

## Violencia, terror y poder razonable en Burke, Paine y Herder

### Violence, terror and power in Burke, Paine and Herder

CINTA CANTERLA GONZÁLEZ\*

**Resumen:** El objeto de este artículo es mostrar cómo con anterioridad a la Revolución Francesa el análisis de las relaciones existentes entre liberalismo y despotismo se encontraba ya presente en la filosofía ilustrada bajo la forma de una crítica de calado a la teoría del *poder razonable*, según la cual era legítimo que unos pocos, en nombre del Estado liberal, dirigiesen racionalmente la política, ajustando la mayoría a sus directrices estratégicas y erigiéndose en portavoces de la razón pública. El origen de esta convicción estaría, según sus críticos, en una determinación higienista y abstracta de razón y de la naturaleza humana.

**Palabras clave:** Liberalismo, violencia, despotismo, Ilustración, Burke, Herder, Paine, Revolución Francesa.

**Abstract:** The purpose of this paper is to show that the analysis on the links between liberalism and despotism was already present in the philosophy of the Enlightenment, before the French Revolution. Such an analysis took the form of a thorough criticism of the theory of *reasonable power*. According to that theory it was legitimate that a few, on behalf of the liberal State, steered politics rationally adjusting the majority to their strategic guidelines, becoming spokesmen of the public reason. The origin of this conviction would be, according to their critics, a hygienic and abstract determination of the reason and the human nature.

**Key words:** Liberalism, Violence, Despotism, Enlightenment, Burke, Herder, Paine, French Revolution.

Pensar el terror –en 1793, en 1917...– significa analizar los lazos que pueden unir revolución y despotismo; pero pensar el terror concretamente en la Revolución Francesa supone además, como veremos, traer a primer plano la cuestión de la vinculación entre abstracción, violencia y democracia, esto es, reflexionar sobre la naturaleza de la relación entre la Revolución liberal y el poder jacobino, indagando las raíces dogmáticas de un modo de entender la razón ilustrada.

La historiografía del s. XIX inmediata a los acontecimientos en Francia puede constituir una buena fuente para analizar las distintas posiciones desde la que se interpretó el Terror de 1793. Para Joseph de Maistre, por ejemplo, no se podía disociar la revolución del episodio terrorista; para Constant, Staël, Tocqueville, Guizot y Mignet, en cambio, la violencia asociada al Terror habría sido algo externo a la Revolución liberal misma, la de 1789, por lo que

---

Fecha de recepción: 3 abril 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

\* Dirección: Facultad de Humanidades. Universidad Pablo de Olavide. Ctra. de Utrera, Km. 1. 41013 SEVILLA. Es autora de *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Madrid, Planeta-Fundación J.M. Lara, 2009; este libro ha recibido el Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009.

debía separarse de su núcleo las ideas incompatibles con la libertad y analizar a Robespierre y Napoleón como una deriva despótica ajena a ella; finalmente, los intérpretes socialistas, en general, vieron en 1793 el surgimiento del verdadero sentido de la Revolución, el giro hacia el acortamiento de la distancia comprendida entre la igualdad formal y la real, con el establecimiento del Estado como garantía de esta última, mostrándola como fundamento previo de la libertad<sup>1</sup>.

Fue Quinet, en cambio, quien interpretó el Terror como un fenómeno externo a la Revolución que había que asociar al pasado, una perversa pervivencia de elementos anti-liberales previos a la misma. Y es esta posición la que me interesa traer aquí a primer plano. ¿Supuso la Revolución francesa un acontecimiento en el que se refundó el despotismo, dando en sus comienzos el poder al pueblo con el fin de que provocase la ruptura con el pasado, para a continuación someterlo a nuevas formas de terrorismo de Estado? ¿Asumió éste la competencia total en las acciones políticas que ya habían tenido otras instancias en el Antiguo Régimen? ¿Qué lazos unen la Revolución francesa con la instauración de un régimen político despótico, manteniendo, al lado del legítimo convencimiento de que los seres humanos pueden elegir libremente la forma de gobierno que quieren darse, la idea de que las riendas políticas sólo deben llevarlas los más racionales, que son los que determinan lo que es saludable para el cuerpo de la Nación?

El objeto de este artículo es mostrar cómo con anterioridad a la Revolución francesa el análisis de las relaciones existentes entre liberalismo, despotismo, violencia y terror se encontraba presente ya en la filosofía ilustrada bajo la forma de una crítica de calado a la teoría del *poder razonable*, advirtiendo algunos autores de la incoherencia y el peligro que suponía el convencimiento sostenido por ciertos ilustrados de que podía compatibilizarse el principio liberal según el cual todas las personas son libres e iguales con la pervivencia de un humanismo de la excelencia<sup>2</sup>. Pues el elitismo según el cual era legítimo que unos pocos, en nombre del Estado, dirigiesen racionalmente la política, ajustando a la mayoría a sus directrices estratégicas, fue siempre la coartada del empleo del terror como arma política, de la mano de una determinación abstracta e higienista de la naturaleza humana, la Nación, el Estado y las libertades.

La primera crítica según la cual la Revolución Francesa lleva aparejada una concepción de la naturaleza humana basada en ideas y principios abstractos que niegan la realidad variable de los seres humanos aparece en Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de 1790. Son numerosas las menciones a lo largo de sus páginas a la filosofía del enciclopedismo francés acusándola de racionalismo alejado de la realidad empírica y las necesidades de las personas, de sofística llevada de un escolasticismo de términos abstractos vacíos de contenido existencial. Que lo haga, como veremos, para defender el modelo político inglés mostrando a este como un producto de la experiencia y la tradición, con el fin de justificar interesadamente su tesis del poder razonable de los propietarios, no debe

---

1 F. Furet: «La Révolution sans la Terreur? Le débat des historiens du XIX siècle». En *La Révolution en débat*. Paris, Gallimard, 1999, págs. 29-73.

2 Sobre los ilustrados partidarios de un poder razonable y aquellos otros que se opusieron a las limitaciones al liberalismo, cf. C. Canterla: *Mala noche. La política, el cuerpo y la irracionalidad en el s. XVIII*. Madrid, Planeta-Fundación J.M. Lara, 2009.

por ello hacernos pasar por alto la semejanza entre algunas de las ideas que aparecen en *Reflexiones* y las críticas realizadas años antes por Hamann, a quien Isaiah Berlin atribuye una influencia en el joven Burke<sup>3</sup>.

Las referencias críticas a cierta filosofía ilustrada, la del enciclopedismo francés, como nueva sofística que oculta su vacío tras una palabrería vana y desgastada, se reiteran a lo largo de las páginas, relacionando la política de los revolucionarios con las ideas metafísicas<sup>4</sup> de un racionalismo materialista y mecanicista que partiendo de principios abstractos deriva de modo axiomático-deductivo sus ideas sobre la realidad humana y la sociedad. El reproche esencial constante que Burke hace a la filosofía ilustrada francesa es que, en su opinión, constituye un modo de filosofía ajena a la realidad empírica de los seres humanos, llevada de la mano de un principio abstracto que habla del Hombre como si la palabra tuviese un referente real. Pero le critica igualmente que se muestre de modo arbitrario como único patrón de racionalidad, que busca eliminar las diferencias de identidades en la variabilidad humana desechándolas como irracionales:

«Temo haber hablado en exceso acerca del modo en que dichos filósofos consideran que ha de formarse una constitución. Hay en su procedimiento mucha metafísica, pero mala; mucha, pero mala, geometría; mucha aritmética profesional pero de la falsa. Más si su metafísica, su geometría y su aritmética fueran tan exactas como debieran ser, y sus sistemas fueran consistentes en todas sus partes, ello haría solamente que su fantástica visión fuera más bella y vistosa. Es notable que, en esa gran reorganización del género humano, no se encuentre la menor referencia a algo de tipo moral o político; no hay nada que se refiera a las preocupaciones, acciones, pasiones e intereses de los hombres: *Hominen non sapiunt.*»<sup>5</sup>.

