

La educación liberal en Edmund Burke

Liberal Education in Edmund Burke

José María Jiménez Caballero¹

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9795-8498>

Recibido: 27/12/2025

Aceptado: 07/03/2026

Resumen

Este artículo analiza la relación entre educación humanista y pensamiento político en Edmund Burke, situándola en el contexto de la crisis cultural y política de la Europa del siglo XVIII. Se sostiene que la formación en las artes liberales y la retórica clásica desempeñó un papel decisivo en la configuración de su concepción de la libertad política, basada en la tradición, la prudencia y el equilibrio institucional. Frente a las filosofías especulativas de la Ilustración y al racionalismo revolucionario, Burke defendió una idea de aristocracia natural fundada en el deber, la responsabilidad moral y el tutelaje social. El estudio examina cómo esta visión se traduce en su crítica al gobierno popular abstracto, su defensa del constitucionalismo histórico inglés y su comprensión del contrato social como vínculo intergeneracional. En conjunto, el artículo muestra a Burke como una figura clave en la transición entre el humanismo clásico y la modernidad política.

Palabras-clave: Edmund Burke, aristocracia, educación liberal, contrato, libertad.

Abstract

This article analyzes the relationship between humanist education and political thought in Edmund Burke, within the context of the cultural and political crisis of eighteenth-century Europe. It argues that training in the liberal

¹ (josemariajimenez@latorredelvirrey.es) Escuela de Doctorado de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Profesor de Filosofía en el IES Dos Mares de San Pedro del Pinatar (Murcia, España) y director adjunto de *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* (<https://revista.latorredelvirrey.es/LTV>).

arts and classical rhetoric played a decisive role in shaping his conception of political liberty, grounded in tradition, prudence, and institutional balance. In contrast to the speculative philosophies of the Enlightenment and revolutionary rationalism, Burke defended an idea of natural aristocracy founded on duty, moral responsibility, and social tutelage. The study examines how this vision is reflected in his critique of abstract popular government, his defence of English historical constitutionalism, and his understanding of the social contract as an intergenerational bond. Taken together, the article presents Burke as a key figure in the transition between classical humanism and political modernity.

Keywords: Edmund Burke, Aristocracy, Liberal education, Contract, Liberty.

En su breve *Ensayo sobre el estudio de la literatura* (1761), Edward Gibbon comprendió de forma lúcida uno de los rasgos más relevantes del *Zeitgeist* del siglo XVIII al afirmar que los antiguos se leían en Inglaterra, pero ya no se estudiaban². Gibbon ilustra con precisión el inicio de un cambio más general al suponer que todas las épocas tienen una ciencia que es “objeto de una preferencia a menudo injusta”³ sobre las demás y las relega a la irrelevancia. Lo que estaba planteando provenía de un cambio secular y en muchos aspectos definitivo en la conciencia europea, cuya manifestación más elemental se hallaba en la idea de que las “bellas letras” se encontraban en un callejón sin salida. El trono de la época había sido conquistado por ciencias como la física y la química, que conducirían a un profundo cuestionamiento de lo que ya estaba postulado académicamente como la educación tradicional basada en el estudio de los antiguos. En el *Ensayo* de Gibbon resuena el eco de la *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688) del cartesiano Bernard Le Bovier de Fontenelle, que supuso la formulación oficial de lo que inevitablemente era un cambio radical en la forma de contemplar todo lo que tenía que ver con los saberes y la educación. En Fontenelle se expresa la pugna de dos modelos de saber en viva disputa que respondían a contextos distintos: la validez de los antiguos frente a la aparición de una nueva ciencia en el centro del universo científico. En Gibbon se encuentran las viejas letras tomando conciencia de su propia inoperancia al contemplarse en el espejo de la nueva ciencia.

A pesar del lamento de Gibbon, la educación extendida y generalizada que se impartía en los *colleges* en el siglo XVIII estaba dividida en humanidades y ciencias y, por norma general, era apreciada por las clases acomodadas, como demuestra el hecho de que enviaran a sus hijos allí a estudiar ya fuera como final de sus estudios o como una etapa intermedia. Una de sus principales características radicaba en que no era una etapa obligatoria de los estudios, sino

² Edward Gibbon, *Ensayo sobre el estudio de la literatura*, trad. de A. Lastra, Ediciones del subsuelo, Barcelona, 2022, pp. 42-43.

³ *Ibid.*

que más bien se había convertido en un signo de distinción social. El Trinity College de Dublín, donde Burke estudió entre 1744 y 1748, antes de su paso por *Middle Temple*, uno de los *Inns of Court* de Londres, fue fundado por la reina Elizabeth I en 1592 con la intención de formar al clero irlandés, aunque con el tiempo ampliaría sus opciones admitiendo a los hijos de la *landed gentry* y la burguesía urbana. El paso de Burke por el *college* revela una posición de cierto privilegio de la que disfrutaba ya que, a pesar de no entrar como *fellow commoner* –la condición de más alto privilegio como estudiante dentro de la institución– ni pertenecer a una *gilded minority* social⁴, sus estudios allí lo prepararon para su formación jurídica superior que no acabaría terminando. Muy pocos jóvenes tenían acceso a esta posibilidad educativa y Burke aprovechó su estancia para proyectar su carrera. Para los *barristers*, que formaban el cuerpo de abogados especializados únicamente en defensa oral ante tribunales, la graduación no era necesaria⁵, aunque la educación liberal y universitaria se presentaba como un elemento aconsejable debido al exceso de practicidad de los estudios en los *Inns of Court*. En los siglos XVI y XVII los mismos *Inns of Court* habían sido instituciones muy activas, incluso a la altura de Oxford y Cambridge, donde los hijos de la *gentry* y la nobleza se acercaban buscando una educación liberal, aunque su visión de la educación en el siglo XVIII se hubiera convertido en un modelo de pragmatismo. El *impasse* señalado por Gibbon tiene su propia manifestación en Burke, no en la forma de una preocupación por la jerarquía de las ciencias ni por la relevancia o irrelevancia de las “bellas letras”, a las que devolvió la importancia con su obra retórica, sino en la *praxis* política y en las ideas que esa *praxis* encarnaría al entender la oratoria como una forma de libertad consustancial al modo como la historia de Inglaterra había planteado su desarrollo político. En el ensayo que William Hazlitt⁶ le dedica, su figura aparece perfilada como la de un contradictorio “hombre de letras”. Según la educación que recibió, Hazlitt estaría en lo cierto en este aspecto. En los programas educativos del Trinity College estudió a autores latinos como Virgilio, Terencio, Juvenal, César, Justino, Horacio, Cicerón, Livio o Tácito o griegos como Homero, Jenofonte (*Memorabilia* y *Ciropedia*), Epicteto, Cebes, Sófocles, Luciano, Esquines, Demóstenes y el tratado *Sobre lo sublime* de Longino, su principal influencia para escribir su estudio filosófico sobre lo bello y lo sublime⁷. La época de juventud en el *college* fue decisiva para la configuración del político que asumió el alma de un hombre de letras alejado del perfil de la *gentry*. Según los programas y autores que se estudiaban, Burke se mantuvo sumergido durante un periodo de tiempo considerable en el marco

