

Capítulo V. Ideas rectoras en la obra de Burke	57
<i>a)</i> La apreciación de Burke de las diversas formas que puede tomar el anhelo de “libertad”	60
<i>b)</i> Rechazo de la idea de una igualdad dentro del cuerpo político	67
<i>c)</i> El anticolonialismo	71
<i>d)</i> Rechazo del etnocidio	72
<i>e)</i> Rechazo del monopolismo	72
<i>f)</i> Un concepto flexible de la élite nacional	72
<i>g)</i> Un místico concepto de la nación como unión de muertos, vivos y seres futuros	78
<i>h)</i> La importancia que tienen las tradiciones y los in- veterados mitos sociales para una sana <i>civitas</i> hu- manas	80
<i>i)</i> Un contrapunto entre tradiciones y cambios gra- duales, indispensables	84
<i>j)</i> Equilibrio entre la Corte y el Parlamento	89
<i>k)</i> La necesidad de un espíritu de moderación y de compromiso en la política	91
<i>l)</i> Un rechazo total de las fórmulas abstractas, con pretensión de validez absoluta, en la política	92
<i>m)</i> Un fondo religioso detrás del espíritu de modera- ción	94

CAPÍTULO V

IDEAS RECTORAS EN LA OBRA DE BURKE

Russell Kirk, ampliamente citado por Noriega Cantú en su libro *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*,⁶³ condensa el mundo espiritual de Burke en los siguientes seis principios, que Noriega Cantú cita con aprobación:

1. La conciencia de un marco general, diseñado por la divinidad, para la realidad humana.

2. La conciencia de la omnipresencia de los elementos de variedad y misterio, más bien que de rigor matemático, abstracto, en el devenir humano.

3. La negación de una igualdad de individuo a individuo, salvo la posición idéntica de todos ante la normatividad moral.

4. La importancia muy relativa de la libertad, pero, de todos modos, la protección de una razonable dosis de propiedad privada para el sostén del grado de libertad que parece socialmente aconsejable.

5. La importancia de las tradiciones para una vida satisfactoria privada y colectiva, y

6. La necesidad de un prudente gradualismo en el cambio social.

⁶³ México, UNAM, 1972.

Efectivamente, estos elementos están presentes en los textos de Burke y también en el *mainstream* —la corriente central— del conservadurismo que vemos desde Burke hasta nuestros propios días. Sin embargo, la ideología de Burke es más matizada de lo que parezca de esta simple lista, y quiero hacer aquí un análisis más detallado, con base en una cuidadosa lectura de los principales textos burkianos (no meramente sus famosas *Reflexiones...*).

Pero antes de llamar la atención sobre varios aspectos particulares, quiero referirme a una actitud espiritual básica de nuestro autor, tan general que su orientación politológica parece ser sólo uno de varios derivados de la misma.

Se trata de la actitud de Burke hacia las fuerzas trascendentales que funcionan detrás de la fachada de nuestra realidad visible.

Muy clara es, al respecto, su mencionada obra de juventud sobre la estética, que distingue entre la estética basada en lo “agradable”: bellos paisajes, bellos cuerpos humanos, colores agradables, comprensibilidad —y la otra estética, que nos ofrece el escalofrío de lo dramático, estruendoso, inexplicable u horrendo: la estética de la Coatlicue o de Guernica, del Rito de Primavera o del comienzo del cuarto movimiento de la Quinta de Shostakovich.

Esta segunda manifestación de la estética se junta a un nuevo concepto de lo sagrado: no la razonable y bondadosa actitud de un Dios que reúna las más nobles características de un ser humano: un ente dotado de moralidad, compasión e inteligencia superiores, sino el Dios violento, inaccesible a nuestra pequeña razonabilidad, el Dios-huracán de un Rilke,⁶⁴ con sus ángeles “terribles”,⁶⁵ el Dios “verdaderamente gran-

⁶⁴ Cf., del *Libro de los Horas*, la descripción de una tempestad que pone los árboles en huida y crea “avenidas caminantes”. “Y ahora sabes que Él, delante de quien los árboles huyen es Él que es la meta de tu peregrinación”; estamos aquí lejos del bondadoso Dios-padre de los pietistas.

⁶⁵ Cf., el primer renglón de la primera de las *Elegías de Duino*: “Todo ángel es motivo de pánico”.

de” intuido por un impresionante personaje creado por Isak Dinesen, el cual afirma de Él “que no hubiera dado un penique por los Diez Mandamientos”.⁶⁶

Efectivamente, el mandamiento de no robar (por ejemplo) es importante para una sociedad ordenada, y contribuye a la comodidad de los que ya tengan propiedades (cuyo origen, de a menudo varias generaciones atrás, es mejor no indagar),⁶⁷ pero un Dios “verdaderamente grande”, probablemente juzgará a los individuos (si acaso considere la tarea de “juzgar” como necesaria) de acuerdo con criterios entre los cuales el de robar-o-no-robar será insignificante (personalmente conozco a varias personas que indudablemente han robado, pero que son personas de una rica vida interior y que a menudo destacan por sus reacciones humanas nobles y originales).⁶⁸

Esta intuición metafísica de Burke se liga a la importancia que él da a la élite nacional, un concepto sobre el cual diremos en seguida algo más.

Esta élite siente como su hábitat natural el mundo de la tradición, que a este respecto no debemos sentir como un conjunto de cómodos privilegios. Lo que la tradición puede significar para la verdadera aristocracia queda magníficamente ilustrada, una vez más por un espléndido cuento de Isak Dinesen, *Sorrow Acre*,⁶⁹ que confronta el amor aristócrata

⁶⁶ *The Deluge at Norderney*, primero de los *Seven Gothic Tales*, New York, 1934 (existen muchas ediciones posteriores y la University of Chicago procura que las obras de Isak Dinesen nunca se agoten).

⁶⁷ Anatole France observa que “el robo es condenable; el producto del robo es sagrado”.

⁶⁸ Un recuerdo de mi infancia en Europa occidental: una tía mía, miembro de la buena burguesía, no quería siempre cargar con las llaves de las alacenas, pero tampoco quería ser robada por las criadas, de manera que puso en sus armarios un letrero con: “Recordáis con todo lo que hagáis que Dios está mirándoos.” ¡Dios convertido en guardián de las alacenas de una buena burguesa...! Suena a Berthold Brecht. Recuerdo con algo de orgullo que a pesar de mi corta edad esto ya me llamó la atención como indebido, hipócrita e irreligioso.

⁶⁹ *Winter's Tales*, Nueva York, 1942 (existen muchas ediciones posteriores).

por la tradición feudal, al entusiasmo burgués por el “progreso” —y que hace contrastar dos mundos, por una parte la seriedad de la dedicación al deber paternalista, tradicional-social, personificado por el jerarca (o sea, en este cuento, el tío), y por otra la volátil búsqueda de satisfacción rápida de parte del “moderno” sobrino, cuyo ideal es América.

Sin embargo, Burke no va tan lejos en este camino del conservadurismo elitista-romántico, que aceptara la existencia de una doble moral: una para los señores, sólo responsables ante la Historia (que sienten correr por sus venas) y otra moral —aburguesada—, de *do ut des*, de justicia conmutativa, para los de abajo. Esta consecuencia, tan nietzschiana, es sacada de la *República* de Platón por una intérprete contemporánea, de alta estatura académica, como es Jane Jacobs.⁷⁰ repito, Burke no va tan lejos como Nietzsche o Jacobs, e inclusive considera como única igualdad aceptable, la que coloca a todos (de arriba o de abajo; aristócratas responsables, pequeños burgueses o proletarios) en una misma posición frente a la estructura objetiva de la moral.

—o0o—

Esta actitud intuitiva de Burke frente a los grandes enigmas de la existencia individual y social, ofrece una clave para varias de sus actitudes políticas, que ahora estudiaremos de acuerdo con el elenco siguiente, derivado de la lectura de sus obras.

a) La apreciación de Burke de las diversas formas que puede tomar el anhelo de “libertad”

Creo que introducimos más claridad en este tema de la “libertad” (¡término semánticamente tan peligroso!), si distinguimos entre tres categorías de reclamaciones de “libertad”.

⁷⁰ Véase, abajo, nota 83.

1. Una cosa es la “libertad” que puede pedir para sí, dentro de un conjunto nacional más amplio, algún grupo geográficamente determinado, que tenga una solidaridad interna creada por la historia (en tal caso generalmente podemos hablar de “autonomía” en vez de “libertad”).

El origen irlandés de Burke, y su indignación de encontrar su “patria chica” tan maltratada cuando regresó allá con Hamilton, predispusieron a Burke hacia una actitud favorable respecto de la reclamación de tal forma de “libertad”, y así vemos cómo adoptó una actitud de simpatía hacia las reclamaciones de los colonos americanos.

En 1774 elaboró su discurso *On American Taxation*, favorable al punto de vista de los colonos; luego, en 1775, encontramos sus *Resolutions for Conciliation with the Colonists*; y en 1777 su *Letter... on the Affairs of America* demuestra que el deterioro de las relaciones oficiales entre Inglaterra y las colonias no hizo cambiar las opiniones de Burke.

Declaró valientemente que una rebelión de toda una población, en el caso de aquellas colonias, ya no puede considerarse como una actitud ilegal, una violación de derechos “naturales” de la metrópoli, sino que tal situación siempre apunta claramente hacia un flagrante *mismanagement* de parte de la metrópoli.

