

Rustighi, Lorenzo. “Wisdom Without Reflection: constitución y costumbre en Edmund Burke”, *Conceptos Históricos*, Año 6, N°. 9, pp. 16-55.

RESUMEN

Este trabajo aborda el rol clave jugado por las categorías de “hábito” y “costumbre” en la teoría constitucional de Edmund Burke. Tras enmarcar rápidamente el intento por neutralizar el problema de la adaptación en las teorías del contrato social modernas (Hobbes, Rousseau, Kant), el análisis se concentra en las bases teóricas de la reevaluación que Burke realiza a propósito de la costumbre como un componente decisivo en el orden constitucional. A través de un escrutinio de las nociones de “imitación” y “simpatía”, que Burke desarrolla respecto a lo bello y lo sublime en su *Philosophical Enquiry* de 1757, el ensayo insiste en la centralidad de la dimensión de la herencia para la comprensión de la constitución entendida no como un establecimiento formal de prerrogativas técnicas, sino como un sistema concreto de relaciones articuladas mediante prácticas consuetudinarias estratificadas. Esto me permite establecer las condiciones para la interpretación del problema de la costumbre como la clave para la inherente pluralidad de la constitución –que se encuentra especialmente ilustrada en la no convencional definición de “prejuicio” brindada por Burke– enfatizando así el carácter inseparable de dichas bases consuetudinarias del propio proceso político, el cual reproduce ininterrumpidamente la constitución como la totalidad de la vida común del pueblo, en virtud de instituciones que propician la participación efectiva.

Palabras clave: *Edmund Burke, constitución, hábito, costumbre, gobernanza.*

ABSTRACT

This paper addresses the key role played by the categories of “habit” and “custom” in Edmund Burke’s constitutional theory. After briefly framing the attempt to neutralize the problem of habituation in modern social contract theories (Hobbes, Rousseau, Kant), the analysis focuses on the theoretical grounds of Burke’s reappraisal of custom as a decisive component of the constitutional order. Going through a scrutiny of the notions of “imitation” and “sympathy”, which Burke develops in his 1757 *Philosophical Enquiry* concerning the beautiful and the sublime, the essay insists on the centrality of the dimension of heritage to the comprehension of the constitution understood not as a formal establishment of technical prerogatives but as the concrete system of relations articulated by stratified customary practices. This allows me to lay down the conditions for the interpretation of the problem of custom as the key to the constitution’s inherent plurality – which is especially illustrated in Burke’s unconventional definition of “prejudice” – thus also stressing the inseparability of such a customary social ground from the properly political process that ceaselessly reproduces the constitution as the totality of the people’s common life in virtue of effective participatory institutions.

Keywords: *Edmund Burke, Constitution, Habit, Custom, Governance.*

Recibido el 21 de marzo de 2019

Aceptado el 16 de diciembre de 2019

“Wisdom Without Reflection”: constitución y costumbre en Edmund Burke

Lorenzo Rustighi

lorenzo.rustighi@unipd.it

Università degli Studi di Padova, Italia



1. Introducción

La noción de costumbre, imprescindible para la filosofía práctica antigua, se vuelve progresivamente problemática en el pensamiento moderno a partir del siglo XVII y llega a un punto de crisis particularmente agudo a lo largo del siglo ilustrado. Tanto en el ámbito metafísico como en el ámbito moral y político, las costumbres aparecen cada vez más como algo que debe ser, si no neutralizado, por lo menos formalmente justificado o sometido a otro tipo de racionalidad.

Incluso la oposición que se suele destacar entre el dualismo cartesiano y las doctrinas sensualistas y materialistas del siglo XVIII es, en el fondo, una oposición aparente. Por cierto, desde Condillac hasta Diderot, Helvétius y los *Idéologues*, se trata de desplazar la atención desde una concepción inmaterial y unilateral del espíritu, que Descartes había asociado al alma racional humana en cuanto principio independiente del cuerpo y de sus repeticiones puramente mecánicas, hacia una pluralidad de manifestaciones de la inteligencia basada en distintos grados de ejercicio de la facultades sensibles: el espíritu se convierte en un efecto inestable e indefinidamente transformable de relaciones materiales cuya clave es la posibilidad de desarrollar costumbres cada vez más complejas, incluyendo no solo a los animales sino también a las plantas y a las piedras. Sin embargo, la costumbre en cuanto tal está lejos de ser liberada de las sospechas cartesianas. Por el contrario, mientras que el

mismo concepto de razón se encuentra disuelto en una multiplicación de hábitos diseminados por distintas configuraciones de la vida, la cuestión fundamental es cada vez más establecer cánones de normalización que dirijan el puro hecho de acostumbrarse hacia medidas funcionales, capaces de articular una taxonomía de las capacidades del viviente y de sus progresos. Es la época de la perfectibilidad. La costumbre es entonces progresivamente vaciada de su tradicional contenido ético, vinculado con la vida en común y con el buen orden del alma, y reducida a un campo infinitamente manejable de normas. Es en este campo que florecen los experimentos pedagógicos de inspiración empirista que, desde la pedagogía infantil hasta la educación de los dichos “niños salvajes” o de los monos,¹ proliferan hasta finales del siglo XVIII y ponen las condiciones para el nacimiento de la psiquiatría moderna.² Como lo ha subrayado Georges Canguilhem,³ a lo largo del siglo XVIII la excepción, la anomalía y la monstruosidad se vuelven el cruce de líneas de desarrollo de la vida que miden índices diferenciados de equilibrios normativos.

En la esfera político-jurídica, a partir de finales del siglo XVI la categoría de costumbre parece atravesada por un doble proceso de transformación. Por un lado, en las monarquías europeas se empiezan a codificar las costumbres dentro de un corpus más o menos metódico de derecho consuetudinario que funciona a la vez como tentativa de limitación de la autoridad real, en el marco de una progresiva centralización de las prerrogativas político-administrativas por parte de los monarcas, y también como instrumento de racionalización y ordenación de las costumbres mismas que se vuelven más controlables.⁴ Es lo que pasa tanto en Francia, con juristas como Guy Coquille, Étienne Pasquier y Louis Le Caron,⁵ como en Inglaterra, donde desde Edward Coke⁶ hasta William Blackstone se lleva a cabo un imponente trabajo de sistematización de

1 Ver Julia V. Douthwaite. *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002; Charles T. Wolfe. “Boundary Crossings: The Blurring of the Human/Animal Divide as Naturalization of the Soul in Early Modern Philosophy”, en Stefanie Buchenau y Roberto Lo Presti (eds.): *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2017, pp. 147-172.

2 Ver Rafael Huertas. “Los ‘Niños salvajes’ y la medicalización de la deficiencia mental”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Vol. 52, Nº. 1, 1997, pp. 217-234.

3 Ver Georges Canguilhem. *La connaissance de la vie*. Vrin, Paris, 2003, pp. 219-236.

4 Ver David J. Bederman. *Custom as a Source of Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 27-41.

5 Ver Paolo Slongo. “Genealogie della consuetudine nell’epoca delle guerre di religione in Francia”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, Nº. 58, 2018, pp. 155-176.

6 Ver David Chan Smith. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

las costumbres como elemento clave del régimen de *common law*.⁷ Por otro lado, la noción de costumbre entra, paso a paso, en la órbita conceptual de las doctrinas iusnaturalistas –que se va afirmando a mediados del siglo XVII– que transforman radicalmente su significado y tienden a desactivar su potencial de autonomía jurídica y política subordinándola a los principios de legitimidad formal del poder soberano.

2. Costumbre y forma política: Hobbes, Rousseau, Kant

La doctrina de Thomas Hobbes es emblemática al respecto. La codificación del concepto de soberanía requiere para él una simplificación radical de las fuentes normativas bajo la unicidad de la ley estatutaria, que movilizará estratégicamente el derecho civil romano en contra del *common law* y del derecho consuetudinario.⁸ Para Hobbes, la costumbre tiene entonces validez solo en la medida en que es ratificada por la voluntad implícita o explícita del soberano, una actitud que seguirá marcando el pensamiento jurídico hasta el formalismo y el positivismo, como en el caso de John Austin: "*costumbres no escritas* (que en su propia naturaleza son una imitación de la ley), por el consentimiento tácito del emperador, en caso de que no sean contrarias a la ley de naturaleza, son verdaderas leyes".⁹ Según Hobbes, en efecto, las costumbres constituyen una posibilidad latente de resistencia y de desobediencia por parte de los ciudadanos, lo que favorece una heterogeneidad de normas y de derechos que amenazan la unidad de la ley. En primer lugar, la costumbre es algo infantil, es el trato distintivo del *puer robustus* que aparece en el prefacio del *De Cive*, es decir, el rebelde que apela a las *consuetudines* como normas de una justicia más alta de la justicia del soberano:

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo, o precedente como dicen de una manera bárbara los juristas, que usan solamente esta falsa medida de justicia. Son como los niños

7 Ver Alan Cromartie. "The Idea of Common Law as Custom", en Amanda Perreau-Saussine y James Bernard Murphy (eds.): *The Nature of Customary Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 203-227.

8 Ver Michael Lobban. "Thomas Hobbes and the Common Law", en David Dyzenhaus y Thomas Poole (eds.): *Hobbes and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 39-67.

