

BURKE (1729-1797) O EL DESQUITE DE LA HISTORIA

(ENSAYO DE SINTESIS)

INTRODUCCIÓN: DE VICO Y MONTESQUIEU A BURKE

El siglo XVIII había sido fundamentalmente antihistórico, mientras que el XIX quedará como el siglo de la historicidad. A este respecto puede decirse, anticipándose y despreciando a la estricta cronología, que el siglo XIX comenzó en 1790 con las *Reflexiones* de Burke sobre la Revolución francesa.

Burke tenía una deuda, en cierto modo negativa —un gran vacío pasional que llenar— frente al escepticismo de Hume. Pero, hemos de insistir aquí sobre su deuda, positiva, frente a Montesquieu y de recordar las enseñanzas de J. B. Vico, el gran italiano, casi totalmente desconocido, cuya *Ciencia Nueva*, aparecida en 1725, había sido como un desafo inútil lanzado prematuramente a un siglo incomprensivo. Burke, impulsado exclusivamente por su instinto, acepta victoriosamente de nuevo, a favor de las circunstancias, este reto de Vico: de este modo el desquite de la historia a través de Burke es —para empezar— el desquite inesperado de Vico que creía haber lanzado su obra «en un desierto».

Montesquieu, con gran disgusto de sus amigos «filósofos» que despreciaban el pasado sin luces y estaban deseosos de simplificación, había testimoniado un vivo respeto a la abundante masa de hechos y leyes transmitidos por la historia. Había buscado y había creído encontrar en su infinita diversidad, en su caos aparente un orden racional y, si es que puede decirse, *relacional*. Había puesto al día un majestuoso sistema de relaciones, de vínculos, de afinidades sin número entre «cosas sin número» que daba cuenta de la complejidad política y social justificándola implícitamente. Im-

plícitamente también, había presentado al hombre, objeto de las leyes o hacedor de ellas, no como un individuo aislado y desnudo sino como preso en una red de relaciones sociales recíprocas, aprehendido en un ambiente definido, sometido a ciertos antecedentes históricos y a un cierto «espíritu general» o carácter nacional. Había contribuido a dar una razonabilidad a la historia —presentada demasiado a menudo como un amasijo de hechos— imponiendo a la reflexión política el método histórico.

Pero al aplicar este método lo había hecho de un modo más «estático» que «dinámico»; dicho de otro modo, si había explicado separadamente a la maravilla el pasado y el presente, comparando ambos, se había interesado menos por el *paso* del pasado al presente, por las etapas sucesivas del crecimiento, por el desarrollo progresivo de tal nación o de tal grupo de naciones o de tal civilización. Esta idea de crecimiento, de *desarrollo*, de progreso, aunque fué una de las que guiaron implícitamente toda su teoría, no se había manifestado apenas en el espíritu de Montesquieu sino accidentalmente, «por acceso» (1).

Vico, el precursor oscuro y genial, había sido distinto. Su obra le fué recomendada en Venecia en 1728 al futuro autor de *El Espíritu de las Leyes* el cual, la leyese o no, la hizo figurar en su biblioteca de La Brède. De los dos hombres puede decirse que Vico es «a la vez más profundo y más arriesgado».

Vico había dado intrépidamente la señal de la rebelión contra la razón abstracta y deductiva no solamente de Descartes sino también de Spinoza y de Locke. Había repudiado el mundo individualista construido por ella, ese mundo antihistórico poblado por fantasmas yuxtapuestos, por esqueletos enjutos o, en el mejor de los casos, por mecanismos movidos por el interés y desprovistos de alma. Había querido pintar, no las abstracciones de las cosas y de los seres, sino las cosas mismas en sus formas concretas y particularizadas, los seres mismos, seres de carne y sangre inmersos en

(1) Cfr. C. E. VAUGHAN: *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1939, 2 vols. Hemos seguido a menudo estos *Studies*, tan estudiados, que han renovado tantos puntos de vista sobre los grandes autores. Sobre Vico, cfr. también G. BOURGIN: *Vico. Introducción y notas*, París, 1927; y sobre todo CHAIX-RUY: *Vico, Oeuvres choisies*, París, 1946. *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, París, 1943. En italiano: *Le più belle pagine de G. B. Vico*, por SALVATORELLI, Milán, 1927.

comunidades humanas progresivamente amplias: *Familia*, después *Orden* compuesto de cabezas de familia, finalmente *Estado*. Había sido conducido desde ahí a una visión esencialmente histórica, evolutiva y orgánica del hombre y de las sociedades humanas. Visión en la que se reconstruían y fundían en un todo indisoluble lo que había separado una falsa claridad, una razón disociante que no era la verdadera razón, a saber: la política y la moral, la lógica del intelecto y la imaginación, el derecho y la poesía, la acción libre del hombre creando su propia historia y la dirección de la Providencia divina. Visión vertiginosa, romántica y mística —y por tanto admirablemente científica— que Vico resumía así con una simplicidad de iluminado: «La ciencia nueva traza el círculo eterno de una *historia ideal*, sobre la que giran, en el tiempo, las historias de todas las naciones, con su nacimiento, su progreso, su decadencia y su fin.»