⁴ F. P. Lock, *Edmund Burke*, Oxford University Press, 2009, vol. I, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶ Véase ‘Character of Mr Burke’ en *The Complete Works of William Hazlitt*, ed. de P. P. Howe, J. M. Dent and Sons, Londres, 1930-1934, vol. VII (*Political Essays, with Sketches of Public Characters*).

⁷ F. P. Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 36.

educativo de la *humanitas* ciceroniana y erasmista todavía presentes en el siglo XVIII, a lo que se suma su fijación juvenil por la poesía y la historia.

La *humanitas*, traducción latina de la *paideia* griega, representó desde su aparición con Cicerón y su reaparición con Erasmo una visión profundamente moral del destino del ser humano y del papel de la educación que debía manejar ese destino. Desde el siglo XVI, la aceptación de la *humanitas* a través del humanismo creció de forma paulatina en algunas partes de Europa como Francia e Inglaterra. Esta idea de educación moral estaba enfocada en la formación de buenos ciudadanos e inspirada en los preceptos que Erasmo había tratado de vincular con lo que debía ser la prioridad educativa de un príncipe cristiano: la formación de la personalidad⁸. Pero el humanismo no solo conllevaba la preocupación por la formación moral de los individuos, la historia había vinculado este ideal con un concepto de “educación liberal” que potencia la interpretación de Paolo Vergerio (1370-1444) al considerar que los estudios liberales, es decir, los que provenían de todo lo relacionado con las artes liberales, eran dignos de hombres libres. Vergerio daría continuidad a la idea de una educación entendida como formación moral del individuo enfatizando la capacidad de la educación para formar al “hombre libre”. Para Vergerio, los estudios liberales hacen al hombre libre por el camino de la virtud y la sabiduría. Por tanto, en contraste con la educación moderna y contemporánea, el vínculo de la educación liberal con el humanismo está lejos de acentuar un pragmatismo educativo basado en la educación de individuos “útiles”, sino en despertar en ellos el punto de vista de la moralidad, lo que conlleva una formación basada en la no especialización. Esta preparación moral tenía en cuenta no solo la moral cristiana sino también la sabiduría de los antiguos griegos y romanos⁹. Esta forma de entender la educación arraigó y permaneció en territorio anglosajón a pesar de las tensiones generadas por instancias como la Iglesia anglicana, la monarquía, la *gentry* o el parlamento debido en gran medida a la influencia de Roger Ascham, quien inspiró una visión humanista de la educación en Inglaterra que acabaría sustituyendo el escolasticismo establecido en los planes de estudio y propiciando que universidades como Oxford, Cambridge o el Trinity College se abrieran a estas nuevas propuestas que flotaban en el aire de la época. La mirada de Burke representa casi obligadamente la defensa directa e indirecta de esta visión humanística vacía de pretensiones de universalidad, además de una perspectiva constitutiva de la revalorización del pasado entendido como único argumento contra la nueva filosofía especulativa que gana terreno en los albores de la Ilustración, justo en el preciso momento de lo que Paul

⁸ Bruce A. Kimball, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education*, Teachers College Press, Nueva York, 1986, p. 88.

⁹ *Ibid.*, pp. 78-80.

Hazard consideró como la denuncia de la Europa pensante al culto de la época antigua y la desacreditación de la historia¹⁰.