Habitualmente, la actitud de Burke en esta discusión fue moderada, equilibrada, y su entusiasmo por la autonomía de grupos solidarios dentro del imperio nunca llegó al extremo de favorecer la desintegración de la unión británica. A este respecto, su actitud a veces suena a la federalista: propugna un equilibrio entre cierta autonomía de las partes y la unidad del conjunto.

2. Otra acepción del término de “libertad” se presenta cuando el pueblo en general (no un sector geográficamente definido del mismo) quiere defender sus tradicionales “libertades” contra su gobierno.

En tal supuesto, cuando se presentan movimientos rebeldes populares, el “conservador” Burke no permite una presunción *iuris et de iure* a favor de que el poder central tenga la razón y el derecho natural de su lado: nos recuerda que el pueblo no tiene interés en desórdenes: básicamente, los ciudadanos quieren trabajar tranquilamente y prosperar cómodamente a la sombra del orden establecido, de manera que en caso de desórdenes populares, según nuestro autor hay una probabilidad considerable de que el poder central tenga la culpa.

Así, en el “descontento” popular inglés a que se refieren sus *Thoughts on the Causes of the Presente Discontents* de 1770, Burke considera que la Corte tiene la culpa, y que la Cámara de los Comunes, en vivo contacto con el sentir popular, tiene el deber de restablecer el respeto del partido de la corte hacia las sanas tradiciones políticas.

Encontramos en este “conservador” un firme rechazo de toda arbitrariedad de parte del grupo gobernante y una profunda aversión del absolutismo monárquico. Es verdad, el gobierno necesita cierta discrecionalidad en su actuación, —ninguna legislación puede o debe eliminar ésta—, pero tales facultades discrecionales deben ejercerse sin “desvío de poder” —nunca en bien de una pequeña “familia oficial” o a la luz de opiniones de corta vista, que pueden predominar en círculos de la Corte del gabinete.

Un aspecto especial de esta libertad popular, opuesta a la Corte, es la defensa que hace Burke de la independencia del Parlamento hacia la Corona. Como los whigs observan que la Corte ha creado varias funciones inútiles pero bien remuneradas, como anzuelos para comprar la simpatía de ciertos parlamentarios, Burke presenta en 1780 sus ideas para una “Ley que asegure la independencia del Parlamento y aporte economías”.⁷¹

71 Recordemos cómo en nuestro medio a veces se ha tratado de comprar la

Ahora bien: si el poder central abusa de su posición, —como ha sido el caso en la Francia pre-revolucionaria— no basta que el pueblo deseche a sus opresores para verse de pronto “libre”; generalmente se encontrará simplemente bajo nuevos poderes, que pueden ser tan arbitrarios como el poder eliminado, o todavía más represivos, y que, de todos modos, padecen de la desventaja de que ellos operen improvisadamente, sin apoyo en la experiencia política que el antiguo régimen había tenido: por esto, en el momento de su triunfo es esencial que una fuerza revolucionaria muestre moderación. Si una revolución victoriosa va demasiado lejos y cambia más de lo estrictamente necesario, fácilmente se empeora la situación para los de abajo (y, desde luego, la gran diferencia entre la prudente *Glorious Revolution* de 1688, cuyos resultados admira, y la imprudente, dogmática Revolución Francesa, cuyo progresivo desquiciamiento ya previó correctamente, cuando muchos liberales todavía creyeron que se trataba de una versión, ligeramente latinizada, de la revolución inglesa de un siglo antes.⁷² Nada más peligroso que la combinación de un eufórico entusiasmo popular con la entrega del poder eficaz a un pequeño grupo de personas idealistas, carentes de experiencia práctica, y ciegamente convencidos de alguna teoría abstracta. El político, para ser

buena voluntad de la prensa mediante contratos de publicidad de paraestatales. En el caso mexicano también, la lucha por eliminar esta práctica tuvo a la vez las dos finalidades, 1) la de mejorar la independencia de la prensa y, 2) la de evitar gastos públicos inútiles. De la misma manera, en el caso de Burke se buscó una mayor independencia del Parlamento, unida a economías para el erario.

⁷² Charles James Fox, el líder de los whigs, en aquel momento todavía amigo de Burke, creía en brillantes resultados de la revolución, para Francia y para Inglaterra; el joven Pitt también estuvo optimista. La misma Corte vio sin preocupaciones los acontecimientos en Francia, y Burke se vio en una posición aislada, con sus interpretaciones pesimistas. Cuando poco después se empeoró la situación en Francia, y muchos ingleses abandonaron su insensato optimismo inicial, este viraje dio popularidad a Burke en muchos círculos, también de la Corte: el hombre que había presentado el huracán cuando el cielo todavía estuvo azul.

un verdadero benefactor de su patria, *debe tener el valor cívico de ser temeroso* y de abrigar dudas, cuando los que lo circunden están poseídos por una alegre prepotencia, plenamente confiados en el éxito que tendrán sus teorías, como afirma Burke.

3. Un tercer contenido del término “libertad” se nos presenta cuando se pide al gobierno que éste reconozca ciertas libertades “esenciales” de los individuos que el destino haya colocado bajo su mando.

Si entre las dos primeras acepciones encontramos cierto aire de familia, la tercera forma de usar el término “libertad” es más dogmática y tiene un efecto muy distinto del que pueden tener las dos anteriores, como vemos inmediatamente en los múltiples ejemplos históricos en que grupos geográficamente determinados insisten en su “libertad” respecto de autoridades superiores, con el fin de poder suprimir más eficazmente la “libertad” de los individuos o grupos radicados dentro de su territorio: se pide “libertad” en el primer sentido, para poder violar más cómodamente las “libertades” en el tercer sentido.⁷³

Interpretando la “libertad” en este tercer sentido, encontramos que Burke demuestra por ella una simpatía muy prudente, moderada y reservada. No es completamente insensible a las ideas lockianas, y defiende que (por ejemplo) el respeto a la propiedad sea recomendable (aunque nunca como *droit sacré et inviolable*); pero sólo con notable desconfianza y con muy pequeños pasos sigue el entusiasmo tan frecuente en su época por dar una alta prioridad a la libertad individual: nunca la hubiera circundado de una aureola metafísica tan emocional como lo hacen los ideólogos respon-

⁷³ Vemos ahora algo semejante en relación con las reclamaciones de autonomía que formulan los grupos indígenas. Muchas personas progresistas adoptan frente a ellas una actitud prudente, ya que temen que dentro de tales grupos autónomos pudiera frenarse la eficacia de los “derechos humanos” individuales (por ejemplo, la igualdad sexual).

sables —según él “culpables”—de la famosa *Declaration* de 1789. Acepta, efectivamente, que algunas libertades esenciales del individuo deben ser protegidas contra una injerencia arbitraria de parte de poderes públicos (ya hemos visto cómo vive colgado entre dos religiones, de manera que siente cierta simpatía por la libertad religiosa —¡aunque no por la libertad de ser ateo!); pero si Burke hubiera formulado una clara lista de libertades individuales fundamentales en que él creyera, ésta habría resultado más corta, y habría estado formulada en forma menos categórica, de lo que encontramos en el caso de sus contemporáneos Jefferson o Thomas Paine, y, posteriormente, con John Stuart Mill, o en los primeros 28 artículos de nuestra Constitución Mexicana.

Es que Burke, como buen realista, arraigado en la práctica política, reconoce claramente que tales libertades esenciales del individuo nunca pueden ser “absolutas”: en materia político-social ninguna afirmación debe formularse en forma incondicional y dogmática: la “libertad individual” no es el único valor importante, en la vida social, y si la colocamos en un pedestal demasiado dominante, perjudicamos a otros valores sociales⁷⁴ y a la eficacia necesaria de la autoridad política, que no puede funcionar sin un margen de discrecionalidad.⁷⁵ Además, exactamente como Marx tiempo después, pero desde otra visión ideológica, Burke considera que la florida oratoria a favor de las libertades individuales se presta

⁷⁴ Al comienzo de sus *Reflexiones...*, Burke afirma que la libertad es una ausencia de restricciones a lo que hagamos, y antes de alabar la “libertad” *in abstracto*, conviene estudiar qué es exactamente lo que el individuo quiere hacer con ella. Por lo tanto, desde el punto de vista político, cuando se concede más “libertad” conviene al mismo tiempo combinarla con sistemas de apoyo para que tal libertad se ponga al servicio de causas valiosas. Así, antes de felicitar al pueblo francés con la conquista de su *liberté* es útil saber algo más sobre la forma en que la aprovechará.

⁷⁵ Es pedante citar autoridades para perogrulladas, pero en este caso me permite referir al lector a las observaciones de Ronald Cartland, citadas por E. F. Carritt —en *Liberty and Equility*, ensayo publicado en *Political Philosophy*, ed. Anthonye Quinton, Oxford, 1967, p. 127.

demasiado fácilmente a estrategia de despiste y a prácticas de hipocresía. Para él, la discusión sobre los “derechos intocables del individuo” son como un instrumento con cuya ayuda el fanatismo político de los radicales trata de destrozarse el orden social, a cuya observación podríamos añadir que también puede servir como una palanca por la cual grupos económicamente fuertes tratan de defenderse contra molestias infligidas a nombre de intereses de la comunidad (algo que a veces observamos en la práctica del juicio de amparo); detrás del aparente idealismo que sueña en los elogios de los “derechos sagrados, intocables del individuo”, a menudo se esconden egoísmos de grupo: intereses inconfesables.