Se ha señalado la alusión al *progreso* y la *decadencia* de las naciones. Se encuentra aquí la ley de Vico de los «cursos» y «recursos», *ricorsi*, que hace ver que la idea de desarrollo o de evolución que domina la filosofía de la historia de Vico no es la que Turgot y Condorcet han de formular más tarde: el autor de la *Ciencia nueva* rechaza la esperanza racionalista y naturalista de un progreso continuo e ininterrumpido, en línea recta. De otra parte, y a pesar de las apariencias, no rescita de ningún modo, la teoría pesimista y pagana del eterno retorno, expresada por Polibio y recogida por Maquiavelo. Filósofo fundamentalmente cristiano, pensaba que la historia del hombre en sociedad debía terminar en Dios del mismo modo que empezaba en Dios. La historia «ideal» de que habla en la frase precitada, era, en definitiva, la historia real, enmascarada por la historia humana con sus fines humanos y transitorios. La «realidad única», en último análisis, era la *Providencia* dirigiendo a los hombres, en parte a pesar de ellos, hacia los fines divinos. Citando a G. Bourgin, Vico concebía, en suma, el movimiento de la historia «como un vasto esfuerzo, más o menos consciente, por resolver el problema del mal»; pero este esfuerzo no era continuo, pues existían cursos y recursos o, dicho de otro modo «evoluciones que se quiebran, pero que, sin embargo, en su misma sucesión, comportan nuevos enriquecimientos nunca totalmente desvanecidos».

Todo esto era evidentemente demasiado arriesgado y nuevo: pero su profundidad, que escapa al siglo de Vico, debía aparecer

igualmente evidente al siglo siguiente, y nuestro Michelet ha podido decir que él no tenía más maestro que el gran italiano desconocido, que, en sus investigaciones sobre las lenguas, los mitos, los orígenes del Derecho, la organización política de las sociedades primitivas, el papel de las religiones y de la poesía había unido la intuición visionaria al método y la paciencia apasionadas de un sabio.

Burke, que ha manifestado en términos espléndidos su admiración por Montesquieu, ha ignorado la grandeza de Vico. Por tanto, es él, el irlandés lleno de los dones de la palabra y de la pluma—tan cruelmente negados al italiano— quien, impulsado por el trallazo de la Revolución francesa, ha introducido por primera vez en el pensamiento político, con una explosión inolvidable, eso que se llama el *historicismo*.

1. LA PERSONALIDAD INTELECTUAL DE BURKE. SU CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y DE LA SOCIEDAD

Edmundo Burke nació en 1729 en Dublín, de padre protestante y madre católica. Tiene sesenta años cuando estalla la Revolución. Se podría creer, tras su pasado de hombre político *whig*, nutrido de la tradición de Locke y que tras sus intervenciones a favor de los colonos americanos, en nombre de las libertades inglesas, se había ganado una reputación en toda Europa, que saludará a los acontecimientos de Francia con todo el entusiasmo de un enemigo nato del despotismo. Sin embargo, se calla; pero su silencio se rompe con la publicación en noviembre de 1790, de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, que no tardarán en convertirse en el continente, más aún que en la misma Inglaterra, en el manifiesto de la contrarrevolución. ¿Quiere esto decir que su autor, como tantos otros harán más tarde, contradice, bajo la influencia del miedo a los excesos revolucionarios, su liberalismo de los tiempos de la emancipación americana? En absoluto. Simplemente, se había equivocado acerca de las raíces y la significación de este liberalismo. La Revolución había venido a fustigar de una manera decisiva los elementos esenciales que componían la personalidad moral y política de Burke, liberal pero a la inglesa, totalmente cerrado al espíritu—continental—del siglo y el «hombre más insular de los tres reinos» (A. Sorel).

