

# EL ENEMIGO DE LA *METAFÍSICA* REVOLUCIONARIA: EDMUND BURKE, ENTRE EL LIBERALISMO Y EL TRADICIONALISMO

ANTONIO RIVERA GARCÍA  
Universidad de Murcia

I. EDMUND BURKE, MÁS ALLÁ DE LIBERALES Y REACCIONARIOS.—II. LA *FILOSOFÍA POLÍTICA* DE BURKE: LA SEPARACIÓN DE LOS DOMINIOS DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA.—III. LA CRÍTICA DEL IUSNATURALISMO MODERNO.—IV. LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LOS AGENTES REVOLUCIONARIOS.—V. LA CONSTITUCIÓN BRITÁNICA, LA CONSTITUCIÓN CONSAGRADA POR LA TRADICIÓN.—VI. BURKE Y EL PARLAMENTARISMO BRITÁNICO: EL *CABINET SYSTEM*.—VII. LA COMPLEJA SÍNTESIS DE ELEMENTOS HISTORICISTAS, REACCIONARIOS Y LIBERALES.—VIII. BIBLIOGRAFÍA.

## RESUMEN

Este artículo aborda el complejo pensamiento político de Burke. Por un lado, se trata de un *whig* que defiende algunos de los principios fundamentales que serán desarrollados por el liberalismo decimonónico. Por otro, su crítica de la Revolución francesa y de sus principales agentes, así como su exaltación de la Constitución tradicional, proporciona una buena parte de los argumentos que encontraremos después en los conservadores y contra-revolucionarios. El artículo considera asimismo que, entre la extensa bibliografía burkeana, siguen siendo imprescindibles los clásicos trabajos de Leo Strauss, insuperable para conocer la hostilidad de Burke hacia la teoría de Pocock, quien mejor ha tratado su vinculación y diferencias con la escuela escocesa, y Meinecke, fundamental para valorar el supuesto tradicionalismo e historicismo del británico.

*Palabras clave:* revolución; teoría; Constitución histórica; economía política; tradicionalismo.

## ABSTRACT

This article deals with Burke's complex political thinking. On the one hand, he is a *whig* defending some of the basic principles which were to be developed by nineteenth-century liberalism. On the other hand, his criticism of the French Revolution and its main agents, as well as his exaltation of the traditional Constitution, provide a significant part of the arguments we will find later among conservatives and counterrevolutionaries. This article also points out the fact that, among the extensive Burkean bibliography, some classical works are still essential: Leo Strauss is unavoidable in order to understand Burke's hostility towards theory; Pocock has proficiently dealt with Burke's connections and differences with the Scottish School; and Meinecke is essential in order to analyze the supposed traditionalism and historicism of the British thinker.

*Key words:* revolution; theory; historical Constitution; political economy; traditionalism.

## I. EDMUND BURKE, MÁS ALLÁ DE LIBERALES Y REACCIONARIOS

Edmund Burke pasa por ser el autor del más célebre breviario de la contrarrevolución occidental, las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1). Pero más que ante un reaccionario al estilo de los católicos franceses, españoles o italianos, nos encontramos ante un conservador, firme defensor de la constitución y del sistema parlamentario británico, que aspiraba a templar el metafísico y revolucionario espíritu de libertad con el objeto de mantener «una libertad racional y viril» (2). En realidad, las *Reflexiones* fueron sobre todo comprendidas en el norte de Europa —notable fue su influencia en Alemania a través de la traducción de Friedrich von Gentz (3)— y, fundamentalmente, en el mundo anglosajón. Con la excepción de la sección radical de los *whigs*, la obra fue aceptada mayoritariamente por *tories* y *whigs*, e influyó decisivamente en que la Revolución francesa perdiera muchos adeptos en Inglaterra (4). Asimismo los *federalistas*, con Hamilton a la cabeza, leyeron con entusiasmo la obra del antiguo defensor de la revolución norteamericana. En cambio, en Francia, a pesar de su éxito editorial y salvo notorias ex-

---

(1) BURKE, Edmund (1826a). Para la traducción de las citas utilizamos sobre todo la edición española de BURKE, Edmund (1984a), pero también tenemos en cuenta la edición de Tierno Galván en BURKE, Edmund (1978), y la de Esteban Pujals en BURKE, Edmund (1989).

(2) BURKE, Edmund (1984a): 70.

(3) BURKE, Edmund, GENTZ, Friedrich (1991).

(4) GODECHOT, Jacques (1984): 70.

cepciones (5), las *Reflexiones* fueron mal acogidas incluso por la derecha. Y en España, si bien eran conocidas por ilustrados conservadores como Jove-llanos, fueron prohibidas por la Inquisición.

Aunque Burke ensalzaba la tradición y la propiedad hereditaria, aunque era enemigo de la democracia y defendía la necesidad de reconocer políticamente las desigualdades naturales y sociales, su perfil no se corresponde con el de un reaccionario que condena con radicalidad todas las obras modernas. Burke concedía igualmente un papel decisivo a la religión pero no la convertía, como los reaccionarios católicos, en la piedra angular de toda la constitución tradicional. El británico no dudaba en utilizar el aparato conceptual del iusnaturalismo moderno, mas siempre con la intención algo forzada de eliminar su orientación abstracta o especulativa y de aproximar las categorías modernas a las concepciones tradicionales. Esto nos hace comprender que nos hallamos ante un complejo conservador que no puede ser asimilado a los contrarrevolucionarios continentales. Las páginas siguientes intentan exponer los complejos y persuasivos argumentos políticos de un *whig* conservador y enemigo de la Revolución francesa, aunque sin olvidar nunca que las convicciones de Burke se hallan muy lejos de los ideales de igualdad y democracia que asumen los mejores representantes de la filosofía política contemporánea.

## II. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BURKE: LA SEPARACIÓN DE LOS DOMINIOS DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA

Buena parte de los textos de Burke pretenden demostrar la insuficiencia de la teoría para tratar las cuestiones políticas. En realidad nunca escribió un tratado de filosofía política, ni una obra que hiciera frente en el terreno teórico a los revolucionarios tachados de especuladores y metafísicos. Su pensamiento sobre el derecho natural y la política lo podemos extraer de escritos del tipo de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, donde siempre trata una cuestión particular como los sucesos revolucionarios franceses y la nueva legislación emanada de la Asamblea Nacional. En concreto, recuérdese que la primera parte de las *Reflexiones* se dirige contra el discurso del reverendo Richard Price, «On the Love of Our Country», pronunciado en la *Revolution Society* de Londres, y, por extensión, contra quienes defendían en-

---

(5) Tal es el caso de Joseph de Maistre, quien, en una carta a un amigo, confesaba acerca de «l'admirable Burke»: «Je ne saurais vous exprimer combien il a renforcé mes idées anti-démocrates et anti-gallicanes.» [Cit. en GIGNOUX, C.-J. (1963): 53].

tonces la similitud entre la revolución de 1789 y la revolución británica de 1688. La segunda parte critica la legislación e instituciones que, en contra de tradiciones seculares, estaban siendo creadas por la Asamblea Constituyente.

En el caso de que podamos hallar una filosofía política en Burke, se trata más bien de una ciencia experimental que subraya los límites de la teoría para comprender la esfera práctica. O de una filosofía política que, a semejanza de la retórica cultivada desde Cicerón hasta Hannah Arendt, separa la verdad perseguida por el filósofo del poder detentado por gobernantes y autorizado por ciudadanos, los cuales a menudo deben conformarse con prejuicios y opiniones de cuya verdad no pueden estar seguros. La ciencia política de Burke tiende a convertirse en un saber que, basado fundamentalmente en el modelo de la constitución británica, está unido a la prudencia y a las variables circunstancias. A veces tenemos la impresión de que, como señala Mansfield, su principal preocupación consiste en que la teoría no se inmiscuya en la práctica política (6). Todo ello no significa que Burke no emplee el lenguaje de la teoría, en particular los conceptos del iusnaturalismo moderno: estado de naturaleza, contrato social, derechos naturales, etc. Pero, en contraste con la interpretación abstracta y metafísica de los *philosophes*, les da una orientación eminentemente política y, por lo tanto, compatible con la suprema virtud práctica de la prudencia, virtud que, como «dios de este bajo mundo», debe dirigir los asuntos humanos.

La peculiar *filosofía política* de Burke insiste en los límites de la teoría en relación con la praxis. El político anglo-irlandés parece haber restaurado la idea antigua de que la ciencia abstracta resulta insuficiente para orientar la vida política, si bien va más allá que los antiguos cuando rechaza con gran contundencia la doctrina —de nuevo vigente en el contexto de 1789— del *rey-filósofo*. Se comprende así que Burke atribuya la causa de la imprudencia revolucionaria, no tanto a la pasión y a conductas desordenadas, cuanto a la ilegítima intrusión del espíritu de la teoría en el ajeno dominio de la política (7). Por ese motivo, el pensamiento de Burke apunta a una práctica sin teoría, a un saber sobre el orden social para el que hasta los prejuicios y supersticiones tienen un gran valor. Quizá esté en lo cierto Mansfield cuando señala que, desde este punto de vista, la teoría política más sana sería la contradictoria (8).

---

(6) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 648.

(7) STRAUSS, Leo (1984): 262.

(8) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 648.

Analícemos seguidamente, de acuerdo con las agudas observaciones de Leo Strauss, las diferencias que Burke establece entre teoría y práctica. En primer lugar, la teoría se refiere a lo universal y permanente, a lo más abstracto, mientras que la práctica se relaciona con lo más individual, particular y cambiante. Es decir, la teoría alude a un unitario principio formal y la práctica al variable y multiforme principio material de la naturaleza. Por eso, en tanto la metafísica revolucionaria busca reducir toda la política a un único fin, el saber práctico reconoce una multiplicidad de fines particulares y, en la medida de lo posible, intenta hacerlos compatibles, sin que sea necesario sacrificar algunos de ellos en el altar del bien común.