No, para nuestro autor, cada individuo merece un acceso a las “libertades” en “exacta proporción a su propia disciplina moral de encadenar sus apetitos”.

Para Burke, los pretendidos derechos naturales del hombre nunca deben minar aquellas tradiciones que precisamente proporcionan al individuo aquella seguridad psicológica que le es proporcionada por una firme creencia en el carácter debido del “orden de las cosas”. Una existencia que vale la pena de ser vivida implica cierta resignación en cuanto al nicho que a uno le ha tocado dentro de la estructura social; tal resignación es preferible a la comezón de las ambiciones irrealistas: por ella se liberan energías espirituales para fines positivos, más alcanzables que las vanas ilusiones sugeridas por aquel dogma de la democracia, de que “cualquiera puede llegar a ser un líder”.

“One man can make the difference, and every man should try...” es una bella forma (¡qué buen ritmo tiene la frase!) dada a una demoniaca receta para la frustración e infelicidad...

Estamos en presencia de la tensión entre el *homo hierarchicus* y el *homo democraticus*, de la que nace luego la pregunta molesta de cuál de los dos modos de sentir la vida comunitaria ofrece un mejor camino hacia una existencia contenta y equilibrada. ¿Es mejor aferrarse a la idea de que uno

podiera llegar a los primeros rangos donde se manipulan las palancas del poder (aunque probablemente uno nunca llegará a alguna posición pública llamativa)?, o ¿sería mejor para el nivel de la felicidad individual resignarse ante la gran probabilidad de que uno terminará su vida aproximadamente en el mismo nicho en que el destino había colocado su cuna, de manera que valdrá la pena arreglarse lo más humana, culta y cómodamente posible dentro de aquel lugarcito dentro del conjunto social?

Todos sabemos que la idea de los *human rights* ha conquistado repentinamente el planeta con un fervor que hace la expansión de esta ideología comparable a la del islam durante sus dos grandes fases triunfantes, o a la del cristianismo durante el primer milenio de nuestra era, y es curioso ver que precisamente los países más imbuidos de la sicología social del *homo hierarchicus* parecen ahora abrazar la idea de estos derechos pretendidamente inviolables con más entusiasmo.

b) Rechazo de la idea de una igualdad dentro del cuerpo político

Si hemos encontrado con Burke una razonable y matizada simpatía por la “libertad” en sus tres sentidos señalados, no observamos en él un entusiasmo —siquiera moderado y condicional— por la igualdad.

Burke ve con claridad que una buena sociedad necesita de una élite, una aristocracia. Sin embargo, no considera que tales *aristoi* sean necesariamente los de sangre azul, o los caracterizados por una arrogante y ciega insistencia en privilegios materiales. La élite en que piensa Burke es adinerada —eso sí—, ya que de otra manera tendrá la mente bloqueada por pequeñas preocupaciones materiales. Pero debe usar sus privilegios para una inteligente preocupación por el bien común. El adjetivo de “común” es importante aquí, ya que

una favorable posición material hereditaria debe aprovecharse para contemplar los hechos y los proyectos que pertenezcan a la vida política, sin conectar éstos en lugar primordial con las repercusiones que pudieran tener sobre el microtema del propio bienestar material.

La desigualdad real de los miembros de cualquier comunidad es un hecho obvio, de manera que una dogmática y teórica “igualdad” —ficción totalmente irrealista— implicaría subyugación y represión.⁷⁶ Es un mérito de Burke que en la fase de la Revolución Francesa que todavía alababa el ideal de la libertad individual, este autor haya previsto que el ideal gemelo, el de la igualdad, también presente en la oratoria oficial, contuvo —en estado de germen— las fuerzas de opresión que pronto darían al traste con la “libertad”.⁷⁷

Algunos críticos de Burke han creído oír un antipático tono de desprecio en las referencias que hace Burke a las clases inferiores, como cuando menciona, en sus *Reflexiones...*, las “innumerables ocupaciones serviles, degradantes, indecorosas, infrahumanas y casi siempre inanes y pestilentes a las que la economía nacional condena a tantos miserables...”, y cuando considera que es necesario proteger al Estado contra la ambición de gobernar que pueden manifestar tales personas marginadas;⁷⁸ pero al contrario, me parece difícil que un

⁷⁶ En la cita mencionada en la nota anterior, encontramos además la opinión de Acton, de que en el transcurso de la Revolución Francesa “la pasión por la igualdad estropeó la esperanza de libertad”. Efectivamente, es ésta una formulación bien perfilada de un hecho histórico con que la escuela nos ha familiarizado desde nuestros años mozos.

⁷⁷ Es evidente el parentesco espiritual de Burke con aquel gran defensor de la primacía de la tradición sobre la razón en asuntos políticos, que era José le Maistre, y también con el organicismo de Adam Müeller. Se ha puesto de moda tildar a éste de “romántico”, pero esas ideas fundamentales podrán recuperar cierta popularidad a la luz de las exageraciones del liberalismo individualista. El hecho de que Müeller haya sido el primero que tradujera las *Reflexiones...* de Burke al alemán confirma la liga espiritual entre el mundo de éste y de Adam Müeller.

⁷⁸ Véase también Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Paperback,

lector no perciba el tono de compasión con la miseria de los de abajo, en tales frases: para Burke, tal situación chocante no queda amparada por el respeto que conviene mostrar ante las tradiciones... “El problema no es de saber si tenéis derecho a hacer miserable a vuestro pueblo: lo importante es averiguar si no sería vuestro *interés* hacerlo dichoso”, dice a los titulares del poder británico. En otras palabras, existe un interés de parte del gobierno, y quizás inclusive un deber superjurídico, de mejorar la situación de los de abajo, inclusive si el derecho positivo del momento parezca justificar el *statu quo*. Leyes antipáticas empujan a las masas hacia las promesas de políticos a menudo irresponsables: “hombres estrujados por las leyes no tienen más remedio que de fincar sus esperanzas en gente poderosa: si las leyes son su enemigas, ellos se convertirán en enemigos de las leyes.”

Al mismo tiempo, la referencia al “interés” acerca esta observación de Burke a la política social de “ayudar a los pobres para salvar a los ricos”: Burke, como realista, sabe que se convence más fácilmente por referencias al interés, que por frases altisonantes sobre los “deberes morales” de los gobernantes.

De todos modos, los motores detrás de la política social son para Burke “la humanidad [*i.e.* la conciencia de solidaridad humana], la razón [el sentido común, que puede implicar también el interés de las clases poderosas en no ser elimina-

1957, pp. 116 y ss. “Cuando presentamos el show (*affect*) de compadecer, a causa de su pobreza, a los que deben trabajar si queremos que el munco subsista, estamos jugando irresponsablemente (*trifling*) con la condición humana” (énfasis añadida), dice Burke, pero aquí estamos en presencia, no de su dureza de corazón, sino de su realismo: es culpa del organizador del cosmos que la realidad requiere cierta cantidad de trabajo desagradable: si el político y el legislador quieren cambiar esto, su política será utópica y destinada a fracasar. *Cf.*, la fábula oriental sobre la aldea cuyos habitantes, en una gran fiesta, deciden concederse altisonantes títulos de nobleza. Al día siguiente, en medio de la cruda general, se oye: “Es muy bonito, Excelencia, que usted ahora sea Gran Duque, y yo Príncipe, pero ¿quién debe ahora buscar el alimento para las mulas?”

das] y la justicia [como concepto superior al derecho positivo del momento]”.

Donde Burke si insiste en la igualdad, es en el principio de que todos tenemos una posición igualitaria frente a la estructura de las normas morales: éstas ligan igualitariamente a todos, y el Príncipe no debe poder alegar al respecto una situación privilegiada, al estilo de Maquiavelo.

En el dilema entre libertad e igualdad, Burke se coloca con moderación del lado del primer concepto, y rechaza la idea de una igualdad, incompatible con su intuición de “cada uno en su lugar”. El aparato estatal nunca debe oprimir a los de abajo, pero una opresión de la élite por la gran mayoría de los marginados sería exactamente tan inaceptable.

A causa la liga entre el amor a la igualdad y las teorías habituales de un “contrato social” —como arreglo voluntario entre individuos disociados, todos colocados en un nivel de igualdad—, Burke también rechaza éstas, por cerebralmente individualistas e irrealistas, ajenas a las tradiciones que de hecho cimientan la sociedad. Una nación no surge de un arreglo voluntario entre individuos de nivel igual, sino que es una masa que a través de vivencias comunes (en las que puede adivinarse la mano de Dios —*cf.*, Hegel) ha llegado a tener una “personalidad”, una estructura con sus diversos niveles e interconexiones, y que se encuentra en un “estado de disciplina social habitual, en que los más sabios, los más expertos y los más prósperos son los líderes... de los más débiles, los que sepan menos o los menos favorecidos por la fortuna”.⁷⁹

Este rechazo de la idea de un “contrato social” parece ser incompatible con un famoso pasaje de Burke, que comienza por *society is indeed a contract*, pero cuando uno continúa

⁷⁹ Citado por Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, 2a. ed., MIT Press, Cambridge, Mass., 1967, p. 21 Una mina de citas de Burke sobre estas ideas es su *An Appeal from the New to the Old Whigs*, de 1792, fácil de encontrar en diversas ediciones.

leyendo, se comprende que estas palabras iniciales no significan su adhesión a la teoría el contrato social, con el habitual espíritu individualista e igualitario que los autores de su época solían dar a tal idea. Las citadas palabras de Burke sólo anuncian su visión organicista de la sociedad, que explicaremos en seguida.