«Los legisladores que dieron forma a las antiguas repúblicas sabían que su cometido era demasiado arduo como para ser logrado sin más instrumental que la metafísica de un alumno subgraduado y las matemáticas y la aritmética de un recaudador de impuestos. Tenían que tratar con hombres, y se obligaron a estudiar la naturaleza

- 
- 3 «En cuanto a la célebre inversión de los valores (el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto; el giro radical hacia lo inmediato, lo dado, lo experimentado y, por encima de todo, el alejamiento de las abstracciones, las teorías, las generalizaciones, los modelos estilizados; asimismo, la recuperación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, así como la vuelta a los datos inmediatos de los sentidos) fue este el terreno en el que Hamann se hizo famoso. En efecto, sus ideas constituyen la base de las investigaciones fisiognómicas de Lavater; al menos llegó a ser tan viejo como Shaftesbury e influyó decisivamente en las obras del joven Burke». I. Berlin: «Herder y la Ilustración», en *Antología de Ensayos*. Ed. de J. Abellán. Madrid, Espasa Calpe, 1995, pág. 195. Berlin no argumenta documentalmente esta última opinión y no he encontrado evidencias textuales de esa influencia directa de Hamann sobre Burke. En todo caso, ambos escribieron bajo la influencia de Berkeley y Hume, lo que explica algunas similitudes. Sí consta en cambio que Hamann leyó la *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* de Burke.
- 4 «El fundamento de algunos de estos argumentos es horroroso y ridículo para todo ser racional que los oiga; más para los políticos de la metafísica que han abierto escuelas de sofistería y han dado carta de naturaleza a la anarquía, es sólido y concluyente». E. Burke: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Prólogo, trad. y notas de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Ed., 2003, pág. 325. Véanse también págs. 268, 321, 326, 330, etc.
- 5 E. Burke: *op. cit.*, pág. 268.

humana. Tenían que habérselas con ciudadanos, y se obligaron a estudiar los efectos de esos hábitos que vienen con las circunstancias de la vida civil. Fueron conscientes de que las operaciones de esta segunda naturaleza sobre la primera producía una nueva combinación, y que de ahí nacían muchas diferencias entre los seres humanos según fuera su cuna, su educación, sus profesiones, los períodos de sus vidas, el hecho de residir en la ciudad o en el campo, sus modos diversos de adquirir o conservar, el tipo mismo de propiedad: todas estas cosas hacían que unos hombres difirieran mucho de los otros, como si se tratara de diferentes especies de animales...»<sup>6</sup>.

Burke consideraba que bajo la abstracción del principio liberal según el cual todos los hombres son iguales –y que ciertos ilustrados parecían interpretar como necesidad de eliminar las diferencias culturales– se ocultaba en realidad, en la forma en la que lo interpretaba una élite ilustrada, una nueva forma de despotismo, estableciendo diferentes formas de intervención para que algunos, los más racionales y capacitados, fuesen los que administrasen las acciones políticas erigiéndose en líderes del resto del colectivo, al que, en aras de la racionalidad, estaría perfectamente legitimado oprimir, violentar o incluso eliminar físicamente:

«Presentáis proposiciones metafísicas que dan lugar a consecuencias lógicas universales, y luego intentáis detener el proceso lógico mediante actos de despotismo. Los líderes del sistema actual le hacen saber a los ciudadanos los derechos que, como hombres, tienen de apoderarse de fortalezas, asesinar a los guardias, apresar a los reyes sin haber recibido la menor autorización, ni siquiera de la asamblea, a pesar de que esa misma asamblea es el soberano cuerpo legislativo de la nación. Y esos líderes se jactan de ordenar a las tropas que han intervenido en estos mismos desórdenes, mandándolas que ahoguen con las armas a quienes no han hecho más que aplicar los principios y seguir los ejemplos que habían sido aprobados por la propia Asamblea»<sup>7</sup>.

«¡Más tropas! ¡Masacres, torturas, ejecuciones! ¡Estos son vuestros derechos humanos! ¡Estos son los frutos de las declaraciones metafísicas tan caprichosamente pronunciadas y tan vergonzosamente retractadas!»<sup>8</sup>.

Para Burke, como veremos más adelante, el Estado tiene su único fundamento en la herencia, la propiedad y la aplicación inalterable de la ley, estando legitimada la violencia como defensa de este orden *natural* de las cosas. En cambio, bajo la Revolución francesa, el filósofo irlandés ve, encubierta en los discursos de igualdad y libertad, una nueva forma de justificación de la necesidad de un poder razonable detentado por una élite de filósofos; pero esta vez antinatural, al no ser ese poder producto de la decantación de la experiencia histórica, sino de las decisiones políticas de ciertos iluminados que improvisan el diseño racionalmente planificado de un nuevo humanismo.

---

6 E. Burke, *op. cit.*, pág. 271.

7 E. Burke, *op. cit.*, pág. 321.

8 *Ibidem*.

Ambos aspectos de la crítica de Burke –la idea de los filósofos ilustrados como silenos invertidos, revestidos del ropel de la racionalidad por fuera pero vacíos de sentido común por dentro, y la denuncia de la alianza entre liberalismo y despotismo de la mano de una nueva legitimación de los tutores- se encontraban ya antes en la crítica a la filosofía y al proyecto liberal llevada a cabo por Hamann en sus obras<sup>9</sup>. Los intérpretes de Burke relacionan algunos aspectos de sus críticas al fenómeno revolucionario con su recepción de la filosofía de Hume y de la tradición liberal inglesa procedente de Hobbes. Pero la referencia a Hamann es obligada para poder interpretar adecuadamente la similitud en algunos aspectos entre Burke y Herder.

Si entendemos que la actitud revolucionaria reside en el convencimiento de que los seres humanos, como parte de su libertad, pueden elegir la forma de gobierno que desean sin tener que someterse a los condicionantes históricos ni al peso de la tradición, el filósofo irlandés apuesta en su obra *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* por una filosofía política que puede calificarse claramente de antirrevolucionaria, en cuanto considera que los seres humanos no están autorizados a romper con los modelos de gobierno heredados, una constante en la tradición política y jurídica inglesa, a excepción de Locke y Paine, que Burke había estudiado exhaustivamente<sup>10</sup>.

Las argumentaciones que da para justificar tal apuesta proceden en gran medida de Hume y de la filosofía del sentido común, y consisten en esencia en una negación de que la racionalidad abstracta por sí misma, sin tener en cuenta los sentimientos, pasiones, creencias, convicciones y las realidades físicas, pueda ser útil para comprender qué sea la naturaleza humana y determinar fines políticos y/o morales, mucho menos para diseñar de modo especulativo la convivencia. Pero más allá de estos elementos, otros aspectos de las argumentaciones de Burke en *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* tales como la crítica de la filosofía ilustrada como sofística que encubre una práctica irracional y del liberalismo de corte francés (y de su ámbito de influencia), incluso en su forma pre-revolucionaria, como nueva forma de absolutismo que legitima la violencia y el terror amparado en un concepto abstracto del hombre, se encuentran antes en la filosofía hamanniana<sup>11</sup>.

9 Sobre esta cuestión, cf. C. Canterla: *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el s. XVIII*, págs. 221-262.

10 Locke defendió en su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil el derecho a la rebelión y a la instauración de nuevo gobierno en el caso de que los depositarios del poder hubiesen abusado del mismo, y Paine, como veremos más adelante, argumentó en el mismo sentido contra las ideas de Burke. Pero a pesar de que la idea de la legitimidad del recurso a la revolución en caso de exralimitación del poder se estuviese abriendo paso en Inglaterra ya antes de la Revolución Francesa, las tradiciones políticas inglesas llevaban más bien a un sentimiento arraigado de respeto a la monarquía y a la aristocracia propietaria de la tierra, apostando mejor por reformas dentro de este contexto. Entre 1758 y 1759 Burke escribió *Essay towards an Abridgement of English History*, publicada póstumamente en 1811; pero además del conocimiento profundo de la historia de su país, la fuente de sus ideas políticas está en el estudio de los grandes juristas británicos, tales como Edward Coke o William Blackstone, entre otros.