Estos elementos esenciales eran: en primer lugar, el horror a la abstracción, a la deducción racional, a la generalización, a la simplificación, a la «metafísica» en política; a continuación, la pasión por lo concreto, por lo particular, por lo circunstancial, por lo complejo, por la experiencia, en una palabra, por lo *histórico*; finalmente, el sentimiento profundo del valor en las relaciones humanas, individuales y sociales, de lo afectivo, del inconsciente, de lo implícito, de lo tácito, de lo sobreentendido, de lo que no es «escrito en negro sobre blanco» sino de lo que se logra y se consigue en el fondo del corazón. He aquí lo que nutriría la meditación política de Burke —de la que las *Reflexiones* eran la expresión, exasperada, exagerada, panfletaria más que doctrinal, pero tan sorprendente—, he aquí lo que le daría su excepcional penetración a la vez que sus limitaciones. Se encuentra así en este gran escritor de magnífica cultura, convertido en filósofo político sin haberlo querido y como a pesar suyo, todo lo que es y será eternamente valioso del pensamiento conservador al lado de lo que es y será eternamente insuficiente.

Se encuentra allí, especialmente y sobre todo, hecha de elementos psicológicos enumerados en desorden, una cierta concepción de la naturaleza humana, del mundo humano y, por lo tanto, de la conducta humana que conduce directamente al respeto, al culto y quizás hasta a la superstición de la *tradición*. Esta concepción suponía la denuncia, el encausamiento del *individuo*, de la *razón*, de la *naturaleza* según el espíritu del siglo. Desafiaba directamente al siglo anti-histórico de la tabla rasa, del contrato original, de los derechos del hombre en sí, absurdos peligrosos todos ellos, según el autor, a los que los Constituyentes franceses, coronando dignamente una época extraviada, habían dado cuerpo y vida en las instituciones, para máximo peligro de las naciones vecinas (2).

A los ojos de Burke la naturaleza humana es compleja y el mundo en que vive el hombre no lo es menos. Los sentimientos, los afectos, las pasiones dominan al hombre matizando incluso sus intereses, hasta el punto de que no obedece a la voluntad consciente orientada por la razón calculadora. Así actúa en las relaciones *individuales*, lo que hace difícil prever su curso por algunas máxi-

(2) Cfr. el título del importante libro de COBBAN: *E. Burke and the revolt against the eighteenth century*. Londres, 1929. Cfr. SABINE: *A History of political theory*, 3.^a ed. Londres, 1951, págs. 511 y sigs.

mas abstractas y simples. Así actúa, en una escala más amplia, en las relaciones de orden *social* y *político*, allí donde el Estado entra en juego; se trata, por lo tanto de tener en cuenta lo que en cierto modo es un «segunda naturaleza», la del hombre-ciudadano, que se enfrenta con la del hombre privado, formando una nueva combinación psicológica. Así, pues, el hombre de Estado, el legislador, se encuentra frente a una «masa enorme y complicada de pasiones y de intereses humanos», contra toda suerte de anomalías, de principios rivales, de necesidades en conflicto, de causas morales puestas en juego, de las que algunas son oscuras, «casi latentes», y de efectos en gran parte inciertos: sus desastrosos efectos inmediatos están seguidos de otros lejanos admirables, y a la inversa. Es éste el dominio de lo diverso, de lo multiforme, de lo embrollado, y no en virtud de la debilidad e insuficiencia del espíritu, sino de la naturaleza y de la fuerza de las cosas. ¿Cómo soñar en estas condiciones con la simplicidad del gobierno? Lo simple no sería sino lo superficial y lo efímero, el infantil desafío a la realidad: «La naturaleza humana es compleja, embrollada (*intrincada*), los fines de la sociedad son de la mayor complejidad posible; en consecuencia, ninguna ordenación simple del poder, ninguna dirección gubernamental simple son convenientes ni a la naturaleza del hombre ni a la calidad de sus asuntos». ¿Era la Constitución inglesa algo simple, algo superficial, susceptible de ser juzgado tras una comprensión superficial? No; la Constitución inglesa era el producto de los pensamientos de muchos espíritus en el curso de muchos siglos. Esta Constitución modelo, a la cual el gran Montesquieu había hecho justicia, estaba precisamente de acuerdo con la *naturaleza* y la *razón*. La *verdadera* naturaleza cuyas vías, esencialmente concretas, eran las del desarrollo histórico, las del crecimiento orgánico. La *verdadera* razón, que no era tanto la razón, extraordinariamente falible, problemática, de cada individuo, cuanto la razón «general», producto igualmente de los siglos, capital acumulado de sabiduría, riqueza segura *heredada* de las generaciones.

