértices del mismo triángulo, de la sociedad erigida sobre sólidas bases históricas y morales. Sin deberes ni desigualdad, con pasiones desbocadas y una igualdad ficticia, el pueblo como entidad compuesta por hombres libres se disuelve en un agregado disperso utilizado por los sediciosos para respaldar sus maquinaciones y manipulado por los gobernantes para ejercer un poder absoluto.

El problema democrático es, en su origen, social porque afecta a la destrucción de la sociedad establecida. Dado que el impulso de la democracia consiste en la igualdad de las voluntades, y la voluntad se opone al deber, y éste se emparenta con la existencia de jerarquías sociales, queda claro que:

1. La democracia compromete el orden social porque subvierte la disposición jerárquica del mismo.
2. Al dinamitar aquel orden, aniquila con él el sentido del deber pues la personalidad moral de los individuos se constituye en la desigualdad.
3. Al reducirse todo a un mundo de voluntades indisciplinadas y niveladas, descubrimos que sobre éstas, por la propia lógica política de la democracia, cabalgan los déspotas que administran “un nuevo poder de una nueva especie”, un poder sin fundamentos sociales ni morales que encarna la autonomía de lo político.

El carácter que hoy denominaríamos *totalitario* de una democracia así entendida tiene su origen, para Burke, no en un mero cambio de modelo político, sino en la destrucción de la sociedad existente, en la abolición de los rangos.

Sin desigualdad, no hay libertad política porque el reconocimiento de los derechos absolutos de la voluntad no aboca ulteriormente a que cada uno haga lo que quiera, sino a que las voluntades más enérgicas, subversivas y dotadas prevalezcan sobre el resto gracias a las oportunidades manipuladoras inherentes al lenguaje democrático. Éste, a diferencia del aristocrático, por manejar un concepto unitario del pueblo, permite a los nuevos gobernantes presentarse como la representación de dicha unidad y así acumular un poder desconocido.

En el lenguaje aristocrático, dado que el pueblo asume un carácter plural, el gobernante nunca puede llegar a identificarse absolutamente con aquél y debe emplearse como un prudente gestor de los intereses existentes.

Cuando sólo existe la *igualdad de la inmoralidad*, que es la única igualdad social y políticamente realizable, la lógica de la situación, según las pruebas aducidas por Burke, llevaría al establecimiento democrático de un poder total.

DE LAS REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA (1790) A LAS CARTAS SOBRE UNA PAZ REGICIDA (1795-97)

La tesis mantenida por Burke en su última obra, las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), vendría a ser que la politización jacobina del “monied interest” radicaliza los deletéreos efectos de éste sobre la propiedad y la estructura de la sociedad. En la alianza entre los filósofos y los especuladores de las

Reflexiones sobre la Revolución francesa (1790)⁶⁶, la economía política burkeana de la Revolución ponía el acento en cómo la confiscación de los bienes de la Iglesia y su transformación en un volátil y errático papel moneda dejó a la sociedad francesa sin referentes de valor sólidos y perdurables, sometida a las fluctuaciones de un despotismo financiero:

Las deudas públicas, que en un principio eran una garantía para los gobiernos (...), es probable que por su exceso se conviertan en un medio de subversión. Si los gobiernos hacen frente a estas deudas mediante fuertes impuestos, se derrumban porque se hacen odiosos al pueblo. Si no les hacen frente, serán destruidos por los ataques del más peligroso de todos los partidos, es decir, por la vasta y descontenta clase capitalista (...) Los hombres que integran esta clase buscan su estabilidad, en primer lugar, en la fidelidad del gobierno; en segundo lugar, en su poder. Si encuentran los viejos gobiernos aniquilados (...) buscarán otros que tengan más energía; y ésta no derivará de la adquisición de nuevos recursos, sino del desprecio de la justicia. Las revoluciones favorecen la confiscación, y es imposible saber bajo qué detestables nombres se autorizarán las futuras confiscaciones⁶⁷.

La dinámica revolucionaria de las *Reflexiones* se presenta como una estrategia de la “clase capitalista” para devolver su “energía” a un Estado consumido por lo que Hume denominaría el “crédito público”. Encontrando el apoyo del ateísmo filosófico en su obra de destrucción, el “monied interest” pretende poner el nuevo Estado a su servicio, instrumentalizarlo para que confisque los bienes de la Iglesia y pueda saldar lo que se le debe. El problema es que, para ello, emitirá una cantidad de papel moneda (*assignats*) cuyo valor nominal terminará por desbordar su base, la constituida por las propiedades expropiadas. Ello agravará el mal financiero del Antiguo Régimen hasta el punto de convertir Francia en una nación de especuladores que ha perdido completamente el sentido del valor real de las cosas inmersa en la peor de las pesadillas soñadas por Hume. No en balde, aquel fragmento citado más arriba de este último, donde anticipaba los riesgos de un “crédito público” en expansión, recuerda mucho al de Burke, sólo que ahora la pesadilla financiera del primero se ha transformado en la realidad revolucionaria del segundo. Tanto uno como otro coincidirían en que el proceso que hipoteca el Estado a los tenedores de títulos desmembra la sociedad y acaba en la instauración de un despotismo.

⁶⁶ “Junto con la clase adinerada había crecido una nueva clase social con la cual aquélla empezó a formar pronto una unión estrecha y definida: me refiero a los hombres de letras políticos (...) estos padres del ateísmo poseen un fanatismo propio y han aprendido a hablar contra los monjes con espíritu de monje”. “Nuevos en todo, vuestros legisladores son los primeros que han fundado una república sobre un juego (...) El gran objetivo de esta política es metamorfosear Francia (...) en una nación de jugadores, hacer la especulación tan extensiva como la vida”. “¡He aquí la potencia calculadora de la impostura! ¡He aquí la economía de la filosofía! (...) Estos son los números con que calculan los matemáticos metafísicos. Estas son las grandes operaciones en las que un crédito filosófico se basa en Francia” (Burke (1989); 133-134, 206 y 244-46). En su particular *economía política* de la Revolución, Burke presenta la especulación financiera y la especulación filosófico-política como dos caras de la misma moneda *nihilista*, que, al girar en el aire, compromete la existencia de los valores sólidos y perdurables de la religión y la propiedad. Es decir, de la sociedad.

⁶⁷ *Ibid.*; 172.

En la alianza entre los filósofos y los políticos⁶⁸ de las *Cartas sobre una Paz Regicida*, Burke procede a pintar los contornos del despotismo político que sucede al “despotismo del papel moneda”. Subsumidos los especuladores en la maquinaria del poder nacional, la economía política burkeana de la Revolución subraya ahora cómo la monopolización burocrática de un sistema económico moderno aboca a un intervencionismo sin ley, sin sentido de la propiedad y de las relaciones naturales de la sociedad. En esta obra, Burke pinta el cuadro no de la obra de destrucción filosófico-financiera de las *Reflexiones*, sino de aquello que ocupa el vacío dejado por el derrumbe del orden tradicional. El nuevo poder jacobino, más que terminar con la volatilidad económica y moral del primer periodo de la Revolución, atribuiría a éste un neto sentido político que hace del especulador un burócrata y de la confiscación, conquista.

Según Francis Canavan, “hacia el fin de 1791, Burke había dejado de ver el interés monetario como un poder central en Francia y ahora veía un nuevo fenómeno en Europa, un gobierno que podía existir y actuar independientemente de cualquier tipo de propiedad”. Textualmente, el pensador irlandés sostiene que:

(La) acción del interés monetario fue de absoluta necesidad en el comienzo de la Revolución, pero la república francesa puede subsistir sin asistencia de esa clase de hombres, los cuales, más bien, tal y como están las cosas ahora, se hallan en necesidad de asistencia por parte del poder que substancialmente existe solo en Francia, esto es, los numerosos distritos y repúblicas municipales y los numerosos clubs que dirigen todos los asuntos y nombran a todos los magistrados.

El hecho actual, sigue diciendo Burke, es que “el poder político y civil de Francia está ampliamente desvinculado de cualquier clase de propiedad; y que ni el interés terrateniente ni monetario poseen el más mínimo peso o consideración en la dirección de cualquier asunto público”⁶⁹.

En sus *Notas sobre la política de los aliados con respecto a Francia*, de 1793, Burke caracteriza a los jacobinos del siguiente modo:

(Los jacobinos) tienen una cosa, y tan sólo una. Pero esa cosa vale por mil: tienen energía (...) que no se ve refrenada por las consideraciones divinas o humanas, que está siempre vigilante, siempre al ataque, que no se permite el menor reposo (...) Hemos de enfrentarnos a esa energía maligna y destemplada con noble y determinado vigor⁷⁰.

La volatilidad económica y moral de los primeros años de la Revolución se radicaliza hasta el

⁶⁸ “En lugar de la alianza entre el interés monetario y las *gens de lettres*, se nos dice ahora que la Revolución fue hecha por *dos tipos de hombres...los filósofos y los políticos* (...) (el) interés monetario no ha desaparecido, sino que los burócratas y tecnócratas del poder nacional son ahora quienes persiguen la confiscación como instrumento de engrandecimiento nacional”. Burke establece una paradójica alianza entre “los admiradores de los ciudadanos-soldados de Tito Livio” y “los especuladores y *stockjobbers* del interés monetario” que “destruye al hombre como ser social para reconstituirlo como un ciudadano armado”, de lo que resulta una “república” que cabría llamar “totalitaria”. En el paso de las *Reflexiones* a las *Cartas*, Burke extrema “la idea de una *energía* liberada de todas las restricciones de la sociedad” (Pocock (1995); 206-207).

⁶⁹ Cfr. en Canavan (1995); 161-162.

⁷⁰ Cfr. en Kirk (2007), 199.

punto de transformarse en la arbitrariedad de una República de la virtud donde el Estado lo llena todo. Por eso, para Burke, tal y como demuestra la evolución de su diagnóstico de la Revolución en el paso de las *Reflexiones* a las *Cartas*, la dinámica revolucionaria no conduce, en términos marxistas, a la consolidación de unas nuevas propiedad y sociedad (las burguesas), sino a la destrucción nihilista de toda propiedad y sociedad bajo el impero de un Estado que hoy denominaríamos totalitario.

Las *Cartas* dilucidan en la experiencia del jacobinismo el destino político del “despotismo del papel moneda”, la paradoja histórica de que los peores efectos de la especulación desatada por la confiscación de los bienes eclesiásticos sólo tendrían lugar cuando se erigiese una República de la virtud liderada por “literatos, burócratas y tecnócratas” (Pocock). Llegado ese momento, el problema planteado por la economía moderna a la supervivencia de la propiedad y la sociedad dados sus fundamentos especulativos se convertiría en el problema planteado a la economía moderna por un Estado confiscador y agresivo:

(Los nuevos gobernantes se muestran despiadados a la hora de) cortar un brazo del comercio, extinguir una manufactura, destruir la circulación del dinero, violar el crédito, suspender el curso de la agricultura, incluso quemar una ciudad...⁷¹.

Algo tan moderno para nuestros oídos como la conciencia de que las sociedades inmersas en la fiebre especulativa están muy cerca de despeñarse políticamente en el abismo totalitario ya se barrunta en Burke. Éste fue muy consciente de que la ruptura *cultural* provocada por dicha fiebre, en términos de dominio irreligioso de la “voluntad” sobre el “deber”, abría las puertas a todo género de aberraciones y delirios. Y ello porque destruía la noción de límites morales, sociales y políticos al pensamiento y la acción humanos.

En las *Reflexiones*, la Revolución obedecía a la estrategia del “monied interest” aliado con los “gens de lettres” para derribar al débil Estado absolutista, incapaz de pagar sus deudas, y crear otro más fuerte que no tuviese reparos en confiscar los bienes de la Iglesia para pagar a sus acreedores. En las *Cartas*, el “monied interest” ya no aparece, como en las *Reflexiones*, empujando al gobierno a actuar enérgicamente en contra de la justicia y la propiedad, sino que se encuentra subsumido en una acción política que, para reforzar el crédito y el poder del Estado, ignora cualquier límite a la hora de confiscar los recursos del país. Ahora, liberada dicha acción de cualquier servidumbre *capitalista*, centrada exclusivamente en la defensa de su propio interés *republicano*, ya no es un sector determinado de la economía nacional el que se ve amenazado (como sucedía en las *Reflexiones* con los bienes de la Iglesia), sino ésta en su conjunto. Con ello, el gobierno republicano asume la estrategia confiscadora del “monied interest” como un servicio al engrandecimiento nacional.

En las *Cartas*, el Estado revolucionario se identifica con el jacobinismo, con un proyecto de

⁷¹ Son palabras de Burke citadas por Pocock (1995); 206.

conquista y difusión ideológica. La política jacobina revela un Estado totalitario en el interior e imperialista en el exterior, el carácter complementario de la confiscación y de la conquista, la final convergencia del “monied interest” y la “virtud heroica” en una práctica política de nuevo cuño para la que, en tiempos de Burke, faltaba un nombre adecuado:

(El jacobinismo consiste) en tomar al pueblo como individuos iguales, sin ninguna descripción o nombre corporativo, sin atención a la propiedad, sin división de poderes, y formar el gobierno de delegados de un número de hombres así constituido; en destruir o confiscar la propiedad y sobornar al crédito público, o a los pobres, con el botín obtenido ahora de una parte de la sociedad, ahora de la otra, sin miramiento a la prescripción o la profesión⁷².

Según el pensador irlandés, “no hemos considerado como deberíamos la terrible energía de un Estado en el que la propiedad no tiene nada que ver con el gobierno (...) Un gobierno (el jacobino) en el que la propiedad está en completa sujeción y donde nada gobierna sino la mente de hombres desesperados”⁷³.

En la visión burkeana, la política de la virtud, más que oponerse a las fuerzas de la sociedad comercial, sublimaría políticamente la desestabilizadora “energía” de aquéllas, su voracidad especulativa, transformándola en un monopolio burocrático de la economía cuyos fines son los propios de una “doctrina armada”, conquistadora y proselitista. Por eso, cabría decir que la democracia moderna, tal y como fue establecida por los jacobinos, expresaría el lado oscuro de las pasiones liberadas por la sociedad comercial de manera políticamente radical. No sería la antítesis *republicana* de la fiebre *capitalista*, sino la continuación extremada de ésta por otros medios.

Lo que quiere decirnos Burke es que tanto la peor versión de una sociedad comercial, aquélla sometida a la lógica confiscadora de los especuladores, hombres sin vínculos sólidos con las instituciones de su país más allá de las deudas contraídas por éstas con ellos, como la democracia republicana, absolutamente falta de respeto a los individuos y sus libertades dado el grado de funcionamiento autónomo de la política que alienta, sedimentan en el mismo suelo, el de una “energía” que, al tiempo que desencadena los procesos de modernización, da fe con demasiada facilidad, si no es embridada por las *manners* del orden establecido, del nihilismo que late en su fondo.

Los jacobinos eran el producto de, en palabras de Burke, “una revolución silenciosa en el mundo moral” que “incluía –continúa Francis Canavan- el surgimiento y crecimiento de las dinámicas y ricas clases medias (...) Allí estaban –vuelve a decir Burke- todos los talentos que afirmaban sus pretensiones y estaban impacientes por el lugar que la sociedad establecida les prescribía”. Su influencia, situada “entre los grandes y el populacho”, era ejercida a través de, según Burke, “la correspondencia del mundo monetario y mercantil, de las relaciones literarias de las academias y, por encima de todo, de la prensa, de

⁷² Son palabras de Burke citadas por Canavan (1995); 163.

