

Edmund Burke: De la Sociedad Comercial a la Democracia Totalitaria.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

Resumen

Edmund Burke puede ser presentado como un sofisticado analista de las sombras de los procesos modernizadores. En concreto, de los que pusieron las bases, en el siglo XVIII, de un tipo de sociedades ilustradas cortadas por el patrón de un rápido y expansivo crecimiento comercial. Burke sometió a revisión, tras el desencadenamiento de la Revolución francesa, algunos de los supuestos de dichas sociedades por entender que la autonomía moral de las pasiones y del progreso que predicaban podía llevar a un desastre social sin parangón. Al hacer esta crítica, Burke no dejó de ser un pensador ilustrado, sino que entendió que el problemático suelo histórico de la Ilustración debía reconsiderarse a la luz de los acontecimientos franceses. Su conservadurismo y temple contrarrevolucionario expresaría la

exigente conciencia histórica de un defensor del progreso comercial y cultural no ajeno a los riesgos del mismo.

Edmund Burke: De la Sociedad Comercial a la Democracia Totalitaria.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

Religión versus Cultura

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

¿Cómo surge de una sociedad como aquella, ilustrada, con un público activo y una incesante “circulación de noticias” y de “dinero”¹ un Estado de servidumbre y terror “donde la gente es absolutamente esclava, en el más completo sentido, en los asuntos públicos y privados, grandes y pequeños; incluso en las más pequeñas y recónditas partes de sus negocios domésticos”²?

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

Pero el hecho es que así como el dinero crece y circula, y así como la circulación de noticias, en política y letras, llega a ser más y más importante, las personas que difunden este dinero, y esta inteligencia, llegan a ser más y más influyentes (...) (Dichas personas representan) una nueva especie de interés meramente política, y ampliamente desconectada del nacimiento y la propiedad³.

“Estos hombres” no se establecen en “ocupaciones ordinarias”, no se someten “a ningún esquema que deba reducirlos a una condición enteramente privada, o al ejercicio de una industria fija, tranquila y oscura”. Para ellos, “la gloria del Estado, la salud y prosperidad de la nación y el ascenso o caída del crédito público son como sueños” ya que sólo les afecta “el juego egoísta de su propia ambición”⁴. Inglaterra no estaba segura frente a la “envidia de los hombres pertenecientes a estas clases”, que Burke identifica con la facción jacobina en su país:

Este sistema (el jacobino) tiene muchos partidarios en Europa, pero particularmente en Inglaterra, donde forman un cuerpo que comprende a la mayoría de los *disidentes* (...) a estos se les unen todos aquellos protestantes disidentes en carácter, temperamento y disposición aunque no pertenezcan a ninguna de sus congregaciones (...) *Whigs* e incluso *tories*, la entera raza de los especuladores, todos los ateos, deístas y socinianos, todos los que odian al clero y envidian a la nobleza, una gran mayoría entre la gente de dinero...⁵.

¹ Para Burke, el “dinero (...) es la clase de riquezas que se procuran todos los que desean alteraciones” (Burke, Edmund (1989): *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (Rialp. Madrid); 133). Respecto a la “prensa”, llegó a afirmar en 1793 que “ha sido el gran instrumento de subversión del orden, de la moral, de la religión y, podría decir, que de la misma sociedad humana” (cfr. en Castro Alfin (2006): *Edmund Burke. Circunstancia política y pensamiento* (Tecnos. Madrid); 235). La “crítica de la revolución” del pensador irlandés “es una crítica de la libertad de discurso para crear el mundo unilateralmente” (Pocock, J. G. A. (1989): “Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution”; *The French Revolution and the Modern Political Culture. Vol. 3: The Transformation of Political Culture. 1789-1848* (Oxford); 20).

² Burke, Edmund (1999): *Letters on a Regicide Peace* (Select Works of Edmund Burke. Volume 3. Liberty Fund. Indianapolis); 357.

³ Burke, Edmund (2008a): *Thoughts on French Affairs* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burke/frnchaff/index.htm>); 5, 15. Consulta: 12-01-2008.

⁴ *Ibid.*; 15.

⁵ Cfr. en Smith, Robert A. (1967): “Burke’s Crusade against the French Revolution: Principles and Prejudices”; *Edmund Burke. The Enlightenment and the Modern World* (University of Detroit Press); 41-42.

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

La lúcida, inquietante y conservadora pregunta formulada por el pensador irlandés es a qué tipo de individuos los procesos de una sociedad ilustrada corrompen moralmente y, al mismo tiempo, elevan a la cima. Los “hombres de letras”, “habitantes de las ciudades” y “clases medias” constituyen una estirpe de *hombres nuevos*⁶ caracterizados por su condición socialmente desarraigada que encuentran en la sociedad comercial la oportunidad para promocionarse y explotar su talento sin ningún respeto al orden establecido.

En relación con los “hombres de letras”, Burke sostiene que “son fanáticos, independientes de cualquier interés”. De lo que puede dar fe porque ha vivido durante “muchos años” en relación con esa clase de hombres. De ahí que le sea fácil apreciar lo que le sucede a alguien “principalmente dependiente de la fama y fortuna en asuntos de conocimiento y talento, tanto en su estado mórbido y pervertido como fiable y natural”. Cuando tales sujetos pierden el “miedo a Dios, que fue en todas las épocas el caso más frecuente, y el miedo al hombre, que es ahora el caso” e inician una acción conjunta, “ninguna pesadilla fuera de la del infierno puede volverse más real y calamitosa”⁷.