Observamos que Burke manifiesta la misma actitud negativa hacia el contractualismo social que encontraremos posteriormente en Marx, y que junto con Marx, rechaza la idea de los “derechos inenajenables” que el individuo se hubiera reservado en aquel hipotético contrato.

También la politología *makes strange bedfellows...*

c) El anticolonialismo

Burke no extiende la idea realista de la desigualdad dentro del cuerpo nacional hacia una teoría de civilizaciones o naciones pretendidamente superiores o inferiores. Considera totalmente indebida la conducta de la East Indian Company en la India, aunque contribuya visiblemente a la grandeza y prosperidad de su Inglaterra. Observa que los sucesivos invasores de la India, allí se han quedado establecidos (a diferencia de los individuales administradores y colonizadores ingleses, que vienen a enriquecerse por unos años y luego se retiran para siempre). Aquellos otros invasores se han incorporado en la nación de la India, y han contribuido a las obras públicas del país, sus religiones y su cultura. En cambio, Burke alega que si en el momento que él hablara, Inglaterra se retirara de la India, nada quedaría allí como testimonio de su presencia, sólo los huecos dejados por su rapiña y crueldad.

d) Rechazo del etnocidio

Burke inclusive va tan lejos, que critica los intentos ingleses de quitar a los habitantes de la India sus costumbres y sus religiones, con lo cual encontramos en Burke un primer crítico del concepto de etnocidio, hecho actualmente tan criticado.

e) Rechazo del monopolismo

Durante sus discursos sobre la India, Burke condena los monopolios como incompatibles con las tradiciones inglesas, *the law of the land*, y critica especialmente los monopolios surgidos de una concesión de privilegios cuasisoberanos para la persecución de fines comerciales. Aunque la poderosa East Indian Company ya desde 1600 había contribuido mucho a la prosperidad británica y al poder internacional de Londres, Burke trabajó varios años para desenmascararla como una mafia totalmente ilegal de administradores y mercaderes que, bajo aplausos de las autoridades nacionales y de un público patriotista, estuvo cometiendo actos inhumanos en contra de millones de marginados indefensos, en Asia, gracias a una combinación de monopolismo con el ejercicio insuficientemente controlado de facultades cuasisoberanas.

f) Un concepto flexible de la élite nacional

Ahora bien, los típicos depositarios de la tradición son los “aristócratas” de cada nación y de cada momento, en el sentido en que Burke usa este término: personas que por inteligencia, moralidad e independencia material pueden sentir la esencia detrás de la fachada de los ruidosos conflictos diarios, e intuir cuáles decisiones favorecerán mejor el interés nacional.

Puede tratarse de los filósofos de la *República* de Platón (aunque Burke, con su desconfianza de todo lo abstracto y

cerebral en la política no hubiera recomendado colocar a tales profesionales de pensamiento en la cúspide del poder público),⁸⁰ de los supremos sacerdotes de una comunidad antigua, de los ancianos dentro de una comunidad gerontocrática, de los senadores de la república romana, de nobles de abolengo, de altos burócratas al estilo de los mandarines chinos, o quizás inclusive de la élite de la burguesía (pensemos en los Buddenbrooks de Thomas Mann hasta la generación del senador Buddenbrook, inclusive).

Aunque Burke piensa en primer lugar en los nobles ingleses de su época —también admirados por Spengler como dotados de un espíritu de responsabilidad cívica ejemplar—, y a la *gentry* —aquellos aristócratas de base rural que no alcanzan el nivel oficial de nobleza— su élite nacional es necesariamente de sangre azul. Lo esencial es que se trate de personas que sienten correr por su alma el *Zeitgeist*, de manera que son relativamente impermeables al “pequeño burguesismo”, a la “perspectiva de rana”, las opiniones provinciales. Quiere guardar fuera de esta élite las consideraciones “vulgares”, mezquinas, miopes —factores que orientan la actitud de las grandes masas. “A la gente vulgar, como médicos o abogados, les pagamos por lo que *hacen*; pero nosotros valemos por lo que *somos*”, como declara otro personaje aristócrata en los cuentos de Isak Dinesen.⁸¹

De todos modos, su élite no es herméticamente cerrada: admite cierto margen de capilaridad social (no olvidemos que él mismo sacrificó su tranquilidad financiera a sus esfuerzos de incorporarse en la *gentry* rural inglesa: una buena nobleza

⁸⁰ Burke, el realista, evidentemente da gran valor a la virtud de la prudencia, y probablemente estaría de acuerdo con la forma en que el doctor G. Prigione formuló la política de su Iglesia respecto de la elección de un jefe de la misma: “si un candidato es un santo, que rece por nosotros; si es un gran intelectual, que nos ilumine; pero si es un hombre prudente, que nos gobierne.”

⁸¹ Seudónimo de Baronesa Karen Blixen, al lado de Lampedusa, la última voz que ha representado la sicología aristócrata en la literatura europea.

debe encontrarse abierta para esforzados y meritorios elementos nuevos). Muestra un especial interés por personas que combinen su prosperidad y ocio con un pasado de abogado:

son gente aguda, con espíritu de curiosidad, hábiles, listos para atacar y preparados para la defensa, y llenos de recursos mentales... Detectan un mal gobierno a gran distancia, y olfatean el acercamiento de una tiranía en cada brisita de aroma sospechoso.⁸²

En su *Appeal from the New to the Old Whigs*, Burke nos presenta los factores que pueden engendrar tal aristocracia:

el haber sido educado en un lugar de la sociedad que goza de estimación general; de no haber visto nada bajo y sórdido desde la infancia; de haber aprendido a respetarse uno mismo; de estar acostumbrado a una inspección crítica de parte del “ojo público”; de fijarse desde temprano en la opinión general; de encontrarse en un nivel tan elevado que uno pueda alcanzar con la vista un panorama general de las dispersas e infinitamente diversificadas combinaciones de las personas y de sus negocios que se forman en una sociedad de escala amplia; de disponer del ocio necesario para leer, para meditar y para conversar; de poder atraer la compañía y atención de los intelectuales y científicos, dondequiera que éstos se encuentren; de estar acostumbrado a mandar y obedecer en asuntos militares; de haber aprendido a despreciar el peligro en asuntos de honor y de deber; de haber aprendido a aplicar un supremo grado de vigilancia, previsión y circunspección en aquellos asuntos en que ningún error pudiera ser cometido impunemente..., de haberse acostumbrado a una conducta prudente y regular...

⁸² “They snuff the approach of tyranny in every tainted breeze” —típicamente Burke!

Repito: no se trata necesariamente de una aristocracia de sangre azul: en ella pueden entrar también ciertos “comerciantes opulentos, cuyo éxito crea la presunción de un juicio agudo y vigoroso”; probablemente Burke incorpora en el concepto de “comerciantes” también a los nuevos industriales que en su época ya comenzaron a surgir como consecuencia de la revolución industrial. Todos ellos son elementos de “una aristocracia natural, sin la cual ninguna nación puede existir”. Sin embargo, aunque no se trate de personas de rancio abolengo (ellos tienen su domicilio natural en la Cámara de los Lores, con la que Burke a menudo ha tenido conflictos), de todos modos una sólida tradición de familia ayuda para la mentalidad que Burke busca para su élite. También en la tradición castellana, el hombre que realmente vale, es “hijo de alguien”, “hijo de algo”, o sea “hidalgo”: hay que desconfiarse de los que puedan decir con Napoleón que “sus antepasados comiencen con él mismo”.

Estos componentes de la élite son los fiduciarios de la esencia nacional —una esencia que, como acabamos de señalar, une el pasado, el presente y el futuro, y, para hablar con Irving Babbit, un descendiente ideológico de Burke, en la política lo más importante es que *the right men*, o sea los hombres adecuados, lleguen al timón. En comparación con este tema, el respeto a los *rights of man*, los inviolables derechos humanos llegan en un lugar secundario.

Es una lástima que Burke no haya podido estudiar un magnífico libro moderno, *Systems of Survival: a Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*, por Jane Jacobs.⁸³ Esta erudita y graciosa autora saca de su larga convivencia con Platón la conclusión de que existan dos tipos de moralidad totalmente distintos: el de la moralidad aristócrata, de la gente que siente correr a través de ellos la corriente de la historia, y que deben ocupar la cúspide del

poder estatal —la élite burkiana—, y por otra parte la de los que se dedican, allá abajo, a las faenas de la economía, y cuya conducta debe imbuirse de una intuición subyacente de “justicia conmutativa”, del *quid pro quo*, una inclinación desde luego totalmente ajena a las altas esferas de la élite política, que siempre sentirá algo de “pequeño burgués” en tal preocupación. Por otra parte, la élite no podría realizar su trabajo si el mundo económico no guardara viva en su área de la realidad, el ideal de aquella justicia conmutativa, y fuera de momentos de crisis grave, es siempre mejor que predomine la mentalidad del honrado burgués, que la del inspirador político.