En segundo lugar, la teoría se caracteriza por enunciar los fundamentos de la verdadera moral y política, así como por ignorar las circunstancias que pueden modificarlos. En cambio, la práctica está determinada siempre por circunstancias muy variables. Dependiendo de estas últimas, el mismo principio, pensemos en la libertad política, puede ser una bendición o una maldición. Por este motivo no es absurdo que los derechos o libertades naturales sean metafísicamente verdaderos, sobre todo cuando los afirmamos en toda su extrema pureza, y, al mismo tiempo, moral y políticamente falsos (9). Y es que la teoría comete el error de enseñar *a priori* los fundamentos de la razón práctica, y de no advertir que las diferencias naturales, los específicos fines y medios o las mudables opiniones y costumbres, condicionan el comportamiento social. Burke, sin embargo, es plenamente consciente de que «la ciencia de construir la comunidad, de renovarla o de reformarla, no puede, como ninguna otra ciencia experimental, enseñarse *a priori*» (10).

El teórico, preocupado por reducir lo político a leyes generales que nos permitan predecir el resultado de la acción pública, adopta a menudo la apariencia del más imprudente de los profetas, del filósofo que, sin verificar antes si la experiencia convalida las normas abstractas, afirma con absoluta seguridad cuál es la mejor regulación del Estado. Por contra, desde la perspectiva práctica, únicamente la experiencia puede demostrar qué constitución y reglas políticas son las más adecuadas. Adopta así una posición realista y prudente el político que valora los hechos singulares, tanto los pertenecientes al pasado como al presente, y desconfía de las expectativas despertadas por la geometría racional. En este asunto, Burke no se halla lejos de la clásica *historia magistra vitae*, de la doctrina que informa acerca de la con-

---

(9) «Los pretendidos derechos de estos teóricos son extremados; y moral y políticamente falsos en la misma proporción en que son metafísicamente verdaderos». [BURKE, Edmund (1984a): 95].

(10) BURKE, Edmund (1984a): 93.

veniencia de usar ejemplos históricos para resolver situaciones que, no obstante, siempre son diferentes y no exactamente iguales a las pasadas. Es decir, Burke se niega a extraer de la historia —para decirlo con las palabras de Strauss— preceptos filosóficos capaces de reducir los sucesos históricos a leyes universales.

La teoría, a través del método de la abstracción y formalización, tiende a la simplicidad, a la reducción de la complejidad y heterogeneidad que caracterizan a la vida real. La ciencia práctica, el saber prudencial, parte exactamente de lo contrario, de la complejidad natural y social, o lo que es lo mismo, del reconocimiento que lo político no está relacionado con las normas abstractas y homogéneas sino con las excepciones, reformas, compensaciones, compromisos y confusiones (11). La teoría, ciertamente, asume el objetivo de encontrar la perfección, la mejor solución al problema político, y de enunciar con claridad las características del régimen perfecto. La ciencia experimental admite, sin embargo, que el ámbito de la praxis es el de la imperfección, que resulta imposible encontrar la mejor constitución, y que nos debemos limitar a perseguir las reformas más convenientes para responder a los cambios sociales. Cambios que inevitablemente se producen con el paso del tiempo y que determinan la vida de los pueblos y comunidades.

Veamos más diferencias. La filosofía teórica, por su aspiración a la perfección, se presenta como imparcial y neutral, mientras que la prudencia política, que debe gobernar teniendo en cuenta las peculiaridades de cada pueblo, cultura, religión, etc., conlleva en todo momento partidismo y unilateralidad. El tiempo de la teoría es un tiempo inicialmente ilimitado porque en el fondo no la hacen individuos sino la razón universal e intemporal; el de la política está limitado por la condición finita de la criatura humana. Es decir, la teoría tiene a su disposición todo el *tiempo del mundo*, y por ello se puede suspender el juicio hasta alcanzar la seguridad más completa; la política, por ocuparse de problemas y necesidades de seres mortales, debe resolverlos dentro de un plazo reducido y, por lo tanto, conformarse con un grado de claridad y certidumbre inferior al del pensamiento teórico (12).

La imparcialidad y disponibilidad ilimitada del tiempo también explican por qué el teórico siempre puede volver al punto de partida y despreciar, si son consideradas erróneas, las ideas anteriores. Algo muy distinto sucede con la praxis política: necesariamente está limitada por lo establecido, las costumbres y los derechos adquiridos. Por supuesto, la irreversibilidad de la

(11) STRAUSS, Leo (1984): 265.

(12) STRAUSS, Leo (1984): 267. Sobre la diferencia entre el tiempo de la praxis y el tiempo de la teoría, véase BLUMENBERG, Hans (1999) y BLUMENBERG, Hans (2007).

praxis se destruye si, como pensaban los *especuladores* revolucionarios, los frutos de la experiencia, la costumbre y la prescripción, son menospreciados como un deformado y perverso reflejo de los verdaderos principios y derechos naturales.

La teoría no necesita ser una empresa colectiva ni prestar atención a la opinión de los demás. Forma parte de lo posible que un solo filósofo esté en lo cierto y todos los demás hombres, pertenecientes al pasado o al presente, se hallen equivocados. En las antípodas de estos presupuestos, el saber práctico siempre tiene una condición pública: ni puede ignorar la opinión mayoritaria, ni esa solidificación del consentimiento de los pueblos que es finalmente la costumbre. Por esta razón, hasta los prejuicios, si son compartidos por la mayoría, deben ser reconocidos como convenientes para ordenar la comunidad (13). La prudencia nos lleva a afirmar que la superstición y el prejuicio más ciegos pueden ser mejores que la novedad y la inconstancia (14). Pero no necesitamos llegar tan lejos. A menudo, la superstición tiene gran utilidad para los espíritus débiles (15), y el prejuicio, cuando está unido a sentimientos naturales y costumbres profundamente arraigadas, contiene una buena dosis de sabiduría práctica (16).

La teoría no teme la novedad ni el cambio radical. No le importa aplicar principios abstractos y cálculos racionales a un pueblo que los desconoce por completo. Para Burke, este espíritu innovador «es generalmente resultado de un temperamento egoísta y de miras limitadas» (17), de una forma de ser que desprecia las tradiciones, usos y costumbres que unen a los seres humanos en comunidad. Frente a dicha actitud, la ciencia práctica sabe que «la costumbre antigua es el mayor de los sostenes de todos los gobiernos del mundo», y por este motivo «exige experiencia e incluso más experiencia de la que puede alcanzar en toda su vida una persona» (18).

---

(13) Ya Hume, como nos recuerda Meinecke, apuntaba esta idea: «si existieran verdades nocivas para el Estado éstas deberían ceder ante los errores saludables y sumirse en perpetuo silencio (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*)». [MEINECKE, Friedrich (1983): 233-234].

(14) BURKE, Edmund (1984a): 124.

(15) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 650.

(16) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 664.

(17) BURKE, Edmund (1984a): 69.

(18) BURKE, Edmund (1984a): 94.

### III. LA CRÍTICA DEL IUSNATURALISMO MODERNO

Las reflexiones anteriores acerca de la teoría y la experiencia constituyen la clave que nos permite comprender toda la obra burkeana, empezando por su crítica dirigida contra el moderno iusnaturalismo de los revolucionarios franceses. Se entiende así por qué, para el británico, la legitimidad del orden social y de la estructura de poder no depende del acto de fundación con el cual se introduce una novedad absoluta. La fundación y la tesis del contrato social no sólo son problemáticas para un conservador como Burke por lo que tienen de novedad, sino sobre todo por su carácter instantáneo, por sustituir el lento y natural progreso de las sociedades por el tiempo *acelerado* de la revolución (19).

Esto también significa que lo natural ya no se identifica con un *estado* donde solamente existen derechos y ningún deber. El político de origen irlandés se opone de este modo al paradigma liberal que sostiene la primacía de lo subjetivo y la anterioridad de los derechos sobre las obligaciones (20). En afinidad con el pensamiento premoderno, Burke afirma la objetividad de los deberes y, en consecuencia, niega que nazcan de un contrato o del consentimiento. El abstracto estado natural de los filósofos modernos —agrega el autor de las *Reflexiones*— debe ser rechazado porque los hombres siempre están sometidos a la razón que les dicta lo que deben hacer. Es más, la sociedad civil, lo artificial, forma parte de la naturaleza del hombre.

Burke reconoce, no obstante, que la sociedad civil presupone un pacto entre sus miembros. Admite igualmente, como hacía el mismísimo Hobbes, que el Estado tiene como fin proteger los derechos del hombre, comenzando por el de autoconservación y terminando por el de ser feliz (21). Pero utiliza el lenguaje del iusnaturalismo moderno de una forma muy distinta: en lugar de centrarse en el momento cero de la fundación, subraya que la legitimidad del poder político no depende de la expresión de la voluntad de individuos

---

(19) Sobre la aceleración como característica principal de los tiempos modernos, véase el artículo «Acortamiento del tiempo y aceleración», en KOSELLECK, Reinhart (2003).

(20) Sobre la distinción entre el paradigma liberal de los derechos y el republicano del deber, véase el artículo «Virtudes, derechos y *manners*: un modelo para historiadores del pensamiento político», en POCOCK, J.G.A. (2002): 317-338.

(21) Recordemos que, para Hobbes, el deber de todo los gobernantes se encierra en la sentencia: *Salus populi suprema lex*. Ahora bien, el filósofo inglés entiende por salvación «no sólo la conservación de la vida de cualquier forma sino, en la medida de lo posible, de la vida feliz. Porque ésa fue la razón por la que los hombres se agruparon voluntariamente en Estados instituidos, para poder vivir lo más felices posible en la medida en que lo permite la condición humana». [HOBBS, Thomas (1993): 113].



que son soberanos en el estado de naturaleza, sino de la efectiva consecución de fines que no pueden ser conseguidos por una sola generación. Lo cual explica por qué el Estado es —como expresa en un celeberrimo fragmento— «una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer». Por lo demás, el contrato social es una cláusula del «gran contrato primario de la sociedad eterna que liga las naturalezas inferiores con las superiores, conectando el mundo visible con el invisible» (22). Con estas palabras quiere decirnos Burke que ni la voluntad individual ni la colectiva pueden incumplir o modificar las obligaciones superiores emanadas de aquel contrato primario y externo al hombre. De modo similar a los antiguos, el británico se distancia así del subjetivismo moderno y afirma la existencia de una Ley externa, tan immanente como trascendente, de la cual emanan los deberes que rigen en todos los tiempos.