9 Thomas Hobbes. *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1988, II.26.35, pp. 188-189: "*unwritten customs* (which in their own nature are an imitation of law), by the tacit consent of the emperor, in case they be not contrary to the law of nature, are very laws".

pequeños, que no tienen otra norma de las buenas y de las malas maneras, sino los correctivos que les imponen sus padres y maestros, con la diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque a medida que se hacen fuertes y tercios, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es.¹⁰

Contrastar los principios jurídicos del “ejemplo” y del “precedente”, decisivos en la práctica de *common law*, es precisamente uno de los objetivos de Hobbes. En primer lugar, porque el *common law* es reivindicado por el Parlamento como un conjunto de reglas de equidad y de normas consuetudinarias que el soberano debe proteger y no puede sobrepasar. Hobbes rechaza entonces la idea de que

*la common law no tiene otro control sino el del Parlamento; ello es verdad solamente cuando el Parlamento tiene el poder soberano [...]. Además, se dice: los dos brazos de toda forma de gobierno son la fuerza y la justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento. Una comunidad política no puede subsistir cuando la fuerza está en manos de cualquiera y la justicia no tiene autoridad para darle órdenes y gobernarlos.*¹¹

En el *Behemoth*, la deslegitimación del recurso parlamentario al derecho consuetudinario es aún más evidente:

En las minutas del Parlamento de Enrique IV, entre los artículos del juramento del rey con motivo de su coronación, hay uno que dice: *Concedes justas leges et consuetudines esse tenendas; et promittis per te eas esse protegendas, et ad honorem Dei corroborandas, quas vulgus elegerit.* [...] Como si el rey jurara proteger

10 Thomas Hobbes. *Leviathan*, I.2.21, p. 69: “Ignorance of the causes, and original constitution of right, equity, law, and justice, disposeth a man to make custom and example the rule of his actions; in such manner, as to think that unjust which it hath been the custom to punish; and that just, of the impunity and approbation whereof they can produce an example, or (as the lawyers which only use this false measure of justice barbarously call it) a precedent; like little children, that have no other rule of good and evil manners, but the correction they receive from their parents, and masters; save that children are constant to their rule, whereas, men are not so; because grown strong, and stubborn, they appeal from custom to reason, and from reason to custom, as it serves their turn; receding from custom when their interest requires it, and setting themselves against reason, as oft as reason is against them: which is the cause, that the doctrine of right and wrong, is perpetually disputed, both by the pen and the sword: whereas the doctrine of lines, and figures, is not so”.

11 Thomas Hobbes. *Leviathan*, II.26.10, pp. 178-179: “*the common law, hath no controller but the parliament; which is true only where a parliament has the sovereign power. [...] Item, that the two arms of a commonwealth, are force and justice; the first whereof is in the king; the other deposited in the hands of the parliament. As if a commonwealth could consist, where the force were in any hand, which justice had not the authority to command and govern*”.

y corroborar las leyes antes de ser hechas, fueran buenas o malas; mientras que esas palabras solo significan que él protegerá y corroborará aquellas leyes que han decidido, es decir, los actos del Parlamento entonces en vigor.¹²

La categoría de costumbre conlleva en otros términos el peligro de una división de la autoridad y la idea de que puede haber derecho antes y por fuera de la ley estatutaria. Por las mismas razones, Hobbes destituye no solo la categoría antigua de prudencia en cuanto virtud política –que él empobrece radicalmente reduciéndola a una acumulación mecánica de experiencias previas y entonces a una imitación imperfecta e insuficiente, que el hombre comparte con las bestias, del poder predictivo de la ciencia–,¹³ sino también la noción propiamente jurídica de prudencia entendida como conocimiento del derecho y de su propia racionalidad. En contra de Edward Coke, Hobbes derroca el concepto de “razón artificial” tanto en el *Leviathan* como sucesivamente en el *Dialogue*, reconduciendo la racionalidad a su raíz natural y por consiguiente universal: “No concibo que la razón, que es la vida de la ley, no debe ser natural, sino artificial [...] No hay razón en las criaturas terrenales, sino razón humana”.¹⁴

Para la racionalidad formal del pensamiento iusnaturalista, en suma, la costumbre es un problema que debe ser descartado o radicalmente transfigurado. Paradójicamente, en efecto, la exigencia de producir una forma de autoridad que tenga vigencia *a priori* y que sea entonces indiscutible para el futuro ve precisamente en la costumbre y en su capacidad de establecer “precedentes” válidos en una esfera espacio-temporal de larga duración un obstáculo particularmente insidioso, que hay que reconducir a la potencia virtual del soberano de subvertir, si lo quiere, todas las leyes humanas. A pesar del papel a primera vista crucial que tienen las costumbres en su doctrina, el mismo Rousseau no escapa a

12 Thomas Hobbes. *Behemoth or The Long Parliament*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014, II, p. 118: “In the Parliament-roll of Henry IV., amongst the articles of the oath the King at his coronation took, there is one runs thus: *Concedes justas leges et consuetudines esse tenendas; et promittis per te eas esse protegendas, et ad honorem Dei corroborandas, quas vulgus elegerit*. [...] Ajs if the King should swear to protect and corroborate laws before they were made, whether they be good or bad; whereas the word signifies no more, but that he shall protect and corroborate such laws as they have chosen, that is to say, the Acts of Parliament then in being”.

13 “It is not prudence that distinguisheth man from beast. There be beasts, that at a year old observe more, and pursue that which is for their good, more prudently, than a child can do at ten” (Hobbes, *Leviathan*, p. 18).

14 Thomas Hobbes. *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 55: “that the Reason which is the Life of the Law, should be not Natural, but Artificial I cannot conceive [...] There is no Reason in Earthly Creatures, but Humane Reason”.

este tipo de lógica: la costumbre pierde de hecho todas las significaciones jurídico-constitucionales que la caracterizaban en el horizonte del Antiguo Régimen y se convierte en una serie de elementos casi estadísticos –climas, temperamentos, territorios, laboriosidad, y sobre todo opiniones– que permiten clasificaciones de amplio espectro en clave poblacionista. Ya no se trata de instituir modalidades de cooperación social diferenciadas, sino de trabajar para compactar la multitud de los ciudadanos, que siempre vuelve como exceso más allá de la unidad formal que la representa como pueblo, reproduciendo incesantemente el gobierno de sus formas de vida. La generalidad de la voluntad soberana pasa también por esta generalización *après coup*, que se impone a la vez como condición y como consecuencia de la soberanía misma.

Por eso Rousseau no tolera sociedades parciales, es decir, estamentos y corporaciones, en su República. Por la misma razón, tanto su Legislador como el poder ejecutivo se cargan de una racionalidad pedagógica tal como la hemos descrito en precedencia, donde la costumbre se vuelve un objeto de ejercicio, de formación y de bienestar *omnes et singulatim*. Las costumbres deben ser pensadas como automatismos repetibles, por cierto, pero a la vez radicalmente individualizados y compatibles con un concepto formal e indeterminado de libertad: hay que imaginar una costumbre adecuada a la naturaleza perfectamente autónoma de la vida humana o, lo que es lo mismo, la posibilidad de acostumbrarse a no contraer costumbres. Emilio es en este sentido, afirma Rousseau, un salvaje hecho para vivir en las ciudades; en efecto, su tutor lo educa para que sea simplemente hombre, capaz de ser todo y nada abstrayendo de todas las posibles determinaciones sociales, profesionales y comunitarias. No por casualidad la costumbre es definida en el *Emilio* como una máscara que corrompe la verdadera naturaleza y la hace irreconocible. Ya a partir del *Segundo Discurso* estaba dado por sentado que tal desfiguración tiene que ver con los hábitos adquiridos por los seres humanos a lo largo de la historia, desde la formación de las primeras relaciones lingüísticas y familiares:

Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo, que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se renuevan incesantemente, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios sucedidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones, ha, por así decirlo, cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible.¹⁵

15 Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *El contrato social/Disursos*. Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 269-270.

La historia no puede ser entendida como una procesión de lazos consuetudinarios y de ejemplos comunes¹⁶ donde se enraízan las instituciones, que funciona entonces como horizonte ético fundamental para la determinación de la justicia civil y del orden compartido, sino que se debe interpretar como el olvido progresivo de las actitudes naturales sobre las cuales es necesario refundar la dimensión política. Si el Legislador tiene que cambiar la naturaleza humana, esto no es para que ingresen a la esfera de una "segunda naturaleza", sino para que la única naturaleza posible, la naturaleza del salvaje, se haga coherente con el artificio de la condición ciudadana en la cual los hombres, al igual que Emilio, terminaron viviendo. Aunque Rousseau antedata el estado de naturaleza hobbesiano, marcado por formas asociativas irregulares y conflictivas, y lo convierte en un espacio de pura asocialidad originaria, la necesidad de la obra del Legislador es, en el fondo, otra manera de decir que el hombre no es un animal político —y, entonces, que su historia no ha sido la sucesiva institucionalización de un hábito social por naturaleza, sino una pérdida inexorable de sí que lo conduce precisamente a la condición de guerra permanente que Hobbes había tomado como punto de partida—. El hombre de la historia, por consiguiente, no es un hombre sino una *bête féroce*, un lobo, y una máscara: no es un salvaje sino un bárbaro.¹⁷

Immanuel Kant, que a pesar de unas aparentes diferencias retoma de Rousseau los ejes decisivos de su pensamiento político, tiene la misma consideración de las costumbres¹⁸ y ve en el hecho de habituarse una manifestación puramente mecánica y animal:

El *acostumbrarse* (*consuetudo*), o el que sensaciones exactamente de la misma especie, cuando duran largo tiempo sin cambiar, aparten la atención de los sentidos y se llegue a ser apenas conscientes de ellas, hace sin duda fácil soportar el mal (lo que luego se honra falsamente con el nombre de una virtud, la paciencia), pero también *más difícil* la conciencia y el recuerdo del bien recibido, lo que conduce comúnmente a la ingratitude (que es un verdadero vicio). Pero la habituación (*assuetudo*) es una necesidad física interna de seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta el momento. La habituación quita incluso a las buenas acciones su valor moral, precisamente por suprimir la libertad del espíritu y conducir encima a la repetición inconsciente del mismo acto [...]. Las muletillas a que uno se habitúa [...] convierten al orador en una máquina parlante. La causa del movimiento de repugnancia que la habituación de otra persona suscita en

16 Ver al respecto Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66; Sandro Chignola. "Los conceptos y la historia (sobre el concepto de historia)", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 243-278.

17 Ver Lorenzo Rustighi. "Du barbare au sauvage: la vérité historique chez Rousseau", *Littératures classiques*, Vol. 94, N°. 3, 2017, pp.179-190.