En perfecta armonía con la valorización positiva que hace Burke de la aristocracia nacional, este autor pertenece a la larga lista de los críticos de la democracia, una lista que va desde Platón hacia Spengler u Ortega y Gasset; pero su crítica a menudo toma la forma de un interesante realismo frente al fenómeno de la democracia parlamentaria, el ambiente en que se desarrolló la fase principal de la existencia de Burke.

Rechaza la idea de que un parlamento represente una “voluntad general” o siquiera una voluntad popular mayoritaria. Para él, pequeños grupos de personas que se proponen promover el bien común con fundamento en algunos principios generales que todos los miembros de tales grupos han aceptado⁸⁴ —“partidos”, en otras palabras— combinan sus

⁸⁴ Burke reconoce el peligro de que tales agrupaciones se formen alrededor, no de principios ideológicos, sino de intereses materiales, intereses de grupo, y considera esto una degeneración de la vida política, de gente que considera el “Estado como algo no más importante que un contrato de sociedad relacionado con el comercio de pimienta, café, calico, tabaco u otros objetos semejantes de vil interés... Debemos contemplar el Estado con un respeto que sea de otra índole, ya que no es una sociedad respecto de objetos que sirven para nuestra existencia animal y ruda, de naturaleza temporal y perecedera, sino una sociedad que cubre todo lo que se puede saber, todo el arte —una sociedad respecto de toda virtud y anhelo de perfección” (véase el análisis de este pasaje por Ron Replogle, *Recovering the Social Contract*, Rowman & Littlefield, 1989, p. 8 (la traducción es mía).

esfuerzos, y dentro de tales partidos luego algunos individuos, elementos de una élite, se especializan en la manipulación de las pasiones de las masas electorales, en beneficio de lo que su partido, de caso a caso, de crisis a crisis, establezca como conducta común del mismo.⁸⁵

Desde luego, el sistema electoral parlamentario puede ser un buen sistema para designar quiénes, concretamente, sean los líderes de la política nacional (siempre que no se recurra a la subasta de curules por los “barrios pútridos”), pero no debemos hacernos ilusiones de que en tal sistema sea “el pueblo” o “la mayoría”, la ente que tome las medidas: dentro de una nación, e inclusive dentro de un partido, las verdaderas decisiones siempre son tomadas a puerta cerrada por pequeños grupos, e inclusive si en alguna asamblea una medida es aceptada por voto mayoritario de una enorme cantidad de personas, en realidad podemos estar seguros de que este evento decisional ha sido preparado cuidadosamente por un puñado de personas, especialistas de la materia a que se refiere la decisión, o adiestradas en el manejo de grupos.

Concurrentemente con los dos puntos precedentes, claro está, la fe en la aristocracia lleva a Burke hacia una condena del principio de que “la mayoría tiene la razón”, una regla que él califica como “una de las más violentas ficciones del derecho positivo”.⁸⁶

⁸⁵ Una moderna versión de esta actitud se encuentra con Schumpeter, en su gran obra *Capitalismo, socialismo y democracia*. Sin embargo, Schumpeter se aparta de Burke, *inter alia*, por dar menos importancia a los principios fundamentales de los partidos, y más a las modernas técnicas psicológicas para obtener votos. Downs expresa esta visión de los partidos en la siguiente forma, exagerada pero clara: “un partido formula una política con el fin de ganar elecciones, no trata de ganar elecciones con el fin de formular una política” (citado en P. H. Partridge, “Politics, Philosophy, Ideology”, en *Political Philosophy*, ed. Anthony Quinton, Oxford, 1967, p. 47).

⁸⁶ Benn & Peters, citados en la nota 32 de este capítulo, apuntan como Burke, a este respecto, discrepa de Locke y Pfendorf. Efectivamente, generaciones posteriores a menudo considerarán que en ciertos casos una minoría haya tenido

Todo abandono del liderazgo nacionalmente disponible en el círculo de los “aristócratas” en sentido burkiano, aunque se trata de un cambio impulsado por una clara mayoría, llevará, según Burke, hacia la anarquía, que a su vez producirá el despotismo y el terror. De ahí que todavía durante la fase liberal de la Revolución Francesa —la fase de la “razón”—, Burke ya previó la cruel etapa de la *terreur*: una nación no abandona impunemente el suelo firme de los “prejuicios” (en su sentido burkiano), intuitos e interpretados por los “aristócratas” (una vez más en sentido burkiano).

La masa electoral es incapaz de gobernar y de decidir: sólo es capaz de una estampida, preparada inteligentemente por los manipuladores profesionales, para hablar en tono moderno schumpeteriano.

De todos modos, aunque el *demos* no gobierne, en un buen sistema parlamentario debe ser posible que relevantes anhelos populares encuentren su canalización hacia las cámaras para poder ser discutidos, y tomando en cuenta que el pueblo, en su opinión, básicamente busca la paz para trabajar dentro del cómodo ambiente de sus costumbres, cuando hay un movimiento revolucionario popular, hay una fuerte presunción de que el gobierno se ha equivocado.

g) Un místico concepto de la nación como unión de muertos, vivos y seres futuros

La actitud burkiana, tan favorable a las tradiciones —como veremos— mantenidas hasta donde sea posible, por una élite nacional, concuerda con la tendencia burkiana de presentar

la razón, pero el problema práctico es siempre, evidentemente, que hay sólo una mayoría, mientras que pueden presentarse al mismo tiempo varias minorías; y, además que el poder físico necesario para dar eficacia a una decisión, a menudo corresponde también a la mayoría (si esto no es el caso, una minoría podrá prevalecer, naturalmente).

una nación como una sociedad entre lo pasado, el presente y lo futuro, “una sociedad no sólo entre los que viven, sino también entre los vivos y los muertos y los que van a nacer”.⁸⁷

Los politólogos simplificadores, de corte matemático, tratan de sustituir de golpe la idea burkiana de la sociedad como organismo social (en que la experiencia y la sabiduría de muchos siglos quedan incorporadas, y que ningún individuo puede comprender en toda su complejidad) por un sencillo *blueprint* racional y transparente y —como el aprendiz de brujo— quedarán finalmente espantados del resultado de sus esfuerzos optimistas. Para Burke, la expresión de “la voluntad del pueblo” usada como panacea por tales autores es una falacia, al estilo de “los derechos intocables del individuo”: ambas van en contra de la naturaleza humana (que requiere una autodisciplina perpetua, ayudada en caso de necesidad por heterodisciplina) y de las lecciones de la historia. La verdadera voluntad del pueblo es la de trabajar en paz, en un ambiente dominado por costumbres, y sin graves violaciones de la intuición de justicia que todos tenemos.

La nación, vista así como unidad de muertos, vivos y *nascituri*, juntados por un ambiente de tradición (a su vez modificado por graduales cambios indispensables, autorizados y dirigidos por una élite) corresponde a una idea que seguirá desarrollándose entre los politólogos de la escuela romántica, sobre todo en Alemania (Adam Müeller, en primer lugar), y que ahora tiene ciertos reflejos en el neoliberalismo. El mercado como factor director de la economía tiene el defecto de reflejar básicamente los impulsos económicos orientados hacia una ganancia privada, de preferencia a corto plazo, y no hacia las necesidades del grupo social, vistas a

⁸⁷ Recuerden cómo Fustel de Coulanges, en su *Ciudad antigua*, caracteriza la *domus* romana como una sociedad entre muertos, vivos y generaciones por nacer: los vivos, con ayuda de la experiencia de los antepasados, somos fiduciarios de los intereses de la generaciones futuras.

largo plazo —la *sustainability* de la ecología moderna.⁸⁸ Como el neoliberalismo suaviza la práctica recomendada por el “paleoliberalismo”, abriendo espacios a las consideraciones humanitarias y ecológicas a larga vista, en la actualidad existe la tendencia de tomar en cuenta, cada vez más, el interés de aquel sector de la nación que consiste de las futuras generaciones: si el neoliberalismo no incorpora en su concepto de “nación” a los muertos, como quiere Burke en vista de su amor a la tradiciones, sí llega —aunque por nuevos caminos— a la incorporación de las futuras generaciones en la idea de la “nación.”

h) La importancia que tienen las tradiciones y los inveterados mitos sociales para una sana *civitas* humanas

Burke otorga una gran importancia a las ideas no razonadas, tomadas confiadamente del caudal de las tradiciones, en la que ha cristalizado la experiencia de muchas generaciones y que por esto a menudo representan cierta sabiduría. Habla al respecto de un “banco general, con un capital nacional” que consiste en experiencia acumulada, cuya ayuda es más eficaz que el recurso de cada uno a su propio capital privado de razonamientos.

Esta fe en la eficacia y utilidad de las tradiciones se junta, en Burke, a su confianza en una aristocracia nacional: consi-

⁸⁸ Una sensata política ecológica no puede descuidar en forma total los apetitos y necesidades de la generación actual, en beneficio de las venideras, ni tampoco viceversa: hay que encontrar un equilibrio entre los intereses de los ciudadanos de hoy y las generaciones del futuro; y la decisión acerca de tal punto de equilibrio no debe ser irresponsable a la luz de la evidencia actual de los peligros ecológicos. Sin embargo, por otra parte esta decisión debe ser políticamente factible, realizable a la luz de los apetitos de hoy que se traduzcan en presiones políticas y en el financiamiento de campañas. La película *Mindwalk* ilumina este problema en forma clara y nos hace preguntarnos hasta qué grado la democracia tradicional es compatible con los requisitos objetivos del perpetuamiento ecológico.

dera que la intuición de tales tradiciones es más viva en la élite nacional que exista en cada momento.