La consecuencia es clara: la legitimidad y autoridad de la constitución no proceden tanto del consentimiento y de la convención original cuanto del buen funcionamiento demostrado por la ley fundamental a lo largo de las generaciones. Una constitución será legítima siempre que sea capaz de satisfacer, en una sociedad dada, las necesidades humanas y de promover la virtud. O en otras palabras, su «grado de conveniencia no puede ser determinado por el derecho natural sino sólo por la experiencia» (23). De ahí la prioridad de la informal costumbre —la norma sancionada por el tiempo— sobre la abstracta o formal ley, sobre la decisión racional, subjetiva, instantánea y nueva. De ahí también el papel preponderante que concede Burke a la prescripción para legitimar los cambios y reformas. La *consuetudo* y la *desuetudo*, la costumbre y la prescripción, sin duda dos caras de la misma moneda, son los hechos más opuestos a la violencia revolucionaria, a la originaria fundación soberana, que crea un orden *ex nihilo*. En concreto, la prescripción es un título de derecho privado, en virtud del cual se pierde una propiedad por un desuso continuado, que Burke aplica al derecho público con el objeto de explicar los cambios constitucionales (24). La prescripción supone que el gobierno, más que por principios abstractos, está obligado por prácticas políticas continuadas durante largo tiempo. Frente a la artificial y violenta fundación revolucionaria, la prescripción introduce el cambio de forma natural y de manera prácticamente insensible. O para decirlo con una ilustra-

(22) BURKE, Edmund (1984a): 125.

(23) STRAUSS, Leo (1984): 257-258.

(24) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 661. Sobre el carácter prescriptivo de la constitución inglesa, véase E. BURKE, «On a Motion in the House of Commons for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament», cit. en ABELLÁN, Joaquín (1993): 22-23.

tiva metáfora empleada en las *Reflexiones*, la reparación del edificio constitucional siempre se hace en un «estilo que sea lo más aproximado posible al edificio» (25).

Si seguimos hasta el final —añade Burke— la lógica moderna de la fundación y de la soberanía, se debe aceptar que no hay nada firme y seguro, que cada generación tiene derecho a ejercer su soberanía e imponer una nueva constitución (26). Mas si se piensa en la costumbre y la prescripción como la clave para edificar el orden de la sociedad civil, también se debe reconocer que el poder político procede al final de la autorización del pueblo, del sujeto que crea *inconscientemente*, con su tácita aceptación a lo largo del tiempo, las costumbres.

Todo ello no significa, como apuntábamos más arriba, que Burke niegue la importancia de los *metafísicos* derechos naturales, pero introduce la matización de que «entran en la vida común como rayos de luz que penetran a través de un medio denso». Son *refractados* por las diferencias naturales y sociales. Es más, «los derechos primitivos de los hombres sufren una variedad tal de refracciones y reflexiones, que resulta absurdo hablar de ellos como si mantuvieran la simplicidad de su dirección original» (27). La experiencia demuestra que los derechos o libertades, así como sus restricciones, no pueden establecerse mediante una simple regla abstracta, ya que «varían con los tiempos y las circunstancias y admiten infinitas modificaciones» (28).

Tampoco acepta Burke la íntima relación establecida por la filosofía y el republicanismo modernos entre la libertad individual, que se extiende a todos por igual, y la libertad política; o entre los universales derechos naturales y el gobierno que, al menos, debe contar con la autorización del pueblo. Que todos gocen de los mismos derechos naturales, y que la sociedad se instituya para que cada uno de los individuos pueda buscar su felicidad, no significa que todos tengan derecho a participar en el gobierno. No es cierto que la democracia sea el mejor régimen porque «la voluntad de los muchos y su interés tienen que diferir con gran frecuencia» (29). Es decir, resulta falso

(25) BURKE, Edmund (1984a): 257.

(26) Así pensaba Jefferson, quien llegaba a escribir, en una carta dirigida a Samuel Kercheval, que los muertos no tienen ningún derecho a la hora de definir el contenido de la constitución. Cf. JEFFERSON, Thomas (1987): 724.

(27) En contra de la simplificación y abstracción seguida por la Revolución francesa, Burke afirma que «ningún arreglo simple ni dirección simple del poder puede ser adecuado a la naturaleza humana». [BURKE, Edmund (1984a): 94].

(28) BURKE, Edmund (1984a): 92.

(29) BURKE, Edmund (1984a): 86.

—siempre según Burke— que el derecho a la autoconservación y felicidad conlleve, como pensaba Hobbes, el derecho de juzgar los mejores medios para conseguir estos fines. Por este motivo también es falso que los muchos no se equivoquen cuando eligen a sus representantes, y que baste la elección democrática para afirmar la legitimidad del gobierno.

Burke argumenta contra el autogobierno, contra la participación de cada individuo en el poder y dirección de los asuntos estatales, basándose en la misma teoría moderna de los derechos naturales. Niega que este poder democrático sea uno de los individuales «derechos directos y originales del hombre», pues «¿cómo puede nadie pretender, bajo las convenciones de la sociedad civil, tener derechos que no suponen su existencia, derechos totalmente contrapuestos a ella?». De otro modo, estaría gozando conjuntamente los derechos del estado *incivil* y los del civil. Y es que entre los *dogmas* esenciales de la sociedad civil se halla, según Burke, que «nadie sea juez en su propia causa», con lo cual desaparece el derecho de los hombres en el estado natural a «juzgar por sí y a decidir su propia causa», o en otras palabras, a «ser su propio gobernante» (30). La democracia y el dogma de la soberanía popular pervierten además el orden natural de las cosas porque la experiencia demuestra que siempre se requiere una aristocracia para dirigir bien los asuntos humanos; o en otras palabras, que los más sabios, expertos y ricos deben dirigir, ilustrar y proteger a los más débiles, ignorantes y pobres. Para Burke, la aristocracia más natural y prudente, a la cual debería corresponder la dirección de la comunidad con vistas a lograr la satisfacción de las necesidades colectivas, es aquella que detenta la propiedad hereditaria de la tierra, como apunta en este otro fragmento de las *Reflexiones*: «una cierta preferencia (aunque no exclusiva) a favor del nacimiento no es antinatural, injusta ni impolítica» (31). La bondad del régimen inglés se debe, por tanto, a que este país es gobernado por unos propietarios que coinciden con los prudentes caballeros.

La constitución, el orden político y social, no supone un problema de aritmética, y, por consiguiente, no hay una relación necesaria entre el buen gobierno y el gran número. Ni siquiera —añade Burke— los revolucionarios franceses, cuando regulaban la elección de la Asamblea Nacional, pudieron desplegar hasta el final el principio de la igualdad y sus convicciones democráticas: «si se hubiesen atendido —leemos en las *Reflexiones*— a sus principios metafísicos, el procedimiento hubiera sido bien sencillo. Los hombres son para ellos estrictamente iguales y tienen iguales derechos en el gobierno.

---

(30) BURKE, Edmund (1984a): 92.

(31) BURKE, Edmund (1984a): 86.

Con arreglo a este sistema, cada cabeza tendría su voto y cada hombre votaría directamente para elegir la persona que había de representarle en la Asamblea legislativa» (32). Pero no sucedió de esta manera, y los revolucionarios terminaron reconociendo la riqueza como la principal *cualificación* política. Burke revela así una de las contradicciones más evidentes del pensamiento liberal decimonónico, inconsecuencia que será criticada tanto desde la derecha —piénsese en un Donoso Cortés— como desde la izquierda democrática y socialista.

#### IV. LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LOS AGENTES REVOLUCIONARIOS

El gran historiador de las ideas políticas J.G.A. Pocock, en un ya célebre artículo, ha explicado de forma insuperable cómo emplea Burke las categorías de la economía política para analizar la amenaza revolucionaria (33). Inicialmente, el político británico se presenta como un defensor del gobierno aristocrático *whig*, caracterizado por la combinación de la aristocracia terrateniente en el poder con las inversiones en el crédito público o capitalismo financiero; pero, después de su crítica a los hombres de negocios franceses, su posición acaba aproximándose al ideario de los *tories*. Precisamente, la oposición de los conservadores británicos consistía en combatir —en una línea que entronca con la tradición republicana— la unión del capitalismo terrateniente con el financiero porque pensaban que dicha unión destruiría los cimientos de la propiedad de la tierra. Este ataque se fundamentaba en dos hechos: en una defensa de la ciudadanía antigua y en la censura del papel principal desempeñado por la deuda pública en el nuevo orden. Los *whigs* contraatacaban señalando que el ciudadano antiguo resultaba incompatible con las buenas costumbres de los modernos.

Antes de explicar la crítica burkeana, conviene tener en cuenta el contexto filosófico e histórico dentro del cual se insertan sus reflexiones. En realidad, la disputa en torno al nuevo concepto de propiedad en Inglaterra es preciso remontarla hasta finales del siglo xvii; en concreto, a la revolución financiera iniciada en la década de 1690, los años durante los cuales se crea el Banco de Inglaterra y se emite deuda pública para sostener al Estado inglés. Tanto *whigs* como *tories* eran conscientes de estar asistiendo al nacimiento del «gobierno de crédito público»; así llamado porque el ejecutivo se había

(32) BURKE, Edmund (1984a): 192.

(33) Para este apartado sigo el capítulo «La economía política en el análisis de Burke de la Revolución francesa», en POCOCK, J.G.A. (1998).

estabilizado gracias a la emisión de deuda nacional. Con esta novedad se producía un cambio decisivo en las relaciones políticas: el hombre de negocios o el inversor privado que invierte parte de su capital en la deuda pública, y no el ciudadano propio del pensamiento republicano, era quien garantizaba el buen funcionamiento del gobierno.