18 Para un análisis detallado de la concepción Kantiana de la costumbre y de las complicaciones que ella conlleva, Ver el ensayo de Giulia Valpione contenido en este número.

nosotros es se ve demasiado el animal en el hombre, que se deja guiar *instintivamente* por la regla de la habituación como por otra naturaleza (no humana) y corre peligro de entrar con el bruto en una y la misma clase.¹⁹

Dicho de otra manera, para Kant también la costumbre no es una realización de la capacidad moral del hombre, sino su destrucción, y, si es una segunda naturaleza, no puede ser sino una forma de animalización. Esta perspectiva es coherente con la concepción kantiana de la política: actuar políticamente, en efecto, quiere decir, para Kant, actuar según asuntos teóricos puros y sin embargo válidos en la praxis, lo que quiere decir, como explica en sus famosas páginas *Über den Gemeinspruch*, liberar el campo de la justicia de todas las formas de prudencia práctica y de todas las referencias consuetudinarias que hacen impensable la universalidad de la moralidad porque la sustituyen con fines particulares y apetitos naturales. La experiencia solo puede ser entonces un efecto de la razón práctica, ordenado por ella, y no puede ser a la vez su ámbito de vigencia específico. Por cierto, la prudencia no es eliminada, pero se vuelve un instrumento secundario para la aplicación contingente de la teoría. Por un lado, la prudencia no es una virtud, como pensaba la tradición antigua, porque se encuentra reducida, en términos radicalmente hobbesianos, al mero cálculo de medios empíricos basado en una acumulación de observaciones que termina siendo una suerte de instinto animal:

Atribuir subrepticamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez de objetiva, que solo se da en juicio *a priori*, significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de este puede inferirse aquel (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace *a priori*), sino que solo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento.²⁰

Por otro, la virtud cae bajo el dominio exclusivo de la teoría. Como en Hobbes, la justicia no tiene más nada que ver con la sabiduría, conocimiento imperfecto y confuso, sino con los principios no contradictorios de la ciencia.

La figura paradigmática del “político moral” que Kant describe en *Sobre la paz perpetua* encarna este modelo de saber práctico como saber genuinamente teórico, capaz de reorientar enteramente la prudencia misma. Por eso

19 Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 44-45.

20 Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, La Página, 2003, p. 11.

no puede existir [...] ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría): habría que entender, en ese supuesto, por moral una *teoría general de la prudencia*, es decir, una teoría de las máximas para elegir los medios adecuados a sus propósitos interesados, es decir, negar que exista una moral como tal.²¹

Es claro que dentro de este marco la costumbre, en cuanto inclinación empírica, tiene que ser rigurosamente separada de la dimensión de lo bueno y de lo justo, que se queda estructuralmente ajena a la habituación. Para la tradición platónica y aristotélica, la prudencia, aunque es condición indispensable para actuar virtuosamente, no agota sin embargo la determinación de la justicia y la deja abierta a la contingencia de su reaparición en cuanto pregunta insuprimible; ahora, por el contrario, la ciencia parece no solo extinguir el problema de lo justo en cuanto resultado teórico autosuficiente, sino también excluir lógicamente esta contingencia traduciéndola en un campo de causalidades naturales que hay que limitar y domar.

3. Estética de la costumbre en Burke

Edmund Burke representa, por muchos aspectos, una voz disonante en el panorama del pensamiento político de su tiempo. Diputado Whig en la House of Commons por casi treinta años, desde 1765 hasta 1794, Burke es conocido no solo por sus doctrinas estéticas, elaboradas durante su juventud, sino también por sus intervenciones en algunos de los debates políticos más relevantes del siglo. Si, por un lado, denuncia los abusos de Warren Hastings en la India²² y defiende las colonias americanas en las controversias fiscales con la corona inglesa que llevarán a la declaración de independencia, por el otro, Burke es recordado por su obstinada oposición a la Revolución francesa y a sus prosélitos británicos en sus *Reflections on the Revolution in France* de 1790. Todas estas resoluciones le cuestan una serie de rupturas en el Parlamento y sobre todo la hostilidad de quienes –como Thomas Paine, que en 1791 publica *The Rights of Man* en contra de él– condenan firmemente sus posiciones.

Resulta muy difícil entender la contribución filosófico-política de Burke si no cuestionamos las premisas lógicas fundamentales que animan los proyectos teóricos iusnaturalistas entre los siglos XVII y XVIII. Y es

21 Immanuel Kant. *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1998, pp. 45-46.

22 Ver Frederick G. Whelan. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1996.

tanto más difícil cuanto más nos damos cuenta de que Burke no se limita a una defensa dogmática y abstracta de categorías antiguas, lo que nos permitiría catalogarlo como residuo inactual de un lejano pasado, sino que nos ofrece una tentativa de responder a las contradicciones de la modernidad desde un enfoque radicalmente moderno, enteramente situado a la altura de su propia época y de los desafíos que la caracterizan. Solo si adoptamos este tipo de perspectiva, la contradicción aparente entre sus posiciones sobre las colonias y aquellas sobre Francia, que no siempre los intérpretes llegan a definir de manera satisfactoria, se manifiesta por el contrario como punto de emergencia de una coherencia rigurosa. Abordar el pensamiento de Burke a partir del problema de la costumbre puede constituir una ruta de acceso particularmente fecunda para comprender su postura con respecto a los ejes fundamentales de la política.

Para empezar a determinar este tipo de abordaje, cabe focalizar nuestra atención sobre unos aspectos relevantes de su escrito *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, publicado por primera vez en 1757 y reeditado dos años después. Me refiero en particular a las nociones de imitación y de simpatía, que constituyen en cierto sentido –junto con las categorías de placer, dolor y ambición– los principios básicos de una suerte de antropología de las pasiones. Aunque la literatura crítica haya destacado el valor no solamente estético sino también social y político de estas nociones, no ha sido todavía suficientemente aclarado el papel decisivo que juegan en su concepción jurídico-constitucional, en particular con respecto a la cuestión sistemática de la costumbre. En primer lugar, hay que liberarse de un equívoco en que frecuentemente se corre el riesgo de caer leyendo a Burke: los principios que acabamos de mencionar, así como los dos conceptos clave de bello y de sublime que el autor define en este texto, no pueden y no deben ser pensados como elementos autónomos e independientes.²³ Esto es tanto más significativo en el ámbito político, ya que podríamos ser tentados a creer que Burke se limita a emplear la categoría de “sublime”

23 Nos parece erróneo, por ejemplo, distinguir entre un “sublime auténtico” y un “falso sublime” en Burke, el primero encarnado por la constitución inglesa y el segundo por la Revolución francesa. Ver al respecto Stephen K. White. “Burke on Politics, Aesthetics, and the Dangers of Modernity”, *Political Theory*, Vol. 21, N.º. 3, 1993, pp. 507-527. El problema que Burke ve en los acontecimientos revolucionarios es más bien la pretensión de aislar los principios de lo bello y de lo sublime como elementos absolutos produciendo una fundación voluntarista e inmanente del poder, por un lado, y por el otro, afirmando la universalidad de la justicia de forma trascendente e incondicionada. Lo sublime revolucionario es por consiguiente nada más que el efecto de la hipostatización de algo –la belleza de la voluntad individual– que no puede ser separado de su principio contrario y que se manifiesta entonces como potencia ilimitada y terrible en contra de los individuos (he desarrollado esta interpretación en: Lorenzo Rustighi. “The Aesthetics of Burke’s Constitutionalism: A Dialectical Reading”, *Philosophy & Social Criticism*, 2020, <https://doi.org/10.1177/0191453720913140>).

—junto con los efectos de asombro, reverencia y terror que ella conlleva— como única base para pensar el aparato constitucional y, en particular, la autoridad del gobierno monárquico.²⁴ Por el contrario, bello y sublime, placer y dolor, ambición y simpatía, tendrían que ser considerados como momentos esenciales e inseparables tanto de la vida individual como de las instituciones familiares, religiosas y políticas.²⁵ Si los principios de dolor y de ambición llevan a la división, a la conservación individual y al desacuerdo, aquellos de placer y de simpatía implican unión, amor, continuidad y capacidad de establecer formas de vida común a largo plazo. Esto, como veremos, es también el fundamento de la buena constitución política, a saber, la posibilidad de producir un trabajo interminable de mediación y de acuerdo entre instancias distintas y hasta contradictorias. Por lo tanto sería muy limitante buscar en Burke una simple concepción estética de la política;²⁶ lo que él nos ofrece es más bien el análisis de estructuras lógicas fundamentales que operan tanto en la génesis de las pasiones como en la esfera propiamente ética. Como lo subraya Thomas Mitchell,²⁷ en efecto, en la *Enquiry* de Burke se asiste en cierto sentido a un movimiento constante de *coincidentia oppositorum*, donde cada determinación se descubre habitada por su determinación contraria e incapaz de dividirse de ella sin recaer en ella. Bello y sublime son opuestos, por cierto, y sin embargo se refieren inevitablemente el uno al otro. Como “una luz que por su exceso mismo se convierte en una especie de oscuridad”,²⁸ de la misma manera el *Delight* de la autoconservación se puede convertir de repente en el dolor más insoportable y mortífero, el dolor de la soledad. Por esto la vida humana es una mezcla de fuerzas contrapuestas, un proceso inagotable de expansión y de contracción, y en este proceso las capacidades de la repetición y de la habituación, es decir, las

24 Ver William F. Byrne. “Burke’s Higher Romanticism: Politics and the Sublime”, *Humanitas*, Vol. 19, N.º. 1/2, 2006, pp. 14-34.

25 Ver Daniel I. O’Neill. “The Sublime, the Beautiful, and the Political in Burke’s Work”, en Koen Vermeir y Michael Funk Deckard (eds.): *The Science of Sensibility: Reading Burke’s Philosophical Enquiry*. Dordrecht, Springer, 2012, pp. 193-221.

26 Ver por ejemplo Christopher Reid. “The Politics of Taste”, en Daniel E. Ritchie (ed.): *Edmund Burke: Appraisals and Applications*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2016, pp. 61-78. Con respecto a la imposibilidad de reducir la *Enquiry* de Burke a una doctrina estética de la experiencia moral (porque “The indirect consequences of beauty in the realm of ethics are beyond the scope of his treatise”), ver Paddy Bullard. “Burke’s Aesthetic Psychology”, en David Dwan (ed.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 53-66.

27 Ver Thomas W. J. Mitchell. “Eye and Ear: Edmund Burke and the Politics of Sensibility”, en *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 116-149.

28 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 74: “a light which by its very excess is converted into a species of darkness”.

facultades imitativas y simpatéticas, representan elementos decisivos de duración y de estabilización.