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

Cabe entender el conservadurismo burkeano como un intento no de acabar con el tipo de sociedad que ha engendrado ese tipo de hombres, sino de fortificarla contra sus tendencias autodestructivas. De ahí que, a fin de preservar su moralidad, quisiera dejar bien claro que, por encima del saber y del comercio, siempre estaría la religión; del gobierno del pueblo, la Constitución; de las bulliciosas y pujantes clases medias, la Corona, la nobleza y el clero.

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

Mientras Gran Bretaña, por el hecho de que el “monied interest” y el “landed interest” estaban mezclados, del prestigio e influencia del orden aristocrático-eclesial, en fin, de la actualidad del pasado en el presente, aún poseía los recursos para evitar la degeneración del progreso; en Francia, el dominio social de un “monied interest” sin vínculos con los

⁶ El propio Burke era un *new man* procedente de la católica y sometida Irlanda que se abrió paso en el selecto mundo de la cultura y la política inglesas gracias a su talento como escritor y orador parlamentario encuadrado dentro de la facción *whig* liderada por Lord Rockingham. La exposición clásica de las ambivalencias burkeanas como ambicioso plebeyo desenmascarador de la perniciosa “energía” que animaba a hombres oscuros como él se halla en Kramnick, Isaac (1977): *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative* (Basic Books. New York).

⁷ Burke, Edmund (2008b): *Letter to a Noble Lord* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burke/tolord/index.htm>); 16. Consulta: 12-01-2008.

viejos valores e instituciones demostraba el potencial nihilista de una sociedad comercial erigida de espaldas a la tradición y la tierra, sin límites para convertir en objeto de especulación hasta lo más sagrado.

Para Hume y Smith, el progreso de las artes y el comercio se identificaba con pasiones, intereses y opiniones refinados en sentimientos morales al fomentar el trato asiduo y diversificado entre los individuos. Las interdependencias de una sociedad comercial, el hecho de necesitar a los otros, a sus fantasías, miedos y esperanzas, para prosperar favorecían la prudencia, simpatía y benevolencia inherentes a la naturaleza humana. Por eso, para ellos, aquel progreso consistía, en última instancia, en una evolución cultural hacia el establecimiento de relaciones sociales alejadas del cualquier género de fanatismo y entusiasmo. De unas *manners* que despojaban a la vida de su antigua rudeza y hacían de ésta un tráfico asiduo, variado y agradable donde hombres y mujeres forjaban su personalidad en el intercambio de bienes y conocimientos, fuese en términos comerciales o conversacionales, dos caras de la misma moneda desde el punto de vista de esta singular antropología ilustrada que tiene mucho de psicología animada⁸.

Para Burke, los cimientos morales de la sociedad comercial no radican en ella, en las pasiones e interdependencias que la definen, sino en un sentido de la propiedad y una estructura de la sociedad fundados en la religión y la prescripción histórica⁹. Si la especulación financiera no se modera mediante el papel secular de los bienes raíces y si la nueva clase de los especuladores carece de conexiones con la nobleza terrateniente y con las instituciones de su propio país, la “energía” circulante en la sociedad comercial terminará por no reconocer ningún límite a su expansión dado que ella misma no es capaz de fijarlo:

Es el natural curso de las cosas que donde existe una Corona, espléndidos órdenes de caballería, una nobleza hereditaria, una *gentry* terrateniente estable y permanente, preservada en su grandeza y opulencia por la ley de la primogenitura y por la protección de los establecimientos familiares, un ejército y armada permanentes, una Iglesia establecida (...); en un país donde tales cosas existen, la riqueza nueva y precaria en duración no puede nunca ocupar el primer rango, ni siquiera uno cercano a aquél¹⁰.

Burke nunca se apartó de la “convicción en la importancia del gobierno y de su armonía con el interés terrateniente dentro del orden aristocrático” pues sólo éste podía ser “una barrera contra el hecho de que la riqueza comercial rápidamente adquirida obtuviese demasiado poder demasiado pronto”¹¹. “Para la clase dirigente, y para Edmund Burke, la propiedad significaba primariamente propiedad terrateniente, con sus cualidades de permanencia y estabilidad”. La propiedad era “un estímulo para la industria”, “una fuente de independencia”, “una defensa de la libertad frente al intrusivo poder del dinero”, el medio en que germinaba “el gobierno de una aristocracia natural” que prevenía “la emergencia de una clase gobernante puramente política cuya fuente de riqueza y poder era su control del gobierno” y la fuente del “capital” en que se basaba “una cultura y civilización refinadas”¹².

⁸ El “burgués universal requería de la universalización del hombre de pasiones de la psicología ilustrada y del hombre moral de la utilidad y la felicidad. Un modelo de hombre activo y motivado, también prudente y moderado, que encontraba su encarnación en cualquiera de las clases que definía la economía política del siglo XVIII” (Díez, Fernando (2001): *Utilidad, deseo y virtud* (Península. Barcelona); 39).

⁹ “Incluso el comercio, los negocios, las manufacturas (...) quizás no son nada más que criaturas, y por consiguiente efectos que se nos ocurre adorar como si fueran primeras causas. Indudablemente crecieron bajo la misma sombra en la que floreció el saber. Es posible que se marchiten con los principios naturaleza que les protegieron (...) Cuando a un pueblo le falta el comercio y la industria, y sigue poseyendo en cambio el espíritu noble y religioso, el sentimiento suple este defecto y no siempre con desventaja” (Burke (1989); 107).