11 Existe, no obstante, un curioso precedente en Burke de crítica a la palabrería vana de los líderes políticos democráticos en general, anterior a la publicación por parte de Hamann de las obras en las que aparece su crítica aquí mencionada a una cierta forma de despotismo liberal ilustrado, por ejemplo, *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), *Wolken* (1761), o la *Lettre Néologique et Provinciale* (1771), entre otras: es el curioso escrito anarquista (cf. M.N. Rothbard, «A note on Burke's Vindication of Natural Society», en *Journal of the History of Ideas* 19, 1, January 1958, pp. 114-118) *Vindicación de la sociedad natural* (1756), aparecido inicialmente anónimo y

Es cierto que también Hume había influenciado a Hamann, pero éste reelaboró algunas de las ideas del mismo en confluencia con otras procedentes de diversas tradiciones (entre ellas, las de la crítica renacentista a la escolástica, especialmente la de Erasmo) planteando una revisión de las Luces de gran calado que no se encuentra en el filósofo escocés, y ello de un modo radicalmente original, entendida como una metacrítica de la Ilustración hecha desde sus mismos presupuestos que tiene como pretensión no la involución conservadora, sino su radicalización en la línea de la vuelta al verdadero y traicionado espíritu de la modernidad<sup>12</sup>. Son sobre todo las ideas críticas de Hamann acerca de las trampas de cierta Ilustración las que encuentran eco en las páginas de Burke, aunque, como veremos, utilizadas para justificar un elitismo de corte aristocrático que en absoluto aparece en el filósofo alemán. Dicho directamente: la misma crítica que Hamann hace a la filosofía ilustrada desde un liberalismo radical, la utiliza Burke para defender posiciones reaccionarias antiilustradas alejadas de las tesis hamannianas, para lo que Burke seguirá otras tesis elitistas que el mago del norte no comparte.

Es importante tener presente ese parentesco entre las ideas de Burke y las de Hamann en lo que respecta a las críticas al liberalismo y al proyecto humanista, más próximo al humanismo de la excelencia que al de la libertad, de cierta filosofía ilustrada porque sirve, como hemos indicado, para explicar la aparente similitud de algunos fragmentos de *Reflexiones* con afirmaciones hechas por Herder en sus textos, aunque con finalidad diferente: en el caso del filósofo irlandés, para denunciar el nuevo elitismo con el fin de justificar el antiguo; en el caso de Herder, para analizar las contradicciones del mismo con el objeto de criticar la nueva forma de despotismo que encierra, trayendo a primer plano el problema de la explotación, el terror y la violencia ejercidos por la élite que concentra los recursos. Una apuesta en la que Herder y Hamann coinciden con el mayor crítico de Burke, Paine.

---

que después excusaría como satírico, en el que denuncia ya, aunque de un modo aún ingenuo, que las repúblicas democráticas tienen muchas cosas en común con las monarquías absolutas, entre ellas el despotismo. El pueblo, dice, tiende a odiar el talento y el mérito, y sus líderes lo intoxican con una palabrería vana, convirtiéndose en nuevos tiranos. Argumenta Burke en la misma obra que cualquier forma de Estado – despotismo, monarquía o democracia – es destructiva para la sociedad natural, y que todo imperio se construye sobre sangre. Hamann debió adquirir este escrito, aparecido en un primer momento a nombre de Bolingbroke, durante su estancia en Inglaterra, al igual que la *Indagación*: el filósofo alemán llegó en 1757, cuando acababan de publicarse ambos. A su muerte se encontraban en su biblioteca. Cf. *Biga Bibliothecarum*, en *Samtliche Werke*. Ed. de J. Nadler. Wien, Herder Verlag, 1950. Vol. N V 107/176 y 118/291. En lo que sigue, citaré a Hamann por esta edición, (abreviada N.), indicando número de volumen, seguido de referencia de página y línea.

- 12 En este sentido afirma Herder en 1799 en su *Metacrítica de la Crítica de la razón pura* que la crítica que ellos hacen de la Ilustración es el *protestantismo* de esta: «¿Acaso tenemos un deber y un don más grande que el uso libre e íntimo de nuestro pensamiento? La metacrítica es, pues, protestantismo; protesta frente a todo papismo dogmático, impuesto acritica o afilosóficamente a la razón y al lenguaje». J.G. Herder: *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil*. En *Sämtliche Werke*, ed. de B. Suphan. (Repro. de Berlín, Weidmann, 1877-1913, 33 vols). Hildesheim, Olms, 1967-68. Vol. XXI, pág. 12. Vers. cast., J. G. Herder: «Metacrítica...», en *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982, pág. 371. Las obras de Herder las cito en este artículo por esta edición de Suphan (abreviado Su.), seguido del número del volumen y la página.

En su obra *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de 1790 Burke escribe lo siguiente:

«Se proclama con orgullo que una política geométrica ha sido adoptada, según la cual todos los localismos serán suprimidos, y que no habrá ya gascones, picardos, bretones y normandos, sino franceses unidos en una misma nación, un mismo espíritu y una misma Asamblea. Pero lo más probable es que, en lugar de ser todos franceses, los habitantes de esta región dejarán pronto de tener patria. Ningún hombre se ha sentido jamás vinculado por un sentimiento de orgullo, partidismo o verdadero afecto a una circunscripción que es resultado de una medición geométrica»<sup>13</sup>.

En esta crítica realizada por Burke a la política que se estaba poniendo en práctica en Francia tras la Revolución de 1789 parece resonar la que había aparecido ya antes, referida a la concepción del liberalismo en general, en Herder, concretamente en su obra *Otra Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad* (1774):

«Los principios de libertad, del honor de la virtud, se han extendido tanto, que todo el mundo los admite de la forma más clara, que en algunos países todos, hasta los más insignificantes, los tienen en los labios; pero al mismo tiempo, cada uno de ellos los lleva unidos a la peor cadena de timidez, vergüenza, opulencia, servilismo y miserable falta de plan. Los recursos, las facilidades, se han propagado infinitamente, pero esos recursos se juntan en manos de uno solo o de unos cuantos que son los que piensan: la máquina ha perdido las ganas de vivir, de actuar, de vivir con nobleza humana, humanitariamente, satisfecha: ¿vive más la máquina? En su conjunto y en su parte más pequeña no es más que el pensamiento del maestro. ¿Es este el bello estado ideal al que todo nos prepara, que se extiende cada vez más en Europa, que se difunde por todos los continentes, que pretende ordenarlo todo para que sea lo que somos nosotros, seres humanos? ¿Ciudadanos de una patria? ¿Seres destinados a ser algo por sí mismos en el mundo? Tal vez, pero todo ello, desde luego, según el número, las necesidades, el objetivo y la determinación del cálculo político. Cada uno con el uniforme correspondiente a su posición: ¡una máquina! (...) Si desde el comienzo no he escrito en vano, se verá que la formación y el desarrollo de una nación nunca es otra cosa que obra del destino, resultado de mil causas cooperantes, de algo así como la totalidad del elemento en que viven...»<sup>14</sup>.