Al desarrollar los conceptos de imitación y de simpatía en la *Enquiry*, Burke saca sin duda muchos elementos del empirismo de Locke, autor mencionado explícitamente a partir de la introducción titulada *On Taste*, y de la Ilustración escocesa, a partir de Hume y de Smith.²⁹ En general, todo el proyecto de su investigación sobre los sentimientos de lo bello y de lo sublime está inspirado por las concepciones empiristas de su siglo: el punto de partida es la sensación, las impresiones de los objetos externos sobre nuestros sentidos, lo que lleva a Burke a considerar lo bello y lo sublime, a diferencia de una antigua tradición cuyo origen puede ser rastreado en el famoso tratado *Peri Hypsous*, de Longino, no como cualidades y relaciones propias de las cosas, sino como modalidades de nuestra experiencia y como propiedades de las representaciones. Sin embargo, las consecuencias éticas y políticas que Burke trae de sus propios análisis se revelan extremadamente originales en la medida en que, como aparecerá más claramente en las secciones siguientes, se demuestran capaces de construir una relación singular con las estructuras jurídico-constitucionales que Burke destaca y defiende en los edificios de las constituciones de Antiguo Régimen. No se trata simplemente, como ha sido enfatizado por la literatura crítica,³⁰ de valorizar el tema de las buenas maneras, de la urbanidad, del gusto, en una palabra, de la *civility* y de la *chivalry* aristocráticas que la Ilustración europea iba demoliendo desde finales del siglo XVII.³¹ Por cierto, estos son elementos significativos para Burke —que los reconoce también, en su peculiar oposición a las medidas despóticas del gobierno colonial inglés, en la sociedad indiana y en su milenaria pluralidad de órdenes y castas—,³² porque permiten mitigar la tendencia del soberano a la absolutidad de su poder estabilizando las jerarquías de la sociedad civil alrededor de prácticas de reciprocidad y de respeto. Se trata también, de todos modos, de subrayar la continuidad entre la naturaleza profundamente plural y

29 Ver por ejemplo George McElroy. "Edmund Burke and the Scottish Enlightenment", *Man and Nature/L'homme et la nature*, Vol. 11, 1992, pp. 171-185; Dario Perinetti. "Between Knowledge and Sentiment: Hume and Burke on Taste", en Koen Vermeir y Michael Funk Deckard (eds.): *The Science of Sensibility...*, pp. 283-304.

30 Ver Seán Patrick Donlan. "Language Is the Eye of Society": Edmund Burke on the Origins of the Polite and the Civil", *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchtúir*, Vol. 18, 2003, pp. 80-97.

31 Ver Roger Chartier. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton, Princeton University Press, 1987; Dena Goodman. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.

32 Ver Richard Bourke. *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton, Princeton University Press, 2015; Sora Sato. *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilization*. London, Palgrave, 2018, pp. 191-216.

compuesta de la experiencia humana, atravesada por el misterioso diseño de la sabiduría divina, y el trabajo de construcción diferenciada de derechos, normas e instituciones que anima desde siglos, en una lenta estratificación de capas históricas, las constituciones antiguas:³³ este trabajo minucioso y paciente, afirma Burke, "me parece ser el efecto de una profunda reflexión, o más bien el feliz efecto de imitar la naturaleza, que es sabiduría sin reflexión".³⁴

4. Imitación

Burke incluye la imitación y la simpatía bajo la categoría de "pasiones sociales", es decir, aquellas inclinaciones que favorecen y resultan al mismo tiempo de la unión habitual del hombre con sus semejantes: "las sensaciones más fuertes que se refieren a los hábitos de sociedad particular, son sensaciones de placer".³⁵ Por imitación, en particular, Burke entiende "un deseo de imitar y, por consiguiente, el placer que se halla en hacerlo", en la medida en que "esta pasión incita a copiar todo lo que hacen [los hombres]".³⁶ En este sentido, la facultad de imitar es para Burke la raíz de toda disposición habitual y de toda costumbre, que, en los mismos términos de Hobbes y Kant, se desenvuelve de manera espontánea, "sin ninguna intervención del razonamiento".³⁷ En cuanto fundamento de la capacidad de acostumbrarse, por consiguiente, la imitación juega un papel central en la constitución material y en el fortalecimiento de las relaciones dentro de las cuales cada individuo se encuentra desde el comienzo de su vida:

Es a través de la imitación, mucho más que por los preceptos, que aprendemos todas las cosas; y lo que así aprendemos, no solo lo hacemos más eficazmente, sino también más agradablemente. Ella forma nuestras costumbres, nuestras opiniones y nuestras vidas. Es uno de los eslabones más fuertes de la sociedad; es una especie de mutua condescendencia que todos los

33 Ver John G. A. Pocock. "Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas", *Historical Journal*, Vol. 3, Nº. 2, 1960, pp. 125-143; Katherine O'Donnell. "The Image of a Relationship in Blood: Párliaimint na mBan and Burke's Jacobite Politics", *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchtúir*, Vol. 15, 2000, pp. 98-119.

34 Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*, London, Dent and Dutton, 1951, p. 31: "appears to me to be the result of profound reflection; or rather the happy effect of following nature, which is wisdom without reflection".

35 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 40: "the strongest sensation, relative to the habitudes of particular society, are sensations of pleasure."

36 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: "a desire of imitating, and consequently a pleasure in it [... inasmuch as] this affection prompts us to copy whatever [men] do".

37 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: "without any intervention of the reasoning faculty".

hombres tienen unos con otros, sin recurrir a la coacción, y que es extremadamente lisonjera para todos.³⁸

La disposición humana a imitar, reproducir y repetir es concebida por Burke como uno de los elementos decisivos para la formación progresiva de las instituciones políticas, precisamente porque permite alcanzar configuraciones durables, pero a la vez eternamente diferenciadas de la convivencia civil, cuyas transformaciones son el resultado de la capacidad humana de seguir ejemplos de una sabiduría superior.

En primer lugar, por cierto, toda creatividad instituyente debe tener como ejemplo privilegiado la creación divina del mundo: el espíritu del lazo social consiste de hecho “en la obediencia al Soberano del mundo, en la confianza sobre sus promesas, y en la imitación de sus perfecciones”.³⁹ Por la misma razón, sin embargo, imitar los principios en virtud de los cuales los antepasados han edificado el aparato constitucional durante siglos es aún más indispensable. No debe sorprender, entonces, que esto sea el broche de Burke a la Francia revolucionaria en las *Reflections*. En vez de demoler el edificio constitucional antiguo y reconstruirlo geométricamente desde la nada –sustituyendo la sapiencia divina por la razón humana–, el pueblo francés debería haber seguido el modelo de sus padres, curando las partes enfermas del cuerpo político con la ayuda de sus partes sanas. Una de las propuestas que animan el debate político francés en los años que preceden la Revolución concierne, de hecho, a la posibilidad de imitar la constitución inglesa en Francia, propuesta que Sieyès notoriamente rechaza con firmeza en su escrito *Qu'est-ce que le Tiers État?* La indicación de Burke es mucho más radical, porque sugiere que para los franceses no se trataba de imitar la constitución de otra nación, sino más bien de imitar la constitución que ya poseían, su íntima racionalidad, rescatando la inteligencia depositada en la estratificación de derechos y libertades conseguida por una larga sucesión de prácticas de institución colectiva:

Bajo una piadosa predilección por estos ancestros, vuestra imaginación habría personificado en ellos un modelo de virtud y de sabiduría, superior a la vulgar que se practica en la actualidad: y habríais sido educados en el ejemplo que aspirabais imitar. Respetando a vuestros antepasados, habríais aprendido a

38 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: “It is by imitation far more than by precept that we learn everything; and what we learn thus we acquire not only more effectually, but more pleasantly. This forms our manners, our opinions, our lives. It is one of the strongest links of society; it is a species of mutual compliance which all men yield to each other, without constraint to themselves, and which is extremely flattering to all”.

39 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 155: “in obedience to the will of the Sovereign of the world; in a confidence in his declarations; and in imitation of his perfections”.

respetaros a vosotros mismos. No habríais mirado al pueblo de Francia como un recién nacido, como a una nación de serviles desdichados nacidos en baja cuna hasta la llegada del emancipador año de 1789.⁴⁰

Esto, afirma Burke, es precisamente lo que hizo el Parlamento inglés un siglo antes, durante la *Glorious Revolution* de 1688-1689, que él define como una mezcla de "conservación y corrección",⁴¹ en la medida en que no se trataba de transformar radicalmente las instituciones pulverizando la compleja articulación de sus componentes en una multitud indeterminada de individuos iguales, sino de resanar un elemento degenerado del Estado para preservar su totalidad:

La nación había perdido los vínculos que unían su antiguo edificio; no quiso, sin embargo, destruirlo todo entero. Por el contrario, en ambos casos solo regeneró la parte defectuosa de la antigua constitución mediante las partes que no estaban deterioradas. Conservó estas partes sin alteración, de modo que la parte reformada se adaptaran a ellas. Obró a través de los antiguos estados ordenados bajo la forma de su antigua organización, y no mediante las moléculas orgánicas de un pueblo desperdigado.⁴²

Los franceses tenían todas las condiciones necesarias y suficientes para hacer lo mismo, y sin embargo prefirieron reconstituir la obligación política a partir de ideales puramente teóricos:

Poseáis en vuestros antiguos estados aquella variedad de partes correspondientes a las diferentes descripciones de que vuestra comunidad estaba felizmente compuesta; tenáis todo de aquella combinación, y todo de aquella oposición de intereses, aquella acción y reacción que, en el mundo natural y político, hace la armonía de los choques recíprocos de fuerzas opuestas. [...] Tenáis todas estas ventajas en vuestros antiguos estados, pero elegisteis obrar como si jamás hubierais entrado a la sociedad civil y hubierais tenido todo para comenzar de nuevo.⁴³

40 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 34: "Under a pious predilection for those ancestors, your imaginations would have realized in them a standard of virtue and wisdom, beyond the vulgar practice of the hour: and you would have risen with the example to whose imitation you aspired. Respecting your forefathers, you would have been taught to respect yourselves. You would not have chosen to consider the French as a people of yesterday, as a nation of low-born servile wretches until the emancipating year of 1789".

41 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: "conservation and correction".

42 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: "the nation had lost the bond of union in their ancient edifice; they did not, however, dissolve the whole fabric. On the contrary, in both cases they regenerated the deficient part of the old constitution through the parts which were not impaired. They kept these old parts exactly as they were, that the part recovered might be suited to them. They acted by the ancient organized states in the shape of their old organization, and not by the organic *moleculae* of a disbanded people".