¹⁰ Cfr. en Canavan, Francis (1995): *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in his Thought* (Fordham University Press. New York); 81.

¹¹ Ibid.; 80-81.

¹² Ibid.; 46.

El elemento moderador de las pasiones constituido por sus complejas relaciones en el planteamiento de Hume y Smith¹³ se ve barrido por la fuerza bruta de aquéllas. Lo que la Revolución francesa procuró a Burke fue una visión del *hombre pasional* más cercana a la de un Marqués de Sade que a la de los dos autores citados. Con el ingrediente específicamente burkeano de entender las pasiones en una clave *intelectual* como la mente inquieta de unos “talentos emprendedores” socializados en el mundo de la filosofía y el dinero. Este mundo no promueve una *socialización comercial de la virtud*, sino una *socialización intelectual del nihilismo*. El destino político de una sociedad comercial sin un “poder controlador” en su base es, como atestigua el Burke de las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), ser anegada por la lógica violenta, entusiasta y despótica de la República de la virtud.

Tanto el “monied interest” como la “virtud heroica”, el especulador como el jacobino son caras de la misma moneda, resultado imprevisto de aquella socialización nihilista derivada de los procesos modernizadores que, finalmente, dilucida en la arbitrariedad de un Estado total, en la “doctrina armada” que lo legitima, el término político de una sociedad que ha perdido el sentido del valor real de las cosas. Una sociedad de fantasmas y ficciones donde el delirio de la mente abandonada a sí misma podía engendrar cualquier monstruosidad¹⁴.

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

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

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

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

¹³ La “oposición entre pasiones benignas y dañinas, con algunos tipos de propensiones adquisitivas clasificadas entre las primeras, se convirtió en el equivalente del siglo XVIII, especialmente en Inglaterra, de la oposición del siglo XVII entre los intereses y las pasiones” (Hirschman, Albert O. (1999): *Las pasiones y los intereses* (Península. Barcelona); 86). La idea optimista del siglo XVIII fue la de pensar que las pasiones podrían convertirse fácilmente en la base de sentimientos morales e intereses constantes y previsibles. Burke fue un testigo del fracaso de dicha idea a la luz de la dura experiencia revolucionaria. Tal y como ésta manifestaba, las pasiones, más que transfigurarse en sentimientos e intereses, prendían la mecha especulativa de una fantasía desatada que no reconocía ningún límite para realizar sus locuras.

¹⁴ A mediados del siglo XIX, dos conservadores antiliberales como Donoso Cortés y Thomas Carlyle definieron la falta de anclaje religioso del mundo parlamentario, periodístico y literario de su tiempo con las sonoras fórmulas de “imperio de las ficciones” (Donoso) y “Mundo de los Fantasmas” (Carlyle).

consumo interior¹⁵.

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

Adieu a todas las ideas de nobleza, *gentry* y familia. Los títulos, acciones y valores pueden transferirse en un instante, y, encontrándose en tan fluctuante estado, raramente serán transmitidos durante tres generaciones del padre al hijo. Incluso cuando permanecen ese tiempo en una misma familia, no otorgan autoridad hereditaria o crédito al poseedor; (...) los diversos rangos de los hombres, que forman un tipo de magistratura independiente en el Estado, instituidos por la mano de la naturaleza, son enteramente perdidos (...) Ningún expediente está disponible para prevenir o suprimir las insurrecciones, sólo los ejércitos mercenarios. Ningún expediente resta para oponerse a la tiranía. Las elecciones se balancean entre el soborno y la corrupción. Y debido a que el poder intermedio entre el rey y el pueblo ha sido totalmente socavado, un grave despotismo debe infaliblemente prevalecer. Los propietarios de tierras, despreciados por su pobreza y odiados por su opresión, serán incapaces de formar un frente común contra dicho despotismo (...) O bien la nación destruye el crédito público, o bien el crédito público destruirá a la nación (...) no es altamente improbable que, cuando la nación se halle profundamente enferma por sus deudas, y es cruelmente oprimida por ellas, algún audaz protector surja con proyectos visionarios para saldar dichas deudas¹⁶.

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

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

Burke, al centrar su análisis de la Revolución francesa en dicha clase y en los filósofos, ofrece una visión de la sociedad comercial más cerrada y unilateral que la del negro vaticinio de Hume que subraya la demasiado fácil transmutación de los sentimientos morales y civiles del interés bien entendido en una “dreadful energy”. Motivo de que el

¹⁵ Hume, David (1957): *Writings on Economics* (Nelson); 98.

¹⁶ Ibid., 98-99, 102.

“saber” y el “conocimiento” se constituyan en un campo abonado para los “aventureros de la filosofía y la economía”. El pensador irlandés se halla en ese punto poshumano en que la sombría posibilidad barajada por el filósofo escocés de una quiebra de la sociedad comercial, de la ruptura de la continuidad histórica, se contempla como un hecho necesario e inevitable. Semejante hecho debe llevar al aterrado espectador del mismo a sacar consecuencias retrospectivas del mundo creado por lo que Hume denominaba el “refinamiento de las artes”.