El pasado comienza a perder entidad como autoridad científica, política y educativa, por tanto, indirectamente, las viejas concepciones de la política comienzan a resquebrajarse. La desvalorización del pasado tiene como precursor la obra de Jean Jacques Rousseau, pensador laureado en la Asamblea Nacional tras la Revolución francesa, que la historia ha consolidado como la gran némesis de Burke. Las tesis más importantes de Rousseau se traducen en el rechazo de la historia de las artes como garante del refinamiento de las costumbres y la civilización (1755). Para Rousseau, la historia es un retroceso, no hay un pasado digno de recordar que pueda superar a la comedia vivencia de la naturaleza ni su predisposición a la bondad natural primigenia. La sociedad civil es una instancia que nace y genera corrupción debido a que incita al egoísmo entre sus componentes. La única salvación posible proviene de la educación. En su *Emilio* (1762), se aprecia el espíritu reactivo como reflejo de su verdadera aspiración: el reinicio de la humanidad, no la revolución, la aspiración a una nueva libertad entendida como conservación del estado natural con la menor alteración de tal estado. En este sentido, Kimball acierta cuando afirma que, si bien en los siglos XVII y XVIII científicos, librepensadores y filósofos compartieron una perspectiva idéntica de las artes liberales con el Renacimiento humanista, en la medida en que potenciaron el estudio de los antiguos y creyeron que los estudios liberales hacen hombres libres, es cierto que los *studia humanitatis* se vinculaban a la imagen de un hombre y su función entendido a partir de su lugar en el mundo y en la sociedad particular. En realidad, las aspiraciones de la nueva filosofía y el humanismo o la educación liberal en muchos aspectos son las mismas: acercar y reafirmar al hombre en su estado de libertad, estimularlo para que no sucumba a sí mismo. Pero hay una diferencia que las convierte en incompatibles. Para la tradición humanística, las artes liberales hacen hombres libres en la medida en que están unidos por una cultura común, como miembros de una *res publica* más universal, por lo que este tipo de disciplina requiere de “convenciones culturales específicas” alejadas del sentido universal de libertad que formulaba la Ilustración. El estímulo educativo iba dirigido y había sido configurado a partir de las normas de la comunidad política y la moral bebía de ellas en un marco de referencialidad circular. Kimball identifica esta concepción con la tradición de los oradores, completamente distinta a lo que la filosofía especulativa de Rousseau entiende por libertad o liberación: el ser humano nace libre y allá donde va no encuentra más que limitaciones a esa libertad, es decir, se encuentra encadenado¹¹.

¹⁰ Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* [1935], trad. de J. Marías, Alianza, Madrid, 1988, p. 38.

¹¹ Kimball, *Orators and Philosophers*, pp. 115-117.

El joven Burke vivió un fugaz episodio representativo de esta visión liberal de la educación, de la no especialización, cuando John Pelliser, su mentor en el Trinity College, le sugiere adquirir un “conocimiento multiforme” en lugar de fijar su atención en alguna rama particular del saber¹². En realidad, Pelliser simplemente está aplicando los principios educativos del *college* a la persona que podía recibirlo, sugiriendo la no especialización. Pero el espíritu de la no especialización no se correspondía con el espíritu de la ociosidad en última instancia ni con la capacidad de enseñar a los demás, sino con la aspiración a permanecer y perpetuar una posición social que hasta el siglo XIX en Inglaterra vendría prescrita por la propiedad. Si bien la exigencia de especialización científica ganaba terreno dentro de las universidades por la decisiva influencia de los avances científicos gestados en la Royal Society, la no especialización generaba una reafirmación de la necesidad de jerarquía, es decir, de verticalidad que Burke asume con total naturalidad en el conjunto de su obra hasta convertirla en una constante de su pensamiento político cuyo punto álgido se alcanza en la *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790). El desarrollo del espíritu de no especialización se traduciría en el reflejo moderno de unos *studia humanitatis* donde la figura y formación del paradigmático *gentleman* que requería de *leisure* (ocio) para realizar sus estudios se vería inmerso en un proceso de choque contra la realidad emergente. El detalle más importante al respecto se halla en el hecho de que, en realidad, la educación humanista genera elitismo –los *colleges* son una prueba evidente de ello– y es incapaz de permear las esferas más desfavorecidas de la sociedad, que era lo que muchos pensadores como Rousseau comenzaban a defender al introducir aspiraciones de universalidad e igualdad en la sociedad civil y la educación. Sin duda, el *gentleman* inglés, como modelo educativo de una sociedad, no era accesible para la clase popular británica como modelo político ni tenía un potencial democratizador. Asimismo, la educación liberal, en este caso, no era una solución sino una reafirmación del viejo elitismo pedagógico humanista. La traducción política de este hecho quedaba manifiesta en la poca información que había fuera del Parlamento sobre lo que se deliberaba en los debates. Solo a partir de gacetas como *The Gentleman's Magazine*, donde se publicaron los ‘Debates in the Senate of Lilliput’ de Samuel Johnson (entre los años 1741-1743), se activó una ilustración virtual de la nación de lectores. Aunque la educación humanista aspiraba a que el hombre se sintiera dueño de sí mismo, el lenguaje de la costumbre y la prescripción de la propiedad hizo que esta idea no prosperara con todo el sentido aristotélico que posee. Por tanto, los valores del humanismo, en los que Burke se habría formado, constituían la base de la educación del aristocratismo inglés, pero no podía constituir la educación de la nación inglesa en un sentido moderno del término. No prefiguraba una transición.

¹² Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 25.

La trayectoria política de Burke no elude esta problemática y la convierte en su seña de identidad. Este elitismo conduce a la formación de una conciencia “más tradicionalista que tradicional”¹³ que evoluciona en consonancia con el ideario de la *gentry* del siglo XVI, donde la figura del *country gentleman* pretende afirmarse como un protoconsejero del príncipe en su intento de asunción de una forma progresiva de representación¹⁴. Este tradicionalismo, entendido como la idealización de la tradición de los valores aristocráticos, presupone un sentido de la tradición políticamente inefectivo en la medida en que cierra en falso la cuestión de la aptitud de la aristocracia para generar ideales de unión pero no de continuidad, pues la continuidad la otorgaba la propiedad. No origina una tradición auténtica. Burke se muestra difuso en su diversidad de descripciones en este sentido. Al hablar de la *chivalry* en las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, la impresión es que accede a una dimensión mítica, más propia de su actitud poética juvenil inspirada en las lecturas de Pope y su imagen del pasado caballeresco medieval que a un pasado identificable susceptible de ser revivido. La exagerada y pretenciosa descripción de María Antonieta¹⁵ desacredita el lamento sobre la pérdida de la *chivalry* en el cambio de era, al llevarlo casi a una descripción idealizada dentro de su discurso. Parece que el valor moral de la *chivalry* se centra más en el intento de replicarla que en la maleabilidad de los tiempos para volver a recibir esta forma de código del decoro. Aquel pasado pseudomítico no tiene la capacidad de responder a la demanda de equilibrio político donde la aristocracia debe conformar el punto central de las fuerzas que están en juego. El anhelo de la *chivalry* es una impostura con pretensiones de fuerza histórica. No se debe confundir una moda de época con las verdaderas exigencias del humanismo y la importancia de la *Ancient Constitution* y la *common law*.