43 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 33: "In your old states you possessed that variety of parts corresponding with the various descriptions of which your community was happily

Aunque “esta constitución por estados era la única representación natural y precisa de Francia. Nació de las condiciones consuetudinarias, las relaciones y las demandas recíprocos de los hombres”,⁴⁴ en Francia se asiste entonces a una operación de “restablecimiento de su monarquía, de cada una de las antiguas distinciones y clases consuetudinarias del estado”.⁴⁵

Por estas razones, es imposible comparar las dos revoluciones, como pretende Richard Price en el discurso pronunciado ante la *Revolution Society*, en contra del cual Burke escribe las páginas de las *Reflections*. El significado de los dos acontecimientos es para él no solo diferente sino opuesto: si en Inglaterra se han defendido libertades determinadas, plurales e inveteradas, en Francia se intenta afirmar una libertad nueva, única, abstracta e inmediata. Desde este punto de vista, es extremadamente significativo que mientras que Burke distingue rigurosamente entre resistencia inglesa y Revolución francesa, Kant reduzca estos dos momentos a la misma definición de resistencia revolucionaria, que sin embargo se vuelve paradójicamente, en su concepción irresistible del poder, tanto ilegítima como necesaria en el progreso de la idea de libertad.

5. Simpatía

La disposición de la “simpatía” es aparentemente muy parecida a la disposición imitativa, pero tiene matices distintos y una distinta relación con la formación de la costumbre. Según la definición corriente de simpatía –epitomizada por la *pitié* de Rousseau– Burke la describe

como una especie de sustitución, por la cual nos ponemos en lugar de otro hombre y nos vemos afectados en muchos aspectos al igual que él; de modo que esta pasión puede o participar de la naturaleza de aquellos que se refieren a la autoconservación y al versar sobre el dolor pueden ser una fuente de lo sublime; o puede versar sobre las ideas de placer; y entonces puede aplicarse aquí todo lo que se ha dicho de los afectos sociales, bien se refieran a la sociedad en general, o bien a algunos modos particulares de ella.⁴⁶

composed; you had all that combination, and all that opposition of interests, you had that action and counteraction, which, in the natural and in the political world, from the reciprocal struggle of discordant powers, draws out the harmony of the universe. [...] You had all these advantages in your ancient states; but you chose to act as if you had never been moulded into civil society, and had everything to begin anew”.

44 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 281: “This constitution by estates was the natural and only just representation of France. It grew out of the habitual conditions, relations, and reciprocal claims of men”.

45 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 274: “re-establishment of their monarchy, of every one of the old habitual distinctions and classes of the state”.

46 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 41: “as a sort of substitution, by which we

Esta facultad nos permite sustituirnos a los otros hombres, es decir, ponernos en condiciones que, aunque no son las nuestras, pertenecen al campo de las posibilidades de nuestra experiencia. Si la simpatía fuese meramente una forma de inmediata identificación, de todos modos, ella conllevaría experiencias absolutas de dolor o de placer que no nos ofrecerían ninguna verdadera posibilidad de socialización, de aprendizaje o de habituación, ni siquiera de forma imitativa. Por eso, la simpatía debe envolver también cierta distancia de su objeto, que es lo que Burke llama *Delight*: "como nuestro Creador ha determinado que deberíamos estar unidos por el vínculo de la simpatía, él ha fortalecido ese vínculo con un deleite proporcional; y más especialmente donde nuestra simpatía es más requerida: en las desgracias de los otros".⁴⁷ Simpatizar quiere decir por consiguiente extender el espectro de nuestras disposiciones sociales a través de un proceso constante a la vez de identificación y de diferenciación.

Más allá de esta perspectiva, sin embargo, en las secciones conclusivas de la *Enquiry* la facultad simpatética asume una significación aún más decisiva, pues Burke aclara que esta disposición constituye el fundamento mismo del lenguaje. Hablar, según Burke, no es simplemente cuestión de comunicar ideas, es decir, representaciones o imágenes mentales. El lenguaje no tiene ninguna función imaginativa o imitativa en sentido propio. La naturaleza de la palabra consiste más bien, en el fondo, en una operación de sustitución. No solo porque al hablar sustituimos nuestras ideas por signos que no tienen ningún vínculo natural con ellas —"las palabras indudablemente no tienen ningún tipo de semejanza con las ideas que sostienen"—,⁴⁸ sino también porque la comunicación misma está enraizada en nuestra capacidad de acostumbrarnos a una serie de asociaciones y combinaciones formales entre los sonidos o significantes y los conceptos, sustituyendo los significados por la sucesión habitual sedimentada en las infinitas repeticiones del lenguaje:

[las] palabras no son en realidad más que meros sonidos; pero son sonidos que, siendo utilizados en ocasiones particulares en las que recibimos algún bien, o sufrimos algún mal, o vemos afectados a otros por algo bueno o malo; o siendo

are put into the place of another man, and affected in many respects as he is affected; so that this passion may either partake of the nature of those which regard self-preservation, and turning upon pain may be a source of the sublime; or it may turn upon ideas of pleasure; and then, whatever has been said of the social affections, whether they regard society in general, or only some particular modes of it, may be applicable here".

47 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 42: "as our Creator has designed we should be united by the bond of sympathy, he has strengthened that bond by a proportionable delight; and there most where our sympathy is most wanted, in the distresses of others".

48 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 157: "words undoubtedly have no sort of resemblance to the ideas for which they stand".

escuchados al ser aplicados sobre otras cosas o eventos interesantes; y siendo aplicados en una variedad de casos en los que rápidamente conocemos por hábito a qué cosas corresponden, ellos producen en la mente, siempre después de que son mencionados, efectos semejantes a los que causan las ocasiones de los originan.⁴⁹

Hablar, en otros términos, implica situarse en una larga cadena de hábitos compartidos, donde nuestra voluntad individual y nuestras representaciones subjetivas no tienen ningún lugar:

Encuentro muy difícil convencer a las personas de que sus pasiones son afectadas por palabras de las que no tienen ideas; y aún más difícil llevarlas a la convicción de que en el curso ordinario de la conversación nos comprendemos adecuadamente sin recurrir a ninguna imagen de las cosas de que hablamos. Parece ser un raro tema para debatir con cualquier hombre, tenga ideas en su mente o no. De esto, todo hombre, en su fuero íntimo, está seguro a primera vista. Pero aunque parezca extraño, con frecuencia no logramos conocer qué ideas tenemos sobre las cosas, o incluso si tenemos ideas en absoluto sobre algunos temas.⁵⁰

El lenguaje es, por consiguiente, un territorio máximamente impersonal, donde el hablante es incesantemente sustituido por concatenaciones de segmentos consuetudinarios que hablan literalmente en su lugar, y esto precisamente porque está hecho de relaciones recíprocas que expresan su propia necesidad interna y no son reducibles a ningún acto particular de “querer decir”: “Sé muy bien que la mente posee la facultad de recurrir a esas imágenes cuando lo desea; pero para ello es necesario un acto de la voluntad”.⁵¹ En este sentido, la voluntad y la intención del hablante constituyen un artificio extrínseco, una operación de mera abstracción, es decir, de interrupción y separación arbitraria de series habituales del discurso constituidas a través de “usos” que no

49 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, pp. 150-151: “words are in reality but mere sounds; but they are sounds, which being used on particular occasions, wherein we receive some good, or suffer some evil, or see others affected with good or evil; or which we hear applied to other interesting things or events; and being applied in such a variety of cases that we know readily by habit to what things they belong, they produce in the mind, whenever they are afterwards mentioned, effects similar to those of their occasions”.

50 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 153: “I find it very hard to persuade several that their passions are affected by words from whence they have no ideas; and yet harder to convince them, that in the ordinary course of conversation we are sufficiently understood without raising any images of the things concerning which we speak. It seems to be an odd subject of dispute with any man, whether he has ideas in his mind or not. Of this at first view, every man, in his own forum, ought to judge without appeal. But strange as it may appear, we are often at a loss to know what ideas we have of things, or whether we have any ideas at all upon some subjects”.

51 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 155: “I know very well that the mind possesses a faculty of raising such images at pleasure; but then an act of the will is necessary to this”.

responden a la voluntad o a la autoridad de nadie: cada vez que se ejerce una voluntad representativa, el discurso en tanto tal cesa de existir. De esto sigue que el lenguaje es estructuralmente sublime para Burke, en la medida en que desafía nuestra capacidad subjetiva de formar imágenes –lo que supondría también la posibilidad de dominarlas u ordenarlas– y nos reenvía constantemente a una dimensión de objetividad, indisponible a la pura imaginación, cuya consistencia depende de una potencia consuetudinaria desprovista de cualquier centro de imputación. Sublime, en efecto, puede ser solamente lo que escapa a nuestra decisión y, por lo tanto, es capaz de someternos:

Siempre que la fuerza es solo útil y se utiliza para nuestro beneficio o nuestro placer, entonces jamás ella es sublime; dado que nada puede obrar de un modo que nos sea placentero sin hacerlo en conformidad con nuestra voluntad; pero para obrar placenteramente según nuestra voluntad, ello debe estar sometido a nosotros.⁵²

Se podría decir que hay sujeto del lenguaje en Burke solo en la medida en que está sujetado por el lenguaje.

Es por esta razón que Burke niega la posibilidad de que haya pintura realmente sublime. La pintura, precisamente porque se sirve de imágenes, hace sus objetos perfectamente representables, disponibles a los límites de nuestra mirada, activando un proceso propiamente imitativo y no sustitutivo. Solo las palabras, y por consiguiente la poesía, son capaces de producir verdaderos efectos de sublimidad respecto de los cuales toda representación es insuficiente: "Cuando los pintores han intentado darnos una representación clara de estas fantasiosas y terribles ideas, pienso que casi siempre han fallado";⁵³ por el contrario, la "poesía opera principalmente por sustitución; por medio de sonidos, los cuales tienen mediante la costumbre el mismo efecto que las realidades".⁵⁴ En este marco, es claro que las nociones de *custom* y *habit* no pueden ser reducidas a hábitos meramente empíricos, basados en automatismos, iteraciones mnemónicas o acumulaciones de experiencias que alcanzan una dimensión de universalidad solamente *a posteriori* –a saber, en la forma de la pura generalización, como pretenden tanto

52 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 61: "Whenever strength is only useful, and employed for our benefit or our pleasure, then it is never sublime; for nothing can act agreeably to us, that does not act in conformity to our will; but to act agreeably to our will, it must be subject to us".