Durante estos años, mientras los *whigs* defendían el mercado de acciones haciéndolo pasar por un mercado de bienes, los *tories* negaban esta analogía y sostenían que el *stockjobber* era un especulador, alguien que, a diferencia del comerciante, no vendía bienes reales, sino «las esperanzas y los temores del público político e inversor» (34). Los defensores del republicanismo neo-harringtoniano, que surgieron para criticar esta propiedad mobiliaria, no extendían, en un principio, su crítica al comerciante, quien todavía —aunque a duras penas, debido a la intensa dedicación exigida por sus actividades profesionales— podía conservar su virtud pública, esto es, la facultad para participar en el gobierno y defender la patria. De momento, la crítica se centraba en quienes invertían sus capitales en los sistemas de crédito público, pues desvirtuaban las relaciones políticas al transformarlas en relaciones privadas entre un deudor, el gobierno, y sus acreedores, los ciudadanos concebidos como sujetos privados. Para un republicano, convertir las relaciones políticas en económicas o domésticas constituía el mayor índice de corrupción. Mas, a pesar de que no era el mercado, sino la bolsa, el blanco de las denuncias neo-harringtonianas, conforme avanzaba el debate, también el comercio acabó considerándose como una actividad opuesta a la virtud, ya que, como insistía Defoe —el gran ideólogo de la nueva sociedad comercial *whig*— (35) el comercio no podía «operar sin una base de crédito», que por aquel tiempo era básicamente público. La aparición de esta nueva clase de propiedad, vinculada al crédito público y al «interés monetarizado» (36), cuestionaba la *función republicana* que tenía la antigua propiedad inmueble y rural, la cual consistía en suministrar al ciudadano el grado de libertad necesario para intervenir en la esfera política y aspirar a la virtud cívica.

Pocock nos ha explicado en sus artículos y libros que de 1688 a 1776, durante el período en que se instaura la sociedad moderna, la cuestión fundamental de la política anglosajona residía en saber si corrumpían a gobernan-

---

(34) POCK, J.G.A. (2002): 34.

(35) Defoe, en defensa del nuevo orden comercial y en oposición a la propiedad limitada republicana, comentaba «que una sociedad no basada en otra cosa que en la ocupación de la tierra derivaría solamente en un orden patriarcal o feudal [...], y que una industria y circulación de bienes eran requisitos necesarios de la libertad y la virtud». [POCK, J.G.A. (2002): 35].

(36) POCK, J.G.A. (2002): 33.

tes y gobernados las dos bases de esta sociedad: la división del trabajo, cuyas manifestaciones más discutibles se podían apreciar tanto en la profesionalización de las fuerzas armadas como de los representantes políticos, y la deuda pública (37). Ya hemos comentado que los defensores neo-harringtonianos de la virtud cívica dirigían principalmente sus ataques contra una elite de accionistas de deuda pública. Estos hombres, al mismo tiempo que contribuían a la estabilidad política, pervertían el gobierno porque eran responsables de instaurar una situación de dependencia económica, en virtud de la cual el interés público estaba de hecho subordinado al interés privado de un número reducido de individuos. Los defensores del nuevo orden comercial *whig* admitían que, en este mundo donde imperaban el comercio y las artes, ya no resultaban posibles las costumbres puras, desinteresadas, de los antiguos. Pero, gracias al aumento de las relaciones sociales generadas por el comercio, aquella pérdida se compensaba con un enriquecimiento de la personalidad. En este nuevo contexto, la virtud se transformó completamente, y de ser vinculada a lo cívico, esto es, a lo político y militar, al autogobierno y la autodefensa, pasó a ser asociada a lo civil, cultural y moral. El patriotismo de Fletcher dejó paso a la *politeness* adisoniana.

Durante este período de tránsito, van a ser frecuentes los escritos morales y filosóficos sobre el aprovechamiento racional de las pasiones y sobre la conversión del *egoísmo racional*, el recto amor propio, en un comportamiento socialmente deseable. Y todo ello formulado en un clima de reivindicación de la sociedad comercial moderna, y en oposición a la virtud cívica del republicanismo. Para los defensores de la nueva sociedad, como Madeville o Montesquieu, las pasiones, los vicios, del hombre moderno tenían al menos la cualidad de perfeccionar, suavizar o refinar las costumbres de los antiguos. Montesquieu, por ejemplo, elevaba la pasión individual, el amor propio, a principio de la civilización moderna, y sostenía que se desarrollaba de forma natural a través del comercio. El filósofo francés añadía que los modernos no estaban más corrompidos que los antiguos, pues «el espíritu de comercio lleva consigo el de la frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, tranquilidad, orden y regla» (38). Como Mandeville, el autor de *L'esprit des lois* pensaba que los llamados vicios privados, la ambición personal y la actividad económica impulsada por un mero interés particular, no perjudicaban al nuevo orden social. Es más, la felicidad individual, el enriquecimiento de los particulares, se traducía con frecuencia en una mayor felicidad pública. Inglaterra era la mejor prueba de un Estado donde las pasio-

---

(37) POCOCK, J.G.A. (2002): 333.

(38) MONTESQUIEU (1995): 37.

nes egoístas de la ambición y de la avaricia impulsaban el comercio y el bienestar general. Sin embargo, estas nuevas capacidades del individuo no fueron llamadas virtudes sino *manners*, «un término en el que se combinaban los *mores* éticos y las *consuetudines* jurídicas, con el predominio de los primeros» (39). Pocock reconoce que la defensa de la sociedad comercial, y con ella del nuevo mundo sentimental y cultural, fue realizada con las armas del humanismo; y que de esta defensa surgió la concepción liberal del Estado, cuya principal función radicó precisamente en garantizar las libertades del individuo, sin las cuales su vida habría sido mucho más pobre.

En contraste con aquellos neo-republicanos ingleses y con los posteriores reaccionarios católicos del continente, Burke, el político *whig*, defendía la moderna sociedad comercial con tanto ímpetu como lo hacía la escuela escocesa de economía política, y temía tanto como Hume o Smith al «ídolo del crédito público» (40). Ahora bien, el anglo-irlandés se separaba de los integrantes de la escuela escocesa cuando subrayaba el papel fundamental que, en relación con el origen de la sociedad comercial, habían desempeñado el derecho canónico —la religión— y la antigua caballería o nobleza, cuyo espíritu, basado «en la sumisión orgullosa, la obediencia digna y la servicialidad de los corazones, que hasta en la servidumbre alumbraba la chispa de la libertad» (41), revolucionó las costumbres del mundo feudal. Burke escribía que la nobleza y el clero fueron, durante siglos, las órdenes que sostuvieron el desarrollo de la ciencia, mientras que en la época moderna se asistía al paulatino nacimiento de una ciencia que se convertía en *ama* y se libraba del espíritu antiguo; cambio que, al final, suponía —como después sostendrá el antimoderno Strauss— rebajar sus fines y «arrojarla al fango» (42). Con

(39) POCOCK, J. G. A. (2002): 335.

(40) Según Burke, el poder financiero, con su estrategia de desarrollo del papel moneda, subvierte los principios de la propiedad, los cuales están unidos «al crédito duradero y convencional de la humanidad» que representan los dos grandes metales. En este contexto podemos comprender fragmentos de este tenor: «todo lo divino y lo humano sacrificado al ídolo del crédito público y como consecuencia, la bancarrota nacional; y como coronación de todo ello, la garantía de papel de un poder nuevo, precario y vacilante, las desacreditadas garantías de papel [...]» [BURKE, Edmund (1984a): 74].

(41) MEINECKE, Friedrich (1983): 241. Tanto la exaltación de la Edad Media, que en Burke encontramos desde su temprano e interrumpido *Essay Towards an Abridgement of the English History*, como la del espíritu caballeresco, que en el XVIII sólo podía verse reflejado en el *ethos* del moderno cuerpo de oficiales, eran muy del gusto pre-romántico.

(42) Burke exclama a este respecto: «¡Ojalá que la ciencia, sin dejarse corromper por la ambición, hubiese seguido estando satisfecha de ser instructora, sin querer ser ama! La ciencia será arrojada al fango y pisoteada por las pezuñas de una multitud porcina, juntamente con sus protectores y guardianes». [BURKE, Edmund (1984a): 109]. En el fondo, ésta será la opi-

todo ello, Burke pretendía advertir sobre la urgente necesidad que tenía la sociedad europea de conservar sus raíces, y, en particular, aquéllas que la conectaban con la caballería y el clero. Comprendemos así por qué Meinecke decía que era el Estado «de los santos y de los caballeros» —de la aristocracia inglesa y la *High Church* unidos por la institución monárquica— lo que Burke defendía contra la igualitaria democracia (43).

Aún resulta más importante tener en cuenta que, al trazar estos orígenes, el autor de las *Reflexiones* invierte el principio liberal de la escuela histórica escocesa. Si para esta última las buenas costumbres dependen del comercio, para Burke sucede lo contrario, las buenas costumbres deben preceder al comercio. Es decir, la sociedad comercial y las letras modernas suponen una consecuencia de las *manners*; de modo que, si éstas se corrompen, decaerán la sociedad comercial y las ciencias (44). Y es que, según Burke, el experimento revolucionario —comercio y arte sin los antiguos principios y costumbres— ha de fracasar forzosamente porque, cuando desaparece la influencia de los órdenes tradicionales, en especial del clero y la nobleza, se frena de modo irremediable el desarrollo económico y comercial de la nación. Según Pocock, este gesto tradicionalista, que a su entender no es reaccionario, supone anclar el comercio en la historia, pues las *manners*, de las que todo depende, son *consuetudines* convertidas en memoria activa de la sociedad. Pero, desde luego, se trata de conservar el pasado en el presente, y no, como pretendería un verdadero reaccionario, de volver al pasado.