⁷³ Ibid.; 164.

la cual habían tomado entera posesión”⁷⁴.

Sólo en países como Gran Bretaña, donde existe un marco institucional y unas estructuras sociales enraizados en el pasado, pueden las nuevas realidades del saber y el comercio dar todo lo bueno que llevan dentro. Si ese orden histórico se debilita como en Francia, si la religión deja de ser un hábito de disciplina social, el saber permuta en filosofía atea y el comercio, en fiebre especulativa. Y ello porque las nuevas realidades son, en sí mismas, expresión de una fuerza bruta y ciega que, en contra de lo aducido con ingenuidad por un David Hume y un Adam Smith, carecen de los recursos morales para autolimitarse. La lección conservadora de Burke es que la sociedad del conocimiento y el dinero necesita de un “poder controlador” que la proteja de sus instintos autodestructivos.

Pero, por encima incluso de esa lección, el verdadero “genio” del pensador irlandés radicaría, a juicio de Pocock, en haber percibido en la Revolución “el trabajo de una *clase dirigente* que se estaba creando a sí misma en el acto de controlar y transformar el Estado con el fin de hacer de él el instrumento de la razón para remodelar a la humanidad. Luchó para discernir qué era esta clase, quiénes la constituían y qué proceso histórico estaba produciéndola”. El planteamiento de Burke, “su insistencia sobre la *clase dirigente*, la *franc-maçonnerie* internacional de intelectuales transformados en administradores”, lleva a Pocock a preguntarse:

“¿No es todo el proceso que hemos denominado *la création de la cultura politique moderne* parte de la historia intelectual e ideológica de la *clase dirigente* percibida y profetizada por Burke...?”⁷⁵.

DIMENSIONES DE LA GUERRA IDEOLÓGICA

Las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797) fueron escritas por Burke para persuadir al gobierno británico encabezado por Pitt y a la opinión pública de su país de que la guerra contra la Francia revolucionaria debía continuar. Y es que, tras la caída de los jacobinos, “ni Pitt ni Dundas pensaban que el jacobinismo pudiera volver a resurgir”. En ese momento infausto de la política no sólo británica, sino también europea se hablaba de “coexistencia”, más aún cuando “Prusia se retiró de la coalición armada y Austria empezó a titubear”. En el gabinete “los viejos whig liderados por Portland, Fitzwilliam y Loughborough, que seguían enteramente la política de Burke, exigían la victoria, al precio que fuera”.

En la cuarta carta, que fue en realidad la primera (1795) de las escritas por Burke, éste le decía a Fitzwilliam que el Directorio no era más que otra tiranía sin el menor deseo real de firmar la paz, sólo de ganar tiempo. En ella, más que de desollar, se trataba de persuadir al Gobierno de Pitt y “era una réplica al escrito de lord Auckland, que pretendía establecer negociaciones con el Directorio”. Las primera y

⁷⁴ Ibid.; 163-165.

⁷⁵ Pocock (1989b); 43.

segunda cartas (1796) se publicaron cuando “Pitt ya había iniciado sus contactos con el Directorio (...) que se habían visto vergonzosamente rechazados porque Francia no cedía los Países Bajos (...) La tercera carta se escribió, y fue publicada póstumamente en noviembre de 1797, después de que fracasaran las negociaciones de paz de lord Malmesbury, rechazadas por el Directorio en diciembre de 1796”⁷⁶.

Para comprender la intransigente y sumamente crítica posición de Burke hay que partir de su idea general de la Revolución francesa:

Es una revolución del dogma teórico y la doctrina. Tiene un enorme parecido con aquellos cambios que se han producido sobre bases religiosas en los que un espíritu de proselitismo desempeña una parte esencial⁷⁷.

El pensador irlandés había visto consolidarse en el país vecino “un nuevo poder de una nueva especie” para el que “los ejemplos tradicionales subyacentes al uso de *absoluto, tiranía y despotismo*” no eran suficientes para describirlo y comprenderlo. En este sentido, “Burke fue el primero en formular el significado de la Revolución como un evento en la historia de la civilización”. La originalidad del mismo residía en “tres aspectos específicos”:

1. Es “una *revolución total* que lo transforma todo radicalmente, incluso la mente del hombre”.
2. Es “una ideología militante, expansionista”, una “doctrina armada”, como diría Burke.
3. Es “una extensión hasta el momento desconocida de un poder potencialmente absoluto por un Estado militantemente ideológico”⁷⁸.

El proceso de ampliación ideológica del poder en que se inserta la Revolución deriva “en un nuevo asalto sobre el pensamiento privado y la libertad individual” resumido por el propio Burke con las siguientes y visionarias palabras:

Los comités, llamados de vigilancia y seguridad, existen por todas partes: una Inquisición más severa y escrutadora, mucho más rígida que cualquier cosa conocida o imaginada. Dos personas no pueden reunirse sin peligro para su libertad e, incluso, sus vidas. Un número de personas difícilmente creíble han sido ejecutadas, y su propiedad confiscada⁷⁹.

Burke no sólo supo entender que lo que estaba sucediendo en Francia constituía algo nuevo en la historia de la civilización, sino que se dio perfecta cuenta de que la guerra contra la Revolución sería una de nuevo tipo. Una *guerra ideológica*, tanto militar como propagandística al jugarse en ella ni más ni menos que la instauración homogeneizadora y despótica de una sociedad universal. El fin de las operaciones militares sólo significaría el cese de la guerra para las potencias europeas, pero no para la Francia revolucionaria, que, aprovechándose de la relajación general, la continuaría mediante la contaminación propagandística. Como *guerra de palabras* en el interior de cada nación apoyándose en las

⁷⁶ Kirk (2007); 211-212.

⁷⁷ Burke (2008a); 3.

⁷⁸ Blakemore, Steven (1997): “Rereading the French Revolution: Burke and the Paradoxes of History”; 55-58.

⁷⁹ Cfr. en *ibid.*; 58.

minorías extranjeras afines a sus tesis.

El mensaje de Burke contra la paz pretende esclarecer a los monarcas y estadistas europeos sobre el tipo de guerra que mantienen con Francia, la novedad histórica de la misma, sus distintos aspectos y dimensiones y, por encima de todo, la energía e impulso que la animan, en virtud de los cuales ninguna paz ni concesión territorial bastarán para ponerle fin. La “naturaleza peculiar” de semejante guerra motiva que sólo pueda terminar con la completa aniquilación del enemigo y de lo que éste representa. De ahí su carácter “civil” pues, lo que está en juego, no es la configuración territorial de las naciones europeas, sino su orden y constitución. De ahí también que las líneas de fractura convencionales entre los nacionales y los extranjeros se vean sustituidas por la diferencia entre los partidarios del viejo y del nuevo orden. Guerra europea, en fin, porque depende de ella la subsistencia de los “Estados del mundo cristiano”, el “Colegio de los antiguos Estados de Europa”, la comunidad internacional sostenida sobre un mismo “system of manners” amenazado por “puritanos que se creen espartanos”.

Según Burke:

Estamos en una guerra de peculiar naturaleza (...) estamos en guerra con un sistema, el cual, por esencia, es incomparable con los otros Gobiernos y que hace la paz o la guerra según éstas puedan mejor contribuir a la subversión de aquéllos. Estamos en guerra contra una *doctrina armada*. Ella tiene, por su esencia, una facción de la opinión, del interés y del entusiasmo de cada país⁸⁰.

Las implicaciones de semejante guerra hacen de ella:

En primer lugar, una *guerra de opinión*. Si ninguna “guerra puede mantenerse demasiado tiempo contra la voluntad del pueblo”, esta guerra en particular “no puede mantenerse a menos que el pueblo esté de manera entusiasta a su favor”. Entre el “público británico”, que Burke identifica con individuos adultos informados y situados por encima de una “dependencia servil” y que cifra en unos “cuatrocientos mil”, distingue unos “cincuenta u ochenta mil” que son “jacobinos puros”. A su juicio, esta “minoría es grande y formidable”.

El problema del grueso de aquel público, el “lado débil de esta clase de hombres” es “el deseo de paz”. De este hecho, “sus enemigos son perfectamente conscientes”. “¿Por qué los jacobinos –se pregunta Burke- gritan a favor de la paz? Porque saben que, con este punto ganado, el resto vendrá por sí solo”. Para el pensador irlandés, “la guerra es enteramente colateral al estado del Jacobinismo” porque éste representa el sentido profundo y espeluznante de la Revolución francesa, con independencia de que los jacobinos estén o no en el poder. De ahí que la guerra no pueda desvincularse de la lucha en el interior de cada país contra la facción jacobina. No es una guerra contra un “poder extranjero” y una “facción doméstica” sin vinculación entre ellos, sino contra una “doctrina armada” con ramificaciones fuera y

⁸⁰ Burke, Edmund (1999); 76.

dentro de las naciones europeas que amenaza con subvertirlas en el exterior y en el interior⁸¹.

En segundo lugar, una *guerra europea*. Burke denomina “Regicida” a una comunidad “cuando deja sentada como una inquebrantable ley de la naturaleza, y un derecho fundamental del hombre, que todo gobierno, no siendo democrático, es una usurpación; que todos los Reyes, como tales, son usurpadores”⁸². La espiral regicida del jacobinismo va más allá de la destrucción de las monarquías y se convierte en:

La revuelta de los talentos emprendedores de un país contra su propiedad.

“Nada en la Revolución, ni una frase o gesto, ni la moda de un sombrero o un zapato, fue dejado al azar. Todo ha sido el resultado de un designio, todo ha sido materia de institución” por parte de “la Sinagoga del Anticristo (...) la secta que predominó en la Asamblea constituyente de 1789”. Responsable de haber establecido un “system of manners” que es “el más licencioso, prostituido y abandonado nunca antes conocido y, al mismo tiempo, el más ordinario, rudo, salvaje y feroz”. Cuando tal sistema se consolida en un “territorio fronterizo”, existe el derecho “a demandar de sus gobiernos la supresión de tal molestia”. Y es que nada une más a las naciones que una “correspondencia en leyes, costumbres, modales y hábitos de vida”.

El alcance europeo de la guerra radica en que ésta representa no una “revolución en el gobierno”, ni una “victoria de un partido sobre otro”, sino la “destrucción y descomposición de toda la sociedad (...) esta pretendida República se funda en crímenes, y existe por el error y el robo (...) estar en paz con el robo es ser cómplice de él”. “No es una guerra por Luis XVIII o, incluso, por la propiedad, virtud y fidelidad de Francia. Es una guerra (...) por toda la dignidad, propiedad, honor, virtud y religión de Inglaterra, Alemania y de todas las naciones” del orbe cristiano⁸³.

En tercer lugar, una *guerra civil*. Según Burke, “los jacobinos son nuestros superiores. Entendieron la guerra correctamente desde el principio. Cualesquiera fueran los primeros motivos de ésta entre los políticos, vieron que es, en su espíritu y para sus objetivos, una *guerra civil* (...) Es una guerra entre los partidarios del orden antiguo, civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos (...) No es Francia extendiendo un imperio extranjero sobre otras naciones: es una secta pretendiendo un imperio universal cuyo primer paso es la conquista de Francia (...) (Los jacobinos)

⁸¹ Ibid.; 104 y ss.

⁸² Ya en las *Reflexiones* Burke había enunciado las implicaciones de toda ideología *regicida*: “...¿es una verdad tan universalmente reconocida el hecho de que la pura democracia es la única forma tolerable a la que pueda arrojarse la sociedad humana para que a un hombre no se le permita dudar respecto de sus ventajas sin que caiga sobre él la sospecha de ser un partidario de la tiranía y un enemigo de la humanidad?” (Burke (1989); 145).

⁸³ Burke (1999); 124 y ss.

entendieron que era una *guerra civil*. Fue su propósito persuadir a sus adversarios que debía ser una *guerra exterior*”⁸⁴.

Burke apunta al error de los monarcas y estadistas europeos a la hora de conceptualizar la guerra. Pensaron que su alianza era un medio para obtener beneficios territoriales del despojo y expoliación de Francia, cuando lo que realmente estaba en juego consistía en entender la guerra como un medio para proteger los principios e instituciones de sus Estados. Al aplicar a dicha guerra el calificativo de “civil”, Burke pretende hacer ver a los dirigentes europeos que no se hallan inmersos en una guerra convencional para la que sirva la mentalidad tradicional de posiciones y conquistas territoriales, sino en una guerra ideológica y universal vinculada con la instauración de una nueva sociedad sobre los restos de la antigua. De ahí, como decíamos, que tenga dos frentes: el interior y el exterior y dos modalidades: la militar y la propagandística. De ahí también que sea una guerra donde se enfrentan no sólo las naciones entre sí, sino los partidarios de cada sistema en el interior de cada nación.

Burke teme que una política de puertas abiertas con la Francia revolucionaria fortalezca, a través de la “comunicación” y la “correspondencia”, la posición de los “Jacobinos de Inglaterra” y, por vía de opinión, contagie al “público británico”. En la cuarta de sus cartas, describe una Gran Bretaña social, ideológica e institucionalmente corrompida por el jacobinismo con acento profético y apocalíptico. La inversión de todo lo moralmente aceptable presenta un país hipotético sacudido por la ola imparable del nihilismo de la revolución democrática.

En cuarto lugar, una *guerra de exterminio*. Los revolucionarios, para los cuales “la política es asesinar a cualquier ciudadano del que sospechan su descontento con la tiranía, y corromper al soldado de todo enemigo declarado”, han destruido el “modo de la guerra civilizada”. La definición exacta que da Burke de lo que ocupa el vacío dejado por ésta es:

Toda guerra que no sea una batalla será una ejecución militar⁸⁵.

Con semejante definición, que suena tan familiar después de las masacres del siglo XX, Burke está diciendo que la política moderna, democrática y revolucionaria, anticristiana por fundarse en la sospecha y el fanatismo ideológicos, inaugura un estado de guerra permanente donde los enemigos no sólo se encuentran en el campo de batalla y se declaran abiertamente como tales. La política consistiría así en el arte propagandístico para identificar a los enemigos ocultos con el fin de exterminarlos. Tengamos en cuenta que los orígenes de esta visión se remontan más allá de las matanzas jacobinas de la Vendée, acaecidas entre marzo y diciembre de 1793.

⁸⁴ Ibid.; 157.

⁸⁵ Burke (2008c); 12.

Podríamos resumir la *fenomenología* de la guerra ideológica perfilada por Burke a la luz de la Revolución francesa agrupando sus cuatro rasgos (guerra de opinión, guerra europea, guerra civil y guerra de exterminio) en el concepto de *guerra total*. La genial intuición de la misma por parte de un Burke apartado de la política activa desde finales de 1794 tras treinta años de permanencia en la Cámara de los Comunes asume “la sinceridad de una moribunda declaración”, el tenor testamentario de un postrero giro de tuerca a la cuestión del jacobinismo. Cuestión en la que, según la perspectiva del irrepetible pensador, se sustanciaba no una fase concreta de la Revolución francesa, sino el espíritu *totalitario* impuesto a la política moderna por la “mente de hombres desesperados”, por “la revuelta de los talentos emprendedores de un país contra su propiedad”. Estas vanguardias revolucionarias ponen de manifiesto el poder devastador de las minorías políticas fanatizadas y militantes en el mundo contemporáneo. Minorías mucho más amenazantes para la Libertad que la Tradición contra la que arremeten en nombre de la primera.