53 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 58: "When painters have attempted to give us clear representations of these very fanciful and terrible ideas, they have I think almost always failed".

54 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 157: "poetry operates chiefly by substitution; by the means of sounds, which by custom have the effect of realities".

Hobbes como Kant-, sino que lo universal de la norma consuetudinaria constituye la condición de posibilidad para desenvolverse de disposiciones habituales individuales. El hábito y el uso son, como veremos más adelante, una segunda naturaleza en sentido propio:

Con mucha razón el uso es llamado una segunda naturaleza; y nuestro estado natural y común es el de absoluta indiferencia, igualmente dispuesto para el dolor o el placer. Pero cuando nos sacan de este estado, o nos privan de algo que es necesario para mantenernos en él; cuando esta situación no sucede por el placer que resulta de alguna causa mecánica, siempre resultamos heridos. Así sucede con la segunda naturaleza, la costumbre, en todas las cosas que refieren a ella.⁵⁵

6. La constitución: necesidad y herencia

En *The Rights of Man*, Thomas Paine reta a Burke a presentar con precisión el diseño de la constitución inglesa:⁵⁶

Una constitución no es algo que solo exista de nombre, sino de hecho. No tiene una existencia ideal, sino real; y dondequiera que no se pueda exhibir en forma visible, no existe. [...] ¿Puede, pues, el Sr. Burke exhibir la Constitución inglesa? Si no puede, cabe concluir con justicia que aunque se ha hablado tanto de ella, no existe nada que se pueda calificar de constitución, ni ha existido jamás, y en consecuencia que el pueblo todavía tiene que formular una constitución. Supongo que el Sr. Burke no negará la postura que acabo de exponer, es decir, que los gobiernos surgen a partir del pueblo o sobre el pueblo. El Gobierno inglés es uno de los que han surgido de una conquista, y no a partir de la sociedad, y en consecuencia ha surgido sobre el pueblo, y aunque se ha modificado mucho conforme a la oportunidad de las circunstancias desde la época de Guillermo el Conquistador, el país todavía no se ha regenerado, y por ello se encuentra sin constitución.⁵⁷

55 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 94: "Very justly is use called a second nature; and our natural and common state is one of absolute indifference, equally prepared for pain or pleasure. But when we are thrown out of this state, or deprived of anything requisite to maintain us in it; when this chance does not happen by pleasure from some mechanical cause, we are always hurt. It is so with the second nature, custom, in all things which relate to it".

56 Ver Andrea Longo. "Edmund Burke e Thomas Paine: stralci di una mitografia costituzionale-rivoluzionaria", *Diritto pubblico*, Nº. 1, 2017, pp. 239-280.

57 Thomas Paine. *The Rights of Man*, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 122-123: "A constitution is not a thing in name only, but in fact. It has not an ideal, but a real existence; and wherever it cannot be produced in a visible form, there is none. [...] Can then Mr Burke produce the English Constitution? If he cannot, we may fairly conclude, that though it has been so much talked about, no such thing as a constitution exists, or ever did exist, and consequently that the people have yet a constitution to form. Mr Burke will not, I presume, deny the position I have already advanced; namely, that governments arise, either *out* of the people, or *over* the people. The English government is one of those which arose out of a conquest, and not out of society, and consequently it arose over the people; and though it has been much modified from the

Según Paine, no se puede decir que el pueblo inglés tiene una constitución, por la simple razón de que no es posible escribirla en un documento exhaustivo, claro y coherente. Solo se puede hablar de constitución cuando hay un título formal sobre el cual todas las funciones públicas, y sobre todo la función del gobierno, están definidas de antemano en virtud de un acto constituyente del pueblo mismo: "La constitución de un país no es el acto de su gobierno, sino del pueblo que constituye su gobierno. Es el cuerpo de elementos al que cabe remitirse y citar artículo por artículo".⁵⁸ Kant tiene las mismas dudas al respecto:

Otro silenciamiento, aunque fácil de descubrir, pero legalmente ordenado, es el del verdadero carácter de su Constitución política. Sería herir la majestad del pueblo británico, decir de él, que es una monarquía absoluta; al contrario, se quiere que sea una Constitución que limita la voluntad del monarca, por medio de las dos Cámaras del Parlamento, que representan al pueblo; y, sin embargo, todos saben muy bien, que la influencia del monarca sobre estos representantes es tan grande y tan indefectible, que en aquellas Cámaras no se resuelve nada más que lo que él quiere y propone por medio de sus ministros [...]. Esta representación de la índole de la cosa tiene de decepcionante en sí, que ya no se busca una Constitución verdadera conforme a derecho, porque se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente.⁵⁹

Para Paine y Kant, en otras palabras, una constitución inglesa en sentido propio no existe en la medida en que no es visible o, por lo menos, muchas partes del ordenamiento son confusas y oscuras. Sieyès había sostenido más o menos los mismos argumentos:

No niego que la Constitución inglesa sea una obra asombrosa, sobre todo teniendo en cuenta los tiempos en que fue fijada. Sin embargo [...] me atrevero a decir que en lugar de ver en dicha Constitución la sencillez del buen orden, yo no advierto allí más que un prodigioso andamiaje de precauciones contra el desorden.⁶⁰

Además, lo que los ingleses llaman constitución no es tal porque parece coincidir con el gobierno mismo, mientras que una carta constitucional debe contener, al revés, las condiciones de legitimidad en virtud

opportunity of circumstances since the time of William the Conqueror, the country has never yet regenerated itself, and is therefore without a constitution".

58 Thomas Paine. *The Rights of Man...*, p. 122: "The constitution of a country is not the act of its government, but of the people constituting a government. It is the body of elements, to which you can refer, and quote article by article".

59 Immanuel Kant. *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, 2004, p. 124.

60 Emmanuel Joseph Sieyès. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888, p. 86: "Je ne nie pas que la constitution anglaise ne soit un ouvrage étonnant pour le temps où elle a été fixée. Cependant [...] j'oserais dire qu'au lieu d'y voir la simplicité du bon ordre, j'y aperçois plutôt un échafaudage de précautions contre le désordre".

de las cuales el gobierno se ejerce. El concepto de gobierno es de hecho reducido a la pura función ejecutiva vinculada al código constitucional, lo que finalmente impide definir la constitución en términos de “forma de gobierno” –esto es muy claro en Kant, que distingue, según las coordinadas planteadas por Rousseau y reconducibles a Hobbes, entre soberanía como *forma imperii* y gobierno como *forma regiminis*–.⁶¹ Cuando Sir John Fortescue escribió *The Governace of England* en 1471, por ejemplo, el término “gobierno” indicaba evidentemente la totalidad del sistema jurídico-constitucional del reino, es decir, la manera en que el conjunto de órdenes, cuerpos y estamentos que lo constituyen se gobierna como comunidad. En sus *Reflections*, Burke piensa todavía el ordenamiento constitucional en este sentido, en un momento en el cual la racionalidad formal de la ciencia política parece haberlo vaciado.

La oscuridad y la complejidad de la constitución inglesa, en efecto, son explícitamente reivindicadas por Burke como una ventaja y hasta como una necesidad, no como un obstáculo. En Francia, la Revolución pretende redactar una constitución pequeña y sencilla: “La asamblea ha prometido formar un cuerpo de leyes que sea corto, sencillo, claro, etcétera”.⁶² Sin embargo,

la naturaleza del hombre es intrincada; los objetos de la sociedad son de la mayor complejidad posible; en consecuencia, ninguna organización o dirección simple del poder puede ser adecuada ni a la naturaleza del hombre ni a la calidad de sus negocios. Cuando oigo ponderar la sencillez de los artilugios a que se aspira en toda nueva constitución política, no erro en inferir que sus artífices desconocen groseramente su oficio, o son totalmente negligentes en el cumplimiento de su deber. Los gobiernos simples son radicalmente defectuosos, por no decir otra cosa peor. Si debierais considerar la sociedad bajo un único punto de vista, todos estos modos simples de organización política serían infinitamente seductores. En efecto, cada uno respondería a su único fin de manera mucho más perfecta que los más complicados a sus fines complicados. A riesgo de que algunas partes se adecúen con gran precisión, mientras otras podrían resultar completamente descuidadas, o tal vez materialmente dañadas, es mejor que el conjunto sea respondido de manera imperfecta y anómala.⁶³

61 Ver Immanuel Kant. *Sobre la paz perpetua...*, p. 18.

62 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 205: “The Assembly indeed promises that they will form a body of law, which shall be short, simple, clear, and so forth.”

63 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 59: “The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity: and therefore, no simple disposition or direction of power can be suitable either to man’s nature, or to the quality of his affairs. When I hear the simplicity of contrivance aimed at and boasted of in any new political constitutions, I am at no loss to decide that the artificers are grossly ignorant of their trade, or totally negligent of their duty. The simple governments are fundamentally defective, to say no worse of them. If you were to contemplate society in but one point of view, all these simple modes of polity are infinitely captivating. In effect, each would answer its single end much more perfectly than the more complex is able to attain all its complex purposes. But it is better that the whole should be imperfectly and anomalously answered, than that, while some parts are provided for with

La constitución, entonces, debe y no puede no ser complicada para Burke. El justo orden de las partes es el resultado de un largo y difícil trabajo que se despliega tanto diacrónicamente, en la sedimentación histórica de las instituciones, como sincrónicamente, en la contingencia del acuerdo civil que el rey y el Parlamento son incesantemente llamados a buscar a través de sus medidas de gobierno. Una verdadera constitución existe entonces en Inglaterra. Pero esto no significa que su forma de existencia puede ser reducida a una idea clara y definida como quisieran los constituyentes franceses, es decir, a una imagen inmediatamente disponible al poder representativo de nuestro pensamiento —“Una idea clara es [...] otro nombre para una pequeña idea”,⁶⁴ dice Burke en la *Enquiry*—, sino que es, precisamente como el lenguaje a través del cual comunicamos, un intrincado y antiguo conjunto de relaciones, de prácticas y de costumbres de amplia duración, estratificadas a lo largo de la vida del reino desde sus orígenes: “Un proceso de esta naturaleza es lento. No es adecuado para una asamblea, que se vanagloria por realizar en unos meses el trabajo de siglos”.⁶⁵ Las instituciones políticas no pueden ser entonces el fruto de una ciencia de tipo teórico, sino que necesitan una experiencia y una prudencia que requieren mucho tiempo: “La ciencia de construir un orden político, o renovarlo, o reformarlo, como cualquier otra ciencia experimental, no se aprende *a priori*. No existe tampoco experiencia breve que pueda instruirnos en esta ciencia práctica”.⁶⁶

Es a esta altura que se sitúa un tema, decisivo en relación con la cuestión de la costumbre, sobre el cual Burke retorna una y otra vez: el tema de la herencia. Herencia quiere decir, en primer lugar, continuidad entre el pasado, el presente y el futuro, en la medida en que los derechos, las libertades y los privilegios de los que goza el pueblo inglés no son el fruto de una especulación teórica, sino elementos heredados que constituyen las columnas del edificio constitucional que es necesario preservar. Se trata, sostiene Burke, de derechos verdaderos, porque están enraizados en prácticas concretas y documentadas que se han vuelto costumbres materiales, mientras que los “derechos del hombre” sobre los cuales se funda la Revolución francesa no tienen ningún

great exactness, others might be totally neglected, or perhaps materially injured”.