Herder se quejaba ya en 1773 de la idea abstracta de humanidad que se encontraba bajo el proyecto hegemónico ilustrado. Años más tarde, en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), lo dejaría sentado claramente: no había que confundir la nación, comunidad natural de personas ligadas por una herencia común de lenguaje, cultura, geografía y quizá *raza*, a la que los individuos se adhieren mediante el sentimiento,

---

13 E. Burke: *op. cit.*, págs. 288-289.

14 J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Su. V, 538-539. Vers. cast., J.G. Herder: *Otra filosofía de la historia para la educación de la Humanidad*, en *Obra Selecta*, págs. 326-327.

y el Estado. Y desde luego, el nacionalismo abstracto a la francesa, construido *ad hoc* para respaldar retóricamente al Estado liberal –y en el que la Nación se concibe como comunidad espiritual formada por la asociación voluntaria de hombres libres mediante un acto racional de pacto social–, no le merece la menor credibilidad ni aprecio. Una cosa era para él el *Volks-tum* (la nación-pueblo), un producto de la historia, y otra muy diferente el Estado liberal, una creación artificial, del mismo modo que lo era cualquier forma cultural determinada *a posteriori* desde su pacto político fundacional:

«La naturaleza educa a las familias; de ahí que el estado más natural sea también un pueblo con un carácter nacional. Este se conserva por miles de años y puede desarrollarse con mayor naturalidad si el príncipe respectivo se empeña en ello (...) Nada se opone tanto al fin de los gobiernos como esa extensión antinatural de las naciones, la mezcla incontrolada de estirpes y razas bajo un solo cetro. El cetro de un hombre es muy débil y pequeño para reunir partes tan heterogéneas. Se las aglutina unas con otras dentro de una máquina precaria que se llama máquina estatal (...). Siendo así que, carente de un carácter nacional, no poseen vida auténtica y a los que viven dentro de ellas, unidos a la fuerza, sólo una maldición del destino podría condenar a la inmortalización de su desgracia (...) Pero la historia demuestra a las claras que esos instrumentos de la soberanía humana son de arcilla y se quiebran y deshacen como toda la arcilla de esta tierra»<sup>15</sup>.

Esta cita de Herder tiene aquí interés para el objetivo que nos proponemos porque en la crítica directa que Burke hace a la Revolución francesa encontramos afirmaciones aparentemente semejantes<sup>16</sup>. De ahí que se haya tachado a este último autor alemán muchas veces de reaccionario, erróneamente en nuestra opinión, porque ambos autores se mueven en marcos políticos muy diferentes, como veremos. Pues ciertamente Burke reprocha a la Revolución Francesa tener tras de sí un proyecto filosófico racionalista que busca modelar la realidad a la medida de las ideas abstractas, construyendo de modo artificial y voluntarista la sociedad y el hombre, justificando la violencia –e incluso la planificada de modo sistemático a gran escala, el terror– como medio necesario. Pero lo hará, como veremos, llevado por una idea elitista según la cual los propietarios son los únicos posibles

---

15 J.G. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Su. XIII y XIV. La cita está en XIII, 261-262. Vers. cast., J.G. Herder: *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*. Trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1959, pág. 285.

16 «Ningún hombre se enorgullecerá de pertenecer al cuadrado número 71 o ningún otro compartimento parecido. Nuestros afectos públicos comienzan con el afecto a la familia. Ninguna relación fría da lugar a un ciudadano celoso. De ahí pasamos a nuestros vecinos y a las personas con quienes nos relacionamos dentro de la provincia. Estos contactos tienen lugar en las fondas y otros lugares de descanso. Esas divisiones de nuestro país que han sido formadas por el hábito y no por un repentino golpe de autoridad son otras tantas imágenes pequeñas del gran país en el que el corazón encuentra algo que pueda colmarle...los ciudadanos tienen sus intereses fundados en antiguos prejuicios y hábitos no razonados, y no provienen de las propiedades geométricas de la división cuadrangular. Mientras duren, el poder y la preeminencia de París ejercerán, ciertamente, una presión que mantendrá unidas estas repúblicas. Más, por las razones que he dado, no creo que esto pueda prolongarse por mucho tiempo.» E. Burke: *op. cit.*, pág. 289.

detentadores razonables del poder. En cambio, las críticas de Herder a la abstracción de la idea de Humanidad de liberalismo ilustrado, presentes en el texto de 1773, se encuentran en el contexto de una revisión general de la filosofía del siglo de las Luces que busca combatir las élites, no reforzarlas<sup>17</sup>. Y esta procede directamente de Hamann, como ya hemos indicado.

Herder parte de una denuncia al pensamiento ilustrado, reprochándole el «...artificial modo de pensar de nuestro siglo»<sup>18</sup>, a pesar de considerarse ilustrado él también<sup>19</sup>. Su crítica la dirige a una cierta forma de filosofía, aquella que genera un pensamiento mecánico, alejado de la vida, académico y abstracto, y que él identifica con el enciclopedismo francés y cualquier otra filosofía nacional que lo imite en sus vicios, la alemana por ejemplo<sup>20</sup>. La filosofía, argumenta, se ha convertido en manos de las élites intelectuales en una profesión diletante, una mera exhibición dialéctica y pedante desprovista de saber existencial alguno, alejada de los problemas reales del hombre<sup>21</sup>. Despreciando además la sabiduría del pueblo desde la atalaya de una clase privilegiada no precisamente desprovista de bienes<sup>22</sup>.

La racionalidad mecánica de ciertos pensadores ilustrados centra su actividad, en su opinión, en una determinación abstracta de la humanidad, acuñando un lenguaje conceptual insuficiente para comprender la variabilidad del ser humano. Pero estableciendo a la vez un canon elitista que identifica racionalidad con el pensamiento de unos grupos alejados de la vida espontánea del pueblo, cuya lengua y manifestaciones culturales resultan despreciadas como irracionales, cuando se encuentran en realidad más cerca de la existencia del hombre en su variabilidad. Así, la filosofía —una forma de filosofía—, con sus abstracciones,

17 De hecho, Herder considera legítima la revolución cuando el pueblo necesite liberarse de cualquier forma de despotismo que lo degrade. Cf. G. Mayos: «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la revolución», en E. Bello (ed.): *Filosofía y revolución*. Murcia, Universidad de Murcia, 1991, p. 149.

18 J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte... Su. V 540*. J.G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 327.

19 «Examino todo lo grande, lo bello, lo singular de nuestro siglo y, a pesar de mis reproches, siempre me he apoyado en él...». J.G. Herder. *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, Su. V 545. J. G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 331. Esta es también la opinión de Berlin: «La actitud de Herder es claramente la propia de un ilustrado de su época. Lo importante, sin embargo, es que nunca la abandonó». I. Berlin: «Herder y la Ilustración», *op. cit.*, pág. 205. Cf. también Robert C. Holub: «The Legacy of the Enlightenment: Critique from Hamann y Herder to the Frankfurt School», en *German Literature of the Eighteenth Century: The German Enlightenment and Sentimentality*. Camden House of German Literature, vol 5. Ed. Barbara Becker-Cantarino. Rochester (N.Y.), Camden House, 2005, pp. 285-307.

20 «Caro, agotado, fastidioso, inútil librepensamiento, sustituto de lo único que quizá les haría falta: ¡corazón, calor, sangre, humanidad, vida!». J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte... Su. V 538*. J. G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 325.

21 «El espíritu de la nueva filosofía: pienso que la mayor parte de sus creaciones muestra que no pude ser más que una especie de mecánica. Con su filosofía y su erudición, ¡qué ignorantes y faltos de vigor en cuestiones de la vida y del sano sentimiento! J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, Su. V 535. J. G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 323.

22 La crítica a la falsa promesa de una vida mejor, más acomodada, por parte de la Filosofía ilustrada aparece en Herder y Hamann. A ambos les resulta evidente que el bienestar y el lujo ha llegado sólo a unos pocos, entre los que se encuentran los filósofos de salón. Se han quebrado las antiguas e ingenuas formas de felicidad sin que se hayan sustituido por otras nuevas en el pueblo: «¡...sin otorgarnos nada a cambio a nosotros, mortales que no todos vivimos au chateau de Fernay!». J.G. Herder. *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, Su. V 583. J.G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 364.

su negación de las diferencias individuales, de la multiplicidad de las naciones históricas y culturales, no sólo se aleja de la vida, sino que se constituye en muchas ocasiones en un instrumento de la opresión:

«Que los conceptos de libertad humana, de vida social, de igualdad y de felicidad para todos, cobran claridad y se difunden, es algo conocido. Para nosotros no conlleva esto las mejores consecuencias inmediatas; al comienzo, el mal suele predominar sobre el bien, a juzgar por las primeras apariencias, pero...(...) El ropaje general de la filosofía y filantropía puede ocultar opresión, atentados contra la libertad de la persona, del país, de la ciudad y de los pueblos, como pretendía hacerlo César Borgia: todo ello de acuerdo con los principios adoptados por el siglo y aureolado de virtud, de sabiduría, amor a los hombres y cuidado de los pueblos»<sup>23</sup>.