2. LA NATURALEZA FRENTE A DIVERSAS NOCIONES

Así es como, en nombre de la naturaleza, Burke comienza por justificar, magníficamente, la *libertad*.

No ciertamente la libertad en sí, independientemente de toda «relación», de todas las circunstancias de tiempo y lugar, en toda la desnudez y el aislamiento de una abstracción metafísica: tomada así, abstractamente, está demasiado carente de sentido, como para exaltar el juicio de un hombre razonable; son las circunstancias, que algunos no estiman en nada, las que dan a un principio político su consistencia, su color distintivo y su efecto particular, las que hacen de él un beneficio o una calamidad para la humanidad. La libertad que Burke glorifica es la libertad inglesa, o mejor, las libertades inglesas, *heredadas* de los antepasados a través de la sucesión de los siglos, destinadas a ser transmitidas a los descendientes a título de propiedad perteneciente especialmente al pueblo inglés, *sin ninguna referencia a otro derecho más general o anterior*. Es desde este ángulo como Burke había defendido tan elocuentemente la causa de los colonos americanos, ingleses de ultramar, a la vez que desde el ángulo de la *utilidad* política; pero en absoluto como un *derecho* abstracto, como una libertad abstracta: había rechazado incluso categóricamente toda discusión «metafísica» de este género.

La libertad considerada así como una *herencia* nacional tiene muchas ventajas. Al lado de una Corona hereditaria, he aquí a unos Pares hereditarios también, una Cámara de los Comunes y un pueblo en posesión, no menos hereditaria, de privilegios, franquicias y libertades legadas por sus antepasados; en esta idea de herencia la Constitución encuentra su unidad en medio de esta diversidad. Principio de *unidad*, la misma idea es también un seguro principio de transmisión, sin excluir enteramente un principio de *mejoramiento*. Es igualmente una fuente suplementaria de *dignidad* y de *nobleza*. Mientras que el espíritu de libertad conduce por sí mismo al desorden y al exceso, está aquí templado por esa especie de omnipresencia de antepasados venerados, lo que rodea su ejercicio de gravedad y de majestad. De esta manera «nuestra libertad se convierte en una libertad noble», que tiene su genealogía, sus blasones, su galería de retratos.

Además, la naturaleza no procede de otra manera, pues nos en-

seña a reverenciar a los individuos en razón de su edad y de su ascendencia. Por otra parte, la transmisión hereditaria es la vía por excelencia de la naturaleza, ya se trate de transmitir la vida o la propiedad. Nada, pues, más conforme a la naturaleza, al orden natural del mundo que el sistema político inglés; nada menos artificial ni que deba menos a frágiles especulaciones. Los ingleses han sabido apelar a los instintos poderosos e infalibles de la naturaleza para fortificar las invenciones siempre frágiles y falibles de la razón.

A continuación, y en nombre de la misma naturaleza, Burke estigmatiza, con no menos soberbia, la *igualdad*, tan querida a los constituyentes franceses.

Sí, hay una verdadera igualdad que es la igualdad moral, la igualdad en la virtud: todos los hombres pueden cumplir igualmente con su deber en el lugar que les ha asignado la Providencia. Esta es la única igualdad. Ninguna sociedad sin una división de las tareas sociales, lo que implica desigualdades de situación y de autoridad, esto es una jerarquía: la naturaleza lo ha querido así, ella ha decidido quién estaría arriba y quién abajo, quién debería mandar y quién obedecer. Se pueden suprimir las distinciones artificiales de la sociedad, pero no las desigualdades queridas por la naturaleza. Si, al ejemplo de los franceses, se pretende sobrecargar el edificio social colocando en el aire lo que la solidez de la construcción exige que esté en la base, se comete una usurpación incalificable de las prerrogativas de la naturaleza, se trastoca y se perverte el orden natural de las cosas, que se vengará antes o después. La desigualdad real, que jamás puede suprimirse, se agravará y se hará más amarga por esta monstruosa ficción: en el corazón de los hombres llamados a recorrer la oscura ruta de una vida de trabajos se instalarán, destrozándole, falsas ideas y vanas esperanzas. Decididamente, los franceses, en su rabia revolucionaria, parecen haberse extraviado del gran camino de la naturaleza. Han despreciado el método de la naturaleza y son tan presuntuosos que consideran a su país como un papel blanco sobre el que garrapatear a gusto, tan locos que ponen su gloria en hacer en pocos meses la obra de siglos.