64 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 58: “A clear idea is [...] another name for a little idea”.

65 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 165: “A process of this kind is slow. It is not fit for an assembly, which glories in performing in a few months the work of ages”.

66 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 58: “The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *a priori*. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science”.

contenido. Por esto, la *Glorious Revolution* ha sido antes que nada una revolución en defensa del ordenamiento constitucional en el momento en el cual Jacobo II quebró “el *contrato original* entre el rey y el pueblo”.⁶⁷ La constitución política no debe ser por consiguiente entendida como el efecto de un acto de voluntad por parte del pueblo o de cualquier otro sujeto, no es algo que se pueda simplemente elegir o decidir, sino que es una cuestión de necesidad:

En la famosa ley del tercer año de reinado de Carlos I, llamada la Petición de Derecho, el parlamento dice al rey, “Vuestros súbditos han *heredado* esta libertad”, reclamando sus franquicias no en principios abstractos “como los derechos del hombre”, sino como los derechos de los ingleses, y como un patrimonio que procede de sus ancestros. Selden y los otros eruditos que redactaron esta Petición de Derecho estaban bien familiarizados, como mínimo, con todas las teorías generales concernientes a los “derechos del hombre”, tan bien como cualquier orador de nuestros pulpitos o de vuestra tribuna, tan bien seguramente como el Dr. Price, o el abate Sieyès. Mas, por razones dignas de una sabiduría práctica superior a su ciencia teórica, prefirieron este título positivo, registrado y *hereditario* a todo lo que puede serpreciado para el hombre y el ciudadano, a ese derecho vago y especulativo que habría expuesto una herencia segura a que cada espíritu salvaje y litigioso reclame por ella y, en la lucha, termine destruyéndose.⁶⁸

La necesidad condesada por estos títulos hereditarios es tan fuerte y reconocida que después de la *Glorious Revolution* el Parlamento hizo todo lo posible para que la continuidad del reino no apareciera perturbada; en vez de subrayar la ruptura y la novedad, se procuró por el contrario reafirmar en los rituales jurídicos la persistencia del orden constitucional y la coherencia entre pasado y futuro: “Es curioso observar con qué habilidad esta solución de continuidad transitoria es mantenida fuera de vista”.⁶⁹ Esto, según Burke, permite rechazar sin lugar a dudas los tres principios sobre los cuales Richard Price sostiene ser fundada la constitución inglesa: “1. Elegir nuestros propios gobernantes. 2. Destituirlos

67 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 25: “the *original contract* between king and people”.

68 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 30: “In the famous law of the 3rd of Charles I., called the Petition of Right, the parliament says to the king, “Your subjects have *inherited* this freedom,” claiming their franchises not on abstract principles “as the rights of men,” but as the rights of Englishmen, and as a patrimony derived from their forefathers. Selden, and the other profoundly learned men, who drew this Petition of Right, were as well acquainted, at least, with all the general theories concerning the “rights of men,” as any of the discourses in our pulpits, or on your tribune; full as well as Dr. Price, or as the Abbe Sieyès. But, for reasons worthy of that practical wisdom which superseded their theoretic science, they preferred this positive, recorded, *hereditary* title to all which can be dear to the man and the citizen, to that vague speculative right, which exposed their sure inheritance to be scrambled for and torn to pieces by every wild, litigious spirit”.

69 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 16: “It is curious to observe with what address this temporary solution of continuity is kept from the eye”.

por mal desempeño. 3. Componer un gobierno para nosotros".⁷⁰ No solo, en efecto, la autoridad del soberano no depende de ninguna forma de la elección o de la voluntad del pueblo, sino que la *Glorious Revolution* fue precisamente el momento en que se confirmó la importancia crucial de la sucesión hereditaria en Inglaterra, sucesión que es uno de los elementos clave para la conservación de la naturaleza intrínsecamente consuetudinaria del ordenamiento:

Tal vez en ninguna ocasión la legislatura soberana ha mostrado un interés más sensible por aquel principio fundamental del orden constitucional británico que en la época de la Revolución, cuando se desvió de la recta línea de la sucesión hereditaria. La corona fue movida de alguna manera fuera de la línea que había recorrido hasta entonces; mas esta nueva línea partía del mismo tronco; era una rama llamada también a la herencia; una rama de la misma sangre, aunque una rama ligada al protestantismo. Cuando la legislatura alteró la dirección, pero conservando el principio, dio una prueba de que lo miraba como inviolable.⁷¹

Lejos de ver en la sucesión hereditaria un abuso y una expropiación de su propio poder, porque "el orden de sucesión es el saludable hábito de la constitución británica",⁷² el pueblo inglés la considera una garantía de sus derechos heredados:

En lugar de un derecho de elegir a nuestros propios gobernantes, se declaró que la sucesión en aquella línea (la línea protestante procedente de Jacobo I) era absolutamente necesaria "para la paz, tranquilidad y seguridad del reino", y que resultaba igualmente urgente "mantener garantías sobre la sucesión que ella entraña, a la que los súbditos puedan recurrir sin peligro para su protección". Estos dos actos, en que hicieron escuchar los claros e infalibles oráculos de la política de revolución, más que presentar expresiones engañosas y enigmáticas sobre el derecho de elegir nuestros gobernantes, prueban con toda evidencia cuán contraria era la sabiduría de la nación a la idea de convertir un caso de necesidad en el fundamento de un nuevo orden jurídico.⁷³

70 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 14: "1. To choose our own governors. 2. To cashier them for misconduct. 3. To frame a government for ourselves".

71 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: "At no time, perhaps, did the sovereign legislature manifest a more tender regard to that fundamental principle of British constitutional policy, than at the time of the Revolution, when it deviated from the direct line of hereditary succession. The crown was carried somewhat out of the line in which it had before moved; but the new line was derived from the same stock. It was still a line of hereditary descent; still an hereditary descent in the same blood, though an hereditary descent qualified with Protestantism. When the legislature altered the direction, but kept the principle, they showed that they held it inviolable".

72 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 23: "the course of succession is the healthy habit of the British constitution".

73 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 15: "Instead of a right to choose our own governors, they declared that the succession in that line (the Protestant line drawn from James the First) was absolutely necessary "for the peace, quiet, and security of the realm", and that it was equally urgent on them "to maintain a certainty in the succession thereof, to which the subjects may safely have recourse for their protection". Both these acts, in which are heard the unerring,

El carácter de necesidad que anima el espíritu de la constitución, irreductible a toda decisión personal y voluntaria, implica por consiguiente una forma de reverencia común –hasta de *astonishment*, en los términos en los cuales Burke define lo sublime en la *Enquiry*– que procede de una precisa genealogía de costumbres compartidas. Se trata de un verdadero *pedigree* de privilegios adquiridos que los juristas no cesan de reconstruir:⁷⁴

Todas las reformas que hemos hechos hasta el momento han provenido del principio de reverencia hacia el pasado; y yo espero, y aún mantengo la convicción, de que todo lo que posiblemente pueda hacerse en lo sucesivo se realizará cuidadosamente conforme a los mismos precedentes, autoridad y ejemplos. La más antigua de nuestras reformas es la de la Carta Magna. Consultad al Sr. Edward Coke y veréis como este ilustre oráculo de nuestras leyes y, de hecho, todos los hombres célebres que le sucedieron hasta Blackstone, fueron diligentes en dar prueba de la genealogía de nuestras libertades. Se esforzaron en probar que la antigua carta, la Carta Magna del rey Juan, estaba vinculada con otra de Enrique I, y que ambas no eran más que una nueva ratificación de otra ley del reino aún vigente y más antigua todavía.⁷⁵

Esto significa también que la corona inglesa, precisamente porque no es la mera expresión de una voluntad popular única e indiferenciada, no agota la autoridad política. Por el contrario, el rey busca, encarna y defiende la unidad de las partes, es decir, de voluntades y prerrogativas distintas, ordenadas por la articulación constitucional, garantizando una auténtica separación de poderes –y en primer lugar la separación entre órganos representativos y gobierno– que la Revolución francesa hizo impensable en la medida en que convirtió al monarca, sobre la base de los principios contractualistas, en una instancia ejecutiva completamente dependiente de la Asamblea, cuyo poder se vuelve por consiguiente absoluto: “En lugar de reconocer la necesidad de obrar conforme a una constitución ya fijada, tiene la facultad de elaborar una constitución que

unambiguous oracles of revolution policy, instead of countenancing the delusive, gipsy predictions of a ‘right to choose our governors’, prove to a demonstration how totally adverse the wisdom of the nation was from turning a case of necessity into a rule of law”.

74 Ver James Conniff. *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. New York, State University of New York Press, 1994, pp. 53-84.