La crítica burkeana de la revolución dedica un espacio considerable a las motivaciones de los principales agentes revolucionarios: los hombres de negocios y de letras. En relación con los primeros, Burke centra su ataque en los intereses financieros revolucionarios, o para ser más precisos, en quienes pretendían apoderarse del poder para llevar a cabo una vasta extensión del crédito público y establecer el despotismo del papel moneda. Ello exigía usurpar las tierras de la Iglesia, pues su carácter inalienable —la famosa

---

nión de Strauss, para quien la modernidad, consumada con la Revolución francesa, implica el triunfo de una «cultura de masas» que puede adquirirse sin apenas esfuerzo y a bajo precio. El antídoto straussiano contra esta baja cultura no puede ser más incompatible con nuestras convicciones democráticas: se trata de retornar a una educación liberal en sentido originario, educación que sólo puede estar pensada para una minoría. Cf. STRAUSS, Leo (2007): 16, 44.

(43) MEINECKE, Friedrich (1983): 235.

(44) «Incluso el comercio y la industria, dioses de nuestros economistas, son acaso nada más que sus criaturas [se refiere a las viejas costumbres o *manners*] y nada más que efectos, aunque los veneremos como causas primeras. Ciertamente han crecido a la misma sombra bajo la cual floreció el conocimiento. También ellos decaerán con la decadencia de sus principales protectores naturales [...]» [BURKE, Edmund (1984a): 110].



amortización— todavía permitía que en Francia, en contraste con Inglaterra, hubiera una estricta separación entre intereses financieros y terratenientes. El triunfo de los primeros pasaba —siempre según Burke— por anular este dualismo de la propiedad, por desamortizar aquellas tierras. De ahí que el ataque de los nuevos ricos franceses, de quienes representaban a los inestables intereses financieros, se dirigiera no sólo contra la nobleza personificada en la Corona sino también contra la Iglesia, si bien esta última, por el patronato de la Corona francesa, estaba controlada por el mismo estamento de la nobleza. Sólo de esta manera, con la confiscación, se podía transformar la tierra en papel moneda y viceversa, y, en consecuencia, lograr una circulación general de la propiedad (45). Por otra parte, la propiedad inmueble de las corporaciones eclesiásticas fue utilizada para el pago de la deuda pública que el Estado había contraído con los financieros (46). Así que, a juicio de Burke, la revolución sólo pudo consumarse cuando la Asamblea Nacional confiscó las propiedades eclesiásticas para emitir los *assignats* y transformó a los clérigos en funcionarios estatales (47).

Burke debía admitir, no obstante, que en Inglaterra, desde las confiscaciones regalistas del siglo XVI, los intereses financieros no estaban tan separados de los terratenientes como en Francia. Esta diferencia nos lleva a preguntarnos con Pocock si realmente el político anglo-irlandés temía, a pesar de sus explícitas declaraciones al respecto, que sucediera en Inglaterra una revolución semejante a la francesa (48). Lo cierto es que, pese a todo, sentía la necesidad de defender al clero terrateniente, y por ello denunciaba los procedimientos del «tirano Enrique VIII de Inglaterra» contra los monasterios (49). Aquí podemos rastrear una cierta nostalgia del tiempo en que el clero, por ser propietario de grandes extensiones de tierra, se había convertido en el patrón de las ciencias y de los pobres. Por eso tiene razón Pocock cuando advierte sobre la paradoja de que Burke, a pesar de su extracción *whig*, termine llevando la discusión a un punto que solamente podía ser retomado por *tories* y radicales (50).

---

(45) BURKE, Edmund (1984a): 136.

(46) BURKE, Edmund (1984a): 139.

(47) ABELLÁN, Joaquín (1993): 27.

(48) Burke manifiesta una gran preocupación por que en Inglaterra se acabe aceptando como buena política de Estado «el recurrir a confiscaciones». Y un poco más adelante añade que «muchas partes de Europa están en franco desorden», y «se siente un movimiento confuso que amenaza un terremoto general en el mundo político» [BURKE, Edmund (1984a): 175-176].

(49) BURKE, Edmund (1984a): 141.

(50) Burke todavía se limita a ensalzar a la aristocracia terrateniente por garantizar el comercio y la cultura; pero treinta y cinco años más tarde, William Cobbett ya se atreve a criti-

El autor de las *Reflexiones* no tenía la menor duda de que la deuda pública, y sobre todo el hecho de que las naciones se sumergieran cada vez más en un «océano de deudas ilimitadas», conducía inevitablemente a la subversión: bien porque, al subir los impuestos, se generaba la insatisfacción del pueblo; bien porque, si no se pagaba la deuda, se generaba el descontento de unos financieros que terminarían apoyando a otros gobiernos con más *energía* (51). Burke consideraba igualmente que el espíritu financiero estaba unido al azar y la especulación, y que acabaría creando una comunidad fundada en el juego (52). Y, en una línea próxima a la desarrollada un poco más tarde por los reaccionarios continentales, creía que el poder revolucionario de los financieros estaba ligado a la ciudad, y no al medio rural. Es más, la naturaleza de la vida rural y la propiedad agrícola resultaban incompatibles con la conspiración y subversión políticas (53).

El otro agente revolucionario que aparece entre las páginas de las *Reflexiones* es el literato o el hombre de letras (*les gens de lettres*), siempre amigo de las novedades y de las abstracciones. Burke lo concibe, en contraste con los deístas ingleses que nunca actuaron en grupo, formando parte de una especie de asociación a la que contribuyen las dos academias francesas y, posteriormente, la vasta empresa de la *Enciclopedia* (54). Se trata de una corporación que ha logrado independizarse de todo patronato, y, en particular, de la nobleza y la Iglesia. Para Burke, los literatos sirven en el fondo a la causa de los financieros, de los hombres de negocios, porque proporcionan una justificación filosófica a la confiscación de las tierras del clero. En concreto, sostienen que, como las personas eclesiásticas son ficciones creadas por el Estado, los gobernantes están legitimados para limitarlas, modificarlas o destruirlas (55); y, por esta razón, las propiedades de la Iglesia pueden utili-

---

car la Reforma inglesa porque había facilitado la expansión de la propiedad terrateniente capitalista y los intereses del dinero. Cf. POCOCK, J. G. A. (1998): 252.

(51) BURKE, Edmund (1984a): 176.

(52) Este espíritu de azar y especulación lleva a convertir a Francia «en una gran mesa de juego». Cf. BURKE, Edmund (1984a): 209.

(53) BURKE, Edmund (1984a): 210-211. Ésta es una constante del tradicionalismo europeo, que suele contraponer el ámbito rural, donde se conserva el espíritu tradicional y se puede llevar una vida virtuosa y cristiana, a la pecaminosa ciudad que corrompe todas las sanas y católicas costumbres. Tradicionalistas como Bonald o Balmes pensaban que un pueblo agrícola forma una nación conservadora, sosegada, y difícilmente cae en la tentación revolucionaria. Ahora bien, Burke, a diferencia de Bonald, nunca llegará a decir que el protestantismo es más favorable al comercio y propenso a la revolución que el catolicismo. Cf. BONALD, Louis-Ambroise (1988): 138.

(54) BURKE, Edmund (1984a): 137.

(55) BURKE, Edmund (1984a): 133.

zarse para satisfacer los compromisos adquiridos por el gobierno con los acreedores privados (56). En realidad, cuando nos referimos a estos dos agentes revolucionarios, estamos hablando de las dos fuerzas sociales que, según Hume, podían destruir la sociedad natural: el entusiasmo y el crédito público (57). La originalidad de Burke, si lo comparamos con Hume, radica en que sí liga ambas fuerzas, el entusiasmo fanático de los filósofos o literatos y el poder conquistador de los intereses financieros.

Unos años después de las *Reflexiones*, al final de su vida, el publicista de origen irlandés modifica en parte su análisis sobre los agentes revolucionarios en las «Letters on a Regicide Peace» (1796-7). Se trata de un texto en el que la Revolución francesa aparece como una gran guerra civil europea que destruye la sociedad natural y que, por tanto, conlleva una alteración completa de las costumbres (58). Los *philosophers* siguen siendo activos sujetos revolucionarios, pero, en lugar de los hombres de negocios, se destaca ahora el papel de los políticos. Se trata de la parte más activa y enérgica de la nación francesa (59), la integrada, como escribe Pocock, por los burócratas y técnicos del poder encargados de ejecutar las confiscaciones. Parece así que en esta obra tardía hay una mayor preocupación por la búsqueda del poder puro que por la deuda pública. Los nuevos políticos —en contraste con las *Reflexiones* donde había cierta convergencia con la crítica republicana de los hombres de negocios— adoptan ahora los rasgos de los republicanos jacobinos. El Maquiavelo de los *Discorsi* y el Montesquieu de *Grandeur et décadence des Romains* les enseñan que, contra las fluctuaciones de la monarquía, lo mejor es optar por la república (60), por aquel régimen que convierte a los individuos en ciudadanos en armas y al Estado en todo («*the state is all in all*») (61). La república, además, se cohesionan por medio de conquistas de una forma similar a como los intereses financieros se fortalecen por medio de confiscaciones. Por tanto, en «Las cartas sobre una paz regicida», la

---

(56) A ello replica Burke que «el honor primero y original que debe respetar la sociedad civil es la propiedad del ciudadano y no las demandas del acreedor del Estado» [BURKE, Edmund (1984a): 134].

(57) HUME, David (1762): 55-57.

(58) BURKE, Edmund (1826b): 172-173.

(59) BURKE, Edmund (1826b): 240.

(60) Según Burke, tenían constantemente entre las manos las observaciones de Maquiavelo sobre Tito Livio y como manual *La Grandeur et décadence des Romains* de Montesquieu, y por ello mantenían la superioridad del Senado romano sobre la monarquía. Cf. BURKE, Edmund (1826b): 244.

(61) Burke escribe a este respecto que en la Francia revolucionaria el individuo no es nada («*is a nothing. Individuality is left out of their scheme of government*») y el Estado lo es todo. Cf. BURKE, Edmund (1826b): 253.

mayor amenaza contra la sociedad comercial procede del antiliberalismo jacobino que, bajo el disfraz republicano, concibe un Estado en el que la propiedad ya no tiene ningún vínculo con el gobierno (62). Nada de ello hubiera tenido lugar si «una revolución silenciosa en el mundo moral» no hubiera «precedido y preparado la revolución política». Revolución en la que el protagonismo ya no lo tiene, como sucedía en los disturbios del *Ancien Régime*, el populacho (*the populace*) sino las clases medias (*the middle classes*), esto es, la clase que posee la energía suficiente para producir el revolucionario vuelco social, y cuyo principal atributo será, como pondrá de manifiesto la historia del siglo XIX, la opinión pública (63).