Más de ciento cincuenta años después de las circunstancias evocadas por Burke en su última obra, recordando la persecución sufrida por ella y su marido, el poeta Ossip Mandelstam, en los años más terribles del estalinismo, que terminó con la vida de aquél en un campo de tránsito hacia el *Gulag*, Nadiezhda Mandelstam formula la siguiente frase:

Lo que amenaza al género humano no es la moral heredada, sino la extrema inventiva de sus capas más inquietas⁸⁶.

⁸⁶ Mandelstam, Nadiezhda (1984): *Contra toda esperanza*; 328.

III

DE LA ILUSTRACIÓN CONSERVADORA A LA IDEOLOGÍA CONSERVADORA

LA ENCRUCIJADA INTELLECTUAL DE BURKE

En Burke, el conservadurismo es el resultado intelectual de una argumentación basada en postulados liberales e ilustrados. De ahí que, con semejante amplitud de miras, no se halle involucrado en la defensa ideológica de un orden concreto, sino en el esclarecimiento de los mecanismos que hacen posible la civilización.

El espesor intelectual de su conservadurismo le atribuye una complejidad poco frecuente en otros autores. Dicho espesor, que hace del de Burke un *conservadurismo razonado*, proviene de diferentes depósitos de argumentos, cuyos rasgos generales hemos trazado en el primer capítulo :

1. El discurso de la *Ancient Constitution*, de donde extraerá su concepto de un sistema político históricamente fijado como garantía de libertad.
2. El discurso tradicionalista de la ilustración conservadora inglesa, donde dilucidó el supuesto de que la tradición constituía un baluarte fundamental contra los riesgos desestabilizadores del entusiasmo.
3. El discurso de la economía política elaborado por los ilustrados escoceses, básico para entender la discusión burkeana sobre la religión y el comercio a la luz de los acontecimientos franceses.

Estos depósitos argumentales fijaron su conservadurismo en el marco de una serie de meditadas y elaboradas reflexiones políticas sobre la libertad, sociohistóricas sobre el comercio y de impronta clerical sobre el entusiasmo. Fruto de ello es una actitud conservadora que no surge de la nada con el simple aplomo y rudeza de sus principios, sino que aparece como un producto intelectual sumamente sofisticado en el que se apuran o modifican los argumentos señalados respetando siempre el espíritu liberal e ilustrado de los mismos.

La religión, la autoridad y los rangos, tres grandes temas conservadores, no son invocados en su obra, en principio, como artículos de fe, sino como formas prescritas por el paso del tiempo en una serie de arreglos percibidos como ejemplo de ese “arte”, al que Burke denomina la “soberanía de la convención”, donde la “naturaleza del hombre” alcanza lo mejor de sí misma.

Pero el pensador irlandés se encontraba a caballo entre dos épocas. Aunque el suyo era un

conservadurismo razonado, no conviene olvidar que, en su forma final, más que una sociología histórica apolítica y escéptica como la de los ilustrados escoceses, es una ideología inserta en la batalla política inaugurada por la Revolución francesa. Como tal, tiene claro qué hay que defender y contra quién hay que defenderlo. La sombra del dogmatismo, de las afirmaciones unilaterales y axiomáticas, indispensables, si no ya para comprender, sí para polemizar y movilizar, sobrevuela la obra de Burke en dos momentos fundamentales de la misma:

1. En el del aislamiento conceptual del término que nombra el fundamento *nihilista* no sólo de la democracia jacobina, sino de la sociedad comercial como órdenes religiosamente emancipados en términos de autonomía política (la primera) y cultural (la segunda): “energy”, “dreadful energy”.
2. En el de la apología de la tradición, que no es lo mismo que la defensa liberal e ilustrada de la misma, realizada en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790)⁸⁷. Esta apología rompe con el modelo de un conservadurismo razonado y empírico ya que lo transforma en un instrumento retórico con el que, más que ahondar en los fundamentos de la civilización, se pretende inmunizar a la opinión pública británica contra el *virus* revolucionario francés. Este *conservadurismo movilizador* no forma parte de una teoría de la civilización, sino que se sirve ideológicamente de los elementos constitutivos de la misma. Para ello, los aísla de su contexto específico, donde adquirirían su cualidad argumental distintiva dentro de una reflexión sociohistórica de amplio espectro, y los convierte en principios ideológicos asociados a la defensa de un particular orden político y social, que Burke siente amenazado. El tono inflamado y providencialista de las *Reflexiones*⁸⁸ puede hacer que olvidemos las

⁸⁷ “Las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* constituyen el fundamento retórico, argumentativo de la campaña de opinión diseñada por Burke para entusiasmar a la opinión pública inglesa con el “Espíritu Nacional”, con el “respeto máximo a la tradición”. En el fondo, la singularidad de la redefinición burkeana radica en que trata de configurar el *entusiasmo*, el poder fanático de las ideas y la capacidad de éstas para desquiciar el mundo, en los términos de un discurso moderado y conservador. Con esta operación, más que redefinir el entusiasmo, Burke estaba redefiniendo el espíritu de la Ilustración de acuerdo con los imponderables de una nueva situación histórica” (Diez, Luis Gonzalo (2007); 185).

⁸⁸ Quizás, el fragmento más famoso de esta obra sea aquél donde, en palabras de George H. Sabine, Burke expone “la táctica divina de la historia”: “La sociedad es ciertamente un contrato. Los contratos accesorios concluidos pensando en objetos de mero interés ocasional pueden ser rescindidos a voluntad –pero el Estado no puede considerarse de la misma medida que un pacto de constitución de sociedad (...) que pueda ser creada en consideración a un interés temporal de poca importancia y disuelta al arbitrio de las partes -. Hay que considerarlo con otra reverencia porque (...) es una sociedad de toda ciencia y de todo arte; una sociedad de toda virtud y toda perfección. Por lo que hace a los fines de dicha asociación, no pueden conseguirse en muchas generaciones y por ello es una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer. Todo contrato de todo estado particular no es sino una cláusula del gran contrato primario de la sociedad eterna, que liga las naturalezas inferiores con las superiores, conectando el

fuentes liberales e ilustradas del conservadurismo burkeano, del carácter, en su origen, razonado y empírico, no dogmático y movilizador, de éste y, en fin, de que el pensador irlandés resulta irreductible a un solo punto de vista. Pues se encuentra a mitad de camino entre aquellos *connaisseurs* escépticos y apolíticos que eran David Hume y Adam Smith y los exponentes del nuevo pensamiento ideológico y militante⁸⁹.

El cierre ideológico de la mente de Burke, que contrasta con la apertura intelectual de la de Hume, es su gran legado pues, con toda la carga de parcialidad y extremismo que tal cierre entraña⁹⁰, le permitió detectar y aislar un elemento de la moderna sociedad comercial (“energy”) en su pleno significado histórico. No ya como una peligrosa e hipotética deriva de aquélla, que es lo propio del planteamiento de Hume, sino como una terrible realidad confirmada por la Revolución francesa. Ésta hizo saltar por los aires el escepticismo histórico del filósofo escocés y provocó el surgimiento, en el seno de la Ilustración conservadora, de un lenguaje ideológico que unía el potencial crítico del republicanismo contra

mundo visible con el invisible, según un pacto fijo, sancionado con el juramento inviolable que mantiene en sus puestos apropiados a todas las naturalezas físicas y morales” (Cfr. en Sabine, George H. (1994): *Historia de la teoría política*; 467).

⁸⁹ Al año siguiente de la publicación de las *Reflexiones*, en 1791, Thomas Paine publicó su famosísimo libro *Derechos del hombre*, subtítulo *Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*. Paine, como los *whigs* de Fox, acusó a Burke de ser inconsecuente con sus pasados puntos de vista porque, tras haber apoyado las demandas de los colonos americanos al Parlamento británico, no se entendía su crítica promonárquica a los revolucionarios franceses. Más allá de esto, lo que queda claro en la respuesta de Paine es que las *Reflexiones* constituían un desafío firme y consistente a los presupuestos ideológicos del radicalismo democrático que había que desmontar argumento por argumento y línea por línea. En dicha respuesta, se percibe que la colisión histórica entre el mundo monárquico y aristocrático y el mundo democrático e igualitario era inseparable de una *lucha por la legitimidad* plasmada en la forma de *guerra de palabras*. El tiempo de los ideólogos como intérpretes privilegiados de todo gran cambio histórico había comenzado.

⁹⁰ Ejemplo de dicha carga sería la inatención mostrada por Burke en sus *Reflexiones* a las causas históricas de la Revolución francesa, es decir, a las particularidades de un Estado y una sociedad sumidos en hondos conflictos que hacían errada la comparación con el caso británico. Burke explicó en gran medida la Revolución como la consecuencia de apartarse de la tradición política nacional y el método de la reforma. Con ello, trasladó a Francia el modelo de su país, que remitía a una evolución histórica mucho más *liberal* que la francesa. Los conflictos seculares de la Francia moderna, que impedían mirar al pasado como fuente de estabilidad y minaban la idea misma de una tradición como soporte histórico del Estado y la sociedad, fueron desatendidos por Burke en su juicio de la Revolución. De ahí que ésta fuese presentada por él acentuando su carácter conspirativo y arbitrario. Otra cuestión diferente sería pedirle al texto de Burke el rigor historiográfico de, por ejemplo, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, de Alexis de Tocqueville. Mientras esta última es, formalmente al menos, una obra de investigación sustentada en la consulta de archivos; las *Reflexiones* no deja de ser una obra de circunstancias cuya intención es movilizador y propagandística. De ahí que desprestigiarla como si de un mero libelo se tratara implica juzgarla según criterios historiográficos que no vienen al caso.

los procesos modernizadores vinculados al comercio y, en concreto, a la especulación financiera con el rechazo ilustrado del entusiasmo político y religioso.

Fruto del mencionado cierre, de la presentación unilateral y no matizada de la “energía” como fundamento y problema sustanciales de una sociedad comercial religiosamente emancipada, es una retórica política antidemocrática en la que el progreso del “monied interest” es el prelude de un Estado totalitario gobernado por los ideales de una “virtud heroica”. Retórica, y esta es su desconcertante originalidad, en la que aquel interés y esta virtud no se presentan según la perspectiva dominante en el siglo XVIII como dos realidades opuestas⁹¹, sino como dos caras de la misma moneda, la representada por la “mente de hombres desesperados” en rebelión contra la historia.

La Revolución señala el momento en que la Ilustración conservadora transforma su estilo intelectual de abierto, irónico y escéptico en dogmático, polémico y movilizador. Es decir, de incierto y ambiguo respecto al significado final de los fenómenos del presente y, por ello, sensible a sus diversas y posibles modulaciones en cerrado en cuanto a la asignación de un significado definitivo a aquéllos y, en concreto, a la sociedad comercial como orden cultural autónomo. El término “energy” o, de manera más ilustrativa, “dreadful energy” no es una caracterización *a lo Hume* de una de las posibles manifestaciones de aquella sociedad, sino una clave ideológica para designar, con acento apocalíptico, su más profundo sentido.

El pensamiento social e histórico ilustrado deja de ser con Burke una serie de ensayos intelectuales para tantear la contextura del presente, una serie de aproximaciones que reconocen, en su variedad, el carácter mudable e imprevisible de su objeto, lo que proscribía cualquier vaticinio definitivo sea en sentido utópico o trágico, y se transforma en algo cercano en sus pretensiones a una *ontología política del presente*. Al criticar la Revolución francesa, el pensador irlandés no ensaya ni tatea, sino que *capta* su espíritu, el de la democracia moderna, como el destino nihilista de la sociedad comercial emancipada, de un mundo donde la “circulación de noticias” y de “dinero” y las dinámicas y oscuras “clases medias” socavan los cimientos religiosos y aristocráticos de toda sociedad bien constituida.

Lo importante es que toda esta mutación intelectual se produjo en el seno de la Ilustración

⁹¹ Una trama fundamental de la historia política e intelectual del siglo XVIII en Gran Bretaña es la del enfrentamiento entre los defensores del comercio y sus implicaciones psicológicas, políticas y sociales y los defensores de la virtud clásica republicana. Para éstos, herederos de Maquiavelo y James Harrington, la nueva sociedad comercial amenazaba con corromper el cuerpo político y los valores ciudadanos al inocular en ambos el virus de los intereses privados y faccionalistas. Para los otros, representados por intelectuales tan relevantes como Daniel Defoe y líneas de pensamiento como la Ilustración escocesa, aquella sociedad no implicaba necesariamente la destrucción de la virtud, sino la metamorfosis de ésta. Metamorfosis vinculada al paso de la unilateralidad de la personalidad política del ciudadano propietario de tierras y guerrero a la multilateralidad de los roles y actividades sociales inherente a un mundo económico y cultural dinámico. Sobre estas cuestiones, la obra de cabecera sigue siendo Pocock (2002b).

conservadora mediante el lenguaje de la misma. Burke se sirvió de dicho lenguaje para elaborar una combinación de sus elementos que rompía literalmente con los supuestos epistemológicos en que descansaba. El tiempo de las ideologías había comenzado. El escepticismo y la ironía eran virtudes que pertenecían al pasado de los *connaisseurs* y las conversaciones regladas por el amable intercambio del conocimiento. La incertidumbre ante el presente, fundamento de aquellas virtudes y prácticas, de aquellas *manners* intelectuales ajenas a la rudeza de las afirmaciones dogmáticas, hacía concebible su idoneidad para unas épocas más o menos tranquilas y su inutilidad para aquéllas donde la historia había puesto todo patas arriba.

Hume y Burke representan, con muy pocos años de diferencia, casi en el mismo momento, dos estilos intelectuales parejos en su génesis y condenados a distanciarse por la brecha que la Revolución francesa abrió en el seno de la Ilustración conservadora.

En el tramo final de su vida, David Hume asistió a los disturbios causados por los radicales londinenses y al crecimiento de la deuda pública generado por el conflicto entre su país y las colonias americanas. Su juicio de estos acontecimientos enfatiza el lado más oscuro e inquietante de la sociedad comercial y el “gobierno libre” en tanto motivos desencadenantes de un progreso capaz de enfrentar el perfeccionamiento de la sociedad con su misma existencia. Hay que tener muy en cuenta a este Hume sombrío para comprender la posterior reacción burkeana a la Revolución francesa y el salto cualitativo que representa, incluso, frente al filósofo escocés.