Karl W. Deutsch, en su inspiradora obra *Nationalism and Social Communication*,⁸⁹ ilustra cómo Benjamín Disraeli perfecciona esta idea de Burke, cuando afirma que

una nación es creada gradualmente por varias influencias, como son: el impacto de su organización primordial, de su clima, suelo, religión, sus leyes, costumbres y modales, los accidentes e incidentes extraordinarios de su historia o el carácter individual de ciertos ciudadanos prominentes: estas influencias crean la nación, y forman la mentalidad nacional... Si se destruyen las instituciones políticas que estas influencias han engendrado y que son la maquinaria productora de la actividad nacional, se destroza la nación. Una nación en semejante estado de disolución se vuelve un simple “pueblo”,⁹⁰ y después de pasar por toda la miseria subsecuente... esta masa tomará de nuevo la forma de una sociedad [nacional].⁹¹

A este respecto, es llamativo el parentesco espiritual entre, por una parte, un Oswald Spengler o un Ortega y Gasset⁹² y, por otra parte, nuestro Burke: la tarea de la aristocracia es la de guardar la nación “en forma” —la de evitar una nación “invertibrada” como la que Ortega y Gasset nos presentan en su *España invertibrada*—y Burke seguramente hubiera estado de acuerdo con la opinión de Spengler de que la falta de una buena élite tradicional en una nación hace el progreso nacional demasiado dependiente del surgimiento incidental de individuos superdo-

⁸⁹ Citada, arriba, en la nota 79.

⁹⁰ Disraeli parece distinguir a que entre “pueblo” —masa informe, caótica, de individuos y alianzas temporales— y “nación”, una estructura, una sociedad, guardada en forma con la ayuda de los factores mencionados, a cuyo respecto una aristocracia, no comodina sino a la vez inspirada e inspiradora, es muy importante.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁹² Pensemos no sólo en su *Rebelión de las masas*, sino también en su *España invertibrada* (ambos disponibles en la Colección Austral).

tados —un Bismarck o un Napoleón—: es mejor que líderes de calidad intermedia (que siempre pueden encontrarse) tengan a su disposición, en calidad de colaboradores, a los miembros de una tradicional aristocracia, que lleva en la sangre “el instinto de mandar, de organizar, de negociar y de tomar responsabilidades”.⁹³ Tales ideas, tales *prejudices*, que a corta vista parecen “inmutables”, hacen una comunidad gobernable, y hacen las reacciones colectivas más o menos precalculables. Un análisis cerebral, de parte del ciudadano, previo a cada detalle de su actuación cívica sería altamente indeseable; mucho mejor es una reacción instintiva, basada en tradiciones guardadas vivas por la educación doméstica, escolar y por la opinión pública que nos circunda.

Efectivamente; S. I. Benn y R. S. Peters, en su obra *Social Principles and the Democratic State* conceden a Burke que “un estado respecto de cuya constitución se formulan constantemente dudas, se encontrará permanentemente en la orilla de una revolución”⁹⁴ y es peligroso que en cada caso concreto el súbdito se ponga a deliberar si tiene o no el deber de respetar ciertas normas expedidas por la autoridad. Tales “prejuicios” en sentido burkiano no sólo son necesarios para el funcionamiento del Estado, sino que también ahorran energías mentales al individuo, que no tiene que analizar, razonablemente y desde “primeros principios” qué actitud le conviene adoptar ante ciertos hechos e ideas. Además, Burke considera que sería una manifestación de soberbia y una forma de autoengaño que un individuo se oponga con su crítica cerebral, personal, a los resultados de experiencias acumuladas y cristalizadas de su grupo.

⁹³ Oswald Spengler, “Aufgaben des Adels”, discurso del 16 de mayo de 1924 ante el Día de la Nobleza Alemana, Breslau; Reden und Aufsätze, 3a. ed., Munich, 1951.

⁹⁴ 7a. ed., Londres, 1969, p. 311.

Para Burke es evidente que precisamente en tiempos de crisis conviene apoyarse en los recursos espirituales que ofrece la propia tradición. Desde luego, a veces la nación se encuentra en situaciones que nunca se han presentado, y uno podría pensar que entonces “la tradición” no nos ofrece una pauta; pero aun en tal caso, si improvisamos, cuando menos es conveniente hacer este cuando menos “en el espíritu de la tradición”.

Un problema que Burke no pudo ver ha sido la aceleración de la historia, que nos coloca más frecuentemente que antes ante dilemas en que nos faltan los precedentes. Thomas Paine reconoce que en tales circunstancias debemos basarnos en “primeros principios”, y tratar de pensar por nuestra propia cuenta con un rigor inusitado, pero Burke toma una actitud más optimista hacia la eficacia de la tradición.

Observación terminológica

Cuando uno lee a Burke debe darse cuenta de la terminología muy especial que él usa al respecto: cuando nos habla de “prejuicios” no usa esta palabra peyorativamente, sino justo en sentido elogioso, mostrando las ventajas sociales y políticas de las actitudes que adoptamos sin razonar, en forma espontánea o instintiva, por una intuición que nos ha llegado desde la educación doméstica y escolar y desde la vida social con todas sus presiones. Tales “prejuicios” son el resultado de influencias sobre el individuo en que han cristalizado las experiencias de muchas generaciones pasadas.

Este uso del término de *prejudice*, tan curioso para ojos modernos,⁹⁵ estuvo bien adaptado al inglés culto de la época de Burke. En el gran diccionario de Samuel Johnson encontramos como explicación del término *prejudice*: “... *judg-*

⁹⁵ El no haberse fijado en este significado tan especial del término “prejuicio”, con Burke, hace un poco enigmáticos varios pasajes del mencionado libro de Alfonso Noriega Cantú.

ment formed beforehand without examination. It is used for prepossession in favour of any thing or against it". Por lo tanto, *prejudice* era cualquier idea en *pro o en contra* de algo, aceptada *sin análisis racional*, emocionalmente.

i) Un contrapunto entre tradiciones y cambios graduales, indispensables

Hemos visto que a través de su valorización positiva de las tradiciones y los "prejuicios", Burke considera que nuestra reacción primordial ante ellas debe ser de respeto. Pero este respeto al *statu quo* tiene sus límites. Al lado de elementos valiosos, sabiduría colectiva cristalizada, siempre hallamos otras instituciones tradicionales que han sobrevivido a su utilidad general, y que ahora sólo se preservan gracias a ventajas —por nada justificadas, ya—canalizadas hacia individuos o pequeños grupos que mueven ahora sus amistades verdaderas o compradas y su oratoria emocional para no verse privados de canonjías u otros beneficios que ya no pueden considerarse remuneratorios de méritos o esfuerzos. Envidias, o simplemente un objetivo sentido de equidad, exponen tales beneficios entonces a la crítica pública, y cuando es evidente que el momento ha llegado en que ya es ineludible modificar ciertas instituciones tradicionales, no debemos sentirnos intimidados por la aureola de ellas: las tradiciones son importantes, pero no intocables. Por otra parte, "el mejor momento para un cambio, es cuando ya no queda otro remedio",⁹⁶ es un famoso principio del conservadurismo británico con que Burke hubiera estado muy de acuerdo ya que corresponde a su fórmula para buen gobierno, que allí se trata de comprender el mejor momento y la

⁹⁶ "The best moment for a change, is when you cannot help it" (el mejor momento para un cambio, es cuando ya no queda otro remedio).

mejor manera de hacer concesiones respecto de lo que es imposible de conservar.

Inclusive, Burke parece considerar que es saludable para la buena calidad de la tradición misma, que periódicamente una oleada de crítica social saque de ella las cáscaras ya vacías e inútiles. “Una pequeña rebelión, de vez en cuando, es una cosa saludable”, afirma nuestro autor, y para la salud del cuerpo social considera: “Dios prohíba que jamás nos quedemos sin una pequeña rebelión por más de veinte años”. Lo anterior confirma implícitamente que puede suceder que un cambio sea el único camino para salir de una crisis, o de una situación tradicional de estancamiento (la simpatía hacia lo tradicional, profesada por Burke, no le impide criticar la injusticia petrificada que era visible en la Rusia de sus días).

Sin embargo, un cambio de lo tradicional siempre debe tratarse de un último remedio, y Burke afirma que una sociedad es un organismo tan delicado e imposible de captar de manera intelectual, que resulta totalmente irresponsable lanzarse a experimentos cerebrales con él; en forma normal, lo más prudente es ayudarlo a continuar el camino que el conjunto social ya ha encontrado. Si algunos, con juvenil soberbia, tildan lo tradicional de haber sido engendrado por ignorancia o por inconfesables intereses egoístas, y ponen así en duda la validez de ciertas tradiciones esenciales, entonces tales críticos arriesgan quitar del tejido social un hilo con cuya eliminación, para su desagradable sorpresa, de pronto puede desintegrarse toda la tela. Y a menudo tales críticos no se quedarían de pie dentro del huracán que sus propias palabras hubieran desencadenado, un huracán compuesto de las pasiones que hasta aquel momento habían quedado refrenadas por actitudes generales y espontáneas de respeto, por costumbres subconscientes y por útiles “prejuicios” (término usado en el sentido burkiano, ya explicado).