El método de la naturaleza es lento y el tiempo es en él un medio necesario. Consiste en conservar lo que es adaptándolo a lo que *deviene*. Es el método que se impone cuando ha de tratarse no con ladrillos ni con andamios, sino con seres de carne y san-

gre, de los que no se puede cambiar el estado, la manera de ser y los hábitos sin grandes males para ellos y para muchos de sus semejantes. Es el método —Burke no lo repetirá jamás bastante— de la Constitución inglesa, producto augusto de la historia, de la experiencia de los siglos, esa guía superior de la *utilidad* en materia política. ¡Librense los Sieyès y demás destructores de 1789, presuntuosos menospreciadores de la historia, risibles mantenedores de la tabla rasa, de menospreciar esta Constitución y de preferir sus derechos del hombre, residuo metafísico de un contrato social no menos metafísico! Felizmente nosotros los ingleses, exclama fogosamente nuestro autor, «no hemos sido vaciados y recompuestos para ser llenados, como los pájaros de un museo, con cáscaras, trapos y manchados trozos de papel sobre los derechos del hombre».

Contra estos *derechos del hombre*, gloria de los franceses después de haberlo sido de los americanos. Burke rompe infatigablemente lanzas en nombre siempre de esta naturaleza ultrajada, de la que se ha constituido paladín y caballero servidor.

Derechos abstractos, *desnudos*, de un hombre en sí, de un individuo sin realidad, abstracto y desnudo él también, divorciado de toda experiencia histórica y verdaderamente fuera de la naturaleza. Burke precisa que no es enemigo, sino todo lo contrario, de los derechos *reales* de los hombres en *sociedad*; si ésta tiene como objetivo el beneficio de sus miembros, todas las ventajas que consiga son derechos que adquieren: todos tienen derecho a la justicia, derecho a los productos de su industria y los medios de hacerles fructificar, derecho a educar y perfeccionar a sus hijos, etc. Pero, según el autor de las *Reflexiones*, los sofistas, los metafísicos políticos que él denuncia, intentan algo bien distinto: *el pretendido derecho natural a constituir la autoridad política misma, el gobierno*. Como si tal gobierno no tuviese por objeto fundamental la coacción, que, estando encargada de dominar las pasiones de los gobernados, debe evidentemente ser exterior a ellos y no podría emanar de los gobernados mismos. Para estos sofistas y metafísicos se trata de definir abstractamente facultades *absolutas* y de discutir sobre ellas no menos abstractamente sin ninguna utilidad práctica. ¿Para qué disertar sobre el derecho de un hombre «en sí» a alimentarse o a recibir los cuidados de un médico, si el problema es el de buscar la manera de procurarle alimentos o cuidados? En cuanto se intenta aplicar a la vida coti-

diana, para que sus rayos luminosos penetren la enorme y complicada masa de las pasiones, a tales derechos metafísicos que abstractamente son tan claros y perfectos, «se les percibe sometidos a tal variedad de refracciones y reflexiones que es absurdo hablar de ellos como si participasen de su simplicidad primitiva». Poco nos importa su verdad metafísica si su falsedad moral y política llega hasta ese punto.

Burke es todavía más severo con el hombre, ese «hombre en sí» postulado por la teoría, por los *derechos abstractos*, pues ese hombre, ese *individuo* anterior y superior a la sociedad política es el mayor dogma, la mayor herejía del siglo XVIII, contra la que nuestro autor da la señal de rebelión, pues es un desafío fundamental a sus más profundas veneraciones. En su crítica, de acentos a veces magníficos, Burke se encuentra con Aristóteles, como lo había hecho —aunque de modo distinto— Rousseau: Rousseau, su *bête noire*; Rousseau, «en mala hora leído».

El estado de sociedad política es el estado natural del hombre de un modo más auténtico que lo sería ese modo de vida salvaje e incoherente bautizado como «estado de naturaleza», pues el hombre, razonable por naturaleza, no puede esperar alcanzar la perfección que su estado natural exige más que si está colocado en una situación en que su razón pueda cultivarse y predominar al máximo. *El arte es la naturaleza del hombre*. El arte y no la espontaneidad de los instintos primitivos y brutales, de los deseos y las pasiones. El arte, que en materia social es la formación, la educación y el perfeccionamiento moral del individuo, logrados gracias al clima y a las posibilidades creadas por la existencia y el funcionamiento continuos del Estado. Tal es, en sustancia, la argumentación de Burke (3), que pone en claro la relación indisoluble que, en su opinión, existe entre el Estado, de una parte, y la moralidad, el sentido del deber y el código detallado de los deberes concretos, por la otra. No es que la moralidad y los deberes hallen su existencia en el Estado, pues son independientes de toda institución humana, pero es el Estado el que les permite realizarse en el siglo asegurando su incorporación y su sanción.