#### V. LA CONSTITUCIÓN BRITÁNICA, LA CONSTITUCIÓN CONSAGRADA POR LA TRADICIÓN

La crítica de la Revolución francesa y de sus agentes tiene como contrapunto el ensalzamiento de la constitución británica, presentada en las *Reflexiones* como la verdadera antítesis de las constituciones abstractas defendidas por los *philosophes*. Estos últimos rompen con una secular tradición de la filosofía política, que en Francia llega hasta Montesquieu, caracterizada por asociar la forma de gobierno con el denominado natural de los pueblos, esto es, con factores extrajurídicos como el clima, el territorio, el carácter, las costumbres y hábitos de la comunidad gobernada. El éxito de la constitución británica se debe principalmente a su esencia *plástica* o moldeable. En contra de la teoría moderna, que pretende alcanzar el régimen perfecto, Burke afirma la imperfección de cualquier ordenamiento político real, incluido el inglés. Precisamente, como son imperfectos, lo natural es que vayan cambiando o evolucionando con el tiempo, pero nunca con la violencia revolu-

---

(62) Burke sostiene que el jacobinismo es la rebelión de los talentos emprendedores de un país contra la propiedad. Cf. BURKE, Edmund (1826b): 170. Más adelante advierte sobre la terrible energía que se desprende de un gobierno «dirigido por hombres desesperados», y en el que la propiedad ya no es un título legítimo para ejercer el poder: «We have not considered as we ought the dreadful energy of a state, in which the property has nothing to do with the government. Reflect [...] on a government, in which property is in complete subjection, and where nothing rules but the mind of desperate men [...] We have seen it; the world has felt it; and if the world still shut their eyes to this state of things, they will feel it more» [BURKE, Edmund (1826b): 255-256].

(63) La revolución no se explica, según Burke, sin esa *energía eléctrica* que se produce por la comunicación entre el capitalismo de financieros y comerciantes, por un lado, y la inteligencia representada en las academias y la prensa, por otro. Cf. BURKE, Edmund (1826b): 260.

cionaria que hace *tabula rasa* de todo el pasado para imponer el orden verdadero e inalterable. La constitución más conveniente, la británica, adopta así el modelo natural del *crecimiento*, el de la adaptación y reforma continua. De ahí que la impresión dominante sea, para decirlo con las palabras de Burke, que «no innovamos nunca totalmente en aquello que mejoramos, ni estamos por completo anticuados en lo que conservamos» (64).

Nada más alejado de la constitución tradicional británica que la moderna *teología política*, la vinculada a un poder soberano capaz de crear, a imitación del dios inmortal, desde la nada. La ley fundamental ensalzada por Burke no puede ser la obra individual ni de un legislador como el de Rousseau, ni de un fundador, ni de una Asamblea nacional que aspira a representar a la totalidad del pueblo. En la medida que se adapta a la realidad social, constituye el fruto inconsciente de la acción de muchos hombres y generaciones.

Si la pluralidad se impone cuando pensamos en la génesis del orden material de la sociedad civil, con mayor intensidad reaparece al reflexionar sobre las partes del cuerpo político. En primer lugar, Burke recupera la premoderna analogía entre el microcosmos y el macrocosmos para subrayar la coherencia, armonía y permanencia alcanzada por un cuerpo que, sin embargo, está compuesto por partes muy diferentes y transitorias. El todo, sea la naturaleza —el macrocosmos— o la sociedad política —uno de los microcosmos—, se mantiene, a pesar de los cambios, en un estado de constancia inalterable. Esa totalidad política regulada por la constitución está compuesta por una pluralidad irreductible, ya que, en contra una vez más de las abstracciones modernas, el pueblo aparece como un conjunto heterogéneo. Pues bien, una buena constitución ha de ajustarse necesariamente a esta compleja realidad social, de modo que debe lograr la unidad sin destruir la variedad de los miembros (65).

La heterogeneidad de las partes conduce necesariamente a afirmar una pluralidad —también irreductible— de fines. La constitución más conveniente será entonces la que sea capaz de promover una gran cantidad de fines. Todo lo contrario ocurre con los artificios metafísicos de los filósofos, pues, cuando se afirma la igualdad universal de los individuos o la homogeneidad absoluta del pueblo, entonces ya no tiene sentido hablar de una multiplicidad de fines.

De un modo similar a Montesquieu, Burke elogia a los legisladores de la Antigüedad porque eran más realistas que los modernos y tenían en cuenta

---

(64) BURKE, Edmund (1984a): 69.

(65) «Nuestra Constitución mantiene su unidad en medio de la diversidad tan grande de sus partes» [BURKE, Edmund (1984a): 68].

no sólo la naturaleza de los hombres, sino también esa segunda naturaleza, producto de las circunstancias de la vida civil, que son las costumbres. De la combinación de la primera y segunda naturaleza surgían en aquel tiempo «muchas diversidades entre los hombres, según su nacimiento, educación, profesiones, períodos de su vida, residencia en ciudades o en el campo, sus distintos modos de adquirir y fijar la propiedad y según la calidad de la propiedad misma, cosas todas ellas que les hacían tan distintos como pueden serlo entre sí las varias especies animales» (66). Al atender y armonizar las diferentes clases de ciudadanos, los grandes legisladores de la Antigüedad demostraban una mayor capacidad que los modernos «legisladores metafísicos y alquimistas», los cuales terminan confundiendo toda clase de ciudadanos en una masa homogénea y reduciendo «a los hombres a meros guarismos sueltos» (67).

Las partes más importantes de ese compuesto heterogéneo que es el Estado para Burke coinciden con los *establishments*. Se trata de diferentes instituciones y estamentos que, como la Iglesia, los intereses monetarios, la nobleza terrateniente, los militares o la monarquía, existen desde hace siglos, dirigen el Estado y mantienen estable y equilibrada la constitución británica (68). La Francia revolucionaria pretendía, sin embargo, acabar con los viejos *establishments*, reducir el pueblo a una masa homogénea e imponer una nueva república sostenida por el poder de París y el ejército general del Estado (69). La auténtica causa de la tiranía radicaba aquí: en la obtención de la unidad de una manera antinatural, mediante la eliminación de la complejidad natural y social.

Dado que los *establishment* concentran en sus manos la propiedad, no es de extrañar que Burke piense en ella como uno de los fundamentos de la constitución. Las dos características esenciales de la propiedad son su carácter desigual, ya que «su poder defensivo se debilita al difundirse», y hereditario. Con respecto a este último aspecto, Burke establece una estrecha relación entre lo privado y lo público, entre la perpetuación de la propiedad en «nuestras familias» y la conservación de la sociedad. Si el principio hereditario «convierte nuestra debilidad», la pulsión egoísta por adquirir lo necesario para asegurar nuestra exclusiva supervivencia, «en sierva de nuestra virtud», se debe sobre todo a que nos obliga a tomar en consideración al otro, a

(66) BURKE, Edmund (1984a): 201.

(67) «Su tabla de categorías debería haberles informado de que en el mundo intelectual hay otras cosas aparte de la sustancia y la cantidad [...], han nivelado y aplastado conjuntamente todos los órdenes que encontraron» [BURKE, Edmund (1984a): 202].

(68) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 658.

(69) BURKE, Edmund (1984a): 207.

los hombres del futuro a los cuales ha de transmitirse las propiedades. El tercer miembro del legislativo, la Cámara de los Lores, compuesta por quienes «poseen la propiedad hereditaria y la distinción hereditaria», se ha levantado indudablemente sobre este principio (70). Con ello, Burke también quiere negar la revolucionaria tesis democrática, la que traza un estrecho vínculo entre elección popular y legitimidad del gobierno (71).

La herencia, aparte de hacer más virtuosos o menos egoístas a los ciudadanos y de introducir ya en el ámbito privado la semilla de lo público, conduce igualmente al sano principio del respeto a la antigüedad. La misma ley fundamental debe entenderse como una herencia, pero no, desde luego, como una que llega inalterada hasta el presente desde la fundación. Ya conocemos la animadversión de Burke hacia la idea del origen de los Estados, siempre vinculada a una definición teológico-política de la soberanía. Lejos de este enfoque, el autor de las *Reflexiones* subraya el hecho de que todas las reformas constitucionales se han realizado basándose en aquella máxima de la reverencia a la antigüedad (72). Así se expresaba, por ejemplo, la famosa *Petición de derechos* que, dirigida por el Parlamento al rey Carlos I, reclamaba las libertades de los ingleses, «no basándose en principios abstractos como los derechos de los hombres», sino en el patrimonio heredado de los antepasados. Burke añade que ha sido una constante de la historia de la constitución inglesa, desde la Carta Magna hasta la citada Declaración de derechos, «afirmar nuestras libertades como *herencia vinculada* que nos ha sido legada por nuestros antecesores y que debe ser transmitida a nuestra posteridad; como una propiedad que pertenece especialmente al pueblo de este reino sin referencia a ningún derecho más general ni anterior» (73).

Finalmente, la constitución reconoce la naturaleza religiosa del ser humano, y por ello eleva la Iglesia de Inglaterra a fundamento del Estado. En realidad, se trata —agrega Burke— del «primero de nuestros prejuicios, prejuicio no desprovisto de razón, sino que implica una prudencia amplia y profunda». Para el político nacido en Dublín, la religión es una de las bases de la nación porque produce «una fuerte impresión en los ciudadanos libres» y facilita que éstos cumplan sus deberes con respecto al Estado (74).

---

(70) BURKE, Edmund (1984a): 85.

(71) BURKE, Edmund (1984a): 90.

(72) BURKE, Edmund (1984a): 67.

(73) BURKE, Edmund (1984a): 67-68.