Los tumultos de “Wilkes y Libertad” aparecen en “las cartas de Hume de 1768-71” vinculados a los excesos de la libertad en Inglaterra. Para él, la “Constitución Británica” y el “gobierno de la ley” instituidos en 1688-89 eran “un experimento único y peligroso”. En sus propias palabras, “un nuevo Experimento para reconciliar tal extrema licencia con el Gobierno”. El “grito de los radicales de Londres y sus aliados para la *Libertad* fue exasperante y necio para Hume”, quien siempre había insistido en que si, y son sus palabras, “la libertad es la perfección de la sociedad civil...la autoridad debe ser reconocida esencial para su existencia”. “Para Hume, como para Montesquieu, la moderna libertad inglesa era un logro precario (...) Implicaba una forma de gobierno carente del poder necesario para enfrentarse a los abusos de la libertad sin amenazar la propia libertad”. Presentar “la actitud de Hume respecto a la crisis política de sus últimos años como la aberración de un viejo y fatigado hombre de mundo, que no debe ser tomado demasiado en serio por sus admiradores, o verla como la expresión de una fase final de conservadurismo reaccionario no le hace justicia”⁹².

Según Pocock, el temor de Hume a la expansión del crédito público se agravó al final de su vida ante el estallido del problema americano. “Hume deseaba la independencia americana” porque la política

⁹² Forbes, Duncan (1985): *Hume's Philosophical Politics*; 187-192.

imperial británica era “la principal causa de la expansión del crédito público”. Para este Hume a las puertas de la muerte, “tal sociedad (la dominada por el crédito público y la política imperial) sólo podía ser gobernada por imaginarios miedos y esperanzas, era el equivalente económico de la superstición religiosa. Muchos analistas, y Hume entre ellos, habían argüido que la especulación, como otros modos del imperio de la pasión, podría disciplinarse y resultar creativa si se sometía al control político de los propietarios de tierras; pero si el imperio del crédito se expandía hasta incluir el valor de la tierra, todo podría derrumbarse. Podemos ahora entender la razón de que Hume sintiese que la expansión del crédito en la guerra por el imperio era, si no la causa, sí al menos un fenómeno vinculado con las facciones en política, la degradación del gusto y el fanatismo en religión”. La cuestión pendiente sería saber hasta qué punto, en este Hume trágico y un tanto apocalíptico del final, su “ironía, ambivalencia y escepticismo”, las tensiones irresueltas de su historicismo, habían quedado “fuera de control”⁹³

Podemos comparar al *último* Hume con el *último* Burke, el de las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), a fin de entender que, ante las crisis de su tiempo, y pese a las diferencias entre ellos, ambos adoptaron una perspectiva amplia, no ceñida a particularidades locales y nacionales, la de los factores responsables de la caída libre de la civilización tanto en Gran Bretaña (Hume) como en Francia (Burke). Factores que en su paulatino perfeccionamiento de la sociedad llevaban aparejado el riesgo de su creciente autonomía, lo que hacía de ella un bien frágil y, sobre todo, incierto.

La diferencia entre Hume y Burke es que el primero se mantuvo fiel a su escepticismo filosófico e histórico, con lo que interpretó los problemas del crédito y del radicalismo como una contingencia particular del proceso de la civilización, como un fruto no necesario de éste, por mucho que cupiese temer algo así. Burke interpretó la Revolución francesa según una caracterización esencialista de la sociedad comercial religiosamente emancipada, como un fruto necesario de la “energía” nihilista que palpitaba en su seno.

Hume siempre fue un fino olfateador de las *señales* que le enviaba su sociedad para entender de manera compleja el progreso, es decir, para evitar juicios definitivos, fuesen de carácter utópico o trágico. El filósofo escocés se situó en un término medio de lo que probablemente cabía esperar de la modernización que unía la esperanza de un final feliz con la sospecha de que la contingencia de todo el proceso no permitía descartar su fracaso. Fue la visión de éste como algo cada vez más cercano lo que elevó el tono trágico del último Hume hasta un punto que chocaba con su templada contextura intelectual.

Pese a esta inflexión, cortada abruptamente con su muerte en 1776, su análisis de la caída histórica de una sociedad moderna nunca llega a equipararse con el de Burke, poseedor de la certeza sobre el terrible destino de un progreso emancipado culturalmente del pasado. Para Hume, un término como el de “energy”, por lo que implica de conocimiento esencial, sería una de aquellas entelequias que la mente

⁹³ Pocock (1995); 139-140.

humana puede concebir, pero no demostrar. La Revolución francesa, en lo que tuvo de *quiebra epistemológica*⁹⁴, hizo ir a Burke, como a tantos otros, más allá de un conocimiento fenoménico y probable de la realidad histórica. Esto quiere decir que el pensador irlandés se situó en la línea que, posteriormente, Hegel llevará a su máxima expresión: la de una filosofía de la historia que absolutiza su objeto como una forma de conocimiento esencial⁹⁵.

Quizás, simplificando demasiado, se podría decir que ilustrados del tipo de Hume nunca dejaron de abordar el conocimiento histórico como un tipo de saber menos inteligible que el centrado en la naturaleza humana. De ahí que, para ellos, no cupiese *salir del hombre y entrar en la historia*, esto es, desgajar la investigación sobre ésta del amplio y comprensivo marco de la filosofía moral. En sus historias, por complejas y abstractas que puedan llegar a ser, siempre *vemos* al hombre, cuyas motivaciones son lo único seguro en un mundo incierto.

Sin embargo, y aunque Burke no se separe de este punto de vista *moral*, no cabe duda que el uso que hace del término “energy” en su crítica de la sociedad comercial y del radicalismo democrático y el papel providencial que asigna a la Tradición en sus *Reflexiones* transmiten la sensación de estar en el marco de una filosofía de la historia donde los hombres han quedado reducidos a una condición vicaria, la de meros instrumentos al servicio de un *Espíritu Absoluto*⁹⁶. Éste se regiría por un código cuyo

⁹⁴ El impacto de la Revolución francesa en sus aterrados y fascinados espectadores es descrito por Burke en términos de catarsis: “...contemplamos tales desastres en el orden moral como si contempláramos un milagro en el orden físico de las cosas. Y así nos alarmamos lo suficiente para inclinarnos a la reflexión, y nuestras mentes –como se ha observado desde antiguo- se purifican por medio del terror y la piedad, y nuestro orgullo irreflexivo y débil se ve humillado ante las revelaciones de una misteriosa sabiduría” (Burke (1989), 108).

⁹⁵ “...Hegel trató de demostrar lo que Burke había dado por sentado: que es posible colocar la tradición social aparentemente fragmentaria dentro de un sistema de evolución social. Y añadió algo en lo que Burke no había pensado: que la forma racional de esa evolución podía convertirse en un método generalmente aplicable a la filosofía y los estudios sociales” (Sabine (1994); 470).

⁹⁶ Esta lectura de la obra de Burke es la que permite identificarle, tal y como, por ejemplo, hace Raymond Williams en su clásico *Cultura y sociedad*, con los orígenes intelectuales de las modernas ideas *organicistas* de la sociedad y el Estado, ulteriormente conectadas con una visión *providencialista* de la historia. Aunque esta lectura se encuentre avalada por la retórica de que se sirve el pensador irlandés, principalmente, en sus *Reflexiones*, nunca hay que olvidar el sustrato ilustrado y liberal de su obra. El organicismo y el providencialismo conviven en ella con la defensa de una sociedad de individuos libres, abierta a los bienes del progreso, donde el Estado se limita a procurar el marco general donde aquellos individuos persiguen sus fines. Estas dos líneas del conservadurismo burkeano hacen del mismo, por las razones que detallamos en este trabajo, un *híbrido* intelectual cuya esencia desdice cualquier aproximación unilateral. En nuestra interpretación, a la hora de caracterizar a Burke, la balanza se inclinaría hacia el lado ilustrado y liberal de su obra en el sentido de que sus fragmentos organicistas y providencialistas serían la consecuencia de la necesaria *inflación* retórica para entusiasmar a la opinión pública británica con la defensa de la sociedad establecida. Esto no significa minusvalorar dichos fragmentos, pues están animados por una lógica autónoma que desborda el uso estrictamente *retórico* de los mismos, tal y como el pensamiento social e histórico del siglo XIX se encargaría de demostrar, sino

desciframiento vuelve el mundo incierto y probabilístico de Hume en un saber necesario sobre el curso de la historia.

Ya decimos que estas observaciones hay que hacerlas con cuidado porque Burke está más cerca, en cuanto a talante intelectual, del filósofo escocés que de Hegel. Pero no se puede dejar de reconocer que su narrativa histórica ha dado ya un drástico giro desde la presuposición humeana de la inteligibilidad de la naturaleza humana y la impenetrabilidad de la historia a la presuposición hegeliana de que el conocimiento de la historia es accesible en términos de un saber absoluto. Con ello, la filosofía moral basada en un sujeto psicológicamente animado sufre el impacto de una filosofía de la historia que, volviendo la espalda a la naturaleza humana, transforma a los hombres en *indicadores* de un proceso histórico trascendental ininteligible en el lenguaje de las pasiones y los intereses. Proceso cuyo esclarecimiento requería de un lenguaje esencialista, denso en sus significados y articulado por una férrea causalidad que diese al conjunto el aspecto de lo que sucede necesariamente. No de aquellas series de hechos probables y contingentes en que se sustentaba el escepticismo histórico de una cierta Ilustración.

Si algo hemos perdido los modernos, tal y como ya apunta Burke y ejecuta Hegel, es la capacidad para comprender la historia desde la naturaleza humana. A diferencia de Hume, la última es, para nosotros, lo impenetrable, mientras que la primera ha sido durante mucho tiempo, según las diversas filosofías de la historia que atraviesan la modernidad, lo inteligible. Consecuencia de ello es un olvido del hombre en aras de un nuevo absoluto (la historia) fácilmente manipulable por el oportunismo ideológico de intelectuales y políticos sin escrúpulos⁹⁷.

Burke, que tan consciente fue de este hecho, de la evasión *filosófica* de la historia real al reino de los *finés* históricos superiores y de los terribles efectos de la misma, no pudo sino quedar atrapado en la lógica de los acontecimientos que tanto horror le causaron. Pues, al fin, el lenguaje del que se sirvió para plantar cara a la Revolución estaba impregnado por el esencialismo histórico que, como nuevo estilo intelectual, se desprendía de los combates iniciados a partir de aquélla. Combates que son un claro exponente de la cultura política moderna⁹⁸, plasmada, en el caso del conservadurismo burkeano, en los

asignarles su justo lugar en una economía general de la obra burkeana.

⁹⁷ La absolutización de la historia como característica de la historia filosófica de los dos últimos siglos constituye el núcleo de las reflexiones de un libro fundamental: Löwith, Karl (1998): *El hombre en el centro de la historia*. Posiblemente, entre los filósofos contemporáneos, sea Löwith quien más se haya comprometido intelectualmente en el estudio de dicha cuestión.

⁹⁸ Si algo define a la cultura política moderna respecto al tono intelectual dominante en el siglo XVIII es el hecho de haber interrumpido a sangre y fuego la *conversación* como método de intercambio de conocimientos. El mundo político inaugurado por la Revolución francesa ya no se rige por las *manners* del arte conversacional, sino, más bien, por la lucha entre partidarios de visiones e intereses enfrentados. Resulta difícil entender hoy en día cómo se pueden abordar cuestiones históricas y políticas en una clave puramente intelectual, con la distancia de un apoliticismo escéptico e irónico. El liberalismo ilustrado, más que un cuerpo de principios, sería un “edificio histórico de modales”, una

términos de una contradicción irresoluble entre su trasfondo ilustrado y su proyección ideológica.

PROGRESO Y NATURALEZA HUMANA EN HUME Y BURKE

Según Hume, la naturaleza humana es invariable mientras que la sociedad se perfecciona a lo largo del tiempo. Los avances económicos y el aumento de la libertad redundan en nuevas oportunidades. El problema de fondo es si éstas llegarán a ser inasumibles ordenadamente para una materia tan tosca como la humana. ¿Puede el hombre estar a la altura de las posibilidades de autorrealización moral y de libertad que le ofrecen la sociedad comercial y un gobierno mixto bajo el imperio de la ley, respectivamente? ¿O esas posibilidades, más que adaptarse a las inclinaciones naturales de aquél, las desbordan, llevándolas a un punto de desorden psicológico social y políticamente peligroso?

Hume no reniega del progreso, pero teme los efectos desestabilizadores del dinero, la libertad de prensa, los partidos políticos y el nunca asegurado equilibrio de poderes en un “gobierno libre”. Su encomio del progreso de la civilización es inseparable del desasosiego, que, en algunos casos (expansión del crédito público, protestas radicales), termina siendo miedo a lo peor (“O bien la nación destruye el crédito público o bien el crédito público destruirá a la nación”), ante la evidencia de que dicho progreso puede entrar en colisión con la existencia de la sociedad. Es esta inquietud la que le lleva a establecer la primacía de la “autoridad” sobre la “libertad”, aun siendo consciente de que hay procesos históricos, como el que acabó con los Estuardo en el siglo XVII e instauró un “nuevo esquema de libertad”, cuya novedad radical y debido a las energías que liberan hacen difícil mantener aquella primacía.

La sociedad avanza, pero la naturaleza humana no. Los instrumentos del progreso hacen cada vez más frágil, por refinada y compleja, la civilización. Pues cuanto más perfecta es ésta, cuanto más estrecho es el ajuste entre el orden social y las inclinaciones humanas, más parece descansar sobre sí misma, como si la perfección alcanzada fuese suficiente para garantizar su existencia. Pero esta última no depende, en primer término, de las oportunidades abiertas por los nuevos instrumentos civilizatorios, sino del respeto al orden establecido, a las leyes, al gobierno y a los rangos. Un respeto que ningún refinamiento comercial o cultural garantiza necesariamente. Pero, según Hume, no existe ningún “poder controlador” capaz de gestionar el progreso y encauzarlo por una senda de orden y continuidad, tesis defendida por Burke.

Aunque para el filósofo escocés resulte claro que la existencia y la perfección de la sociedad atienden a razones diferentes y que la primera debe prevalecer sobre la segunda, una vez que asumimos una filosofía de la historia abierta al cambio y la mejora, a las contingencias y accidentes, la esperanza en

“estructura de la civilidad europea” arrumbados por el fragor de la batalla política desatada por la Revolución.

que el desnivel entre el avance de la sociedad y la recalcitrante naturaleza humana no derive en una seria amenaza para la primera es sólo la expresión de una probabilidad histórica. Pues dicha esperanza se nutre de una conciencia plenamente historizada, sabedora de que todos los elementos de la filosofía de la historia sobre los que reposa (existencia y perfección, autoridad y libertad) son contingentes, frutos de combinaciones azarosas y, posiblemente, irrepetibles de series de hechos. En esta inseguridad esperanzada radicaría el sentido más propio y peculiar del escepticismo filosófico de Hume aplicado a la contemplación de la historia.

En una sociedad comercial y un “gobierno libre”, la primacía de la autoridad sobre la libertad no se halla preservada, como defendería Burke, por la tradición histórica encarnada en la *Ancient Constitution*, por la pregonada jerarquía del pasado sobre el presente, por el hecho de que lo que garantiza la existencia de la sociedad constituye la clave de su mejora. En la perspectiva humeana, aquella primacía es azarosa ya que depende de que las nuevas oportunidades políticas y económicas se ajusten a las inclinaciones humanas favoreciendo una combinación de ambas que resulte en un progreso ordenado. Tal combinación no es necesaria. Puede que el progreso, al tiempo que expande los apetitos humanos ofreciéndoles nuevas posibilidades de satisfacción, los modere, pero también cabe que éstos se desmanden.