En estas condiciones, es puro delirio intelectual subordinar la obediencia al Estado a la voluntad, el consentimiento y la *libre*

(3) En *An Appeal from the new to the old Whigs*, 1791, más sistemáticamente que en las *Reflexiones*.

elección de cada individuo; fundar la legitimidad del Estado sobre la exclusiva base de un contrato utilitario entre individuos abstractos y desnudos sustraídos a la presión y tradición de toda sociedad; atribuir a los individuos miembros del Estado derechos absolutos e intangibles contra el Estado; limitar, en fin, estrechamente al Estado, en virtud del mismo lacónico contrato, a la protección de la vida y de la propiedad de sus miembros. ¡Cuántos desafíos a la naturaleza, a la naturaleza de las cosas, a la naturaleza del hombre, a la naturaleza de la sociedad política!

Por otra parte, no obstante —exclama Burke en una ficticia aceptación de la tesis que combate—, admitamos que la sociedad política sea en efecto un contrato, aquel contrato único e inimitable.

«La sociedad es verdaderamente un contrato. Los contratos subordinados cuyo objeto es de interés puramente ocasional pueden disolverse voluntariamente. Pero el Estado no debe considerarse como un acuerdo de asociación para el comercio de pimienta y café, algodón y tabaco o cualquier otro negocio similar. No es una empresa para un pequeño interés temporal que pueda ser disuelta según la fantasía de las partes. Debe mirarse con todo respeto, pues es una asociación para toda ciencia y todo arte, para toda virtud y toda perfección. Como los fines de una asociación de este tipo no pueden alcanzarse en muchas generaciones, se convierte en una asociación no sólo entre los que viven, sino entre los que ya murieron y los que han de nacer.» (*Reflexiones...*)

Según ha señalado muy bien C. E. Vaughan, es imposible definir más noble y completamente los fines del Estado, en contraste radical con la concepción individualista y utilitaria. Está igualmente claro como el día, que el contrato así glorificado no tiene nada de verdadero contrato, pues excluye todo consentimiento expreso y descarta toda cuestión de libre elección, ya que tal pretendido contrato *se impone por las necesidades de la naturaleza humana*. Burke, con la habilidad magistral de un abogado singular, vuelve contra sus adversarios, los «filósofos de París», los mantenedores del espíritu del siglo, su propio vocabulario; da la vuelta al término *contrato*, como se la ha dado al término *naturaleza* y como se la dará al término *razón*.

3. LA RAZÓN Y LOS PREJUICIOS

Razón, seca y glacial Razón francesa de las «luces», Razón de los sofistas, de los economistas y de los calculadores, cuyo imperio ha sustituido al de la antigua caballería; Razón, reina bárbara de una filosofía mecánica concebida en corazones reseco y en espíritus envilecidos que pretende desterrar todos los afectos personales, despersonalizar el Poder, desarraigar todas las placenteras ilusiones que hacen amable a la autoridad y liberal a la obediencia; Razón abstracta, usurpadora del trono de Francia, cuyos ultrajes a la verdadera reina de carne y sangre, María Antonieta, son harto simbólicos. No contento con denunciar las fechorías de esta Razón «desnuda» —tan desnuda como el individuo antihistórico de los derechos del hombre, del que es atributo orgulloso—, Burke lanza contra ella una altanera apología del *prejuicio*, *bête noire* del espíritu del siglo. Osa insinuar y hasta intenta demostrar que la guía más segura de la conducta humana es esta sabiduría misteriosa oculta en el seno de los «prejuicios generales» heredados de los antepasados, que es una especie de Razón «general», «colectiva» o «política». Opone a este respecto sus compatriotas a los frenéticos franceses. Los ingleses, dice, bien alejados de la locura francesa, saben que el fondo de razón particular desarrollado en cada individuo es débil e insuficiente para guiar eficazmente y sin dudas la conducta humana en los casos difíciles. Por esto los ingleses estiman que los hombres han de procurar «aprovechase todos juntos del banco general y del capital de las naciones y de los siglos», entendiendo por esto el conjunto de prejuicios o «prejuicios generales», sobre los cuales, conscientemente o no, reposa en un momento dado la vida colectiva. En cada uno de los prejuicios particulares que componen este conjunto reside un fondo de razón oculta: guardémonos de destruir el prejuicio, ropaje precioso, para dejar la razón al desnudo; conservémosle, por el contrario, con piedad, por el impulso, la seguridad y la permanencia que da a nuestra acción, porque hace de la virtud un hábito y no una serie de actos dispersos, porque gracias a él «el deber se convierte en una parte de la naturaleza humana». Si se comete, a la francesa, el error de rechazar, en nombre de una razón insuficiente o falsa, las antiguas creencias y reglas de vida, ninguna brújula gobernará la conducta, ni se sabrá hacia qué