Herder acusa al liberalismo político ilustrado –y ello antes incluso de la Revolución francesa– de inventar de modo abstracto la Nación para reforzar el poder del Estado, creando artificialmente un sentimiento nacionalista en relación a una construcción cultural determinada por las exigencias del poder más que por las del pueblo. Y denuncia el despotismo inherente a ese higienismo según el cual la cultura y la política las hacen –y deben hacer– aquellos mejor dotados racional e intelectualmente, que son los que deciden qué es acorde y no al buen sentido. Lo ve en el despotismo ilustrado como modelo político concreto, pero lo ve igualmente en las ideas que lo sustentan; y volverán a aflorar en el Estado construido en la Revolución. El nuevo Estado liberal, que pretende hacer compatible el convencimiento en la excelencia racional que exige el conocimiento experto de las *Regierungswissenschaften* con los principios igualitarios, es para Herder una nueva construcción más del poder razonable.

No hacía falta la Revolución Francesa para que Herder criticase ya el despotismo de las abstracciones políticas ilustradas, que él veía encarnado en la figura de Federico II:

«¡Qué nueva creación de Europa ha originado desde su puesto, en treinta breves años, el monarca que resuena ahora más (...) ¡Cuánto ha levantado la economía y el orden, la regularidad y la laboriosidad, las bellas artes y lo que llaman el gusto de pensar libremente! El siglo lleva su imagen, como su uniforme, siglo que constituye, sin duda, el mayor elogio de su nombre. Sin embargo, si se examina el revés de la medalla y del busto y se considera el mero resultado de su obra como filántropo y filósofo, se pondrá indudablemente de manifiesto algo distinto. Se verá quizá también que, junto a la ilustración, ha tenido que extenderse, por una ley natural de la imperfección de los actos humanos, una voluptuosa fatiga del corazón; junto a la economía, su signo y su consecuencia, la pobreza; junto a la filosofía, la ciega y miope incredulidad; junto a la libertad de pensamiento, la esclavitud de los actos, el despotismo sobre las almas bajo cadenas de flores; junto al gran héroe, al conquistador, al espíritu guerrero, la languidez...»<sup>24</sup>.

23 J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, Su. V 576,577. J.G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 357, 359.

24 J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, Su. V 581-582. J. G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 363.

La crítica a la forma según la cual se ha llevado en Alemania a la práctica política el proyecto ilustrado se encontraba, al igual que otras ideas compartidas por los dos amigos, en Hamann antes de que aparecieran las obras de Herder aquí citadas. Pero queda puesta de manifiesto magistralmente en la revisión que hace aquel al artículo de Kant «¿Qué es la Ilustración?» en una carta a Karl Krauss de 1784, mediante la que argumenta que, al definir la Ilustración como la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, Kant encubre el verdadero origen del problema, responsabilizando a los afectados de sus propias desgracias, cuando en realidad debería haber identificado a esos tutores y mostrado que son ellos los que, empeñados en detentar ese estatuto, mantienen a los demás seres humanos en condiciones de inferioridad: «La verdadera ilustración –dirá Hamann– consiste en la liberación de la persona incapacitada de una suprema tutela autoculpable»<sup>25</sup>. Para él el escrito kantiano es un buen ejemplo –en el que se encuentra además la restricción del libre pensamiento a los funcionarios y a las mujeres– de cómo los ilustrados, en su opinión, avalan el despotismo y no se atreven a llevar de modo radical las ideas del liberalismo a sus últimas consecuencias.

El peso del Estado en la vida pública alemana se encuentra ya perfectamente determinado por juristas como Gasser o Dithmar a mediados del siglo XVIII, insistiendo este último en el necesario nexo entre el sistema económico, el sistema cameral y la «buena policía», bajo la eficacia de una férrea organización estatal<sup>26</sup>. A medida que avanza el siglo, la teoría de la necesaria fortaleza del Estado como garantía de la buena constitución y el orden, en función de la felicidad general, irán centrándose cada vez más en la organización racional y policial de la administración, dejándose de lado la reivindicación de los derechos y libertades individuales. De tal forma que las máximas edificantes sobre el bien público quedaban relegadas por la razón de Estado:

«En el plano histórico, lo más importante y grave era que en la cultura prusiana, precisamente en la época del autoproclamado reformador Federico II, era la ciencia general del Estado, entendido como Estado policía, lo que predominaba con su carga centralizadora y unitaria, que subordina a sus exigencias y a su doctrina todos los demás aspectos de la vida del país, desde el cuidado del nivel de vida material y espiritual de los súbditos y su felicidad a las necesidades de la producción agrícola y de la vida urbana»<sup>27</sup>.

Para Hamann era evidente que la idea según la cual la organización racional del Estado se derivaba la felicidad del pueblo, siendo aquella sólo asequible a los expertos, llevaba aparejada un elitismo epistemológico que desplazaba al terreno de la irracionalidad gran parte de lo que era significativo para el pueblo, estableciendo un patrón hegemónico de acción coherente y poder razonable que volvía a fundar sobre nuevas bases un despotismo de los excelentes.

---

25 J.G. Hamann: *Hamann's Schriften*. Ed. de F. Roth. Leipzig, G. Reimer, 1825. Vol. VII, pág. 193.

26 F. Díaz: *Europa: de la Ilustración a la Revolución*. Madrid, Alianza Ed., 1994, pág. 364.

27 F. Díaz: *op. cit.*, pág. 365.

Hamann y Herder eran conscientes de que un modo de racionalidad mecánico y abstracto había acabado acuñando un concepto de ser humano que no era más que un mero simulacro artificial de la realidad, un arbitrario patrón uniformador. Frente a lo que ellos propugnaban un concepto más complejo de racionalidad vital, situada y comunicativa que eludiese los aspectos dogmáticos de la nueva escolástica ilustrada (que identificaban con el enciclopedismo francés, con no pocas homologías en el racionalismo académico alemán), socializando el humanismo. Una nueva filosofía política que hiciese posible un mayor respeto por el pueblo, entendido no como mera masa uniforme que había que dirigir, sino como un conjunto de individualidades sociables y creativas capaces de decisiones colectivas y de consensos<sup>28</sup>.

Hamann y Herder se encuentran, pues, en relación al problema del poder razonable, en un punto diametralmente opuesto a Burke, por mucho que en algunos momentos parezca que este último hace un guiño a las ideas de ambos en sus *Reflexiones sobre la Revolución* en Francia. El filósofo irlandés critica la Revolución francesa por motivos clasistas, basándose en una teoría del poder razonable que considera legítima la violencia ejercida sobre el pueblo en cuanto salvaguarda higiénica del orden que mantiene un pacto originario que sitúa la propiedad privada como principal objeto de protección. Y este no es el camino de Herder y Hamann.