De cualquier forma, el pasado juega un papel fundamental en su perspectiva política. Esta *courtly competence* implica una forma inherente y muy particular de desarrollar una política basada en el valor cristiano apoyado en la sabiduría de los romanos dentro de un ámbito donde la filosofía quedaba en un segundo plano incluso se convertía en una percepción extraña del estado de cosas. Se daba así como consecuencia de que aún quedaban ciertos resquicios del antiguo *corpus mysticum* de Fortescue dentro de un universo donde la monarquía inglesa aún no se había estructurado asumiendo las categorías de la polis aristotélica como una “comunidad de razón” capaz de reconocer “leyes racionales”¹⁶, sino como una “comunidad de experiencia”

¹³ J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid, 2008, p. 451.

¹⁴ *Ibid.*, p. 416.

¹⁵ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp.125-127.

¹⁶ Pocock, *El momento maquiavélico*, p. 410.

que solo engendraba costumbres donde la virtud ciudadana –es decir, la vida racional aristotélica– no era el modo natural de perseguir la excelencia de toda la comunidad que había cultivado formas de libertad política que podían llegar a identificarse con el progreso histórico de la monarquía. Burke representa, en el fondo, un contraste. Si a partir de la Revolución Gloriosa solo se hablaba en términos de costumbre, es decir, en términos de pasado, el pasado no debía representar un acontecimiento universal y originario colmado de la bondad del humano inocente y bondadoso postulable por la filosofía pero inoperante para el juego de la política, sino la dignidad de una clase, la aristocrática, dotada de una plena influencia y *praxis* política. Burke y Montesquieu, desde distintos puntos de observación, entendieron la historia británica, ya en el siglo XVIII, como un ejemplo de libertad política basada en el equilibrio. Esa idea de pasado es problemática entre otras muchas cosas por la capacidad de destrucción de lo establecido históricamente. La *Vindicación de la sociedad natural* (1756), obra publicada en favor de la cristiandad para combatir el deísmo del vizconde de Bolingbroke en sus *Letters on the Study and Use of History* (1752), se alineó con las críticas de muchos de sus contemporáneos, entre quienes se encontraba Montesquieu, por su ataque a la oficialidad de la religión revelada que fundamentaba ese pasado. En la parodia que Burke lleva a cabo en la *Vindicación*, subyace una burla de la “filosofía especulativa” a partir de una transferencia de argumentos de la religión a la sociedad¹⁷. Aquí se establece el primer intento de resistencia oficial al cambio desde la filosofía que marcará su vida política y su retórica. Su primera visión de la filosofía política se ancla desde el inicio en la crítica a las filosofías políticas modernas desde argumentos irónicamente racionales que aspiran a desmarcarse de varias ideas que serán objeto de su crítica: igualdad política, voluntad popular y contractualismo o derecho natural. Lo que Burke pretende criticar es la grandilocuente creencia en la superioridad de una hipotética sociedad natural sobre la artificiosidad de la construcción humana. Ciertamente, el punto de vista del artificio es el que prefigura la construcción del estado de derecho. La ironía y burla de Burke a Bolingbroke, una de las grandes figuras *tories* de principios del siglo XVII, defendiendo de manera impostada los argumentos y posiciones de la modernidad filosófica, se centran en el rechazo figurado que esas nuevas filosofías desarrollan hacia la historia, un desarrollo humano “oscuro e incierto” donde surge la sociedad política, el mayor peligro para la especie humana. Dentro de su impostura se aprecia un rechazo a los “artificios” de Orfeo, Moisés, Minos, Solón, Teseo, Licurgo o Numa, legisladores y civilizadores de la humanidad cuyos inventos e influencia han causado “más perjuicio que beneficio” y, por supuesto, un rechazo a la idea misma de sociedad, origen de todo tipo de subordinación y

¹⁷ Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 83.

esclavitud, odio entre distintos grupos y violencia innecesaria¹⁸. Entiéndase la ironía. La sociedad es una convención malvada y el pasado una consecuencia de las decisiones de sus grandes legisladores, por lo que no está en condiciones de dar lecciones políticas dignas de consideración. No se contemplan ni por parte de griegos como Solón ni de romanos como Numa. Pero la realidad es que en la filosofía de Burke todo conduce a entender que ni la civilización ni la religión revelada son los enemigos¹⁹. Lo que contempla realmente es que la sociedad natural o la naturaleza humana, desnuda, es algo que nadie escogería voluntariamente como guía de la comunidad, asumiendo la cristiandad –la religión establecida en la historia– como una gran fuerza civilizadora –una constante en *Reflexiones sobre la revolución en Francia*– es decir, educadora.