Sólo si es evidente para observadores experimentados, pertenecientes a la aristocracia nacional, que lo rutinario ya resulta

peligrosamente inconveniente, sólo entonces será lícito comenzar a pensar en cambios graduales, al estilo de una prudente evolución y nunca de una revolución, y Burke llama la atención, al respecto, sobre el gran ejemplo dado por la naturaleza misma, que también hace sus cambios, sus mutaciones, en forma gradual: *Natura saltus non facit*, “la naturaleza no da brincos”.

A este respecto, la lectura de Burke nos recuerda el sabio ensayo de otro gran inglés, Bacon, en su ensayo *Of Innovations*, en el que admite:

1. Que las innovaciones importantes no pueden dejar de deformar y herir;

2. Que es verdad que la historia misma nos enseña que a veces son necesarias, pero

3. Que lo que él llama “el tiempo” (o sea la experiencia del pasado) nos muestra que las mejores innovaciones y las más duraderas son las que se hacen callada y gradualmente, en forma apenas perceptible, de manera que en materia política o económica deben evitarse los experimentos: ellos sólo resultan admisibles si son de una necesidad y urgencia tan evidentes que el enorme riesgo respectivo parezca justificado.⁹⁷

Supongo que a Burke no le hubiera gustado nuestra imagen del cambio legislativo como manifestación de una “ingeniería social”; una metáfora más adecuada a su mentalidad hubiera sido la jardinería, no la ingeniería...

A la luz des estas consideraciones resulta un poco más comprensible el curioso principio burkiano de que “*to innovate is not to reform*”. Obviamente, Burke, en el verbo de “*to reform*” siente el fundamento etimológico de que se dé a algo una forma completamente nueva, cosa más drástica que remediar pacientemente, detalle tras detalle, lo que parece funcionar mal.

⁹⁷ Véase Davis, J. C., *Utopía y sociedad ideal*, México, FCE, 1985, p. 139.

El conservadurismo de Burke contempla como ideal un *statu quo* gradualmente variable, si se le permite esta formulación aparentemente contradictoria.

No es un conservadurismo que nazca del miedo, o de la desconfianza hacia las buenas intenciones de ciertos políticos.

Un barco necesita en el transcurso de una larga existencia, una serie de innovaciones, pero normalmente éstas se llevan a cabo en forma tan gradual que nadie duda de la continuidad de una invariable identidad en aquella nave: esta metáfora nos hace sentir cómo un prudente mantenimiento mediante una ininterrumpida serie de modestas o pequeñas innovaciones es lo que permite a una buena sociedad quedarse fiel a su espíritu interior y a su imagen exterior durante muchos siglos. Pero tales cambios deben hacerse en el espíritu de un buen jardinero, armonizando la voluntad esencial de la naturaleza con una visión de lo que debe ser el porvenir del jardín o parque.

Así, Burke, moderado y flexible en todo, como buen realista, reconoce la necesidad de cambios perpetuos, y especialmente recomienda intervenciones enérgicas cuando a veces la ceguera y la arbitrariedad del grupo gobernante provocan una situación en que el gobierno mismo hace imposible que perdure el respeto a las tradiciones (su liga con Irlanda le ayuda a reconocer que en situaciones excepcionales, “gente, aplastada por fórmulas legales fincan su esperanza en el ejercicio de la violencia; si las leyes son sus enemigos, ellos serán los enemigos de las leyes; hombres que tienen grandes ilusiones y que no tienen nada que perder, siempre serán peligrosos”).

Evidentemente, Burke no es un partidario ciego del *statu quo*. Por ejemplo, reconoce que la actitud rebelde de las colonias americanas tiene muchos argumentos a su favor; pero sobre todo cuando el poder mismo viola las tradiciones, queda plenamente justificada una revolución que devuelva al Estado su forma prístina, como sucedió en la Revolución

(relativamente pacífica) de 1688 contra la subversión de las tradiciones por Jacobo II.

Para esta actitud respetuosa ante la tradición, aunque de ningún modo ciega ante la incidental necesidad de ciertos cambios, Burke encontró, desde luego, un suelo fértil en la psicología británica, que ha dado mucho progreso a la humanidad, pero que, al mismo tiempo, ha sido llamativamente orientada hacia las tradiciones —en lo colectivo pero también en cuanto a las actitudes individuales de la gente “decente”: a pesar de la cuantía y popularidad de los *British excentrics*, de apariencia tan individualista, el ambiente inglés es fundamentalmente conformista.

El legislador, para Burke, no se encuentra delante de una *tabula rasa* en que puede poner los textos normativos que nazcan de sus fantasías utópicas y que pudiera hacer aceptar a través de la técnicas de convencimiento político que tuviera a su disposición: *the law of the land*, las tradiciones esenciales, forman un marco limitativo dentro del cual el legislador puede aprovechar un espacio disponible, que será más o menos amplio según las circunstancias del momento.

Por otra parte, la actitud de Burke no es la caracterizada por otra frase nacida del conservadurismo británico: “Considero que nada jamás debería hacerse por primera vez”.⁹⁸ Un *statu quo* fundamental sólo es posible, para Burke en un ambiente de múltiples graduales minimodificaciones (me permito recordar al lector mi metáfora del timón de la bicicleta),⁹⁹ y él mismo, como ya hemos visto, como político y encumbrado burócrata introdujo varias modificaciones benéficas.¹⁰⁰

⁹⁸ “Nothing should ever be done for the first time” (nada debe hacerse jamás por primera vez).

⁹⁹ Margadant, G. F., “Stability and Political Change: The U.S. Mexican Relationship between Hope and Fear”, *California Western International Law Journal*, 16 de enero de 1987-1988, pp. 119-129.

¹⁰⁰ Véase también su *Speech on Economical Reform*.

En esta actitud frente a las tradiciones y hacia los proyectos políticos cerebrales, engendrados bajo la luz de la nueva diosa, la Razón, está arraigado el rechazo burkiano de la Revolución Francesa y del enciclopedismo francés, aquella *Revolution avant la Revolution*.

j) Equilibrio entre la Corte y el Parlamento

Desde la *Glorious Revolution*, Inglaterra tenía una monarquía constitucional dentro de la cual el punto de gravitación había ido desplazándose gradualmente hacia el Parlamento. Es verdad que había un delicado sistema de pesas y contrapesas, y que la Corona tenía un derecho de veto respecto de decisiones mayoritarias del Parlamento, pero desde el comienzo del siglo XVIII no había sido usado (desde luego, el no uso de una institución semejante no significa que no tenga cierta eficacia: su amenazante presencia en el fondo de la vida política siempre puede tener un efecto preventivo y templador).

Burke, parlamentario de hueso colorado, vio con malos ojos que la Corte había creado varios puestos, bien remunerados pero nada necesarios, con que pudiera remunerar a ciertos parlamentarios por fidelidad a la Corona, de manera que habla francamente a favor de una política de escoba, para acabar con tales cononjías, aunque, siempre, sin brusquedad (“sólo reformas moderadas son duraderas”).

Fundamentalmente, Burke es un admirador del sistema político británico, que con su delicado equilibrio entre elementos contrapuestos ha permitido a la buena burguesía un amplio grado de libertad: durante su vida parlamentaria trata de proteger este equilibrio, pero de ningún modo cambiar los fundamentos del sistema.

Obviamente considera que preservando el arma del *impeachment* que tenga el Parlamento contra elementos indeseables del gobierno monárquico, y limitando la posibilidad que

tenga la Corona de corromper a los parlamentarios mediante el acceso a sinecuras y cononjías, la maquinaria política británica puede seguir siendo un modelo para el mundo occidental, como lo había sido en la gran obra de Montesquieu, unas décadas antes del florecimiento de Burke.

Apuntemos de paso que, después de Burke, las victorias del Parlamento sobre la Corona continuaron, con altas y bajas, y que en la actualidad del Poder Ejecutivo británico ya no reside en el rey o la reina, sino en la persona del primer ministro, un monarca temporal surgido de la mayoría dentro del Parlamento.¹⁰¹

Mencionemos en este lugar una valiente e interesante visión personal de Burke sobre las relaciones entre el distrito representado y su representante en la Cámara de los Comunes, una visión muy concordante con sus ideas sobre las élites nacionales.