Burke se resiste a asumir la autonomía cultural del progreso, que éste se plasme en virtud de unos factores que nada tienen que ver con los responsables de la existencia de la sociedad. Y ello precisamente por la incertidumbre a que conduce dicha asunción. Hume, en cambio, vive en un mundo intelectual epistemológica e históricamente incierto. Sabe que la existencia de la sociedad debe prevalecer sobre su perfección, pero no puede demostrar que ésta asegure necesariamente aquélla. De ahí la convivencia en su obra de pasajes más o menos esperanzados, sin llegar nunca a los extremos de la utopía o la tragedia, a tenor de las circunstancias con que se fue topando

Para Burke, la Constitución británica, tal y como quedó restaurada tras 1688-89, es la garantía de un ejercicio reglado de la libertad inspirado en usos y costumbres antiguos. La Constitución constituye un hecho de autoridad tradicional que limita, por su sola existencia, la libertad que ella misma otorga. De ahí que, en el planteamiento del pensador irlandés, la autoridad tenga asegurada su primacía sobre la libertad. Sin embargo, para Hume, la Revolución de 1688-89 no fue una restauración, sino la instauración de un “nuevo esquema de libertad”⁹⁹ basado en el gobierno de la ley dentro de un sistema mixto donde ningún poder prevalecía sobre el resto. Hasta ese momento, la Corona había retenido un margen de arbitrariedad en sus decisiones variable según épocas y reinados y nunca extremo en sus formas.

Ello significa que el régimen de 1688-89 carecía del amparo de unos usos y costumbres

⁹⁹ Forbes (1985); 260 y ss.

inveterados preservadores de una libertad reglada. Ahora, el principio de autoridad no antecede al ejercicio de la libertad, sino que dependía de éste, de la manera en que operaban los poderes del Estado, los partidos políticos y la prensa. La tradición constitucional dejaba su lugar a un nuevo régimen de libertad desconocido en Europa por su proscripción de cualquier atisbo de arbitrariedad, un verdadero y auténtico gobierno de las leyes que encerraba toda una serie de problemas. Éstos derivaban del hecho de que, al no existir un centro de autoridad reconocido más allá del equilibrado ejercicio de la libertad, fuese el de los usos y costumbres invocados por Burke o el de un poder superior al resto, nada garantizaba que aquel supuesto equilibrio prevaleciese. Bien podía suceder que los poderes del Estado iniciasen una lucha por la supremacía, que los partidos políticos extremasen sus diferencias y se enzarzaran en disputas amenazantes para las instituciones y que la libertad de prensa se ejerciese sin restricción alguna convirtiéndose en un peligroso instrumento desestabilizador.

Tanto en los *Ensayos* como en la *Historia*, Hume señala que la herencia de 1688-89 es favorecer el “sistema de libertad” por encima del “sistema de gobierno”. Para remediar este desequilibrio, aquél defiende “un sistema de patronazgo y cargos, no de sobornos y pensiones, por el cual la Corona pudiese influir la conducta de los miembros del Parlamento y vincularlos a su interés. Éste consiste, en breve, en aquel sistema del gobierno de Walpole bajo el que Hume comenzó a escribir los *Ensayos*, que los patriotas en la oposición y los republicanos convencidos incesantemente denunciaron como corrupto”¹⁰⁰

Para Burke, la Constitución británica era el fundamento de la sociedad y, en esta medida, también de su progreso. Para Hume, en su forma de “gobierno libre” (1688-89), era hija del progreso. De ahí que refleje la asimetría entre su perfección y la imperfecta naturaleza humana, el riesgo de un uso no reglado de la libertad. Esta Constitución ofrece la libertad más perfecta y, dado su carácter novedoso, hace depender de ésta la autoridad, el respeto al orden establecido, alterando así las variables políticas de la ecuación burkeana y creando una incertidumbre de difícil manejo y solución. Pues, a juicio del filósofo escocés, el progreso resulta de una “gran mezcla de accidentes que comúnmente concurre con un pequeño ingrediente de sabiduría y previsión en la erección de la complicada fábrica del gobierno más perfecto”.

Lo que Hume podría reprochar a Burke es su idealismo histórico, creer que la Constitución británica no es hija del progreso, sino un baluarte contra los excesos de éste, una forma de orientarlo para que sus frutos sean bienes, y no males. Desde la perspectiva humeana, Burke parece blindar el proceso histórico donde la Constitución ha sedimentado dentro de un orden de cosas no propiamente histórico, no afectado por las imprevisibles contingencias de la historia. En este blindaje, Burke se inventaría la idea de una *Ancient Constitution* que, como distribución invariable del poder fundada en un acuerdo entre reyes, nobles y comunes perdido en la noche de los tiempos, nunca existió.

¹⁰⁰ Pocock (2000): *Barbarism and Religion*; 220.

Sólo al enraizar la Constitución en una historia ideal, a la que cabría denominar *tiempo constitucional* como tiempo históricamente inmunizado frente al cambio, donde la autoridad y la existencia de la sociedad no dependen de accidentales combinaciones de series de hechos, sino de la práctica religiosa del deber en un mundo clerical y aristocrático, Burke consiguió sustraer al progreso toda su incertidumbre y presentarlo como la consecuencia de lo establecido.

Para Hume, “no existía tal cosa como una coherente *ancient constitution*, sólo una ilimitada prerrogativa en el rey, un ilimitado poder de resistencia en la nobleza feudal y una ilimitada reverencia por la ley sustentada en el uso de la violencia”. “*La constitución, que se halla en un estado de continua fluctuación, de tal modo que tres o cuatro ancient constitutions pueden distinguirse en la historia de Inglaterra, es, sin embargo, algo de lo que cabe escribir una historia continua, entendiendo que siempre debe haber alguna distribución del poder político (...) Hume sólo se opone a las doctrinas de una ancient constitution que sostienen que alguna particular distribución e institucionalización del poder es antigua e invariable en Inglaterra*”¹⁰¹.

El filósofo escocés sostiene que:

(Aquellos) que, desde un pretendido respeto a la antigüedad, apelan en cada cambio a un plan original de la constitución, sólo cubren su espíritu turbulento y su ambición privada bajo la apariencia de formas venerables (...) Un conocimiento de los antiguos periodos de su gobierno es *útil* para instruirles en el aprecio de su presente constitución al favorecer el contraste con la condición de aquellos tiempos remotos¹⁰².

Hume critica en este fragmento a todos aquellos contemporáneos suyos que criticaban el orden *Whig* establecido en 1688-89 por corrupto apelando a los supuestos principios indelebles de la *Ancient Constitution*. El uso que hacían estos críticos de la misma no es el de Burke, para el cual la remisión a aquellos principios era un completo desatino ya que el carácter inmemorial de la Constitución bloqueaba cualquier tentativa de esclarecer su significado originario. El pensador irlandés esgrimía el carácter prescriptivo de los antiguos usos y costumbres contra los “nuevos *whigs*” que, al malinterpretarlos políticamente influidos por la Revolución francesa, amenazaban su propio sistema. Tanto Hume como Burke defendieron el legado de la Revolución Gloriosa y trataron de estabilizarlo frente a quienes lo cuestionaban.

Según el filósofo escocés, sólo cabe aseverar que las sociedades civilizadas se perfeccionan y que la naturaleza humana es invariable. A partir de aquí, de las profundas fallas causadas por el choque entre dichas perfectibilidad e invariabilidad, nada se puede decir salvo que cualquier cosa puede pasar, que todo tiene una doble cara que hace incierto cualquier vaticinio. Burke distinguió con claridad las amenazas del progreso, pero no se resignó, tras la dura experiencia de la Revolución francesa, a asumirlas

¹⁰¹ Ibid.; 204, 245-246.

¹⁰² Cfr. en *ibid.*; 255.

intelectualmente. Su idealismo histórico fue una manera particular de eludir el riesgo de vivir en la incertidumbre. Posiblemente, porque, después de 1789, lo incierto se había convertido, para algunos, en lo necesario:

Una sociedad comercial religiosamente emancipada por la acción de una filosofía atea desemboca, antes o después, debido a la energía que libera, en la nihilista autonomía de lo político que define a la democracia moderna.

Entre sus muchas consecuencias, la Revolución llevó a ciertos pensadores a buscar un refugio intelectual a salvo de las tormentas de la historia. Pues la virulencia de éstas parecían demostrar que las ambigüedades del progreso se disolvían en males necesarios. Cuando la catástrofe asume tales dimensiones, ¿quién puede seguir hablando escépticamente de contingencias y probabilidades, quién evadirá la cuestión de una causalidad esencial demostrada a sangre y fuego por los hechos, quién no tratará de deshacer el nudo gordiano de dicha causalidad invocando otra relación igualmente necesaria, pero benefactora?

Burke, frente a la relación *sociedad comercial culturalmente autónoma/poder democrático políticamente autónomo*, invocará la relación, igualmente esencialista y, por tanto, ahistórica, *Ancient Constitution/progreso bien entendido*. En aquellas desdichadas “épocas del mundo” de las que, con acento apocalíptico, hablaba Joseph de Maistre, la tentación de dejar de pensar históricamente para dar sentido causal, esencial y necesario a lo inexplicable se impone casi como una necesidad. Burke sucumbió a la misma. De ahí que, a diferencia de Hume, ocupe un lugar destacado en la moderna guerra ideológica, que lo es de *necesidades* contrapuestas, de procesos históricos cerrados sobre sí mismos, sobre el *significado* intrínseco a ellos. El lenguaje de la moderna guerra ideológica no es el de la probabilidad, sino el de la inevitabilidad histórica.

El implícito crítico del planteamiento de Hume para Burke permite distinguir lo que separa a un conservador que no conoció la Revolución francesa de otro que fue testigo de la misma. Dicho implícito sería el siguiente:

Dado que en la historia no es posible demostrar la existencia de *esencias* reguladoras perdurables al margen de los procesos contingentes e imprevisibles de aquélla, el fundamento de un uso reglado de la libertad y de un progreso no amenazante para la sociedad no radica más allá de esa libertad y progreso, del “gobierno libre” y el comercio, sino que depende de los mismos, de la incertidumbre creada por ellos. Lo único que se puede hacer para atemperar dicha incertidumbre, en una aplicación de la lógica política humeana que va más allá de sus enunciados explícitos, es comportarse *como si* la libertad y el progreso bien entendido estuviesen reglados por un estado de cosas donde el orden y la continuidad prevaleciesen *sobre* ellos y no dependiesen *de* ellos.

Desde este punto de vista, el tiempo constitucional burkeano, los usos y costumbres antiguos no

pasarían de ser el *artificio de una esencia*, un arreglo pragmático sin otra base que el establecimiento de un consenso sobre la necesidad de *fingir* que nuestros actos, en un “gobierno libre” y una sociedad abierta, descansan en el sentido público e histórico del deber. El conservadurismo, visto así, sería una *cultura política de moderación* que, consciente de la falta de un fundamento metahistórico para asumir el progreso ordenadamente, lo fía todo a la opinión pública, a que ésta comprenda la necesidad de actuar *como si* aquel fundamento existiese.

Quizás, la diferencia entre la campaña conservadora de un Hume, materializada en sus *Ensayos e Historia* , y de un Burke, plasmada en sus *Reflexiones* , radique en que la del primero permite ser consciente del *artificio* de la filosofía conservadora de la historia sin descartar su utilidad, mientras que la del segundo, aun sin renunciar a los argumentos utilitarios, extiende una suerte de velo providencial sobre dicho artificio para darle un sustento no sólo utilitario, sino, también, y, sobre todo, religioso. Esta diferencia obedecería al impacto de la Revolución francesa. Ante el deslumbramiento simbólico causado por ésta, el estricto argumento utilitario resultaba demasiado prosaico para responder adecuadamente al *brillo* revolucionario. De ahí la necesidad retórica de *inflarlo* con el fin de que el artificio conservador asumiese una aureola capaz de entusiasmar a las masas con la defensa del *status quo* ¹⁰³.

Mientras, con Hume, queda meridianamente clara la convención *epistemológica* sobre la que reposa el conservadurismo y entendemos la fragilidad de una actitud moderada en los gobiernos libres y las sociedades comerciales; con Burke, no llegamos a captar del todo, debido a los contrafuertes retóricos que utiliza, dicha fragilidad, que el conservadurismo es, en sus orígenes modernos, una sofisticada opinión sin otro amparo que la utilidad de ver la historia *como si* fuese menos explosiva de lo que puede llegar a ser. Más allá de esta diferencia, para conservadores ilustrados del estilo de Hume y Burke, cualquier alteración en el orden de las opiniones se valora como altamente desestabilizadora en el orden social y político. Toda gran crisis política y social sería, en gran medida, si no fundamentalmente, una crisis de opinión.

¹⁰³ “No menos notables son las diferencias entre Burke y Hume, pese al temperamento sustancialmente conservador de ambos y a su coincidencia en considerar insostenible el sistema de derecho natural. Hume conservó la preferencia por los motivos y finalidades realistas que caracteriza siempre al temperamento utilitarista. Si hubo algo que provocase en su espíritu plácido desconfianza y disgusto era el entusiasmo. Al destruir la reverencia hacia el derecho natural, no sintió la necesidad de reemplazarla por otra reverencia, y el culto a la sociedad (que profesó Burke) no le habría parecido mejor que los otros cultos” (Sabine (1994); 470).

IV

CIVILIZACIÓN DE LOS MEDIOS VERSUS POLÍTICA DE LOS FINES

PRESCRIPCIÓN VERSUS LEGITIMIDAD

Burke aborda las principales cuestiones políticas desde un concepto clave de su obra, el de *prescripción*, vinculado con la duración y no con la legitimidad de lo existente. La prescripción, dice Francis Canavan, “es el fundamento original de toda propiedad *conocida*. Carecemos de medios de conocimientos que nos permitan determinar qué individuos, en las impenetrables nieblas del pasado remoto, ocuparon por primera vez la tierra. Pero sí podemos determinar si los presentes ocupantes la han mantenido de buena fe durante el tiempo suficiente para que la justicia requiera proteger su título como materia de derecho. Pues si no lo hacemos así –y este es el último argumento- ningún título estaría seguro”¹⁰⁴.

Según Harvey C. Mansfield, Burke hizo de “este principio del derecho privado una parte fundamental del derecho público y la ley natural (...) En el derecho privado, la prescripción otorga un título de propiedad sin necesidad de escritura y, en el derecho público, otorga autoridad sin necesidad de un retorno a los orígenes”. “El giro de los orígenes al modo de desarrollo de la sociedad inclinó a Burke a una visión comprensiva de los aspectos no políticos de la sociedad”. Cuando “el origen de la sociedad no es determinante en su funcionamiento, la institución original de la soberanía absoluta resulta menos vital que las estructuras de su ejercicio”. De ahí que, sin “abandonar la soberanía absoluta requerida por la ley natural de Hobbes, (Burke) defendiese la constitución equilibrada y el gobierno de partido”.