Por tanto, desde la perspectiva de Burke, la naturaleza bruta entendida desde el punto de vista del contractualismo no tiene potencial educativo, solo destructivo. Esta idea es diametralmente opuesta a todo lo que Burke tiene que decir. En realidad, los verdaderos logros de la educación humanista del siglo XVIII se perciben realmente a la luz del acercamiento al desarrollo definitivo de la democracia que se produce en el siglo XIX, no en el siglo XVIII. Hay que señalar que si bien Burke se opone a la idea de educación como esta especie de mimetización con la naturaleza de los nuevos filósofos especulativos, no resultó un *laudator temporis acti*²⁰ anclado en la nostalgia de un pasado superior e irrepetible y modelo para el futuro, sino que acepta que la historia ha asumido un desarrollo gradual como proceso civilizador susceptible de avanzar mejorando paulatinamente las condiciones de la nación y de proyectarse como paradigma educativo. Esta es la premisa a partir de la cual entender a Burke. Mathew Arnold (1822-1888) llevaría a cabo un análisis sobre el asunto unas décadas después de la muerte de Burke y de los acontecimientos de 1789 que arroja luz al respecto. En su ensayo ‘Democracy’, Arnold se pregunta: *Are we not a self-governing people?* Arnold asevera que los ingleses son un pueblo que nunca se ha gobernado a sí mismo²¹, en la medida en que Inglaterra nunca ha sido una *self governing democracy*. Ciertamente, está planeando por un aristotelismo político *de facto*. La afirmación de Arnold no deja de ser una reprobación de lo que sería la visión burkeana de la realidad política anglosajona al responsabilizar de esa falta de gobierno al tutelaje histórico de la aristocracia. Aquí es donde la idea de libertad de los oradores se hace preceptiva. Para Arnold, hay un momento en que la aristocracia no es políticamente funcional en la medida en que es imposible dirigir la nación

¹⁸ Edmund Burke, *Vindicación de la sociedad natural*, ed. de F. N. Pagano, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid, 2009, p. 45.

¹⁹ Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 138.

²⁰ F. P. Lock, *Edmund Burke*, Oxford University Press, 2009, vol. II (1784-1797), p. 301.

²¹ Mathew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge University Press, 1993, p. 14 (*Cultura y anarquía*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2010).

por su incapacidad para generar nuevas ideas²². La democracia, dice Arnold, ha sufrido un desarrollo lento en Inglaterra debido a que la aristocracia es distinta a la de otros lugares del continente puesto que, comparada con las demás aristocracias, ha desarrollado cierta relación de simpatía anómala hacia la clase popular. Al encarnar la “cultura exquisita”, el “espíritu noble” y un “carácter diligente”, esta clase ha actuado con justicia y se ha caracterizado por su gran dignidad. La dificultad para la democracia, reconoce, reside en encontrar “altos ideales” propios del espíritu aristocrático. Arnold representa la útil visión de una transición. La aristocracia conlleva la creación de los más altos ideales de la nación y el precio que hay que pagar por una transformación histórica hacia la democracia es la pérdida de esos ideales. Arnold describe con clarividencia qué significa el ideal de la aristocracia que Burke representaría a la perfección. Las naciones no se hacen grandes por contener una multitud de individuos libres y activos, sino que por “esa libertad y esa actividad se ponen al servicio de un ideal superior”²³. Consciente de la inevitabilidad de la democracia, surge la pregunta en torno a quién o qué dará un tono superior a la nación entonces. Arnold expresa su preocupación por la educación a través de la consideración de la democracia como un principio de cambio político: ¿cómo debe ser la educación en la democracia que adviene inexorablemente? El reto para la democracia sería evitar los peligros de una multitud que asciende al poder sin un ideal claro. Al pensar en el diseño de un estado democrático que se haga cargo de la educación de sus clases medias, se pregunta cómo podría una nación moderna consolidar el ideal de razón superior²⁴ y sentimiento recto que inspire respeto y forme un punto de encuentro para la inteligencia y los instintos más valiosos de la comunidad dentro de la aspiración a un vínculo permanente. Cómo hacer que los ingleses se conviertan en un pueblo que se gobierna a sí mismo procurando la capacidad aristocrática para desarrollar ideales que den sentido a la nación es el gran reto de esta evolución.

Pero lo importante aquí es que la visión de Burke y Arnold se encuentran en algún punto. Ambos reconocen el valor de la aristocracia para el desarrollo de la política inglesa debido a su tendencia a elevar las ideas necesarias para mantener el pulso de la política activo, además de su dignidad. No es extraño que Arnold considere que Inglaterra deba su libertad más a los barones que a la democracia. Por supuesto, esto forma parte del profundo cosmos aristocrático que recorre toda la visión que Burke proyecta sobre la política, en muchos aspectos muy similar a la de Montesquieu. La fijación con la aristocracia tiene que ver con su incompatibilidad con la predisposición al despotismo de la monarquía y del pueblo. En *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

(1770) muestra esta tendencia al desequilibrio, es decir, a la corrupción de la monarquía, al introducir la causa de los “descontentos presentes” en el debate histórico entre la monarquía y el parlamentarismo inherente al desarrollo de la nación desde la *Bill of Rights* (1688). Burke denuncia la corrupción de la monarquía inglesa basada en la creación de un *double cabinet* de consejeros. Este doble gabinete implica un intento de viraje subrepticio de la monarquía al despotismo, dado que la camarilla –en segundo plano, extraoficial– del rey habría intentado convertirse en un gobierno en paralelo con la intención de ganarle terreno a la influencia y deliberación del parlamento. Este gesto, en este caso por parte de Jorge III, un Hannover, recordaría a tiempos pasados más próximos a casas reales como los Estuardo, más afines a las ideas absolutistas continentales que a la búsqueda del equilibrio parlamentario clásico en su historia, más propio de los Hannover, aún sin demasiadas expectativas puestas al servicio de un desarrollo pleno de la democracia que no se planteaba en el horizonte. El plan de este grupo de “amigos del rey”, con Lord Bute como su mayor exponente en la década de 1760, habría sido destruir desde la conspiración la sustancia de la Constitución²⁵. El temperamento político de la aristocracia que representa Burke resulta, en este caso, un contrapeso real con respecto a la tendencia de la monarquía a corromperse. De ahí que el reinado de Jorge II, reciente, sea evocado como un momento de estabilidad y felicidad nacional, ya que a ojos de Burke fue un monarca que mantuvo la dignidad de su corona conectada con la libertad de su pueblo llevando “la gloria, el poder y el comercio de Inglaterra a una altura desconocida”. No hay nadie que aprecie a Gran Bretaña que no considere que su “destino más feliz” sea continuar por donde Jorge II lo dejó²⁶. En sus *Thoughts*, Burke trata de situar la posición *Whig* en el espectro político británico de manera definitiva, además de avanzar en la idea de que el whigismo ha de ser el contrapeso a la tendencia monárquica al despotismo. Lo más importante es que no hay carta blanca para la monarquía ni cesiones al poder, como las habría en la complicidad del partido *Tory*. “Un *prince* sabio –diría Burke– nunca pensará que una restricción de este tipo implique una condición de servilismo”²⁷. En cierto modo, hace pedagogía de partido con la intención de no olvidar que lo específico del sistema de gobierno inglés es el equilibrio de los tres poderes. Realmente, el discurso es una invectiva contra la actitud *tory*. Su llamada a la restauración frente a cualquier propuesta de innovación confirma el análisis de Arnold: “Ha llegado el momento de restaurar la realeza a su esplendor original”²⁸, de hacer al rey independiente. El equilibrio, si bien se encuentra en la propensión latente