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

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

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

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

La “ética de la vanidad”

El nihilismo potencial de toda sociedad comercial encuentra en el jacobinismo su plasmación política más extrema¹⁷. Su

¹⁷ El jacobinismo “es fundamentalmente un movimiento de opinión que se sublevó contra la separación de la sociedad civil y del Estado ya que veía en ella el factor de una corrupción generalizada (...) Sin embargo, la unidad indisoluble de los gobernantes y del cuerpo gobernado desembocaba en el dominio del Estado sobre la sociedad” (Jaume, Lucien (1990): *El jacobinismo y el Estado moderno* (Madrid. Espasa-Calpe); 127-128). El surgimiento del jacobinismo sólo puede entenderse a partir de “la crisis de la Ilustración y el intrincado problema de los fundamentos teóricos de la democracia moderna”. La fundación de ésta “como reformulación de la ciudad-Estado griega y, sobre todo, de la república romana, fue percibida por el revolucionario jacobino como la respuesta a la crisis de la Ilustración”. La república no era para los Robespierre, Saint-Just y compañía, a diferencia de Sièyes y Rousseau, la organización política de la Nación, sino una “república de la virtud” que precisaba de “un fundamento absoluto de moralidad”. Este fundamento fue establecido por los jacobinos en el culto del Ser Supremo. Una república basada en dicho culto “se alejaba indudablemente de uno de los mensajes principales de la Ilustración: la secularización de la política. Los intentos por superar la crisis de la Ilustración terminaron en una desilustración. La república de la virtud resultó ser un sistema político fundamentalista” (Fehér, Ferenc (1989): *La revolución congelada* (Madrid. Siglo XXI); 70, 78-81).

crítica por parte de Burke se centra en el proyecto jacobino de renovación de la históricamente podrida naturaleza humana mediante la creación del ciudadano virtuoso. Esta perspectiva hace que dicha crítica asuma un carácter moral vinculado con la prédica rusioniana de lo que Burke denomina la “ética de la vanidad”. Rousseau sería el gran moralista de la democracia moderna y el principal inspirador de su espíritu destructivo¹⁸.

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

La corrupción revolucionaria de la moral altera dramáticamente las “relaciones de padres e hijos, maridos y esposas” y el “gusto”. Esto último se debe, por mediación de Rousseau, al hecho de “concebir que todo refinamiento tiene un carácter aristocrático”. Los revolucionarios institucionalizan en “el sistema de la asamblea” las enseñanzas del ginebrino y así, con la fuerza de las leyes, “propagan principios en virtud de los cuales cualquier criado puede pensar que, si no su obligación, al menos si su privilegio es traicionar a su señor. Por estos principios, cada padre de familia pierde el santuario de su casa”¹⁹.

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

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

¹⁸ Un crítico cultural como Allan Bloom también señala a Rousseau como el origen más remoto e influyente del tono moral dominante en la cultura democrática contemporánea. Tono que, al igual que Burke, Bloom vincula con el caos de los deseos, apetitos y pasiones del moderno hombre democrático. Y, como Burke, el crítico estadounidense dilucida en dicho caos el espíritu nihilista del presente (Bloom, Allan (1989): *El cierre de la mente moderna* (Barcelona. Plaza y Janés). Ambas interpretaciones culturales de la democracia remiten, en última instancia, a las inmortales páginas del Libro VIII de la *República* de Platón.

¹⁹ Burke, Edmund (2008c): *A Letter from Mr. Burke to a Member of the National Assembly* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burke/tomatass/index.htm>); 9-12. Consulta: 12-01-2008.

palabras de Burke²⁰.

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

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

La democracia es la ruina moral de ese concepto amplio de propiedad amparado en la prescripción histórica sin el cual la sociabilidad se transforma en crueldad, la libertad en tiranía y la tolerancia en fanatismo. En términos burkeanos, la democracia no implica el triunfo de un orden político y social sobre otro, sino el de la barbarie, la falta absoluta de orden, sobre la civilización²¹.

Liberalismo versus Democracia

Una de las obras fundamentales de Burke para conocer su visión de la democracia es *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791). El distanciamiento del pensador irlandés respecto a sus compañeros de partido y, en concreto, su líder Charles James Fox terminó en ruptura durante los debates parlamentarios sobre la *Quebec Bill* del 6 y 11 de mayo de 1791. En la obra mencionada, que vio la luz en agosto, Burke argumenta que Fox y los suyos se han apartado de los principios históricos de los *whigs* establecidos en la Revolución Gloriosa de los años 1688-89 al defender la Revolución francesa. El 15 de abril de 1791, Fox había dicho en la Cámara de los Comunes que la nueva Constitución francesa era “el edificio de la libertad más magnífico y glorioso...”²².

Aunque *An Appeal* gustó al rey y a muchos otros no sirvió para que “Portland, Fitzwilliam, Charlemont y otros jefes de los *whigs*” se decidieran a apoyar a Burke. Sin embargo, la radicalización de los acontecimientos franceses coronada por la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793 confirmaron los peores augurios de aquél y significaron la derrota política de Fox y sus partidarios. Finalmente, en mayo de 1794, en plena guerra contra la Francia revolucionaria, “los repetidos

²⁰ Parkin, Charles (1956): *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge University Press); 90, 95, 102, 107-108.