Para Burke las diferencias de clase son naturales, y si algo critica a los revolucionarios es no saber tener presente la sabiduría o racionalidad histórica acumulada mediante las vivencias reales en algunos grupos que tradicionalmente han detentado el poder, precisamente los que concentran la propiedad privada, y que son los que de modo razonable deberían seguir haciéndolo. Es irracional, por tanto, para Burke la violencia con la que los revolucionarios –y habla, recordemos, en 1790– se dan a la demolición del patrimonio histórico social para poder construir un Estado y una Nación nuevos, siguiendo para ello un modelo abstracto y adecuando forzosamente la masa de individuos, considerados como materia moldeable, a las ideas; pero también lo es igualmente la tesis igualitaria en la que se asienta el liberalismo continental:

«Creedme, señor: aquellos que intentan nivelar arrasando las diferencias nunca logran llegar a una sociedad igualitaria. En todas las sociedades, como están integradas de varias clases de ciudadanos, siempre habrá alguna clase que sea superior. Por lo tanto, lo único que hacen los niveladores es alterar el orden natural de las cosas; sobrecargar el edificio social poniendo en la parte más alta lo que la solidez de la estructura requiere que esté a la base (...) La ocupación de peluquero o de vendedor de velas de sebo, por no mencionar ahora otras ocupaciones todavía más serviles, no puede ser motivo de honor para ninguna persona. Este tipo de personas no deben padecer

---

28 Una filosofía verdaderamente ilustrada debía hacer, en opinión de ambos, un esfuerzo por compatibilizar la extensión a todos del humanismo de la libertad con la garantía de que las decisiones políticas se realizarían de modo coherente y razonable, esto es, con la acción política responsable. Pero no al modo como lo llevaba a cabo una forma muy conservadora –en opinión de ellos– de entender el liberalismo: desconfiando de la competencia política de los recién liberados, negándoles *sentido común*, atribuyendo las riendas de las transformaciones políticas a una élite de individuos supuestamente mejor dotados racionalmente y sometiendo a grandes capas de la población a la tutela. La verdadera filosofía ilustrada debía reconocer en todo ser humano la plena competencia política, esforzándose por promover su educación, la libertad de expresión y creación y su participación efectiva en el plano de las decisiones colectivas. En estas ideas coincidirán con Paine.

opresión alguna por parte del Estado, pero el Estado es oprimido por ellas si a dichas personas se les permite que gobiernen, ya sea individual o colectivamente. Pensáis vosotros que, permitiéndoselo, estáis combatiendo el prejuicio; pero de hecho estáis guerreando contra la naturaleza<sup>29</sup>».

«No hay ninguna representación del Estado que sea justa y adecuada si no representa tanto su talento como su propiedad. Pero como el talento es un principio vigoroso y activo y la propiedad inactiva, inerte y tímida, ésta nunca puede estar a salvo de la invasión del talento, a menos que su representación predomine de modo desmesurado. En la representación deben figurar las grandes masas de bienes acumulados; si no, la propiedad no estará justamente protegida. La esencia característica de la propiedad, según resulta de los principios que rigen su adquisición y conservación, es ser *desigual*». Por lo tanto, las grandes masas de la propiedad que suscitan la envidia y la rapacidad de otros deben de ser puestas fuera de toda posibilidad de peligro<sup>30</sup>».

«El Gobierno no se hace por virtud de derechos naturales que pueden existir, y que de hecho existen con total independencia de él y con mucha mayor claridad y grado de perfección abstracta. Más esa perfección abstracta es su defecto práctico. Teniendo derecho a todo, se quiere todo. El gobierno es una invención del saber humano para satisfacer necesidades humanas. Tenemos el derecho de que estas necesidades sean satisfechas mediante ese saber (...) Como la ciencia del gobierno es práctica en sí misma y se refiere a fines prácticos –lo cual requiere experiencia, e incluso más experiencia de la que una persona, por muy sagaz y observadora que sea, pueda adquirir a lo largo de toda su vida–, es preciso proceder con extremada cautela a la hora de aventurarse a derribar un edificio que durante siglos ha logrado dar una respuesta en alguna medida tolerable a los propósitos comunes de la sociedad, o a la hora de construir un edificio nuevo sin tener ante sus ojos modelos o maneras de proceder que ya hayan demostrado su utilidad<sup>31</sup>».

Así pues, para Burke el poder político deben detentarlo sólo aquellos que poseen conocimiento y virtud, esto es, los que están en condiciones de actuar razonablemente<sup>32</sup>. Y esa civilidad sólo la poseen los que actualmente tienen el poder y la propiedad, pues han acumulado una sabiduría histórica que los convierte en los más dotados, por una suerte de evolucionismo social. Por tanto, no es racional que el Gobierno se derive de principios abstractos

---

29 E. Burke, *op. cit.*, págs. 89-90.

30 E. Burke: *op. cit.*, pág. 92.

31 E. Burke: *op. cit.*, pág. 104, 106.

32 «Se dice que veinticuatro millones de personas deberían prevalecer sobre doscientas mil. Eso sería verdad si la constitución de un reino fuera cuestión de aritmética. Este tipo de discurso es válido desde el punto de vista de aquellos que son linchados y colgados de una farola; más para las personas que *pueden* razonar con calma, es ridículo...La propiedad de Francia no gobierna el país. Desde luego, la propiedad ha sido destruida y la libertad racional no existe». E. Burke: *op. cit.*, pág. 94.

tales como los derechos del hombre: se debe basar en la convención de lo ya pactado por generaciones anteriores, declarando irracional la idea según la cual puede haber un nuevo pacto social, por mucho que venga revestida de razonamientos muy coherentes, pero que son mera palabrería vacía que ha perdido su relación con la vida en su complejidad:

«Las peroratas acerca de los derechos humanos no serán aceptadas como pago a la hora de comprar un bizcocho o una libra de pólvora. Es cuando entonces los metafísicos descienden de sus altas especulaciones y siguen fielmente los ejemplos. ¿Qué ejemplos? Los de la bancarrota»<sup>33</sup>.

«Hay casos en los que no valen los nombres y las abstracciones»<sup>34</sup>.

Así pues, es la libertad civilizada de los privilegiados –la «libertad racional»<sup>35</sup>– la que resulta defendida por Burke. Y desde esta perspectiva, su compasión está con aquellos que son agredidos en su vida placentera, en su integridad física y en su patrimonio por el populacho. Pues, como dirá Paine, Burke identifica la humanidad sólo con esa élite, por lo que difícilmente siente compasión ni se conmueve con la violencia ejercida por los propietarios sobre las personas que constituyen el grupo de los desheredados:

«...no resulta difícil creer que el Sr. Burke siente mucho, muchísimo, que se haya derribado el poder arbitrario, el poder del papa y el de la Bastilla. No ha lanzado una mirada de compasión, no se ha hecho una sola reflexión conmisericordiosa que yo pueda hallar en todo su libro sobre las vidas más terribles, sobre quienes arrastraron las más miserables de las vidas, una vida sin esperanza en la más horrible de las prisiones. Resulta penoso advertir cómo alguien consagra su talento a corromperse. La Naturaleza ha sido más amable con el sr. Burke que él con ella. No le afecta a él la realidad del dolor que llega a su corazón, sino la apariencia espectacular del dolor que le penetra en la imaginación. Lloro al ver el plumaje, pero se olvida del pájaro que agoniza. Acostumbrado a besar la mano aristocrática que le ha privado de su propio ser, se degenera en una composición artística y se ve abandonado por el alma verdadera de la naturaleza. Su héroe o su heroína han de ser víctimas de tragedia que

33 E. Burke: *op. cit.*, pág. 349.

34 E. Burke: *op. cit.* pág. 294.

35 Para Burke, libertad responsable es una virtud que sólo tiene una élite civilizada de humanos: «¿Pero qué es la libertad sin conocimiento y sin virtud? Es el más grande de todos los males posibles, pues consiste en insensatez, vicio y locura sin guía y sin freno. Quienes saben lo que es la libertad virtuosa no pueden soportar verla mancillada por individuos incapaces que lo único que hacen es pronunciar palabras altisonantes.» E. Burke: *op. cit.*, pág. 352. «Me aprecio de amar una libertad viril, moral y regulada...Pero no puedo alzar me a alabar y censurar algo que se relaciona con las acciones humanas y las preocupaciones humanas mirando el objeto a simple vista, despojado de toda referencia, aislado en toda la desnudez y soledad de las abstracciones metafísicas. Son las circunstancias (que para algunos caballeros no cuentan nada) las que dan a cada principio su color distintivo y su efecto particular.(...) ¿Es porque la libertad en abstracto pueda ser clasificada entre las bendiciones de la humanidad por lo que yo podría felicitar a un loco que se hubiera escapado del protector confinamiento y la oscuridad de su celda, por haber logrado recuperar el gozo de la luz y la libertad...?» E. Burke: *op. cit.*, págs. 33-34.

expiran espectacularmente, y no los presos de carne y hueso de la desgracia que van deslizándose hacia la muerte sumidos en el silencio de una mazmorra»<sup>36</sup>.