²⁵ Lock, *Edmund Burke*, vol. I, p. 276.

²⁶ Edmund Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, Macmillan and Co., Londres/ Nueva York, 1902, pp. 17-20.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

y manifiesta en la historia británica a formas parlamentarias evolucionadas con respecto al resto de naciones, no se propone a partir de la consideración de la posibilidad democrática, que se contempla con una desconfianza absoluta. En su discurso, rechaza cualquier pretensión de formalismo legal. En cambio, se produce una transustanciación del humanismo a la política en la exigencia de confianza en los “hombres buenos y desinteresados”²⁹, además de que este planteamiento es un intento por revocar la consigna de William Pitt “el viejo” de moda en la época: “No hombres, sino medidas”. La exigencia burkeana de hombres y no de medidas representa sin duda para el ideario *Whig* no la *chivalry* medieval, sino la idea del *gentleman* con buenas cualidades morales. Es en esta clase de giros donde se perfila su voluntad de conservar, en el sentido de mantener la actitud adecuada para que aquello que se llevado a cabo conforme a los principios de la virtud perviva en las coordenadas de la política inglesa, sin recurrir a la teoría de los “grandes hombres”³⁰.

Uno de sus discursos más significativos en este sentido es ‘*An Appeal from the New to the Old Whigs*’ (1790), donde ajusta las cuentas con las nuevas ideas de su partido. Aquí supone que la moralidad no es matemática, es decir, admite excepciones y modificaciones que no requieren de “lógica” sino de un concepto como la prudencia (*prudence*), sin dejar entrever si alude a la *phrónesis* aristotélica. Burke está dentro de las figuras que propician una nueva perspectiva de los conceptos políticos modernos en un sentido reactivo antes que reaccionario, pero nunca en sentido evolutivo o progresivo tal como se proponía desde la filosofía especulativa; al contrario, persigue la posibilidad de reformismo y rectificación para la política, aunque nunca en el modo de erradicación de una forma de vida. Al hablar de los legisladores plantea que “la prudencia no solo es la primera en el rango de las virtudes políticas y morales, sino que es la directora, la reguladora, la guía de todas”³¹. Estas palabras reposadas, pronunciadas pocos meses después de sus furibundas *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, son parte de la crítica a los *Whigs* de Charles James Fox por acercarse a los planteamientos de la Revolución francesa y considerarla una continuación de la Revolución Gloriosa. Asimismo, son un reflejo de que, aunque el reformismo moderado de Burke fue la avanzadilla de la reacción europea a las circunstancias que propiciaron una crisis de conciencia en Europa inevitable, su ideario político fue atenuado por una tradición que asumió la libertad y el equilibrio de poderes como el fundamento de una estructura política alejada aún de las aspiraciones democráticas. Es evidente que Burke no quiere destruir esta tradición, sino asumirla con la naturalidad

²⁹ Lock, *Edmund Burke*, vol. II, p. 239.

³⁰ *Ibid.*, p. 494.

³¹ Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs, in consequence of some late discussions in Parliament, relative to the Reflections on the French Revolution*, J. Dodsley, Londres, 1791, p. 19.

de quien identifica su pasado con el avance de la libertad. Al defenderse de las críticas vertidas por su reacción, diría que “está en la naturaleza de las cosas que quienes están en el centro de un círculo aparezcan directamente opuestos a quienes los observan desde cualquier parte de la circunferencia”³². Su perspectiva aspira a ser el *medium*, una moderación alejada de la radicalidad del *take it or leave it* de la Asamblea Nacional.