Burke defendió ante su electorado la posición de que, una vez elegido, el parlamentario tiene el derecho y el deber de seguir su criterio personal en su actuación política: no es un títere de su electorado, y Burke acuñó al respecto la terminología, no muy clara, de que un parlamentario es “representante” pero no un *delegate*, un mero mensajero de los

¹⁰¹ Ya en la segunda mitad del siglo pasado, W. Bagehot personalmente amigo de la reina Victoria, publicó una obrita popular, *The English Constitution*, que desde 1867 ha recibido —y sigue recibiendo— numerosas reediciones. Allí reporta con obvia aprobación la opinión de que la mejor combinación en la cúspide sería la de tener a un soberano medio débil mental, y darle mucho trabajo ceremonial, para que no pueda causar mucho daño, mientras que el gabinete, con aprobación del Parlamento, se dedique al verdadero trabajo. (Para México, me parece recomendable la institución de un primer ministro que haga el verdadero trabajo; así, el Presidente [no necesariamente un “medio débil mental”, pero de todos modos una figura no excesivamente prepotente] descargaría al primer ministro de las inanes tareas ceremoniales. Me duele ver cuánto tiempo tienen que gastar nuestros presidentes —sobrecargados de tareas cada vez más esenciales— en desayunos, comidas, conmemoraciones, inauguraciones y otros eventos de espíritu decimonónico, mientras que los documentos se acumulan en sus escritorios, y las tareas importantes se delegan a personas luego mal controladas, así como que las juntas de trabajo tengan que acortarse.)

deseos de su electorado. Éste lo ha nombrado a causa de su confianza en su honradez y su visión acerca del *bien común*. Desde luego, el parlamentario debe tratar de favorecer los intereses de su distrito, pero no más allá de lo que es compatible con el interés global del reino, interpretado por el parlamentario a la luz de su propia conciencia, y el electorado no tiene derecho de intervenir en la actuación de su representante, mientras que no logre demostrar su actuación deshonesta. Una agresiva parcialidad, al estilo de *right or wrong, my electorate* iría en contra de la moralidad parlamentaria.

Una buena política no debe obedecer al ciego juego de los números —la *maior pars* no es necesariamente la *sanior pars*, como ya alegaron algunos politólogos medievales—; lo mejor es que el electorado mande al parlamento las personas que, en su opinión, lograrán equilibrar el interés del grupo elector con los intereses de la comunidad en general.

Con tales principios no se hizo muy popular en el ambiente de su delegante, Bristol, de manera que en 1781, habiéndose retirado de la lucha electoral en el ambiente de Bristol, se contentó de nuevo con la representación de un “barrio pútrido”, comprada en esta ocasión por Rockingham.

Cuando en 1782 la facción Rockingham recibió de nuevo el poder, Burke fue considerado el cerebro, ideólogo y portavoz de los triunfadores, a pesar de lo cual no recibió una curul, sino una función burocrática, importante, pero no proporcionada a sus méritos y ambiciones.¹⁰²

k) La necesidad de un espíritu de moderación y de compromiso en la política

Burke ve como base de la convivencia política una buena disposición hacia un *mutual restraint*, lo cual es un factor de moralidad, que implica:

102 Se trataba del puesto de Pagador de las Fuerzas Armadas.

1. La actitud de “vivir y dejar vivir”, y de nunca exigir que se nos respeten nuestros derechos, sin pensar en la consecuencia que tal cumplimiento tuviera para la existencia ajena; un *aggressive selfinterest* no tiene su lugar en una sociedad sana: cada individuo o grupo debe analizar hasta qué grado su *rational selfinterest* pueda compaginarse con el *common interest*.

2. La decisión de no llevar ningún principio mecánica y dogmáticamente hacia sus últimas consecuencias (recordemos la opinión de Burke de que ningún derecho humano es incondicional, absoluto, y que uno siempre debe buscar un buen equilibrio entre los diversos valores que el derecho quiere proteger);

3. La buena voluntad de parte de las mayorías de tolerar que las minorías persigan sus intereses, hasta donde sean humanamente compatibles con los esenciales intereses de las mayorías.

l) Un rechazo total de las fórmulas abstractas, con pretensión de validez absoluta, en la política

Estas ideas llevan a Burke hacia un profundo desprecio de los “utopistas” cerebrales, que quieren sustituir una realidad compleja, formada a través de vivencias de muchas generaciones —y ya bien digerida— en las vidas individuales y en las instituciones, por un esquema simplista, de retórica emocional pero carente de sangre. Opina que “la cosa más despistadora en la política es la demostración geométrica”: la cuidadosa observación de la realidad social entregada por el pasado, es una mejor fuente de graduales cambios que las ideas abstractas: inducción en vez de deducción —el proceder que dio tan buenos resultados en las ciencias naturales de Inglaterra, también en lo político parece ofrecer el mejor camino, en opinión de Burke.

Y todo experimento social radical y en grande, es muestra de irresponsabilidad: los cambios deben hacerse en pequeñas dosis, observando meticulosamente los resultados de momento a momento para poder decidir si uno va bien: “sólo las reformas templadas son duraderas”: 1688, no 1789... Se hubiera burlado de la frase que los políticos juveniles pintaron en la Sorbonne, durante su controversia con el régimen de Gaulle: “*Nous voulons tout, tout de suite!*” La obsesión de alcanzar lo absoluto y lo perfecto, en la política, es sumamente dañina; en la política, toda visión política en blanco y negro es inmadura, y un buen político trabaja con matices, con un prudente balanceo de pesas y contrapesas, con cambios que se hagan por pequeños pasos. Esta necesidad de una observación cariñosa de lo históricamente devenido hace indeseable que un exceso de poder político se coloque entre las manos de especialistas profesionales. Lo que para un buen gobierno se necesita son personas de buena cultura general, con conocimiento de la historia y de la psique humana, capaces de tomar algo de distancia ante los problemas del momento, y no especialistas, excelentes en su campo limitado, pero carentes de visión panorámica (no olvidemos que Burke vivió en una época muy anterior a la formación interdisciplinaria que actualmente damos a nuestros jóvenes juristas).

Inclusive la proposición de Platón de colocar el liderazgo político en manos de una casta de filósofos, no encuentra aprobación de parte de nuestro autor: tales filósofos se inclinarían demasiado fácilmente hacia las abstracciones fatales. Obviamente, la influencia de la filosofía en la Revolución francesa finalmente confirmó esta desconfianza burkiana hacia los filósofos-políticos.

m) Un fondo religioso detrás del espíritu de moderación

En la práctica religiosa, Burke era anglicano, pero el catolicismo alrededor de su infancia irlandesa lo protegió contra excesos de intolerancia, y durante la fase más brillante de su vida defendió la libertad religiosa. Era un hombre religioso, pero muy afectado por las intuiciones ofrecidas por la religiosidad romántica, como ya hemos apuntado; una sensibilidad emocional, no afecta a las cuasi precisiones dogmáticas.

Por otra parte, para él, esta libertad no implicaba la de no tener religión alguna: lo importante, para él, es que el individuo venere un poder superior a él, el cual no sea indiferente ante la moralidad que parezca más idónea para una participación responsable en la vida comunitaria. Su tolerancia en materia religiosa de ningún modo se extendió hacia el agnosticismo o el ateísmo.

La impresión que nuestro autor se llevó de la vida intelectual de Francia, que pudo observar en los famosos *salons* durante su viaje de 1773 al continente (y quizás ya antes, durante los cincuentas, cuando estuvo vagando por Francia), era que allí hubo un creciente ateísmo en el nivel de la élite, y las desgracias que más tarde cayeron sobre aquel país lo convencieron más aún de la necesidad de una religión centrada alrededor de un Dios personal, moralizador. No se puede poner perpetuamente un gendarme al lado de cada ciudadano, de manera que sólo con la ayuda de una decencia cívica entrenado dentro de un ambiente religioso que sugiera sanciones y premios de ultratumba, se puede obtener el mínimo indispensable para una convivencia social adecuada. La voz de la conciencia es más eficaz si uno cree que tenga un origen sobrenatural.¹⁰³

¹⁰³ Cf., la graciosa observación de Mencken, de que “la vocecita de la conciencia es la que nos recuerda que alguien quizás esté observándonos”.

Así, entre sus primeros escritos políticos encontramos las sátiras contra una facción “atea” que había llegado a obtener gran influencia dentro del torismo inglés.

Por esta actitud, de pronto Burke se ve en compañía de Rousseau, el cual, al final de su *Contrat Social* también afirma que sin, cuando menos, una religión abstracta, que hace aceptar por las masas la idea de una divinidad que todo lo sabe, que nos vigila y que castigará la violación de ciertas normas necesarias para la vida social, resultaría imposible gobernar un comunidad (la “religión civil” de Rousseau).¹⁰⁴

Es curioso que esta actitud negativa hacia el ateísmo lo haya llevado igualmente hacia un furioso desaparecio del deísmo, o sea de la visión del Dios-relojero que durante la creación había establecido leyes éticas que cada individuo puede descubrir con ayuda de su razón, o sea, sin necesidad de revelaciones o de asistencia de parte de teólogos oficiales y diplomados.

Supongo que esta idea era para él demasiado cercana al ateísmo¹⁰⁵ o, cuando menos, al racionalismo antitradicionalista, su *bete noire* que había desquiciado la estructura orgánica de Francia y que desde allí estuvo amenazando su mundo inglés.

La mencionada justificación pragmática de la religiosidad se combina en Burke con íntimas intuiciones religiosas personales, muy concordantes con su teoría (en el fondo ya tan “romántica”) sobre la estética: recordemos su intuición de que el escalofrío ante lo grandiosamente horrendo —la Coatlícue...—era la fuente de la apreciación estética de lo sublime —idea más tarde expresada igualmente por Rilke—. Ante esta

¹⁰⁴ Para el concepto de “religión civil”, véase *Varieties of Civil Religion*, ed. R. N. Bellan & P. E. Hammond, S. Francisco, 1980.

¹⁰⁵ En aquella época encontramos para el deísmo la designación de “un ateísmo dorado”.

profunda emoción estética provocada por lo tremendo y la religiosidad obviamente existen muchas ligas.

Pero también la apreciación positiva de las tradiciones en general, que ya hemos señalado como otro rasgo característico de Burke, da la mano a esta valorización de la veneración de un dios personal.