Burke denuncia en *Reflexiones* que el derecho más básico de todos, el derecho a la seguridad física, es pisoteado a cada momento por la Revolución Francesa, de tal forma que la violencia y el terror hacen peligrar constantemente la propia vida de los individuos, además de sus propiedades. En su opinión, es la filosofía ilustrada, con sus abstracciones, la que provoca en los hombres la frialdad de corazón y la falta de compasión necesarias para ejercer la violencia<sup>37</sup>, una afirmación en la que parece coincidir con Herder; y sin embargo, se está refiriendo a cosas diferentes. Pues como señalará Paine, Burke no parte de la compasión por los humanos oprimidos y explotados por el proyecto ilustrado, sino que se erige en el portavoz de una clase que teme por vez primera la exposición e indefensión continua que hasta entonces había padecido sólo una parte de la población (y ante la que los propietarios habían visto hasta entonces la consecuencia de una culpable falta de diligencia). De ahí que Burke defienda que la violencia, cuando la ejercen los privilegiados, es mantenimiento legítimo y justo del orden; mientras que, en cambio, cuando la enarbolan los desfavorecidos, no sea otra cosa que degradación irracional del populacho<sup>38</sup>.

Thomas Paine ve en cambio en la Revolución una contraviolencia reactiva, una consecuencia de la violencia del poder de los que se autocalifican de *razonables* frente al pueblo supuestamente menos dotado, en realidad degradado debido a la opresión:

«El que utiliza su propiedad económica o abusa de la influencia que le confiere para desposeer a otro de su propiedad o sus derechos, usa su propiedad como el que emplea un arma de fuego y merece que se la quiten»<sup>39</sup>.

Pero el señor Burke no parece tener ni idea de los principios cuando contempla los gobiernos. ‘Hace diez años –dice– podría haber felicitado a Francia por tener un gobierno sin preguntar cuál era el carácter de ese gobierno, ni como estaba administrado’. ¿Son esas palabras de un hombre racional? ¿Son las palabras de un corazón que siente lo que debería sentir por los derechos y la felicidad de la raza humana? Según ese criterio, el Sr. Burke debería felicitar a todos los gobiernos del mundo mientras se olvida totalmente de las víctimas que padecen bajo ellos, sea porque se las vende como esclavas o porque se les arrebató la existencia con torturas. Es el

---

36 T. Paine: *Derechos del hombre*. Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa. Traducción, introducción y notas de F. Santos Fontenla. Madrid, A. Editorial, pág. 47.

37 «El sentimiento humanitario y la compasión son ridiculizados, y se los considera fruto de la superstición y de la ignorancia. La ternura para con individuos particulares se considera una traición contra el público. La libertad se estima siempre más perfecta conforme la propiedad se hace más insegura. Los planes para el buen orden de la sociedad futura se fraguan entre perpetrados o planeados asesinatos, masacres o confiscaciones. Abrazando los modelos de hombres deleznable y promoviéndolos en base a sus crímenes, arrastran a cientos de personas virtuosas al mismo fin, forzándolas a existir mediante la mendicidad y el crimen». E. Burke: *op. cit.*, pág. 116.

38 T. Paine: *Derechos...*, pág. 55.

39 T. Paine: *Disertación sobre los primeros principios del Gobierno*. En T. Paine: *El sentido común y otros escritos*. Madrid, Tecnos, 1990, pág. 90.

poder y no los principios lo que venera el Sr. Burke, y esa abominable depravación hace que quede descalificado para juzgar entre una cosa y la otra»<sup>40</sup>.

Paine vuelve contra Burke su acusación de abstracción en relación al proyecto político de la Revolución francesa<sup>41</sup>. Está de acuerdo con el filósofo irlandés en que todo gobierno debe atender a las necesidades de las personas y no quedarse sólo en principios filosóficos, pero denuncia igualmente como abstracción la idea de Burke según la cual las generaciones actuales han de vivir atadas por un pacto, supuestamente acontecido en el pasado, que habría refrendado la concentración de la propiedad en las manos de unos pocos. Pues el contrato social, y la constitución que lo funda, debe proteger siempre, en opinión de Tom Paine, los derechos de los vivos, no de los muertos<sup>42</sup>, por lo que ha de estar siempre abierta al cambio.

Pero es más: en *Derechos del Hombre* defiende que entender la racionalidad como una virtud históricamente acumulada en unos pocos de la mano de la propiedad es una irracionalidad mayor, producto de una filosofía de salón alejada de la vida, que todas las que son denunciadas por Burke a propósito de la Revolución Francesa, volviendo la argumentación de *Reflexiones* contra las propias posiciones conservadoras. Paine concibe que todo ser humano está dotado de la plena competencia racional –el sentido común– para tomar decisiones responsables, siendo una irracionalidad antihumanista afirmar lo contrario. El problema de la falta de experiencia política y de educación sería una dificultad histórica superable mediante la libertad de expresión y de asociación, y la práctica política activa<sup>43</sup>.

En opinión de Paine, Burke y los conservadores confunden el hombre histórico con el natural, y no identifican a este último, que es donde se encuentra el fundamento para la igualdad entre los hombres. El hombre natural es, para ellos, una abstracción propia de

40 T. Paine: *Derechos...*, págs. 44, 45. «En el tremendo estallido de todo un pueblo, en el que todos los grados, los temperamentos y los caracteres se confunden, y se liberan mediante un milagroso esfuerzo de la destrucción meditada contra ellos, ¿es de esperar que no pase nada? Cuando los hombres sienten las llagas de las opresiones y se ven amenazados con la perspectiva de otras nuevas, ¿es de prever la calma de la filosofía o la parálisis de la insensibilidad? T. Paine: *Derechos...*, pág. 53.

41 Para Paine, Burke sí que es de verdad «un hombre metafísico», porque da más importancia a las instituciones históricas que a los seres humanos concretos que viven en la miseria. T. Paine: *Derechos...*, pág. 171.

42 T. Paine: *Derechos...*, pág. 37.

43 Paine expresa en este claro texto cómo las teorías de Burke se asientan en una teoría política que justifica el despotismo desde la consideración de que sólo deben gobernar los más sabios: «Pero parece que el Sr. Burke estaba al tanto de esta posible réplica y se ha tomado el cuidado de protegerse contra ella, al hacer que el gobierno no sólo sea el *artificio* de la sabiduría humana, sino un *monopolio* de la sabiduría. Pone a la nación como una serie de bobos de un lado, y a su gobierno de la sabiduría, todos ellos sabios de Gotham, del otro, y después proclama y de que '*Los hombres tienen un DERECHO, el de que esta sabiduría provea sus NECESIDADES*'. Tras proclamar esto, pasa después a explicarles qué son sus *necesidades*; y también lo que son sus *derechos*. Esto lo ha logrado diestramente, pues hace que sus necesidades sean una *necesidad* de sabiduría; pero como de poco les vale esto, les informa después de que tienen un *derecho*, no a algo de la sabiduría, sino a que ésta los gobierne; y, a fin de impresionarlos con una solemne reverencia a este gobierno monopolizador de la sabiduría, y a su vasta capacidad para todos los fines, posibles o imposibles, buenos o malos, procede, con una importancia astrológica misteriosa, a explicarles sus facultades con estas palabras: 'Los derechos de los hombres en el gobierno son sus ventajas; y éstas se hallan a menudo en los matices del bien, y en transacciones entre el *bien* y el *mal*, a veces entre el *mal* y el *mal*. La razón política es un *principio de cómputo*: sumar, multiplicar, dividir, moral y no metafísica ni matemáticamente, denominaciones morales y verdaderas' (...) El significado de todo esto, buenas gentes es (...) *que el gobierno es un poder arbitrario*». *Derechos...*, págs. 117-118.

filósofos; pero si la capacidad de ver a los seres humanos que nacen cada día en su estado natural originario, por encima de las diferencias históricas y de clase, es una abstracción, bienvenida sea en este caso la razón abstracta, dice Paine; aunque para a continuación ir a ocuparse de las reales necesidades materiales de todos los hombres, especialmente de los que carecen de recursos.