puerto dirigir la proa; la pérdida será enorme, inestimable. Es una loca dilapidación de la irremplazable herencia histórica. Es el colmo de la sin razón.

4. FELICIDAD Y PROGRESO

Individuo, razón, naturaleza: He aquí tres de las cinco palabras claves del espíritu del siglo, encausadas en el proceso abierto por el fogoso irlandés, que las acusa en nombre de la Historia ultrajada. ¿Pero a las otras dos —*felicidad, progreso*— las perdonará Burke? Hay que responder a esta cuestión antes de concluir, y para concluir, el análisis de este poderoso esfuerzo de pensamiento político.

Felicidad: Implícitamente y por instinto, Burke rechaza este ideal puramente terrestre, este hedonismo fácil. Contra este nuevo aspecto del optimismo racionalista y naturalista del siglo se levanta su pesimismo cristiano, manantial subterráneo en el que se bañan las profundas raíces de su pensamiento conservador y jerárquico. Que cada uno de nosotros cuide de cumplir lo mejor posible su deber en el lugar que le haya asignado el Creador en la sociedad en virtud de una especie de «táctica divina» y conforme a su voluntad y no a la nuestra: esto es todo. La felicidad para todos en la tierra, en el futuro o en el ultra-futuro, no es más que un sueño que a los ojos del autor de las *Reflexiones* no es siquiera un bello sueño.

Progreso: Frente a esa fe científicista y simplista que propone una caricaturesca sustitución de la Providencia, hallamos en Burke idéntica repugnancia implícita e instintiva, fundada sobre la misma actitud religiosa. Podría concebirse que hubiese estado tentado de construir sobre la noción de *desarrollo* histórico sin ruptura que domina su filosofía política (reformular sin suprimir, conservar mejorando, adaptar lo que *es* a lo que *deviene*) una teoría de la *evolución progresiva*. Ni lo hizo ni intentó hacerlo. No jugó a filósofo de la historia, dejando a otros que le siguieron —Hegel, Saint Simon, Comte— la tarea de actualizar al profundo Vico y de superar al simple Condorcet. A él le bastó restaurar elocuentemente a la Historia en sus derechos, al pasado en sus títulos, rebajando inconscientemente el valor de los derechos y títulos del presente.

CONCLUSIÓN

Hay que señalar, para concluir, la falta principal en que incurre, común a él y al pensamiento conservador que encarna en su más elevada versión. La veneración del pasado, del orden social tradicional santificados por una Providencia inmanente, se convierte fácilmente en aceptación de los abusos heredados de ese pasado. El deseo de conservar anula con facilidad el gusto de mejorar. Los ojos beatamente abiertos a lo que *es* y *fué*, se cierran con gusto a lo que *deviene*, y de ahí la pereza y la ceguera políticas. Si un Burke ha sido necesario para corregir las desviaciones intelectuales producidas por el desenfreno de un racionalismo irresponsable y para reafirmar ciertas reglas eternamente válidas de sabiduría política, no ha sido menos necesario un Bentham, que, detestando la Historia y los prejuicios (con los que tropezaba la realización de sus ideas), empuñó el hacha utilitaria, racionalista e individualista para cortar los abusos que paralizaban el desarrollo nacional de Inglaterra en su tiempo.

Hecha esta grave reserva, hay que afirmar, aceptando el juicio de H. Laski, que Burke debe colocarse en el rango de las más grandes figuras con que cuenta la historia del pensamiento político inglés, ya que pocos hombres han sabido como él captar, gracias a los destellos de su visión, «las profundidades ocultas de la complejidad política», pues sin tener «la implacable lógica de Hobbes, la agudeza de Hume, la penetración moral de T. H. Green, posee una gran parte de las cualidades de cada uno de estos autores» (4).

JEAN JACQUES CHEVALLIER

Profesor de la Universidad de París

Traducción de ALEJANDRO MUÑOZ ALONSO.