Al pensador irlandés, le interesaban, antes que los fines y principios en que supuestamente descansaba la sociedad, sus prácticas, arreglos y usos, los *medios*, porque era de estos de los que dependía la calidad moral de aquella. Esta es la razón de que sus reflexiones políticas se funden en percepciones históricas y sociológicas sobre la evolución y refinamiento de las *manners*, y no en ambiciosas especulaciones teóricas sobre el origen y sentido de las instituciones. Por eso, Mansfield, en una de las mejores definiciones que se han dado del pensador irlandés, dice que “fue siempre un moralista con un propósito político”, algo que dice mucho del temple intelectual dominante en el siglo XVIII, en virtud del cual las diferentes cuestiones económicas, políticas y sociales se solían abordar desde los postulados de

¹⁰⁴ Canavan (1995); 66.

una filosofía moral comprensiva¹⁰⁵.

La apología burkeana del pasado es ilustrada y contrarrevolucionaria porque elude la pregunta políticamente metafísica y, por ello, irresoluble sobre el origen de la sociedad y asume su estado presente como fruto de la evolución. Ésta se caracterizaría no por responder a un *fin* superior, sino por la diversidad de *medios* que los hombres han ido creando a lo largo de la historia sin un designio preestablecido para atender sus necesidades:

Los *medios* para cualquier fin, siendo primeros en orden, son *inmediatos* en su carácter bueno o malo, son siempre *ciertos*. El *fin* es doblemente problemático; primero, porque no se sabe con certeza si se va a realizar; segundo, porque, suponiendo que se realice, no se sabe con certeza si el fin materializado es el verdadero objeto que buscábamos¹⁰⁶.

El sentido histórico y sociológico burkeano se halla en la base de su pensamiento político, que se despliega como una apología de la *civilización de los medios* tras el impacto de la Revolución francesa, de un mundo donde lo políticamente justo consiste no en imponer un modelo teórico de hombre y sociedad con los recursos del Estado, sino en utilizar éstos para facilitar la elección de los fines que los individuos estimen como apropiados para su vida. “El Estado (...) facilita cada virtud, pero no elige entre ellas (...) Respetando la herencia en todas sus formas, puliendo las *manners* y asegurando los establecimientos de la sociedad, el Estado realiza una libertad noble y liberal”¹⁰⁷.

Lo que conviene tener claro es que cuando Burke canta las virtudes del orden aristocrático y de la Iglesia establecida y, en general, de eso que conocemos como Antiguo Régimen está manteniendo una polémica ilustrada con la Revolución francesa. Polémica donde ésta aparece, frente al carácter abigarrado y plural de las sociedades históricas de la Europa moderna, como una opción a favor de la pureza y la transparencia, del desvelamiento del origen *natural* de aquéllas y de su fin último, en virtud de los cuales podían y debían ser juzgadas y demolidas. Es el potencial destructor de la *política de los fines* lo que espanta al Burke defensor de la *civilización de los medios*, un pensador político formado en el historicismo sociológico de las *manners*, en una aproximación evolutiva y empírica a la sociedad que valora su grado de refinamiento y humanidad en las prácticas, hábitos y prejuicios constitutivos de la misma.

La visión ilustrada del Antiguo Régimen planteada por Burke refleja su contraste con el *diseño* político deliberado de los revolucionarios en fragmentos del siguiente tenor:

Los Estados del mundo cristiano han crecido hasta su actual magnitud en una gran extensión de tiempo y por una gran variedad de accidentes (...) Ninguno de ellos se ha formado según un plan regular o con alguna unidad de designio (...) En todos estos viejos países, el Estado ha sido hecho para el pueblo, y no el pueblo conforme al Estado. Cada Estado ha perseguido no sólo cualquier clase de ventaja social, sino que ha cultivado el bienestar de cada individuo (...) De aquí se

¹⁰⁵ Harvey C. Mansfield, Jr. (1967): “Burke and Machiavelli on Principles in Politics”; 72-73.

¹⁰⁶ Burke, Edmund (1992b): *Letter to Charles-Jean-Fraçois Depont* ;15.

¹⁰⁷ Harvey (1967); 73.

sigue que los poderes de todos nuestros Estados modernos se topan en sus movimientos con algún obstáculo (...) El Estado británico es, sin duda, el que persigue una mayor variedad de fines, y es el menos dispuesto a sacrificar cualquiera de ellos a otro o al conjunto.

Por el contrario, el nuevo Estado francés “difiere de todos aquellos Gobiernos que han sido formados sin sistema” pues, en su caso, el “Estado lo es todo (...) Es militar en su principio, en sus máximas, en su espíritu y en todos sus movimientos. El Estado tiene como único fin el dominio y la conquista, dominio sobre las mentes con el proselitismo, sobre los cuerpos con las armas”. Por el contrario, “el Colegio de los antiguos Estados de Europa” no tiene nada que ver con el proyecto jacobino de crear “un imperio universal mediante una revolución universal” que establezca el “nuevo código” de los “derechos naturales del hombre y de los Estados”¹⁰⁸.

Difícilmente se dirá “que la destrucción de una Monarquía absoluta es algo bueno en sí mismo sin ninguna clase de referencia al antiguo estado de cosas, o a las consecuencias que derivan del cambio; sin ninguna consideración a si, bajo su ley antigua, un país era, hasta un grado considerable, floreciente y populoso, altamente cultivado y comercial, y si, bajo la nueva dominación, la libertad personal resulta precaria e insegura y la propiedad, siempre violada”. “Aquellos que han conducido a Francia a su presente condición deben probar también (...) que el gobierno derribado era tan incapaz, como el actual ciertamente es, de toda mejora y corrección”. Una “Monarquía es una cosa perfectamente susceptible de mejora, de un poder equilibrado, y, cuando se halla reformada y equilibrada, es el mejor de todos los gobiernos para un gran país. El ejemplo de Gran Bretaña debería haber conducido a Francia (...) a percibir que la Monarquía no es sólo reconciliable con la libertad, sino que puede ofrecer una gran y estable seguridad a su perpetuo disfrute”¹⁰⁹. Esta “libertad” posee un carácter fundamentalmente *civil* antes que *político* y consiste, primero, en “un estado perfecto de seguridad legal” experimentado por cada individuo “respecto a su vida, propiedad, la disposición de su persona y al libre uso de su industria y facultades” y, segundo, en que “un simple ciudadano puede decentemente expresar sus sentimientos respecto a los asuntos públicos sin peligro para su vida o seguridad, incluso aunque se oponga a una opinión mayoritaria”¹¹⁰.

Que Burke no estaba sólo en esta apología ilustrada de la Monarquía podemos comprobarlo al comparar sus puntos de vista con los de Hume. Éste se opuso al “vulgar *Whiggism*” porque la interpretación de éste de 1688-89, en lo que tenía de “teoría de la obligación política”, excluía “a las civilizadas monarquías absolutas de Europa”. “La asunción tras esta monolítica concepción de la libertad es que cualquier clase de libertad en cualquier tipo de sociedad civil es imposible a menos que todo el pueblo tenga parte en la creación de la leyes y otorgue su consentimiento libremente”.

¹⁰⁸ Burke (1999); 180-183 y 248.

¹⁰⁹ Burke (1992a); 89-92 y 111.

¹¹⁰ Burke (1992b); 8-9.

Según Hume, “la libertad personal y seguridad del individuo (...) es garantizada, quizás no tan bien, pero, en cualquier caso, diferentemente, en las monarquías absolutas. Así que todas las monarquías civilizadas pasan el test, incluso si no son *gobiernos libres*”. En las mismas, “nadie aparte del príncipe tiene un poder discrecional (...) Pero (éste) se halla tan alejado de él (el pueblo) y tan libre de celos e intereses privados, que dicha dependencia apenas se siente”. Hume vio en todos los gobiernos civilizados de Europa, tanto libres como absolutos, “el fin y propósito del gobierno realizado, la vida y propiedad del individuo aseguradas”.

En una prognosis de futuro que suena *muy* extemporánea a nuestros modernos oídos democráticos, Hume vaticina que el proceso civilizatorio se dejará sentir más en lo que él denomina las “monarquías civilizadas” que en los “gobiernos libres” ya que éstos se deslizarán hacia un estado de degeneración. Entre las causas del mismo, señala el “crédito público”, la “forma mixta de gobierno”, la “libertad de prensa” y los “partidos políticos”, factores de riqueza y libertad que tienen un lado oscuro y desestabilizador muy visible para un conservador templado como el filósofo escocés¹¹¹.

La *civilización de los medios*¹¹² deja a un lado, por intelectualmente inabarcables, los fines que persiguen los individuos y se cuestiona acerca de la calidad moral de los medios que utilizan para perseguirlos, si éstos son o no respetuosos con la libertad y dignidad de todos, si favorecen o no la sociabilidad, si predisponen o no a la tolerancia, si hacen de la vida algo agradable o insoportable, si armonizan o no con las disposiciones psicológicas y afectivas de la naturaleza humana, etc. Por ello, entendiendo las ideas de Burke sobre el pasado como parte de una polémica con la Revolución francesa que le llevó a identificar ésta con la barbarie y al Antiguo Régimen con la civilización, cabe distinguir en el corazón de su pensamiento político la tesis ilustrada de que el segundo estaba inserto en un proceso de perfeccionamiento de la vida social que la primera cortó abruptamente.

Lo de menos es que el juicio histórico del pensador irlandés fuese más o menos correcto (su visión liberal del Antiguo Régimen es más plausible en Gran Bretaña que en el continente), lo importante es detectar y aislar conceptualmente las claves últimas de su crítica de la Revolución. A través de ellas, Burke se presenta, primero, como un ilustrado de talante conservador y, segundo, como un genial y profético analista del espíritu antiliberal y totalitario que recorre la política contemporánea desde sus orígenes revolucionarios. Dicho de otra forma, el conservadurismo, en la forma que le dio aquél, es mucho más que una línea política, constituye toda una visión intelectual que permite situar el pasado en el punto

¹¹¹ Forbes (1985); 141-142, 153, 157, 167, 173 y ss.

¹¹² Como puede observarse en el uso que estamos haciendo de estas denominaciones, *civilización de los medios* y *política de los fines* nombrarían, en la perspectiva de Burke, tanto sendas realidades históricas, la del Antiguo Régimen y la Revolución francesa, respectivamente, como un enfoque intelectual decantado a partir del contraste entre pasado y presente que sirve para subrayar teóricamente el abismo que los separa.

teórico exacto para comprender la novedad anti-ilustrada del presente.

Burke decantó ideológicamente el pasado subrayando su apertura a los bienes del progreso a fin de contrastarlo con la “dreadful energy” que aboca a un mundo sometido al designio totalizador de la política. Quizás, su mensaje cabría reducirlo a la idea de que la política nunca debe prevalecer sobre la sociedad y la historia, sino que debe encontrar su limitado y exacto lugar dentro de éstas. Con los jacobinos, más que iniciarse la senda del moderno despotismo democrático, comenzó la moderna tendencia totalitaria a hacer de la política una forma de rebelión intelectual contra la sociedad y la historia.

La *civilización de los medios* que caracteriza el orden moral de las sociedades históricas soliviantadas por la Revolución se basa en la renuncia a plantear la cuestión de los orígenes, principios y fines últimos de aquéllas, es decir, la cuestión de su legitimidad, de si son o no sociedades puras, transparentes y naturales, acordes con los dictados universales de la razón. Por el contrario, dicha civilización, para la cual lo natural es lo social históricamente constituido, se preocupa por la variedad de usos, costumbres y prácticas; de disposiciones, procedimientos y arreglos; de consensos, pactos y equilibrios. Es este orden de los *medios* el que actúa como catalizador moral de la sociedad al potenciar la figura de un tipo humano inclinado a cultivar la virtud de la sociabilidad por la diversidad intrínseca de su mundo.

Desde esta perspectiva, los fundamentos morales de toda sociedad no son asunto de legitimidad, sino de prescripción; no tienen que ver con la pregunta de si sus *medios* remiten a unos orígenes puros que se inspiran en unos principios autoevidentes, sino con el hecho de que contribuyan, a partir de su racionalmente indescifrable abigarramiento histórico, a tejer una urdimbre de disposiciones donde el espíritu de independencia y autoestima se una con unas actitudes sociables, moderadas y tolerantes. Lo prescriptivo no es más que lo moralmente consolidado en forma de *manners*, de, utilizando la expresiva fórmula del escritor austriaco Hermann Broch, “convencionalismos del sentimiento”.

La *política de los fines* se asienta en una rebelión intelectual contra la sociedad y la historia. La política, brújula de dicha rebelión, se emancipa de las dos últimas y establece, respecto a ellas, una *autonomía* teórica y especulativa. En virtud de ésta, promueve una completa inversión del planteamiento moral subyacente a la filosofía ilustrada de la historia. Según la perspectiva revolucionaria, las bases morales de la sociedad resultan inseparables de la legitimidad de la misma, de si ésta atiende en su funcionamiento a unos fines últimos que expresan de manera dogmática y unilateral lo que el ser humano debe ser, por ejemplo, un ciudadano virtuoso que anteponga siempre el bien común a sus aspiraciones e intereses privados. De esta manera, la sociedad deja de ser un abigarrado *hecho histórico* y se naturaliza al convertirse en un *hecho filosófico*, un ideal teórico que la política tiene la misión de realizar.

En la consecución del mismo, los medios existentes, la actual configuración histórica de la sociedad, por mucho que contribuyan a que el mundo tenga un aspecto humano y, por ello, entre otras

cosas, contingente e imperfecto, son desechados por la *oscuridad* filosófica de los mismos, por carecer de sentido racional y metahistórico, por justificarse en un mero pragmatismo moral. Junto con esto, los nuevos medios puestos al servicio del ideal quedan legitimados no por las consecuencias que se derivan de los mismos, sino por el vínculo *teórico* que se establece políticamente entre ellos y el ideal que, supuestamente, los inspira. Donde *teórico* significa que sólo filosóficamente esos medios sirven a ese ideal, aunque históricamente, en sus efectos prácticos, sean lo contrario de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La perspectiva abierta por la *civilización de los medios* es intelectualmente más sofisticada, menos directa al abordar los fundamentos morales de la sociedad porque lo hace en clave histórica. Es decir, no desde el punto de vista de los principios en que debe reposar aquélla, sino de las prácticas económicas, políticas y culturales de la misma. Lo realmente importante para ella consiste en determinar cómo esas prácticas en que se renueva permanentemente el equilibrio entre pasado y presente contribuyen a crear una urdimbre moral donde la sociedad y el individuo establecen una relación de armonía.

La perspectiva abierta por la *política de los fines*, por racionalista, es más directa y brusca en su manera de abordar los fundamentos morales de la sociedad. Según su punto de vista, ésta obedece a un designio cuyo esclarecimiento resulta indispensable para calibrar su legitimidad. La *civilización de los medios* niega la existencia de tal designio y afirma que la sociedad resulta, como dirá Friedrich A. Hayek ya en el siglo XX, de la acción, pero no del designio humano. La *política de los fines* no se pregunta por los contornos históricos y sociales del mundo de los hombres, sino por su sentido último; por los aspectos relativos y convencionales de la vida, sino por la forma racional de la misma.