²¹ La paradoja histórica del jacobinismo, que, para Burke, representaba en su tiempo la barbarie democrática, estriba en que el primero atribuye el carácter malvado y corrupto de los hombres a las circunstancias en que han vivido durante siglos. “Por eso, según Robespierre, la corrupción secular de la vida social bloqueará el advenimiento de la República de la virtud hasta que el Terror haya, mediante la política del miedo y del exterminio, educado a los hombres para ser ciudadanos merecedores de su propia libertad (...) los jacobinos se rebelan contra la historia como epítome de la opresión, el servilismo y la crueldad en nombre de la libertad y la virtud para terminar instaurando un régimen perfectamente convalidable con su negativa imagen del pasado” (Díez, Luis Gonzalo (2007): *Anatomía del intelectual reaccionario. Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt* (Madrid. Biblioteca Nueva); 237). De esta paradoja Burke fue perfectamente consciente.

²² Kirk, Russell (2007): *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio* (Madrid. Ciudadela); 188.

acercamientos de Burke a Portland y otros líderes de los viejos *whigs* convencieron a Portland, Fitzwilliam y sus colegas para que formaran una coalición con Pitt (...) aceptando seis de los trece ministerios del gabinete. Burke, que se sentía agotado, no quiso ocupar ningún cargo”²³.

El texto, basado en la diferencia de fondo entre liberalismo y democracia, fue escrito para responder a las acusaciones de falta de consistencia hechas desde su propio partido. Según éstas, el autor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) habría traicionado sus principios liberales de toda la vida, manifiestos en su apoyo unos años antes a los derechos de los colonos americanos²⁴ y en su denuncia de los abusos de la Corona, al criticar la Revolución acaecida en el país vecino. La respuesta de Burke consistirá en esgrimir los principios históricos de su partido para sostener que, no a pesar de ser un liberal, sino precisamente por serlo; no a pesar de las causas anteriormente defendidas por él, sino precisamente por haberlas defendido había criticado la Revolución francesa. Con ello, situaba la carga de la prueba en el ala de su partido que, por no compartir los presupuestos de dicha crítica, cuestionaba, sin ser muy consciente de ello, la identidad ideológica definitoria de los *whigs*.

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

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

La seguridad que les ofrece el sistema establecido en su país, es decir, la convicción de que no se encuentra amenazado, lo que favorece una actitud no prevenida, suspicaz o temerosa respecto a las novedades francesas, incluso el aprecio político de las mismas.

El supuesto de que combatir el mal sería, en este caso, una manera de reforzarlo, lo que abre las puertas a una política de convivencia externa e interna con el radicalismo democrático.

El hecho de que, así como muchos aristócratas dilapidan su dinero y el honor de sus familias de formas variadas, existen aristócratas que apoyan los planteamientos revolucionarios por ambición, deseo de gloria y avidez por participar en el expolio.

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

²³ Ibid.; 191 y ss.

²⁴ Burke “consideraba a los (rebeldes) americanos (...) en la misma relación con Inglaterra que ésta mantuvo con el rey Jacobo II en 1688”. El “único motivo” de su alzamiento fue el propósito inglés de imponerles tasas “sin su consentimiento”, lo que convertiría “sus asambleas” en “totalmente inútiles”, socavando con ello “cualquier clase de seguridad para sus leyes o libertades” (Burke, Edmund (1992): “An Appeal from the New to the Old Whigs”; *Further Reflections on the Revolution in France* (Liberty Fund, Indianapolis); 107). De ahí que la revolución americana, a diferencia de la francesa y al igual que la inglesa de 1688, se inspirase en la defensa de un régimen de libertad tradicional. Los colonos americanos, según Burke, se levantaron contra la metrópoli apelando a los acuerdos históricos que garantizaban sus derechos.

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

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

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

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

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

La “moral” del “consenso” invocado por Burke se basa en el supuesto de que los “deberes no son voluntarios. El deber y la voluntad son, incluso, términos contradictorios. Aunque la sociedad civil pueda ser, en principio, un acto voluntario (...) su continuidad se halla bajo un pacto permanente coexistente con la sociedad”. Dicho “pacto”, que, políticamente, garantizaría el predominio de la Constitución sobre el poder de cualquiera de sus partes, precisa de la creencia en “un Ser Supremo, sabio para formar y fuerte para imponer la ley moral”²⁵.

En segundo lugar, la superioridad de la “aristocracia natural” sobre cualquier mayoría democrática como fundamento de la sociedad²⁶. Para Burke, los hombres sólo actuarán “con el peso y el carácter de un pueblo” cuando se hallen “en ese estado de habitual disciplina social en el que el más sabio, experto y opulento conduce y, conduciendo, ilustra y protege al más

²⁵Ibid.; 123, 157-158 y 159-160.

²⁶ Para Burke, la igualdad predicada por los revolucionarios es una “monstruosa ficción”. Habla de la “felicidad que se encuentra siempre en la virtud, en la cual consiste la verdadera igualdad moral de la humanidad” frente a la “monstruosa ficción que, inspirando falsas ideas y vanas esperanzas en los hombres destinados a avanzar en el oscuro sendero de una vida laboriosa, sirve tan sólo para agravar y amargar la verdadera desigualdad que jamás pueden nivelar” (Burke (1989); 69-70).

débil, ignorante y pobre”. Dicho “estado” se identifica con el orden aristocrático, precondition de toda sociedad bien constituida más que atributo de una sociedad en particular:

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

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

Estos hombres así cualificados integran la “aristocracia natural” que constituye “la parte dirigente y gobernante” y que permite a “grandes multitudes” actuar juntas “bajo la disciplina de la naturaleza” como un verdadero “pueblo”. De ahí que la igualdad introducida por la prédica revolucionaria de los “derechos del hombre” altere semejante disposición jerárquica y revele con claridad meridiana que “ser un pueblo y tener estos derechos son cosas incompatibles”²⁷.