(74) BURKE, Edmund (1984a): 121.

VI. BURKE Y EL PARLAMENTARISMO BRITÁNICO: EL *CABINET SYSTEM*

La constitución británica impone con el paso del tiempo un determinado sistema parlamentario denominado *Cabinet System* o *Cabinet Government*. Burke fue un decidido defensor de este sistema, como demuestra sus *Pensamientos sobre las causas del actual descontento* (1770), texto donde critica el gobierno de Jorge III por querer destruir el bipartidismo. Y es que el nuevo partido de «los hombres del rey» no coincidía con los *establishments*, es decir, estaba compuesto por personas que no gozaban ni de prestigio ni de la estima del pueblo representado en las diversas instituciones (75). Más que de un auténtico partido se trataba de una facción.

Precisamente, una de las claves del pensamiento de Burke como político *whig* se halla en la distinción entre el partido político y la facción. Esta última constituye una agrupación que, sin ningún respeto por los principios públicos reconocidos por la ley fundamental, se limita a favorecer a un pequeño círculo de amigos. El partido, en cambio, reúne a un grupo de ciudadanos para promover, «mediante acciones conjuntas, el interés nacional, sobre la base de algún principio determinado en el que todos están de acuerdo» (76). La amistad entre los integrantes de un partido —las «conexiones políticas»— no resulta incompatible con el patriotismo. Es más, solamente a través de los partidos se logra articular «la influencia de los grandes intereses en el reino» (77).

El pensamiento de Burke sobre el partidismo se completa con un concepto de representación, contrario al *mandato imperativo*, que coincide con el desarrollado por la filosofía política moderna (78). El conocido «Discurso a los electores de Bristol» nos ofrece una noción del Parlamento muy lejana del pensamiento medieval, pues más que la heterogeneidad de intereses se subraya la unidad. Lejos de ser el Parlamento un «congreso de embajadores que defienden intereses distintos y hostiles», se trata de una «asamblea *deliberante* de una nación, con un interés: el de la totalidad», donde la única guía debe ser «el bien general que resulta de la razón general del todo» (79). El diputado, por tanto, no es un *agente* de sus electores, sino un representante de toda la nación. La modernidad de este discurso se amortigua, no obstante, cuando un poco más adelante se refiere a la vastedad, y en el fondo

(75) MATEUCCI, Nicola (1998): 156.

(76) BURKE, Edmund (1984b): 289.

(77) MATEUCCI, Nicola (1998): 156-157.

(78) Una exposición insuperable de la representación en la filosofía política moderna puede encontrarse en DUSO, Giuseppe (2003).

(79) BURKE, Edmund (1984c): 312-313.



heterogeneidad, de los intereses que han de ser reconciliados. Unos años después, en las *Reflexiones*, vuelve a subrayar la idea de que el interés común se deriva de la armonización de los legítimos y heterogéneos intereses privados, y por ello critica a los revolucionarios franceses que oponen el cuidado de los bienes privados a la devoción patriótica por lo público.

Otro de los puntos esenciales del pensamiento burkeano, que será compartido por los liberales conservadores del continente, radica en su denuncia de la rígida división de poderes, fundamentalmente la que se produce entre los dos más importantes, ejecutivo y legislativo. Según Mateucci, el autor de las *Reflexiones* ya se ha liberado del mito de la división de poderes, de un mito que, aun surgido en el siglo XVIII, será cultivado sobre todo por liberales y demócratas decimonónicos. Asimismo, el anglo-irlandés se ha desprendido de la desconfianza hacia el gobierno o ejecutivo, el cual, desde el enfoque de los revolucionarios franceses, debía limitarse a ejecutar la voluntad de la nación expresada en la Asamblea nacional legislativa. A esta concepción subordinada y débil del gobierno, opone Burke, en este caso en consonancia con los federalistas norteamericanos, un enfoque *político* que convierte al gobierno en la fuerza que realmente hace «viva, activa y efectiva» la constitución (80).

El desplazamiento del centro constitucional desde el poder legislativo al ejecutivo o gobierno, no significa que este último pueda prescindir de la confianza del Parlamento, que a su vez ha de contar con la aprobación del pueblo. Burke reconoce que el gobierno no puede existir sin un gran poder discrecional, mas, para que las numerosas facultades ejecutivas sean ejercidas por los ministros con prudencia y rectitud, debe estar limitado por «principios públicos y bases nacionales». Dicha limitación no consiste en la elección democrática o popular de los gobernantes porque ya sabemos que, a juicio de Burke, la voluntad de los muchos se equivoca muy a menudo. En el fondo, para que los ministros no gobiernen en contra de los sentimientos y opiniones del pueblo, el ministerio debería contar con la autorización del cuerpo que representa a toda la nación (81). No es otra la base del británico sistema parlamentario de gobierno, el caracterizado por que el gabinete, en cuyas manos se concentra el mando ejecutivo, no depende de la Corona sino de la confianza de la Cámara de los Comunes. Con esta defensa del parlamentarismo, Burke más que como un tradicionalista se revela como un liberal conservador. Nicola Mateucci va más lejos y opina que el político británico, al convertir el gobierno en la fuerza propulsora de la vida social, intro-

---

(80) MATEUCCI, Nicola (1998): 157.

(81) VARELA, Joaquín (2002): 90-91.

duce un principio nuevo en la constitución inglesa, con independencia de que, en armonía con su filosofía política, lo justifique basándose en la natural adaptación a los cambios (82).

## VII. LA COMPLEJA SÍNTESIS DE ELEMENTOS HISTORICISTAS, REACCIONARIOS Y LIBERALES

Las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* atacan con gran empeño a los filósofos modernos, en especial a los metafísicos de París, a «los especuladores de nuestra edad especulativa» (83), que, en contraste con los pensadores de la Antigüedad, no respetan lo heredado y proponen novedades contrarias a la naturaleza o a esa segunda naturaleza que son las costumbres. Es verdad que hay numerosas coincidencias entre el conservadurismo de Burke y la filosofía política premoderna. La oposición a la soberanía moderna —de cuño hobbesiano— que permite crear cualquier ley que desee el representante del sujeto colectivo, la negativa a reconocer la moderna filosofía de la historia y la consiguiente facultad del hombre para convertirse en dueño absoluto de su destino, la conveniencia de que las leyes sigan a las costumbres y se ajusten de este modo a la realidad social, o la apología de la prudencia como virtud política suprema, son todos ellos rasgos compartidos por Burke con la filosofía política premoderna.

Ahora bien, cometeríamos un grave error si no advirtiéramos que también rompe en algunos puntos muy sustanciales con el pensamiento de los antiguos. Es importante advertir que la radical distinción que propugna Burke entre teoría y práctica no se parece a la establecida por Aristóteles, pues ya no se funda sobre la superioridad de la vida teórica (84), o sobre la necesidad de orientar la práctica de acuerdo con el saber filosófico. En su menosprecio por la teoría, el británico llega a distanciarse mucho más de los antiguos que de los filósofos modernos. Strauss lo convierte incluso en el primer gran representante de un paradójico conservadurismo que sirve a fenómenos intrínsecamente modernos como el historicismo y el relativismo (85). Y es que, para Burke, la ciencia política se ha de limitar a comprender la práctica, la experiencia y el presente, y ha de olvidarse de buscar —como pretendía la filosofía política antigua— el deber ser, la perfección o el mejor régimen. De

(82) MATEUCCI, Nicola (1998): 158.

(83) MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): 649.

(84) STRAUSS, Leo (1984): 269.

(85) STRAUSS, Leo (1984): 275.

aquí se derivan, en el fondo, todas las diferencias con los antiguos. Así, mientras para Burke las constituciones no pueden ser *hechas*, para los filósofos clásicos la mejor constitución supone una invención consciente de la razón, una obra realizada por un sabio legislador. La ley fundamental de los autores premodernos es natural porque responde a las exigencias de perfección del ser humano, pero no en relación con su producción intencionada. En cambio, Burke ensalza únicamente las constituciones derivadas de un proceso natural lento, inconsciente y lleno de imprevisibles y azarosos accidentes (86).

El rechazo de la teoría explica también sus diferencias con respecto a Cicerón, el jurista y filósofo romano con el cual a veces parece compartir una buena parte de sus convicciones retóricas. Ciertamente, ambos afirman que la constitución modelo, la romana o británica, no es el fruto de un solo hombre, sino de muchos individuos y generaciones. Sin embargo, mientras para Cicerón el ejemplo romano, situado ya en el pasado, tiene una función secundaria porque las características de la mejor constitución se pueden extraer sin necesidad de referirse al modelo real; para Burke sólo resulta posible argumentar en favor de la constitución más conveniente a partir de ejemplos prácticos que, como el de la constitución británica, demuestran su valor por haber perdurado a lo largo de los siglos y llegado hasta el presente (87).

Strauss, desde luego, entiende el posible historicismo burkeano de un modo muy diverso a Meinecke. Si el primero critica al anglo-irlandés porque se acerca demasiado al patológico relativismo histórico de los modernos, el segundo, sin embargo, le censura porque no siempre se muestra consecuente con sus planteamientos historicistas. En la obra de Burke —reconoce Meinecke— encontramos un pensamiento próximo a los historicistas, como cuando siente cierta «piedad universal» hacia todas las particularidades humanas; esto es, cuando demuestra su «fervorosa acogida del mundo tal como es, con sus abismos y oscuridades», con su desarrollo espontáneo y heterogéneo, con esa *mutual dependence* que la providencia ha establecido para que los hombres puedan protegerse entre sí de su «desnudez natural» (88). O cuando concibe la historia como un «tradicionalismo vitalizado», consciente de sí mismo, frente a una Ilustración racionalista y universal que pretende liberarse de las particulares tradiciones (89). «Vitalizado» por-

---

(86) STRAUSS, Leo (1984): 217.

(87) STRAUSS, Leo (1984): 278.

(88) MEINECKE, Friedrich (1983): 235.