Esta inversión del planteamiento sociológico e histórico de Burke y los ilustrados escoceses se opera a través de una política metamorfoseada en epistemología y de una epistemología metamorfoseada en política, es decir, a través de la ideología. Según ésta, el sujeto se vuelve moral no cuando renueva el equilibrio entre sus inclinaciones y las de los demás mediante las *manners*, sino cuando ha sido capaz de destruir dicho equilibrio histórica e institucionalmente fijado en una gran diversidad de prácticas, arreglos y costumbres. Y ello por la ilegitimidad del mismo, por su oscuridad filosófica. Tras esta obra de destrucción teóricamente guiada, el individuo será capaz de actuar transparentemente, sin las restricciones de la *segunda naturaleza* que surge del inacabado diálogo entre nuestras disposiciones psicológicas y afectivas y las formas históricas que va asumiendo la sociedad.

Este sujeto ideologizado, y la política moral que lo inspira¹¹³, no se oponen a las sociedades históricas por sus imperfecciones pues, si así fuese, las estarían valorando empíricamente y tratarían simplemente de reformarlas siendo conscientes de los riesgos (consecuencias no deseadas de toda

¹¹³ El estudio de cabecera para rastrear los orígenes históricos e intelectuales de la conquista filosófica de la política y los perversos efectos desencadenados por ella sigue siendo Koselleck, Reinhart (2007): *Crítica y crisis*.

reforma) de su acción, de que todo “bien imperfecto es todavía un bien”. Pues al reformar no se pretende sustituir *medios* por *fin*es, sino mejorar los primeros utilizando otros *medios* cuya superioridad moral no está previamente asegurada por ningún *fin*, con lo cual sólo una experiencia incierta podrá decirnos si el ensayo no acaba en un error:

Hay, por la constitución esencial de las cosas, una dolencia radical en todos los arreglos humanos; y la debilidad está a menudo tan vinculada a la completa perfección de nuestro mecanismo político que algún defecto en él (...) viene a ser un correctivo necesario de los males que la perfección teórica produciría (...) un bien imperfecto es todavía un bien¹¹⁴.

La *revolución de los fines*, y no la *reforma de los medios*, promovida por el sujeto y la política de las innovaciones radicales provoca una completa desatención a si el grado de violencia existente en la vieja sociedad no se ha elevado exponencialmente en la nueva. Pues agravar hasta el límite las imperfecciones de la primera en la segunda, haciendo del cambio algo paradójico al confrontar sus expectativas con sus resultados, no resulta un problema cuando el motivo de dicho cambio, más que el mal funcionamiento de las sociedades históricas, era su falta de legitimidad. Ello permite ignorar “las perversas consecuencias de mantener buenos principios y visiones generales sin sentido del límite”¹¹⁵.

Cuando políticamente se empieza a actuar en términos de *fin*es, ya no hablamos de imperfecciones, sino de impurezas; de defectos, sino de ilegitimidad; de reformas, sino de revolución. Con ello, perdemos de vista las lecciones de las cosas, el trato directo con los *medios*, que nos enseñan a ser conscientes de su carácter ambiguo, irreductible por vía racional a un único punto de vista, y de la prudencia con que deben acometerse sus puntuales reformas. Y nos dejamos enseñorear por los absolutos morales de una visión política que, mediante la *ideología de la legitimidad*, aboca a un mundo de *fin*es donde los *medios* carecen de contextura moral, aunque no histórica. Es decir, donde no cabe plantear la cuestión de su humana imperfección dado que su existencia no se valora por las consecuencias que se derivan de ellos, sino por el vínculo teórico que mantienen con los *fin*es, el cual los absuelve de rendir cuentas morales.

En el paso del Antiguo Régimen a la Revolución francesa, según el análisis burkeano, lo que se pierde es la posibilidad de enjuiciar moralmente la contextura real, histórica, de la nueva sociedad. Al haberse reducido todo a una cuestión de legitimidad, aquella sólo deberá rendir cuentas morales en nombre de los *fin*es que supuestamente la inspiran, con lo que queda abierto un espacio ilimitado para el ejercicio político del Terror. Éste, avalado por el intento revolucionario de transformar la *sociedad histórica* en una *sociedad natural*, se desprende del hecho de que tal naturalización implica, en el fondo, una transformación de la naturaleza humana y la creación de un hombre nuevo.

Según la antropología subyacente a la *civilización de los medios*, la sociedad histórica es natural

¹¹⁴ Burke (1992b); 15.

¹¹⁵ Ibid.; 17.

dado que parte de una naturaleza humana invariable en sus aspectos emocionales y afectivos que va ajustándose a la evolución de la sociedad. De ahí que la sociedad natural invocada por los revolucionarios, esa especie de tabla rasa sobre la que se puede experimentar sin restricción alguna¹¹⁶, sea mucho más artificial porque responde a un designio teórico-político. Éste termina haciendo violencia sobre la naturaleza humana y sus respuestas adaptativas a un medio social en continuo desarrollo. Y ello porque, en nombre de aquel designio, se da la espalda a la evidencia de que el hombre resulta indiscifrable en abstracto, al margen de las sociedades históricas y de que éstas, a su vez, son el resultado de la acción humana, de unas motivaciones invariables a lo largo del tiempo.

Al emancipar a la política de la sociedad y la historia y convertirla en la brújula *teórica* de la auténtica naturaleza humana, se restringen hasta un mínimo las posibilidades de la acción de los individuos, la variedad inconmensurable de sus respuestas adaptativas al fluido entorno en que viven. El carácter abierto de la acción social se juzga ilegítimo en nombre de un *designio* superior, con lo que la pluralidad de fines que dan su espesor a la *civilización de los medios* se ve sustituida por la imposición política, por el Terror, único instrumento capaz de crear un modelo de hombre filosófica y burocráticamente normalizado.

En el análisis burkeano, queda suficientemente clara la diferencia entre el concepto antropológico del Antiguo Régimen y el de la Revolución francesa:

El del primero, leído según los presupuestos de la ilustración escocesa, postula que las motivaciones de los hombres se revelan en su acción social e histórica.

El del segundo sostiene que el fin de la naturaleza humana se revela al margen de la acción social de los hombres en la historia, es decir, de manera puramente especulativa, teórica y abstracta. Ello implica que, a diferencia de las motivaciones psicológicas y afectivas, aquel fin no se halle ensamblado inextricablemente con un determinado contexto, sino que, para penetrar en la vida social e histórica desde el mundo teórico en que ha sido alumbrado, requiera de un *fiat* político. Éste, al destruir la sociedad históricamente constituida, ejercerá violencia sobre las motivaciones perennes del hombre al ser la primera la manifestación objetivada de las segundas.

Burke entendió que la historia no es más que la naturaleza humana en acción social. De ahí que toda rebelión contra el orden establecido sea, al fin, una rebelión contra el hombre. Pues, para el pensador irlandés, como para Adam Ferguson y otros ilustrados de semejante porte y condición, el hombre civilizado es el verdadero hombre natural.

¹¹⁶ El equívoco científico en que se sustancia “la negación moderna de la naturaleza humana” y las desastrosas consecuencias políticas y sociales provocadas por los mitos de la “tabla rasa” y el “buen salvaje” en el siglo XX se explican magistralmente en Pinker, Steven (2003): *La tabla rasa*.

CONVENCIONES HISTÓRICAS VERSUS FICCIONES IDEOLÓGICAS

En una vuelta de tuerca final a la comparación que recorre la obra de Burke entre la *civilización de los medios* y la *política de los fines*, entre su lectura ilustrada apologética del Antiguo Régimen y su lectura ilustrada crítica de la Revolución francesa, cabe apuntar que, mientras los medios son *convenciones*, los fines son *ficciones*. Unas y otras son artificios humanos. ¿En dónde radicaría la diferencia?

Las convenciones son artificios consagrados en su utilidad por el paso del tiempo, que han demostrado ser útiles para la sociedad y los individuos por su duración. Las ficciones son artificios de origen teórico, y no histórico, es decir, resultado intencional de un acto de voluntad protagonizado por una serie de hombres en un momento puntual de la historia, y no consecuencia imprevista ni planificada de miles de acciones individuales extendidas a lo largo del tiempo, que pretenden ocupar el espacio de las convenciones apelando a su falta de legitimidad, a que ningún criterio racional las avala más allá del irracional criterio de la prescripción.

El hábitat natural de las convenciones es la sociedad históricamente constituida. El de las ficciones, el *lenguaje de la legitimidad* propio de una sociedad de orígenes esclarecidos y principios racionales. El problema del paso de las convenciones a las ficciones, del orden de lo prescrito al orden de lo legítimo estriba en que empezamos a hablar un *lenguaje* que nos distancia de la realidad artificial de las cosas, de los medios convencionales que dan un espesor moral a las mismas. De ahí que vayamos perdiendo ese trato directo con ellas del que depende un juicio prudente y certero de sus virtudes y defectos. Y que sucumbamos al embrujo de unas *palabras* transparentes en su significado que nada tienen que ver con el carácter abigarrado y complejo de las *cosas* cuya ilegitimidad creen haber demostrado.

Pero aquellas *palabras* son tan artificiales como esas *cosas*, con la diferencia de que su anclaje filosófico y lingüístico, y no histórico y social, impide calibrar a través de la experiencia su espesor moral, la suma de virtudes y defectos que las define. Ello provoca una especie de deslumbramiento *simbólico* que las inmuniza ante la crítica; son, a diferencia de las cosas *imperfectas* que critican, palabras *irreformables*. Mientras las primeras admiten ser mejoradas en sucesivas tentativas de ensayo y error porque no ocultan lo que son, productos de la acción histórica de generaciones de hombres recreados permanentemente en nuevos y nunca completados ajustes; las segundas no toleran ser perfeccionadas porque se presentan como el bien absoluto, para lo cual ocultan su artificialidad de la única manera posible: creando la ficción racional de la sociedad natural y legítima.

El problema de las ficciones lingüísticas de la Revolución, de palabras como *pueblo soberano*, *derechos del hombre*, *igualdad*, etc, no es sólo que destruyan las convenciones de la vieja sociedad, sino que, en su lugar, establecen un orden sin reforma posible, puro y cerrado sobre sí mismo debido a que se funda no en algo tan precario y contingente como la duración, sino en algo tan sólido e inatacable como la

legitimidad.

Para Burke, no hay sociedades legítimas, sino durables. Éstas, dado el carácter reconocidamente imperfecto de sus bienes, enseñan, en primer término, a valorar lo existente, a no pretender, en los asuntos humanos, alcanzar la perfección; y, en segundo término, a acometer las reformas con mucha prudencia, sabiendo que, en aquellos asuntos, muchos defectos aparentes pueden estar justificados por una virtud oculta. Las sociedades legítimas mienten sobre sí mismas porque se niegan a confesar el artificio *lingüístico* sobre el que reposan. Su condición teóricamente deliberada, aparte de asfixiar la diversidad de los fines humanos involucrados en una sociedad formada sin planificación a lo largo del tiempo, impide cualquier tentativa de mejoramiento de lo establecido ya que esto forma parte del reino de los fines y, por tanto, es la encarnación filosófica de un bien absoluto, aunque históricamente ese establecimiento sea lo contrario de lo que dice ser.

Si los *medios* constitutivos de toda sociedad quedan absueltos de su artificialidad y contingencia históricas por los *fines* que, supuestamente, los legitiman, ¿qué oportunidad se ofrece a los hombres de tomar contacto con los primeros para apreciar su contextura moral, sus virtudes y defectos y así poder reformarlos con prudencia sabiendo que la duración constituye una prueba de utilidad intergeneracional? Ninguna. De ahí que los gobernantes de una sociedad privada de trato con sus *medios* puedan servirse de cualquier *medio*, por despótico, inhumano y brutal que sea, al estar ficticia e irresolublemente unido a las irreformables palabras que, como un velo, lo consagran. Pues, ¿de qué manera cabe descender ese velo y abordar la reforma de unas prácticas que se juzgan no por lo que *son*, sino por lo que *significan* a la luz deslumbrante de palabras sin controversia posible como *pueblo soberano* y *derechos del hombre*?

La Revolución francesa no encarna el paso de la sociedad histórica a la natural, sino de un tipo de artificio social a otro, del de las *convenciones históricas* a las *ficciones ideológicas*. De una sociedad abierta, imperfecta y reformable basada en la continuidad histórica a una sociedad políticamente bloqueada en su momento filosófico fundacional, el propio del lenguaje de la legitimidad.

Lo que clausura el magno acontecimiento es el progreso evolutivo de la sociedad. En su lugar, impone el tiempo inmóvil de un nuevo artificio fruto del designio de mentes desesperadas tanto más alejado de la “naturaleza del hombre” cuanto más invoca ésta frente a las convenciones en que históricamente se había materializado la misma. Dicho artificio sólo puede mantenerse en pie ejerciendo una violencia política inusitada que bloquea el progreso y destruye la libertad bajo la ficción de una naturaleza redimida y una historia consumada.

El artificio revolucionario se define por dos elementos estrechamente vinculados: ficción ideológica y despotismo político. Con él, se borra la huella del hombre de sus obras porque éstas no resultan ya de las inclinaciones humanas, sino de la violencia ejercida sobre las últimas. El mundo creado por la Revolución es un mundo deshistorizado y, por tanto, deshumanizado.

No conviene olvidar que la oposición entre *civilización de los medios* y *política de los fines* es ideológica, pertenece al mundo inaugurado por la segunda. De ahí que esté afectada por el carácter cerrado de toda ideología. Esto se constata en que, a diferencia de Tocqueville, Burke nunca concibió la posibilidad de que, de la democracia revolucionaria, pudiera surgir una democracia liberal:

(La Revolución) está tan fundamentalmente equivocada que será ulteriormente incapaz de corregirse a sí misma en cualquier extensión de tiempo¹¹⁷.

Lo ideológico hizo perder al pensador irlandés el sentido contingente e impredecible de la historia, de los tortuosos caminos mediante los que se deshace y rehace el equilibrio entre pasado y presente. Sentido que subyacía, como estilo intelectual abierto y probabilista, a su *civilización de los medios*. Pero es que ésta era, en el sentido retórico que le atribuyó Burke fundamentalmente en esa obra maestra de la movilización política que son sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, un fin opuesto a otro fin, un absoluto opuesto a otro absoluto. Ya vimos que el pensador irlandés no hablaba el lenguaje escéptico, ambivalente e irónico de un Hume, sino el cerrado, polémico y movilizador de la moderna guerra ideológica, aunque, en su caso, la ideología operaba como una denuncia de las ideologías, como la paradójica apología de un estilo intelectual y un modo de vida situados en las antípodas de las implicaciones del *lenguaje* utilizado para elaborar tal apología.

Esta contradicción entre lo que defendía y la manera en que lo defendía, entre el contenido de su discurso y la forma expresiva del mismo quizás sea lo más fascinante y original de un autor que vivió, como diría Joseph Roth, “entre dos épocas precipitándose en direcciones contrarias”. Burke posiblemente represente de la manera más consciente y políticamente acabada el pensamiento social e histórico de la Ilustración conservadora británica. Al identificar al enemigo de la misma con la Revolución francesa, pudo decantar aquel pensamiento con un grado de nitidez intelectual mayor que el de Hume, Smith y compañía. Pero semejante decantación, que tanta luz arroja sobre el contraste entre aquella Ilustración y la Revolución y tan seminal resulta para la configuración histórica del liberalismo conservador, sólo pudo realizarse en el horizonte del conflicto ideológico contemporáneo. Ello hizo que, en el mismo momento en que la Ilustración conservadora adquiría una mayor conciencia política de sí misma, el tiempo de su vigencia histórica e intelectual resultaba anegado por el estallido de aquel conflicto.