En tercer lugar, la apuesta por la prudencia política frente al fanatismo político en las tareas de gobierno. Para Burke, la “prudencia no es sólo la primera de las virtudes morales y políticas, sino también la directora, la reguladora, el modelo de todas ellas”. Lo que enseña esa virtud es que:

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

Entre los principales mandatos de la prudencia política, estarían el no “poner el bienestar de la presente generación totalmente fuera de cuestión” pues “la única cuestión moral de la que podemos estar seguros es el cuidado de nuestro propio tiempo”. También, el “ser restrictivos hasta la parsimonia incluso (...) en la voluntaria producción del mal”. Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, confirma que “una teoría relativa al gobierno puede llegar a ser mucho más una causa de fanatismo que un dogma en religión”. Y es que hay “un límite para las pasiones cuando se actúa en virtud del sentimiento” que nos vincula a un contexto social de referencia, “ninguno cuando se encuentran bajo la influencia de la imaginación” que ensaya libre y teóricamente nuevas formas políticas y sociales sin otro arraigo que una nihilista voluntad de poder²⁸.

La aplicación de la prudencia en temas políticos descubre que:

La ciencia de gobernar es materia que requiere experiencia, e incluso más experiencia de la que nadie puede acumular en el

²⁷ Burke (1992); 167-169 y 179.

²⁸ Ibid.; 91-92 y 182.

curso de su vida (...) es, por tanto, con una preocupación infinita cómo los hombres deben aventurarse a derrumbar un edificio que, durante años, ha servido de un modo aceptable a los propósitos de la sociedad, o levantar otro sin tener ante los ojos modelos y ejemplos de probada utilidad (...) La razón política es un principio de cálculo; sumar, restar, multiplicar y dividir moralmente, y no metafísicamente o matemáticamente, los verdaderos denominadores morales²⁹.

El análisis concreto del hecho democrático³⁰ comienza en *An Appeal* por el principio de la mayoría. Burke señala que “fuera del estado de sociedad civil, mayoría y minoría son relaciones que no pueden tener existencia” y que el principio mayoritario “es una de las más violentas ficciones de la ley positiva”. Y ello porque el acuerdo resulta más fácil “en los procedimientos que involucran a uno o pocos hombres” que en los que “cada hombre tiene su parte en la deliberación” y se tiende, más que a un equilibrio de intereses, a una distinción fuerte entre el bando vencedor y el vencido. Esto obliga a que, allí donde impera el principio mayoritario como método de decisión, deba existir una “muy particular y especial convención establecida por largos hábitos de obediencia, por una intensa disciplina en la sociedad y por una mano fuerte”. Sólo así, esta violenta ficción potencialmente desestabilizadora al basarse no tanto en una agregación pluralista de “voces” como en una división polarizada de las mismas pasará por la “mente colectiva” de la sociedad³¹.

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

...individuo debe tener un derecho a originar lo que después se convierte en el acto de la mayoría (...) tiene un derecho entonces a romper los vínculos y compromisos que lo ligan al país en que vive y otro a convertir a muchos a sus opiniones y obtener tantos asociados en sus designios como pueda procurarse (...) Debes empezar por una conspiración secreta que finalizará con una confederación nacional (...) De este modo, la voluntad arbitraria, última corrupción del poder gobernante, paso a paso envenena el corazón de cada ciudadano (...) Debido a tales doctrinas, todo el amor a nuestro país y toda la piadosa veneración y vinculación a sus leyes y costumbres son arrasados de nuestras mente; y nada puede resultar de esta opinión, cuando se transforma en principio y es animada por el descontento, la ambición o el entusiasmo, sino una serie de conspiraciones y sediciones en ocasiones ruinosas para sus autores, pero siempre nocivas para el Estado (...) El nuevo Estado fabricado por tales artes no está más seguro que el viejo. ¿Qué puede impedir a la mera voluntad de cualquier persona, que espera unir las voluntades de los otros a las suyas, fijarse el objetivo de derribar ese nuevo Estado?³²

Este proceso se ve agravado por “la teoría y la práctica de la Asamblea francesa”, la cual ha encontrado “otro camino” que el de la “previa voluntad de la mayoría de lo que llaman pueblo” para destruir el “viejo gobierno” y fundar el “nuevo”. Ese “otro camino” consiste en utilizar el consentimiento de sus representados para hacer de las decisiones de la Asamblea “el acto del pueblo”, es decir, para transformar un poder delegado y limitado en uno absoluto capaz de “alterar todas las cosas según su inclinación”. “Esto –dice Burke- es sancionar el fraude, el perjurio y la hipocresía y la ruptura de la más sagrada confianza que puede existir entre hombre y hombre”³³.

²⁹ Burke (1989); 90-91.

³⁰ “Una perfecta democracia (...) es la mayor imprudencia del mundo. Como es el sistema que tiene menos vergüenza, también es el que tiene menos temor. Nadie comprende cómo su persona puede ser objeto de castigo”. “...en una democracia, la mayoría de los ciudadanos puede ejercer la opresión más cruel sobre la minoría cuando prevalecen fuertes divisiones (...) Y esta opresión de la minoría se extenderá a un número más grande y será llevada a cabo con mucha mayor impetuosidad de la que se pueda esperar nunca del dominio de un solo centro” (ibid.; 119 y 146).

³¹ Burke (1992); 164-165, 167 y 176.