(89) MEINECKE, Friedrich (1983): 237.

que este tradicionalismo no se limita a exaltar las instituciones conservadas históricamente, sino que, como hemos tratado de explicar en páginas anteriores, es el fruto de la unión del pasado con el presente, del sentimiento con la inteligencia, de lo inconsciente con lo consciente, y por ello la política debe conducirse de acuerdo con la compleja naturaleza humana, de la que la razón sólo constituye una parte (90).

Burke sabe que lo individual, lo particular, reina en la historia. Ahora bien se aparta del historicismo cuando absolutiza su pensamiento y eleva la constitución inglesa a canon de cualquier Estado europeo: «con esto —advierde Meinecke— olvidó su propia doctrina de que las formas de gobierno de un país debían acomodarse a sus propias circunstancias y costumbres» (91). No tuvo así en cuenta que quizá Francia ya no era capaz de reanimar sus viejas instituciones, y por este motivo cayó en la típica trampa «del pensamiento ingenuo y ahistórico de ver en los adversarios exclusivamente motivos inmorales» (92). En tales ocasiones —agrega Meinecke— el británico olvidaba su «pensamiento individualizador» y se convertía en un paradójico político de principios, ya que anteponía la acuciante lucha contra la Revolución francesa a la crítica de las abstracciones y generalizaciones metafísicas.

Por otra parte, aun siendo verdad que «admitía un desarrollo por acomodación a nuevas circunstancias» y estaba dispuesto a mejorar el pasado en los detalles, lo cierto es que «temblaba ante la idea de intervenir en el todo». Por eso llegó a oponerse a la reforma de la legislación inglesa sobre el sufragio, y en la cuarta de sus cartas sobre la paz regicida sostuvo que «jamás nuestra constitución tendrá necesidad de una eutanasia» (93). Lo cual pone de manifiesto cuán exagerada es la opinión de Mateucci cuando dice que hoy Burke aceptaría la progresiva pérdida de poder de la Cámara de los Lores y de las prerrogativas del monarca; pues, y aquí tiene razón el italiano, ello no ha tenido lugar como consecuencia de un arbitrario y violento cambio revolucionario, sino por la prescripción, por aquella *desuetudo* que el irlandés consideraba como la forma más natural de cambiar y crecer (94).

El conservadurismo de Burke nos lleva inevitablemente a plantearnos la cuestión de su influencia sobre los contrarrevolucionarios católicos, y, por tanto, a pensar las afinidades y diferencias entre ellos. Como los reacciona-

---

(90) MEINECKE, Friedrich (1983): 238.

(91) MEINECKE, Friedrich (1983): 239.

(92) MEINECKE, Friedrich (1983): 240.

(93) MEINECKE, Friedrich (1983): 240.

(94) MATEUCCI, Nicola (1998): 159.

rios católicos, el político *whig* se alegra de que en Inglaterra la educación se halle en manos de eclesiásticos (95), mas, a diferencia de aquéllos, no está interesado en la oposición entre protestantismo y catolicismo. Aunque prefiere la religión protestante, no condena ni el sistema religioso griego, ni el armenio ni incluso el católico. En su opinión, lo verdaderamente condenable es el ateísmo, el cual, por ser contrario a la razón y a los instintos naturales, no puede durar mucho tiempo (96). Por lo demás, analiza la revolución como un crimen contra la sociedad antes que contra Dios.

En sus últimos años, quizá —como indica Godechot (97)— seducido por Barruel, acabó otorgando una gran importancia al influjo de la providencia sobre los hechos políticos y, en concreto, sobre la Revolución francesa. Pensaba, de manera similar a los reaccionarios franceses Maistre y Bonald, que la revolución era dirigida por la mano diestra de Dios para castigar los pecados de los hombres (98). Esta interpretación providencial, según la cual la victoria revolucionaria fue decretada por la divinidad, sugiere —como observa Strauss— la problemática idea de que no tiene sentido resistir a una corriente absolutamente malvada, como la revolucionaria, cuando es lo suficientemente poderosa para triunfar. El antimoderno Strauss agrega a este respecto que Burke olvida cuánto hay de noble en la resistencia hasta el final (99).

La defensa burkeana del parlamentarismo, aun en la versión moderada que concede una gran autonomía al gobierno, contrasta con la posición de los reaccionarios católicos que veían en el Parlamento el origen de todos los males, empezando por la división partidista y la constante inestabilidad de las instituciones sociales. Por lo demás, Burke subraya con tanto ardor la necesidad de reconocer la bondad de los cambios, así como la de atenerse a la conveniencia mudable de los pueblos, que a veces se halla muy cerca de los posteriores utilitaristas. La complejidad de este conservador se acrecienta cuando nos detenemos en su relativismo histórico y comprendemos que, al sancionar los cambios impuestos con el transcurrir de los años, considera un grave error pensar que la constitución inglesa ha permanecido inmutable desde tiempo inmemorial (100).

Se podría hacer incluso, por sorprendente que parezca, una interpretación favorable a la Revolución francesa partiendo de los criterios pragmáti-

---

(95) BURKE, Edmund (1984a): 127.

(96) BURKE, Edmund (1984a): 120.

(97) GODECHOT, Jacques (1984): 73.

(98) MAISTRE, Joseph (2007): 202.

(99) STRAUSS, Leo (1984): 274.

(100) MEINECKE, Friedrich (1983): 231.

cos del propio Burke, que, sin embargo, hemos visto que el inglés no lleva hasta el final. En realidad no haríamos otra cosa que seguir a los conservadores continentales que, como el famoso ministro español Martínez de la Rosa, llegaban a una conclusión opuesta a la de Burke, el reconocimiento de la necesidad de la revolución, pero empleando unas razones semejantes a las usadas por el británico para sancionar los cambios constitucionales. En contraste con el político inglés, Martínez de la Rosa sí era capaz de percibir las causas verdaderas de la Revolución francesa, y por ello opinaba que tuvo lugar por «no hallarse ya de acuerdo las instituciones con las costumbres y haberse verificado una gran mudanza en el orden social, sin que las relaciones políticas y sociales hubieran verificado el mismo movimiento» (101). El liberalismo moderado no decía *a priori* cuáles eran las mejores instituciones o clases que tenían derecho a gobernar. Pensaba, como el autor de las *Reflexiones*, que cada *establishment* era una propiedad que sobrevive y crece por «los beneficios que pueden verse en su funcionamiento actual». Si en el presente una determinada clase, la nobleza, la Iglesia, etc., carecía de importancia o poder social, ya no tenía por qué seguir desempeñando un papel constitucional relevante. En esta línea, otro liberal moderado español como Alcalá Galiano sostenía —y creemos que Burke asumiría esta opinión— que «la gran bondad de una constitución está en transformar exactamente el poder social en poder político» (102). Tal es, nos parece, el fundamento del conservadurismo moderno que tiene en Burke a uno de sus primeros representantes.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, Joaquín (1993): «Reacciones ante la Revolución francesa», en VALLESPIÍN, Fernando (ed.): *Historia de la teoría política 5*, Madrid, Alianza.
- BLUMENBERG, Hans (1999): «Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica», *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós.
- BLUMENBERG, Hans (2007): *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pretextos.
- BONALD, Louis-Ambroise (1988): *Teoría del poder político y religioso*, Madrid, Tecnos.
- BURKE, Edmund (1826a): «Reflections on the Revolution in France», *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Londres, vol. V, ed. Rivington.
- BURKE, Edmund (1826b): «Letters on a Regicide Peace», *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Londres, vol. VIII, ed. Rivington.

(101) MARTÍNEZ DE LA ROSA, Francisco (1960): 16.

(102) *Diario de Sesiones del Congreso*, 2 de noviembre de 1844.

- BURKE, Edmund (1978): *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, CEPC.
- BURKE, Edmund (1984a): «Reflexiones sobre la Revolución francesa», en BURKE, Edmund: *Textos políticos*, México, FCE.
- BURKE, Edmund (1984b): «Pensamientos sobre las causas del actual descontento», en BURKE, Edmund: *Textos políticos*, México, FCE.
- BURKE, Edmund (1984c): «Discurso a los electores de Bristol», *Textos políticos*, México, FCE.
- BURKE, Edmund (1989): *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. E. Pujals, Madrid, Rialp.
- BURKE, Edmund, GENTZ, Friedrich (1991): *Über die Französische Revolution: Betrachtungen und Abhandlungen*, Berlin, Akademie.
- DUSO, Giuseppe (2003): *La rappresentanza: genesi e crisi del concetto*, Milán, FrancoAngeli.
- GIGNOUX, C.-J. (1963): *Joseph de Maistre, prophète du passé, historien de l'avenir*, Paris, Nouvelles Editions Latines.
- GODECHOT, Jacques (1984): *La contre-révolution. Doctrine et action, 1789-1804*, Paris, PUF.
- HOBBS, Thomas (1993): *El ciudadano*, Madrid, Debate-CSIC.
- HUME, David (1762): *History of England*, Londres.
- JEFFERSON, Thomas (1987): *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- KOSELLECK, Reinhart (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos.
- MAISTRE, Joseph de (2007): «Considérations sur la France», en *Oeuvres suivies d'un Dictionnaire de Joseph de Maistre*, Paris, Robert Laffont.
- MANSFIELD, Harvey Jr. (1996): «Edmund Burke», en STRAUSS, L. y CROUSEY, J. (comps.): *Historia de la filosofía política*, México, FCE.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, Francisco (1960): «El Espíritu del siglo», *Obras de don Francisco Martínez de la Rosa*, vol. 5, Madrid, Atlas.
- MATEUCCI, Nicola (1998): *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Madrid, Trotta.
- MEINECKE, Friedrich (1983): *El historicismo y su génesis*, Madrid, FCE.
- MONTESQUIEU (1995): *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos.
- MONTESQUIEU (1947): *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- POCOCK, J.G.A. (1998): *Vertu, Commerce et histoire*, París, PUF.
- POCOCK, J.G.A. (2002): *Historia e ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons.
- STRAUSS, Leo (1984): *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion.
- STRAUSS, Leo (2007): *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz.
- VARELA, Joaquín (2002): *Sistema de gobierno y partidos políticos: de Locke a Park*, Madrid, CEC.