Porque son la miseria y la opresión las que degradan a las personas, impidiéndoles llevar una vida digna y pensar racionalmente. De ahí la necesidad de *redistribuir*<sup>44</sup> la riqueza, no como forma de caridad, sino como acto de justicia social, que Paine concibe en la forma de compensaciones económica por la concentración de los recursos, ideando incluso una incipiente seguridad social de los trabajadores. Pues son los gobiernos irracionales<sup>45</sup>, los que toleran las desigualdades, los verdaderos responsables de la violencia y el terror:

«Córtese, pues, la raíz y enséñese humanidad a los gobiernos. Son sus castigos sanguinarios los que corrompen a la humanidad. En Inglaterra, el castigo en determinados casos es colgar, abrir en canal y descuartizar; a la víctima se le arranca el corazón, que se exhibe a la vista del público; en Francia, bajo el antiguo gobierno, los castigos no eran menos bárbaros. ¿Quién no recuerda la ejecución de Damien, descuartizado por caballos? El efecto de estos crueles espectáculos que se exhiben al público es destruir la ternura o invitar a la venganza, y mediante la vil y falsa idea de gobernar a los hombres por el terror, en lugar de por la razón, se convierten en precedentes. El gobierno por el terror tiene por objeto actuar sobre la clase más baja de la humanidad, y en esta es en la que ejerce sus peores efectos. Sus miembros tienen suficiente sentido para apreciar que ellos son los objetos a los que se destina, y a su vez infligen ejemplos del terror que se les ha enseñado a practicar.(...) Es la exaltación deformadora de algunos hombres lo que lleva a otras a quedar deformadoramente envilecidos»<sup>46</sup>.

Herder se encuentra en la misma posición que Paine cuando denuncia la apropiación de las riquezas como robo a los desheredados, y reprocha igualmente de abstracción y ceguera a unos ilustrados que no hacen de esta cuestión el objeto de sus reflexiones y denuncia. En sus textos critica el colonialismo, el imperialismo y la explotación productiva de los trabajadores<sup>47</sup>, mostrando la impotencia de una filosofía erudita, pedante, incapaz de mejorar las condiciones de vida de la población.

«En los siglos antiguos el espíritu filosófico nunca existía por sí solo, sino que surgía de las actividades y se apresuraba a volver a ellas; de ahí que no tuviera otro objetivo que producir almas enteras, sanas, activas. Desde que el espíritu filosófico se halla

44 La palabra *redistribución* aparece explícitamente en la obra. T. Paine: *Derechos...*, pág. 256.

45 T. Paine: *Derechos...*, pág. 32.

46 T. Paine: *Derechos...*, pág. 55.

47 A lo largo de su vida, Herder no dejó de denunciar las crueldades del imperialismo: «¡Nuestro sistema comercial! ¿Puede imaginarse algo más refinado que esta ciencia que lo abarca todo? ¡Qué miserables eran los espartanos, que empleaban a sus ilotas para la agricultura! ¡Qué miserables los romanos, que encerraban a sus esclavos en prisiones subterráneas! En Europa se ha suprimido la esclavitud porque se ha calculado cuánto más

aislado y se ha convertido en profesión, es eso, profesión. ¿Cuántos de vosotros consideráis la lógica, la metafísica, la moral como lo que son, órganos del alma humana, instrumentos con los que hay que actuar, modelos de formas de pensar que no tienen que suministrar a nuestra alma más que su propio y bello modo de pensar? En lugar de ello se disponen mecánicamente los pensamientos dentro de tales disciplinas, jugando y haciendo prestidigitación con ellos, el más arriesgado de los luchadores de esgrima baila con la espada sobre la cuerda académica, causando la admiración y la alegría de cuantos se hallan sentados alrededor y aclaman al gran artista porque no se rompe cabeza y piernas: es su arte. Si queréis arreglar mal un asunto dádselo al filósofo. Sobre el papel, ¡qué limpio, qué suave, bello y grande, pero qué fatal a la hora de ejecutar! A cada paso se asombra y se queda parado ante las dificultades y consecuencias que no había visto!<sup>48</sup>.

El pueblo, en cambio, se encuentra para Herder, como para Hamann, dotado de una sabiduría existencial y una racionalidad natural útil para la vida que le permite crear, relacionarse y comunicarse, el verdadero comercio espiritual que nivela a las personas y que no se basa en ningún *a priori* abstracto, sino en la propia biología común a todo humano: en las necesidades y en las fuerzas vitales. Para ambos, como para Paine, toda persona está dotada moralmente para la libertad y el conocimiento, pues estos se encuentran arraigados no en conceptos, sino en los instintos morales básicos del amor de sí y el amor por los semejantes, que tienen su asiento en el cuerpo. No son, pues, las ideas abstractas las que llevan a los seres humanos a la sociabilidad, la lucha por las libertades, a la acción política, sino su sentido instintivo de supervivencia y la compasión.

Es precisamente esa racionalidad existencial, que mueve a todo hombre a pelear por su dignidad, lo que tienen en común, según Hamann, «el supersticioso, el esclavo y el republicano»<sup>49</sup>. De ahí que toda forma de elitismo deba ser, en su opinión, combatida como irracionalidad contraria al sentido común; y de ahí también que pueda albergarse, en su opinión, la esperanza de una nueva luz, una nueva filosofía que Herder intuye oscuramente y que, arraigada en las fuerzas vitales, radicalice el proyecto ilustrado en la dirección de una moralidad y una política más complejas:

---

costarían y cuánto menos aportarían los esclavos que la gente libre. Sólo una cosa nos hemos seguido permitiendo: utilizar tres continentes como esclavos, traficar con ellos, desterrarlos a las minas de plata y fábricas de azúcar. Pero no son europeos, no son cristianos, y nosotros obtenemos a cambio plata, piedras preciosas, especias, azúcar y ... enfermedades internas: todo ello a causa del comercio, a favor de la mutua ayuda fraternal y la comunidad de los países. ¡Sistema comercial! Es evidente la grandeza, el carácter único de esta organización. Tres continentes asolados y organizados por los europeos (...) ¿Quién no toma parte en la gran nube de la que chupa Europa, quien no penetraría en ella y vendería, a falta de otros, a sus propios hijos como supremo comerciante?». J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...* Su. V 550. J.G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 335. Pero también la de una división del trabajo que condena a algunos a ser explotados en sus cuerpos para que otros vivan *civilizados* en un mundo de lujo y refinamiento. Berlin ve en algunas ideas de Herder una anticipación de las de Marx. Cf. I. Berlin, «Herder y la Ilustración», pág. 236, n. 59.

48 J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...* Su. V 535-536. J.G. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 323.

49 J.G. Hamann: *Brocken. N. I*, 300.

«Indudablemente, estoy hablando de tiempos aún lejanos. Hermanos, trabajemos con valeroso y alegre corazón, incluso en medio de la nube, pues trabajamos por un gran futuro. Acojamos nuestro fin tan limpio, luminoso y purificado como nos sea posible, pues nos movemos entre fuegos fatuos, albores y tinieblas»<sup>50</sup>.

A Hamann, Herder y Paine el liberalismo conservador, de uno u otro cuño, les resultaba, pues, radicalmente insuficiente.

---

50 J.G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte...* Su V 580. J.H. Herder: *Otra filosofía...*, pág. 361.