³² Ibid., 176

³³ Ibid., 177.

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

En tanto arreglo positivo y legal, es una peligrosa *ficción* que sólo en un entorno institucional muy consciente de sus riesgos polarizadores y desestabilizadores operará adecuadamente.

En tanto principio ideológico, posee un significado asocial vinculado con el imperio arbitrario de la voluntad porque instiga la destrucción del orden establecido y la búsqueda conspirativa y sediciosa de apoyos en tal destrucción. Es aquí donde, de manera más clara, se observa que la identidad entre *mayoría* y *pueblo* es una *ficción*. Mientras el último remite a una sociedad heterogéneamente constituida, la primera se origina en el derecho de la voluntad de cada individuo a imponer lo que le place, incluso en contra de aquella sociedad.

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

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

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

Socialmente, le da consistencia como aquella parte de la sociedad necesitada del “juicio” de los más sabios, expertos y opulentos. Dicha consistencia radica en hábitos de disciplina social cuyo mantenimiento hace que el pueblo se halle en “sociedad civil” y no sea un mero agregado de voluntades.

Políticamente, asume la heterogeneidad y diversidad de las voces, intereses y fines populares de tal modo que la realidad plural del pueblo es atendida por los gobernantes, es decir, que la sociedad constituida se presenta como el horizonte de la política y no, caso de Francia, como su campo de experimentación.

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

Burke eleva sus apreciaciones sobre la aristocracia y la democracia a la condición de teoría de la sociedad, según la cual la libertad, los deberes y la desigualdad son tres vértices del mismo triángulo, de la sociedad erigida sobre sólidas bases históricas y morales. Sin deberes ni desigualdad, con pasiones desbocadas y una igualdad ficticia, el pueblo como entidad

compuesta por hombres libres se disuelve en un agregado disperso utilizado por los sediciosos para respaldar sus maquinaciones y manipulado por los gobernantes para ejercer un poder absoluto.

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

La democracia compromete el orden social porque subvierte la disposición jerárquica del mismo.

Al dinamitar aquel orden, aniquila con él el sentido del deber pues la personalidad moral de los individuos se constituye en la desigualdad.

Al reducirse todo a un mundo de voluntades indisciplinadas y niveladas, descubrimos que sobre éstas, por la propia lógica política de la democracia, cabalgan los déspotas que administran “un nuevo poder de una nueva especie”, un poder sin fundamentos sociales ni morales que encarna la autonomía de lo político.

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

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

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

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

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

La tesis mantenida por Burke en su última obra, las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), vendría a ser que la politización jacobina del “monied interest” radicaliza los deletéreos efectos de éste sobre la propiedad y la estructura de la sociedad. En la alianza entre los filósofos y los especuladores de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790)³⁴, la economía política burkeana de la Revolución ponía el acento en cómo la confiscación de los bienes de la Iglesia y su transformación en un volátil y errático papel moneda dejó a la sociedad francesa sin referentes de valor sólidos y perdurables,

³⁴ “Junto con la clase adinerada había crecido una nueva clase social con la cual aquélla empezó a formar pronto una unión estrecha y definida: me refiero a los hombres de letras políticos (...) estos padres del ateísmo poseen un fanatismo propio y han aprendido a hablar contra los monjes con espíritu de monje”. “Nuevos en todo, vuestros legisladores son los primeros que han fundado una república sobre un juego (...) El gran objetivo de esta política es metamorfosear Francia (...) en una nación de jugadores, hacer la especulación tan extensiva como la vida”. “¡He aquí la potencia calculadora de la impostura! ¡He aquí la economía de la filosofía! (...) Estos son los números con que calculan los matemáticos metafísicos. Estas son las grandes operaciones en las que un crédito filosófico se basa en Francia” (Burke (1989); 133-134, 206 y 244-46). En su particular *economía política* de la Revolución, Burke presenta la especulación financiera y la especulación filosófico-política como dos caras de la misma moneda *nihilista*, que, al girar en el aire, compromete la existencia de los valores sólidos y perdurables de la religión y la propiedad. Es decir, de la sociedad.

sometida a las fluctuaciones de un despotismo financiero:

Las deudas públicas, que en un principio eran una garantía para los gobiernos (...), es probable que por su exceso se conviertan en un medio de subversión. Si los gobiernos hacen frente a estas deudas mediante fuertes impuestos, se derrumban porque se hacen ociosos al pueblo. Si no les hacen frente, serán destruidos por los ataques del más peligroso de todos los partidos, es decir, por la vasta y descontenta clase capitalista (...) Los hombres que integran esta clase buscan su estabilidad, en primer lugar, en la fidelidad del gobierno; en segundo lugar, en su poder. Si encuentran los viejos gobiernos aniquilados (...) buscarán otros que tengan más energía; y ésta no derivará de la adquisición de nuevos recursos, sino del desprecio de la justicia. Las revoluciones favorecen la confiscación, y es imposible saber bajo qué detestables nombres se autorizarán las futuras confiscaciones³⁵.

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

En la alianza entre los filósofos y los políticos³⁶ de las *Cartas sobre una Paz Regicida*, Burke procede a pintar los contornos del despotismo político que sucede al “despotismo del papel moneda”. Subsumidos los especuladores en la maquinaria del poder nacional, la economía política burkeana de la Revolución subraya ahora cómo la monopolización burocrática de un sistema económico moderno aboca a un intervencionismo sin ley, sin sentido de la propiedad y de las relaciones naturales de la sociedad. En esta obra, Burke pinta el cuadro no de la obra de destrucción filosófico-financiera de las *Reflexiones*, sino de aquello que ocupa el vacío dejado por el derrumbe del orden tradicional. El nuevo poder jacobino, más que terminar con la volatilidad económica y moral del primer periodo de la Revolución, atribuiría a éste un neto sentido político que hace del especulador un burócrata y de la confiscación, conquista.