No obstante, no se acaba de percibir ese posicionamiento en su intento de neutralización del cambio de posición ideológica en los *Whigs* y su consecuente defensa de la monarquía francesa. Es probable que aquí se encuentre una de las grandes contradicciones del pensamiento político de Burke. Aunque Hazlitt señaló una de sus grandes incoherencias al llamar la atención sobre el hecho de que apoyara la revolución en las colonias inglesas, pero mostrara una negación expeditiva con la de Francia, lo cierto es que no existe un pasado francés donde anclar su idea de monarquía moderada que dejara entrever el atisbo de la libertad política a la inglesa. Burke comete un error análogo a los nuevos *Whigs* con la Revolución francesa al pensar y tratar del mismo modo la historia de la monarquía inglesa que la de la monarquía francesa. Es cierto que su visión tiende a sobredimensionar las virtudes de la monarquía. Pero, a decir verdad, existe un Burke que podría interpretarse como representante de un verdadero *medium*³³ mucho más evidente y visible en su preocupación por mantener la tensión aristocrática del whigismo que en su intento de defensa de la monarquía absoluta francesa. Esta idea, condicionada en el fondo y en la forma por su idea de la monarquía, lo aleja de los peligros de quienes interpretaron su obra en Francia, como Joseph de Maistre y Louis de Bonald, claros defensores del despotismo. Lo cierto es que en ningún caso Burke representa una defensa del despotismo en su forma más cruda –por ejemplo, la línea francesa de monarcas desde Enrique IV– ni lanza invectivas sobre el regreso a estructuras de poder pasadas más cercanas al feudalismo. Su visión moralista del imperio inglés, el ambicioso *impeachment* a Warren Hasting y su percepción liberal de la economía confirman y consolidan esta idea. Su principal preocupación se encuentra en los antípodas y tiene que ver con las tesis sostenidas por las nuevas filosofías especulativas que veían el predominio único del gobierno popular como la máxima prioridad de los tiempos y como motor del cambio de era y de temporalidad. Para Burke, esta estructura política popular resultaba un formalismo artificial que no se correspondía con los orígenes reales de las sociedades y que alteraban el destino auténticamente natural de las comunidades políticas. De ahí que en su crítica a Fox en el discurso sugiera que Francia representa el cambio de una barbarie por otra, refiriéndose a que un gobierno monárquico despótico y un

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ *Ibid.*, p. 46.

gobierno popular cobran las mismas formas tiránicas y producen las mismas consecuencias: la falta de libertad.

Esta visión resulta natural para un irlandés involucrado desde su juventud en la política inglesa. En el mundo inglés, la idea misma del gobierno popular puro, por decirlo así, era una anomalía política. Constituía un desequilibrio de la misma naturaleza que los producidos por las intrigas de los *King's friends* en el gobierno de Jorge III con respecto a la monarquía. No existe una formalidad especulativa –en forma de derecho o en el nombre de la igualdad legal– que propicie una legitimidad auténtica que no degenera en un acto de usurpación. Las circunstancias y los hábitos de cada país siempre deben decidir la forma de su gobierno a pesar de que pueda llegar a forzar las peores calamidades³⁴. Realmente, en un plano histórico o incluso dentro de la filosofía de la historia, Burke no compartiría la tesis de Tocqueville del advenimiento histórico de la democracia ni su lógica tal cual se formula en *La democracia en América* (1835 y 1840), sino que vería en este movimiento de la historia un tipo de sucesión infinita de engaños malvados completamente ajenos a la cuestión de la monarquía o aristocracia, puesto que, de hecho, el pueblo fue inspirado por el espíritu de nivelación³⁵ (*levelling*) y por la lógica de los extremos del *take it or leave it*³⁶.

En este sentido, el contraste de las ideas entre los *Old Whigs* y los *New Whigs* revela cuestiones decisivas para la comprensión de la tendencia al arraigo a la historia de Inglaterra en Burke. En la medida en que los nuevos Whigs asumen los postulados de la revolución en Francia, comienzan a considerar que la soberanía se origina desde el pueblo³⁷, lo que lo legitima para la deposición de reyes y para la expresión de la voluntad popular como un elemento de infalibilidad política. Es probable que el planteamiento más pernicioso de todos los que la Revolución francesa inspiró en el ideario de los nuevos Whigs se refiera al supuesto de que el contrato social no pasa a la posteridad. La contradicción de esta tesis no implica la negación de la idea de un contrato. En las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* afirma Burke: “La sociedad es un contrato”³⁸. Las visiones contractualistas relacionadas con el racionalismo clásico de la Ilustración contemplan el contrato social como una entelequia abstracta que aparece en el tiempo como un elemento vacío y con una sola función de protección y legitimación de y entre los individuos, susceptible de disolución en el tiempo. Burke construye su idea de contrato sobre esta última premisa otorgándole una nueva entidad, llenándola de un sentido existencial y concreto que nace en un lugar singular y que encuentra en

³⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, p. 44.

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ *Ibid.*, p. 55.

el pacto no solo la forma sino el contenido mismo de la vida en comunidad. Este contrato merece ser prolongado en el tiempo porque resulta una condición de posibilidad de la comprensión de la vida y la historia de su pueblo. Además, es un contrato jerarquizado *a priori* que carga con el peso de las circunstancias. El contrato social ilustrado queda relegado a la provisionalidad de la vida animal. Un contrato particular, con la pretensión de un fundador, avanza con la carga de la identidad de un pueblo, el inglés, donde su conservación se convierte en un gesto de unión con un contrato primigenio de la sociedad eterna, que da un sentido de trascendencia histórica y se constituye en garante de la conciencia cívica. En realidad, el contrato es trascendencia porque es un contrato entre los vivos y los muertos. No permite el colapso ni la violencia, sino la reforma, de ahí que sea compatible con una constitución ligada al azar de la costumbre. Tal es el carácter existencial del Estado para Burke, el mantenimiento de una jerarquía en el tiempo, un ser rígido que carga con la sabiduría de las épocas y que necesita asegurar que sus propietarios pueden transmitir sus herencias sin conflicto con el Estado mismo. No obstante, la activación de la capacidad de subversión del gobierno popular desdibuja completamente las viejas demandas políticas y el sentido revolucionario inglés. La particular visión de los *Old Whigs*, además, también está articulada por un sentido revolucionario de un modo más artificioso que desaparece en los *New Whigs* y que resulta compatible con la etérea imperturbabilidad de la *Ancient Constitution*. La Revolución Gloriosa (1689) fue inspirada por un sentido nacional de protección de un pasado que se agrietaba debido a la alteración del equilibrio del modelo mixto de gobierno con los ataques de Jacobo II al parlamento y, en consecuencia, a la *Ancient Constitution* entendida como el contrato sacralizado que la nación inglesa había firmado con su pasado, su presente y su futuro. En este caso, la revolución constituyó una fuerza de contención ante la desviación de la trayectoria de un país con capacidad para el reformismo, pero, sobre todo, significó un gesto de protección del contrato primigenio, inviolable y fundacional de una comunidad política específica con una forma de vida singular, distinta y, por su singularidad, inimitable. De hecho, la sucesión de los Hannover había sido objeto de alta veneración por parte de los *old Whigs* ya que no solo se había dado un paso sin precedentes para la protección de la constitución, sino también para la defensa de la libertad. La libertad es uno de los aspectos que justifica esta enorme construcción. Paradójicamente, la conciencia ciudadana no se contempla vinculada a esta libertad. Arnold no se equivocaba al poner de manifiesto la carencia de autogobierno de los ingleses en el siglo XIX. La lógica del análisis de Burke conduce sin ambages a la idea de que la sociedad había generado la necesidad del espíritu del *gentleman*³⁹, de que la civilización requería una clase hereditaria de propietarios que aceptaran