RÉSUMÉ

Burke recueille l'héritage historiciste de Vico et Montesquieu, même s'il ignore le premier et avec ses "Reflexions sur la Révolution française" il introduit l'historicisme dans la pensée politique. Son oeuvre se base sur l'horreur de l'abstraction, de la déduc-

(4) *Political Thought in England from Locke to Bentham*. New York, 1920.

tion rationnelle, de la généralisation, de la "métaphysique" en politique et sur l'affirmation de la valeur de ce qui est historique, sentimental, implicite, concret ou complexe. Sa conception conduit au respect, au culte et même à la superstition de la tradition.

Pour Burke la nature humaine est complexe et tout en elle n'est pas rationnel car les sentiments et les passions nuancent toute sa conduite. La société participe aussi à cette complexité et c'est pour cela qu'aucune ordonnance simple du pouvoir ne convient ni à la nature humaine ni au caractère de la société.

Il fait l'apologie de la liberté, mais sa liberté n'est pas la liberté abstraite des révolutionnaires français mais les libertés anglaises héritées des ancêtres donc de caractère historique et non rationnel. Il attaque l'égalité n'acceptant que l'égalité morale. Pour cela, et en vertu du principe de la division des tâches sociales, chaque individu doit se conformer avec la place qui lui a été assignée par la Providence dans la hiérarchie sociale. En somme il attaque les droits abstraits de l'homme en opposant à ceux-ci les droits réels de l'homme en société.

Il n'accepte pas l'individu qui se suffit à lui-même et doué du droit naturel de constituer l'autorité politique et il affirme que la société politique est l'état naturel de l'homme. L'art est la nature de l'homme. La société ne provient pas du contrat libre des individus mais elle est indépendante de leur volonté car elle s'impose à cause des nécessités de la nature humaine.

En opposition à la Raison "nue" et antihistorique de l'esprit du siècle, il loue les préjugés qui contiennent une sagesse mystérieuse qui est le plus sûr guide de la conduite humaine. Les repousser c'est dilapider follement l'irremplaçable héritage historique.

Il attaque aussi le bonheur et le progrès, autres mots clés du siècle car, étant donné leur attitude religieuse, ils sont inacceptables.

L'auteur termine en signalant la faute principale qu'il commet et avec lui toute la pensée conservatrice dont il est le représentant le plus caractérisé, et qui fait que la vénération du passé se convertit facilement en acceptation des abus hérités. Le désir de conserver annule facilement la satisfaction d'améliorer.

Une fois faite cette grave réserve, il faut affirmer que Burke doit être placé parmi les plus grands personnages de l'histoire de la pensée politique anglaise.

S U M M A R Y

Burke inherits the historicist aspect of both Vico and Montesquieu, although he knows nothing of the former, and inserts historicism in political thought with his "Reflections on the French Revolution".

His work is based on the horror of abstraction, rational deduction, generalization, "metaphysics" in politics, and on the affirmation of every historical, sentimental, implicit, exact and complex aspect. His approach leads to respect, cult and even to a superstition of tradition.

In Burke's opinion human nature in itself is complex and not everything has a rational sense as its behaviour is produced by both feelings and sentiments. Society also takes part in this complexity for which reason no simple order of power could ever suit human nature or society's character.

He makes an apologia of freedom, but his freedom is not the abstract freedom of the French revolutionaries, but English liberties inherited from bygone ancestors of a historical not rational nature. He attacks equality and only accepts it in the moral sense. Therefore, in virtue of the principle of socially dividing different types of work, every individual must adjust himself to the place allotted to him by Providence in the social hierarchy. In short, he severely censures the abstract rights of man and supports instead the material rights of man in society.

He rejects the self-sufficient individual with the natural right of constituting political authority and affirms that the political society is the natural state of man. Art is man's nature. Society does not originate from the free contracting of individuals, but is entirely independent of their wills being imposed merely because of the needs of human nature.

Contrary to "bare" and anti-historical Reason of the century's spirit, he exalts the prejudices that contain a mysterious wisdom which provides the surest guide for human behaviour. To deny them would be to wildly squander an unreplaceable historical inheritance.

He also attacks happiness and progress, other keywords of

the century, which, according to his religious attitude, are unacceptable.

The author concludes showing the main error into which Burke falls, and with him all conservative thinking, of which he is the most characteristic representative, which is that the worship of the past is easily converted into the acceptance of inherited abuses. The desire to conserve easily annuls the pleasure of improving.

Having made this serious statement it should be affirmed that Burke should be included in the ranks of the greatest figures in the history of English political thought.