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

³⁵ Ibid.; 172.

³⁶ “En lugar de la alianza entre el interés monetario y las *gens de lettres*, se nos dice ahora que la Revolución fue hecha por *dos tipos de hombres...los filósofos y los políticos* (...) (el) interés monetario no ha desaparecido, sino que los burócratas y tecnócratas del poder nacional son ahora quienes persiguen la confiscación como instrumento de engrandecimiento nacional”. Burke establece una paradójica alianza entre “los admiradores de los ciudadanos-soldados de Tito Livio” y “los especuladores y *stockjobbers* del interés monetario” que “destruye al hombre como ser social para reconstituirlo como un ciudadano armado”, de lo que resulta una “república” que cabría llamar “totalitaria”. En el paso de las *Reflexiones* a las *Cartas*, Burke extrema “la idea de una *energía* liberada de todas las restricciones de la sociedad” (Pocock, J. G. A. (1995): *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge University Press); 206-207).

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

El hecho actual, sigue diciendo Burke, es que “el poder político y civil de Francia está ampliamente desvinculado de cualquier clase de propiedad; y que ni el interés terrateniente ni monetario poseen el más mínimo peso o consideración en la dirección de cualquier asunto público”³⁷.

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

(Los jacobinos) tienen una cosa, y tan sólo una. Pero esa cosa vale por mil: tienen energía (...) que no se ve refrenada por las consideraciones divinas o humanas, que está siempre vigilante, siempre al ataque, que no se permite el menor reposo (...) Hemos de enfrentarnos a esa energía maligna y destemplada con noble y determinado vigor³⁸.

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

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

(Los nuevos gobernantes se muestran despiadados a la hora de) cortar un brazo del comercio, extinguir una manufactura, destruir la circulación del dinero, violar el crédito, suspender el curso de la agricultura, incluso quemar una ciudad...³⁹.

Algo tan moderno para nuestros oídos como la conciencia de que las sociedades inmersas en la fiebre especulativa están muy cerca de despeñarse políticamente en el abismo totalitario ya se barrunta en Burke.

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

³⁷ Cfr. en Canavan (1995); 161-162.

³⁸ Cfr. en Kirk (2007), 199.

³⁹ Son palabras de Burke citadas por Pocock (1995); 206.

sucedía en las *Reflexiones* con los bienes de la Iglesia), sino ésta en su conjunto. Con ello, el gobierno republicano asume la estrategia confiscadora del “monied interest” como un servicio al engrandecimiento nacional.

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

(El jacobinismo consiste) en tomar al pueblo como individuos iguales, sin ninguna descripción o nombre corporativo, sin atención a la propiedad, sin división de poderes, y formar el gobierno de delegados de un número de hombres así constituido; en destruir o confiscar la propiedad y sobornar al crédito público, o a los pobres, con el botín obtenido ahora de una parte de la sociedad, ahora de la otra, sin miramiento a la prescripción o la profesión⁴⁰.

Según el pensador irlandés, “no hemos considerado como deberíamos la terrible energía de un Estado en el que la propiedad no tiene nada que ver con el gobierno (...) Un gobierno (el jacobino) en el que la propiedad está en completa sujeción y donde nada gobierna sino la mente de hombres desesperados”⁴¹.

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

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

Los jacobinos eran el producto de, en palabras de Burke, “una revolución silenciosa en el mundo moral” que “incluía –continúa Francis Canavan– el surgimiento y crecimiento de las dinámicas y ricas clases medias (...) Allí estaban –vuelve a decir Burke– todos los talentos que afirmaban sus pretensiones y estaban impacientes por el lugar que la sociedad establecida les prescribía”. Su influencia, situada “entre los grandes y el populacho”, era ejercida a través de, según Burke, “la correspondencia del mundo monetario y mercantil, de las relaciones literarias de las academias y, por encima de todo, de la prensa, de la cual habían tomado entera posesión”⁴².

Sólo en países como Gran Bretaña, donde existe un marco institucional y unas estructuras sociales enraizados en el pasado, pueden las nuevas realidades del saber y el comercio dar todo lo bueno que llevan dentro. Si ese orden histórico se debilita como en Francia, si la religión deja de ser un hábito de disciplina social, el saber permuta en filosofía atea y el comercio, en

⁴⁰ Son palabras de Burke citadas por Canavan (1995); 163.

⁴¹ Ibid.; 164.

⁴² Ibid.; 163-165.

fiebre especulativa. Y ello porque las nuevas realidades son, en sí mismas, expresión de una fuerza bruta y ciega que, en contra de lo aducido con ingenuidad por un David Hume y un Adam Smith, carecen de los recursos morales para autolimitarse. La lección conservadora de Burke es que la sociedad del conocimiento y el dinero necesita de un “poder controlador” que la proteja de sus instintos autodestructivos.

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

“¿No es todo el proceso que hemos denominado *la création de la culture politique moderne* parte de la historia intelectual e ideológica de la *clase dirigente* percibida y profetizada por Burke...?”⁴³.

⁴³ Pocock (1989); 43.