Algo hay en la obra de Burke de testamentario, pero de un testamento político paradójico porque está escrito con los melancólicos tonos de un pasado, de una forma de civilización, a la que el relato ideológico de la misma dio carta de naturaleza en la política contemporánea. Históricamente e intelectualmente,

¹¹⁷ El gran designio del liberalismo posrevolucionario consistirá precisamente en negar esta afirmación de Burke. Los doctrinarios franceses, Benjamin Constant y el propio Tocqueville, entre muchos otros, se esforzaron en normalizar el legado de la Revolución francesa, asentar sus dos grandes principios (libertad política e igualdad legal) sin deslizarse por la pendiente del radicalismo democrático.

el siglo XVIII, tras la Revolución, podía haber quedado muy atrás, pero ideológicamente, como teoría del pasado desde la que comprender críticamente el presente, mantuvo todo su vigor, sobre todo en la forma de ese argumento liberal que nos previene respecto al dominio político de los absolutos morales. Argumento que, de manera intermitente, muchas veces sepultado bajo las cíclicas mareas de los entusiasmos políticos, se ha hecho notar como una estructura profunda de la moderna guerra ideológica.

MONTAIGNE, BURKE Y EL CONSERVADURISMO PRAGMÁTICO

El análisis burkeano permite formularse una serie de cuestiones de fondo:

¿Cómo mantener fijado al hombre en las convenciones históricas cuando éstas reposan sobre la extrema conciencia de su contingencia y relatividad?

¿Cómo poner límites al afán innovador y experimentador de la imaginación?

¿Cómo garantizar que las inquietas e indóciles pasiones resulten en sentimientos moderados y respetuosos?

¿Cómo encauzar las habilidades adaptativas de la inteligencia, sus respuestas a un entorno cambiante, por la senda de la continuidad histórica?

¿Cómo aprovechar la inventiva humana para perfeccionar el mundo sin trastocarlo?

¿Cómo impedir que las creaciones de los hombres se vuelvan contra ellos, socaven las condiciones mismas de su creatividad?

La sociedad comercial se halla en ese punto problemático donde el grado de perfección alcanzado ha liberado una “energía” peligrosa para la preservación del orden establecido. Ahí es donde Burke toma conciencia, como vimos, de la oposición entre religión y cultura. El extremo refinamiento de ésta excita las pasiones y la imaginación más allá de todo sentido del límite, de toda disciplina social. Es en las sociedades más cultivadas donde el riesgo de que sus propias virtudes se vuelvan contra sí mismas se hace más plausible. Y ello porque dichas sociedades han adquirido ese grado de perfección que invita a creer en la autonomía cultural sobre la que supuestamente reposan, en que son ellas, su emprendedor dinamismo, el fundamento de la moral, y no a la inversa.

Cuando Burke reivindica el imperio religioso de lo prescrito frente a la autonomía cultural de la sociedad comercial pretende que la “energía” responsable de sus virtudes no se desborde empujándola hacia ese vacío asocial y deshistorizado donde las *convenciones* se transforman en *ficciones*. El “poder controlador” en que se sustancia aquel imperio resulta conveniente para un mundo artificial que, al ser resultado de la acción humana, está expuesto a los extravíos de la mente humana. Este poder se basaría en algo así como una *convención de la convención*:

El deber de juzgar lo establecido *como si* la simple duración fuese una prueba de su valor. Esta presuposición tan artificial, en el fondo, como los artificios que ampara dilucida su razón de ser en el temor a las consecuencias de destruir lo existente en nombre de, como diría Montaigne, una “fantasía privada” dotada de jurisdicción pública¹¹⁸. Burke, como Montaigne, sabía que tan convencional es lo existente como su justificación, pero ambos comprendieron, uno a la luz de la Revolución francesa y otro a la de las guerras de religión, que, si no se apuesta por la sociedad establecida, se abren las puertas a los delirios más extremos, viciados y peligrosos. Para ellos, pesimistas como eran respecto a la naturaleza humana, cualquier artificio que presuponga que las leyes, como decía el autor de los *Ensayos*, son “jueces supremos de sus jueces” debe ser dado por bueno en la medida en que pone un límite a los “soñadores activistas”, la especie más dañina de hombres también para Michael Oakeshott.

Nuestra primera aspiración, según la línea de conservadurismo pragmático inaugurada en la modernidad, entre otros, por Montaigne y Burke, no debe ser vivir en una sociedad justa, sino no vivir en una sociedad soliviantada por la “fantasía privada”. Frente a ésta, toda sociedad establecida merece considerarse en su particular mezcla de bienes y males. Merece que tal mezcla se presuma *como si* fuese suficiente para apostar por ella. Esta es la apuesta que hizo Burke por la Europa del Antiguo Régimen. Una opción que puede parecer desconcertante por los argumentos ilustrados y liberales que esgrimió en su favor, los cuales nos ofrecen una imagen de la misma poco habitual. Desconcertante hasta que la contrastamos con la manera en que Burke interpretó la Revolución. Si partimos de ésta, podemos entender que Burke pintase el Antiguo Régimen como un mundo de fines diversos, plural y tolerante, sociable y humano cuya imperfección posibilitaba su reforma.

Ante la locura de los hombres, ese entusiasmo tan temido por ilustrados como Hume, materializado en forma de guerra religiosa o ideológica, cualquier apología de lo existente queda justificada para los conservadores pragmáticos. Porque, por excesiva que sea y artificial que resulte, siempre se basará en una verdad incuestionable:

Que la razón limitada por leyes y costumbres imperfectas resulta más humana y menos peligrosa que la razón prevalecida de la justicia de su causa para derribar aquéllas.

Los argumentos de que lo que dura es útil y de que ninguna razón individual puede igualar en conocimiento el legado de generaciones de hombres son, en el fondo, y a pesar de toda la florida retórica providencialista con que se adornen, caso del Burke de las *Reflexiones*, justificaciones convencionales de un orden convencional a las que se apela como baluartes contra la única verdad evidente: el poder

¹¹⁸ “Me parece muy injusto querer someter las constituciones y costumbres públicas e inmóviles a la inestabilidad de una fantasía privada –la razón privada posee tan sólo una jurisdicción privada- e intentar con las leyes divinas lo que ningún Estado soportaría que se hiciera con las civiles. Éstas últimas, aunque la razón humana tenga mucha mayor participación en ellas, son jueces supremos de sus jueces; y la máxima inteligencia sirve para explicar y extender su uso admitido, no para desviarlo e innovarlo” (Montaigne, Michel de (2007): *Ensayos*; 148-149).

destructor de la razón abandonada a sí misma.

Cerrar de manera unilateral la cuestión de si el conservadurismo burkeano es, en primer lugar, *razonado* o *movilizador*, esto es, una forma de conocimiento socio-histórico vinculada a una particular teoría de la civilización o una ideología política vinculada a la defensa del Antiguo Régimen frente a la Revolución francesa y, en segundo lugar, *pragmático* o *providencialista*, esto es, basado en argumentos puramente utilitarios o en una apelación directa a la ley natural con que Dios ha sacralizado el orden existente resulta equivocado porque el pensador irlandés oscila permanentemente entre dos polos intelectuales e históricos. De ahí que su conservadurismo sea complejo y ambiguo, carezca de la transparencia *ilustrada*, empírica y apolítica del de un David Hume y de la transparencia *ideológica*, religiosa y combativa del de un Donoso Cortés. Y se sitúe en la encrucijada ideológica entre dos siglos separados por ese punto de inflexión que es la Revolución francesa.

Burke siempre se movió en las alturas del conocimiento. De ahí que sus reflexiones políticas estén saturadas de elementos históricos y sociológicos que lo relacionan con el espíritu indagativo y abierto de los ilustrados escoceses, algo que, como vimos, hace de su conservadurismo un producto intelectual sumamente sofisticado. Lo que no es óbice para subrayar cómo dichas reflexiones, más allá del contexto argumental al que remiten, operan en un mundo convulsionado por la Revolución francesa, motivo de su neta configuración ideológica en clave ya no *razonada*, sino *movilizadora*; *pragmática* sino *providencialista*. Pues para movilizar a la opinión pública británica contra el radicalismo democrático no servía el prosaico argumento utilitario. Había que entusiasmarla con la sociedad establecida, con su espíritu, autoridades y rangos. De ahí la necesidad de presentarla bajo los auspicios directos de Dios y la ley natural.

Será esta dimensión movilizadora y providencialista de su obra, y la inflamada retórica en que se despliega, patente en sus *Reflexiones* como en ninguna otra de sus obras, la que más influya en los conservadores de la Europa continental de finales del XVIII y comienzos del XIX. Con ello, el trasfondo ilustrado y liberal del conservadurismo burkeano, las sofisticadas maneras intelectuales del mismo, serán anegadas por la rudeza de las afirmaciones dogmáticas e inapelables que, paradójicamente, terminarán viendo en la Ilustración un prolegómeno *intencional* de la Revolución. Justo el punto de vista contrario, entendiendo por la primera Ilustración conservadora, al del pensador irlandés.

Sirva esta precisión para tener en cuenta la *descontextualización* que muchas veces se comete al interpretar su obra *desde* las lecturas de la misma que se vienen haciendo desde hace más de dos siglos y el que ha sido empeño fundamental de este trabajo: restituir aquella interpretación a su contexto intelectual e histórico de referencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BLAKEMORE, Steven (1997): "Rereading the French Revolution: Burke and the Paradoxes of History"; *The Enduring Edmund Burke. Bicentennial Essays* (Intercollegiate Studies Institute. Wilmington).
- BLOOM, Allan (1989): *El cierre de la mente moderna* (Barcelona. Plaza y Janés).
- BRYSON, Gladys (1968) *Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Augustus M. Kelley. Publishers. New York).
- BURKE, Edmund (1999): *Letters on a Regicide Peace* (Select Works of Edmund Burke. Volume 3. Liberty Fund. Indianapolis).
- (1989): *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (Rialp. Madrid).
 - (1992a): "An Appeal from the New to the Old Whigs"; *Further Reflections on the Revolution in France* (Liberty Fund. Indianapolis).
 - (1992b): "Letter to Charles-Jean-François Depont" ; *ibid.*
 - (2008a) : *Thoughts on French Affairs*; <http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burkee/frnchaff/index.htm> Consulta: 12-01-2008.
 - (2008b): *Letter to a Noble Lord*; <http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burkee/tolord/index.htm> Consulta: 12-01-2008.
 - (2008c): *A Letter to a Member of the National Assembly*; <http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burkee/tomatass/index.htm> Consulta: 12-01-2008.
- CANAVAN, Francis (1995): *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in his Thought* (Fordham University Press. New York).
- CASTRO ALFÍN, Demetrio (2006): *Burke. Circunstancia política y pensamiento* (Madrid. Tecnos).
- DIEZ ÁLVAREZ, Luis Gonzalo (2007): *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo* (Madrid. Biblioteca Nueva).
- DIEZ RODRÍGUEZ, Fernando (2001): *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo* (Barcelona. Península).
- FEHÉR, Ferenc (1989): *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo* (Madrid. Siglo XXI).
- FORBES, Duncan (1985): *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge University Press).
- HARVEY C. Mansfield, Jr. (1967): "Burke and Machiavelli on Principles in Politics"; *Edmund Burke. The Enlightenment and the Modern World* (University of Detroit Press).
- HIRSCHMAN, Albert O. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo* (Barcelona. Península).

- HUME, David (1955): *Writings on Economics* (Nelson).
- JAUME, Lucien (1990): *El jacobinismo y el Estado moderno* (Madrid. Espasa-Calpe).
- KIRK, Russell (2007): *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio* (Madrid. Ciudadela).
- KOSELLECK, Reinhart (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid. Trotta).
- KRAMNICK, Isaac (1977): *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative* (Basic Books. New York).
- LÖWITH, Karl (1998): *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* (Barcelona. Herder).
- MANDELSTAM, Nadiezhda (1984): *Contra toda esperanza. Memorias* (Madrid. Alianza).
- MAUZI, Rober (1979): *La idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* (Slatkine Reprints. Genève).
- MONTAIGNE, Michel de (2007): *Ensayos* (Barcelona. Acantilado).
- PARKIN, Charles (1956): *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge University Press).
- PINKER, Steven (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana* (Barcelona. Paidós).
- POCOCK, J. G. A. (1995): *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge University Press).
- (2002a): *Historia e Ilustración. Doce estudios* (Madrid. Marcial Pons).
 - (2002b): *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Tecnos. Madrid).
 - (1989a): *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History* (The University of Chicago Press).
 - (1989b): "Edmund Burke and the Redefinition of Entusiasmo: The Context as Counter-Revolution"; *The French Revolution and the Modern Political Culture. Vol. 3: The Transformation of Political Culture. 1789-1848* (Oxford).
 - (1974): *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Bath. Cedric Chivers).
 - (2000): *Barbarism and Religion. Narratives of Civil Government* (Cambridge University Press).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995): "Discurso sobre las Ciencias y las Artes"; *Discursos. El Contrato Social* (Barcelona. Círculo de Lectores).
- SABINE, George H. (1994): *Historia de la teoría política* (México. F.C.E.).
- SHKLAR, Judith N. (1987): *Men and Citizen. A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge University Press).
- SMITH, Robert A. (1967): "Burke's Crusade against the French Revolution: Principles and Prejudices";

Edmund Burke. The Enlightenment and the Modern World (University of Detroit Press).

TALMON, J. L. (1956): *Los orígenes de la democracia totalitaria* (México. Aguilar).

WILLIAMS, Raymond (2001): *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell* (Buenos Aires. Nueva Visión).

Cuadernos americanos Francisco de Vitoria
Dir. Francisco Javier Gómez Díez
(j.gomez.prof@ufv.es)

1. Presentación del Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria, *La génesis de Hispanoamérica y su proyección al siglo XXI*, Madrid, 1999
2. Antonio TRUYOL SERRA y otros, *España y los valores éticos en la formación de América*, Madrid, 2000
3. José Manuel PÉREZ PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO y otros, *América, Nuevo Mundo. Su proyección sobre Europa, Viejo Mundo*, Madrid, 2001
4. Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA y otros, *Funciones y modos de la ciudad americana*, Madrid, 2002
5. Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, *El reflejo de la evangelización en el arte hispanoamericano*, Madrid, 2002
6. Claudio ESTEVA FABREGAT y otros, *Aportaciones de la América española a la idea y realidad del Estado Moderno*, Madrid, 2003
7. Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ (coord.), *La Compañía de Jesús en la América Española (siglos XVI – XVIII)*, Madrid, 2005
8. *Estudios sobre historia de la educación en América (siglos XVI – XIX)*, Madrid, 2006
9. Emilio MARTÍNEZ ALBESA, *Liberalismo e Iglesia en México (18)*, Madrid, 2008 (en proceso)
10. Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ, *Resistencia y misión. La Compañía de Jesús en la América del siglo XIX*, Madrid, 2007
11. Fidel Rodríguez Legendre, *Hugo Chávez, “Revolución Bolivariana”. Neopopulismo y postcomunismo en Venezuela (1999 – 2008)*, Madrid, 2009