³⁹ Lock, *Edmund Burke*, vol. II, p. 302.

que su riqueza implicaba responsabilidad social como la protección de los pobres o la cultura y el saber. Aquí se presenta la carencia que señala Arnold como la principal virtud de Burke. Parece que existe una sutil funcionalidad moral del Estado que se apoya en el potencial de la aristocracia, en su capacidad para el tutelaje moral de la comunidad. Para entender esta idea en toda su amplitud es necesario atender a una tesis fundamental: “El deber y la voluntad son contradictorios”⁴⁰. Dice Burke: “Tenemos obligaciones con la humanidad que no son el resultado de un pacto voluntario. Surgen de la relación del hombre con el hombre y de la relación de Dios con el hombre”⁴¹. Burke compara la situación del ser humano con el matrimonio; cuando nos casamos “el vínculo es voluntario pero los deberes no son voluntarios”⁴², los deberes son dictados por la naturaleza de la situación. Las relaciones humanas no escapan a este esquema. La relación implica siempre un deber impuesto por la situación y, en consecuencia, lo deberes no se eligen, se encarnan y aceptan. La aristocracia constituye esta función ciceroniana de *artifices officiorum*. La aristocracia natural es el punto de apoyo de toda la cosmovisión burkeana, en la medida en que “una verdadera aristocracia natural no es un interés separado o separable del Estado. Es una parte esencial de todo gran pueblo constituido con rectitud”⁴³. El aristócrata natural tiene sus *legitimate presumptions*: ser educado en un lugar de estima; aprender a respetarse a sí mismo; estar habituado a la censura de la mirada pública; poner atención a la opinión pública; erigirse sobre terreno elevado para poder tener una perspectiva amplia de las combinaciones comunes e infinitamente diversificadas de hombres y problemas en la sociedad; estar habituado al mando y la obediencia en los ejércitos; perseguir el honor y la gloria pese al peligro, estar formado para el mayor grado de vigilancia, previsión y circunspección en un estado de cosas en el que no quede ninguna falta impune; ser guiado por una conducta precavida y regulada, hasta el punto de ser considerado un instructor de los demás ciudadanos en su mayores preocupaciones, un reconciliador entre Dios y los hombres; ser empleado como un administrador de la ley y la justicia; estar entre los primeros benefactores de la humanidad... de entre todas las que enumera, las más características serían: en primer lugar, tener ocio para estudiar, reflexionar y conversar; ser capaz de atraer a la corte y la atención del sabio y educado allá donde esté; en segundo lugar, ser un profesor de ciencia avanzada (*high science*) o de arte liberal e ingenua. Burke denomina a quien encarna estas funciones “aristócrata natural” porque el “hombre es por naturaleza razonable”. Lo decisivo de la aristocracia es su educación, su persecución de la “disciplina de la naturaleza”.

⁴⁰ Burke, *An Appeal*, p. 89.

⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

⁴² *Ibid.*, p. 99.

⁴³ *Ibid.*, pp. 107-109.

La sociedad civil, que es equiparada al verdadero estado de naturaleza, genera necesariamente esta aristocracia. No hay pretensión de liberación de nada porque se vive en el mejor estado de cosas posible proveniente del pasado nacional. La libertad se hereda, lo que explica que su anhelo no derribe las contenciones sociales. En ella se delega la responsabilidad de la humanidad a partir de una posición que no se ha elegido. La no especialización de la educación del *gentleman* responde a la exigencia de hacer frente a una situación que no la requiere. La educación del aristócrata, del *gentleman*, se desarrolla entre el deber y la voluntad. Asume lo que en una sociedad democrática sería voluntario, tal como se acaba de exponer, como un deber y con ello aspira a hacerse cargo de la humanidad. Burke no deja de hablar de la clase gobernante. “Cuando las grandes multitudes actúan juntas bajo esa disciplina de la naturaleza, reconozco al PUEBLO”⁴⁴.

Bibliografía

- Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge University Press, 1993.
- Edmund Burke, ‘An Appeal from the New to the Old Whigs’, J. Dodsley, Londres, 1791.
- , ‘Thoughts on the Cause of the Present Discontents’, Macmillan and Co., Londres y Nueva York, 1902.
- , *Vindicación de la sociedad natural*, ed. F. N. Pagano, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid, 2009.
- , *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2010.
- Edward Gibbon, *Ensayo sobre el estudio de la literatura*, trad. A. Lastra, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2022.
- Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. de J. Marías, Alianza, Madrid, 1988.
- William Hazlitt, *The Complete Works*, ed. P. P. Howe, J. M. Dent and Sons, Londres, 1930-1934.
- Bruce A. Kimball, *Orators and Philosophers A History of the Idea of Liberal Education*, Teachers College Press, Nueva York, 1986.
- F. P. Lock, *Edmund Burke*, Oxford University Press, 2009, 2 vols.
- J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid, 2008.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