75 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 29-30: “All the reformations we have hitherto made have proceeded upon the principle of reverence to antiquity; and I hope, nay I am persuaded, that all those which possibly may be made hereafter, will be carefully formed upon analogical precedent, authority, and example. Our oldest reformation is that of Magna Charta. You will see that Sir Edward Coke, that great oracle of our law, and indeed all the great men who follow him, to Blackstone, are industrious to prove the pedigree of our liberties. They endeavour to prove, that the ancient charter, the Magna Charta of King John, was connected with another positive charter from Henry I, and that both the one and the other were nothing more than a reaffirmance of the still more ancient standing law of the kingdom”.

se adaptará a sus designios. No hay nada en el cielo ni en la tierra que pueda servirle de freno".⁷⁶ Es el *Deus mortalis* de Hobbes que la Asamblea revolucionaria pretende evocar a los ojos de Burke, porque literalmente *non est potestas super terram quae comparetur ei*. En Inglaterra, tal unicidad y absolutidad del mando político es radicalmente imposible:

Nuestra constitución preserva la unidad en la diversidad tan grande de sus partes. Tenemos una corona hereditaria; una nobleza hereditaria; y una Cámara de los Comunes y un pueblo que hereda privilegios, franquicias y libertades de una larga línea de antepasados.⁷⁷

7. Segunda naturaleza y prejuicio

El tema de la costumbre es central en Burke no solo porque define las condiciones de persistencia y duración de la arquitectura constitucional, sino también porque constituye la base para pensar la estructura plural y compuesta del ordenamiento al mismo tiempo jurídico y social de la constitución. No es por casualidad que Burke ve una conexión directa entre el proyecto teórico que anima la Revolución en Francia y la disolución de todos los vínculos consuetudinarios de la sociedad de Antiguo Régimen: el artificio de un poder único e incondicionado, formalmente legitimado desde abajo y absoluto por arriba, produce en efecto una separación radical entre las instituciones estatales y la sociedad civil, donde la totalidad de las funciones políticas está absorbida por el derecho público y, frente a este, el campo social se vuelve una multitud indiferenciada que hay sin embargo que reordenar y subdividir, para que sea gobernable, en virtud de principios totalmente nuevos. Burke se da cuenta de que el *quadrillage* territorial teorizado por Sieyès y puesto en marcha por los revolucionarios es una consecuencia inevitable de esta despolitización de lo social, que coincide con la ruptura de los lazos habituales:

En esta nueva obra de división y subdivisión en cuadrados, y en esta organización y semiorganización, realizadas sobre el sistema de Empédocles y Buffon, y no sobre principio político alguno, es imposible que no emerjan innumerables inconvenientes locales a los que los hombres no están habituados.⁷⁸

76 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 43: "Instead of finding themselves obliged to conform to a fixed constitution, they have a power to make a constitution which shall conform to their designs. Nothing in heaven or upon earth can serve as a control on them".

77 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 31: "Our constitution preserves a unity in so great a diversity of its parts. We have an inheritable crown; an inheritable peerage; and a House of Commons and a people inheriting privileges, franchises, and liberties, from a long line of ancestors".

78 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 170: "In this new pavement of square within square, and this organization, and semi-organization, made on the system of Empedocles and Buffon,

En las antiguas constituciones, por el contrario, las diferencias y las divisiones no eran puramente formales y arbitrarias, sino que dependían de lazos comunitarios concretos y sedimentados por las costumbres. Esta pluralidad social, una vez cancelada, no puede sin embargo ser reconstruida artificialmente y racionalmente por el mismo acto de voluntad que la suspendió: “Tales divisiones de nuestro país se han formado por costumbre, y no por un repentino jalón de autoridad”, porque en un territorio “los ciudadanos forman sus intereses a partir de los antiguos prejuicios y hábitos irreflexivos, y no de las propiedades geométricas de su demarcación”.⁷⁹

Por estas razones el tema del “prejuicio” es decisivo. *Prejudice*, en efecto, es para Burke otra manera de decir *custom* y *habit*. Desde el siglo XVII, la República de las Letras había reivindicado la destrucción del *préjugé* como piedra angular de la Ilustración, con el objetivo de sacar el espíritu humano de la oscuridad y liberarlo de la fe en las autoridades o en los ejemplos reconocidos.⁸⁰ La lucha contra el prejuicio tiene consecuencias específicas en el ámbito político, porque es complementaria a la disolución de los antiguos vínculos sociales y a la representación propiamente multitudinaria del pueblo. En el *Contrato social* de Rousseau, es muy claro que la construcción de la voluntad general necesita paradójicamente opiniones individuales no influenciadas por el juicio de otros.⁸¹

Si un pueblo delibera, una vez suficientemente informado, y si los ciudadanos no mantienen ninguna comunicación entre ellos, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero, cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales, a expensas de la gente, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general con relación a sus miembros, y particular con relación al Estado [...]. Por lo tanto, para poder lograr el enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo.⁸²

and not upon any political principle, it is impossible that innumerable local inconveniences, to which men are not habituated, must not arise”.

79 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 193: “Such divisions of our country have been formed by habit, and not by a sudden jerk of authority [..., for, in a territory,] the citizens are interested from old prejudices and unreasoned habits, and not on account of the geometric properties of its figure”.

80 Ver Tom Furniss. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 243-265.

81 Con respecto a la crítica burkeana de la “revolución moral” producida por Rousseau, cuya raíz debe ser identificada precisamente en un principio a la vez de distinción y de apropiación social, ver Iain Hampsher-Monk. “Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, N.º. 3, 2010, pp. 245-266.

82 Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social...*, p. 72.

Es exactamente la pretensión de fundar la obligación política sobre la capacidad de cada uno de juzgar con su propia cabeza que Burke rechaza y subvierte reafirmando la naturaleza plural, parcial y consuetudinaria tanto de los derechos como de los deberes. El prejuicio no es en efecto, a los ojos de Burke, la negación de la razón, sino su concreta realización en formas de inteligencia colectiva que resultan de antiguas prácticas de cooperación, no de la cabeza de pocos individuos ilustrados:

En este siglo de luces soy lo suficiente valiente para confesar que somos generalmente hombres de sentimientos no enseñados; que, en lugar de sacudir nuestros antiguos prejuicios, los tenemos en alta estima y, para avergonzarnos más aún, los estimamos porque son prejuicios, y cuanto más han durado y más ha prevalecido su influencia, tanto más los hemos estimado. Tememos exponer los hombres a vivir y comerciar entre sí valiéndose de su propia capacidad de raciocinio porque sospechamos que esta capacidad en cada hombre es pequeña, y que los individuos harían mucho mejor si se sirvieran de la capacidad general y la razón de las naciones y el tiempo. Muchos de nuestros pensadores, en lugar de romper los prejuicios generales, emplean toda su astucia en descubrir la sabiduría latente que prevalecen en ellos. Si alguna vez encuentran lo que buscan –y rara vez fracasan en la tarea– juzgan mucho más prudente conservar el prejuicio, con el fondo de razón que encierra, que sacudir el velo del prejuicio, dejando nada más que la razón desnuda; porque el prejuicio con su fondo de razón tiene un motivo que da fuerza a esta razón, y un cariño que la brinda permanencia.⁸³

El prejuicio es, por consiguiente, la auténtica configuración de una "segunda naturaleza" que posibilita el desarrollo de los lazos materiales y existenciales propios de la comunidad política.⁸⁴ Por esto, les reprocha Burke a los revolucionarios, "creéis que estáis luchando contra el prejuicio, pero estáis en guerra con la naturaleza".⁸⁵ Desde este enfoque, la

83 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 84: "in this enlightened age I am bold enough to confess, that we are generally men of untaught feelings; that instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations and of ages. Many of our men of speculation, instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, and they seldom fail, they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than to cast away the coat of prejudice, and to leave nothing but the naked reason; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence".

84 En este sentido, sería interesante establecer una comparación entre Burke y la perspectiva hegeliana sobre la costumbre, que Hegel también entiende como "segunda naturaleza". Al respecto, ver el rico análisis de Pierpaolo Cesaroni contenido en este número.

85 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 47: "you think you are combating prejudice, but you are at war with nature".

virtud no es un principio de reflexión teórica, una doctrina racional, sino un hábito que marca el espacio de acción determinada de los ciudadanos dentro de esferas ético-sociales independientes del razonamiento individual, porque es propiamente la manifestación de una inteligencia superior encarnada en la vida natural de una sociedad: “El prejuicio convierte la virtud de un hombre en su hábito; y no una serie de actos inconexos. Mediante el mero prejuicio, su deber se convierte en una parte de su naturaleza”.⁸⁶ Por estos mismos motivos Burke critica el concepto ilustrado y revolucionario de “educación cívica”, que se basa a su vez en la idea de que toda mediación entre la pura individualidad de la razón y la pura universalidad de la voluntad política tiene que ser destruida:

Una especie de educación que han imaginado, fundada en el conocimiento de las necesidades físicas de los hombres; conducida progresivamente al interés personal, el cual, bien entendido, se identificará con otro más extenso y general. El plan de esta educación es conocido hace largo tiempo. En el último tiempo, se conoce (con una nueva nomenclatura de términos técnicos) con el nombre de *Educación Cívica*.⁸⁷

Pensar la formación de los ciudadanos en estos términos quiere decir, para Burke, pervertir completamente la noción de costumbre refundándola sobre principios que la traducen en una disciplina genérica, donde de todas las diferencias son reducidas a gradientes individuales de una concepción unitaria y abstracta del hábito moral. Es a esta altura que Burke defiende la desigualdad natural de los hombres comparándola a la diversidad de los animales, en una de las páginas más elocuentes para aquellos lectores que ven en su pensamiento una postura meramente antipopular⁸⁸ y una justificación del dominio de tipo pastoral:

Los legisladores que dieron forma a las antiguas repúblicas [...] se vieron obligados a estudiar la naturaleza humana. Tenían que tratar con ciudadanos, y se vieron obligados a estudiar aquellos hábitos que se comunican mediante las circunstancias de la vida civil. Sentían que la acción de esta segunda naturaleza sobre la primera producía una nueva combinación; y de ahí que se elevaran varias diferencias entre los hombres, según su nacimiento, su educación, su profesión, su edad, su lugar

86 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 84: “Prejudice renders a man’s virtue his habit; and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature”.

87 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 145: “a sort of education they have imagined, founded in a knowledge of the physical wants of men; progressively carried to an enlightened self-interest, which, when well understood, they tell us, will identify with an interest more enlarged and public. The scheme of this education has been long known. Of late they distinguish it (as they have got an entirely new nomenclature of technical terms) by the name of a *Civic Education*”.

88 Ver por ejemplo Linda M. G. Zerilli. *Signifying Woman Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 60-94; Mark Neocleous. “The Monstrous Multitude: Edmund Burke’s Political Teratology”, *Contemporary Political Theory*, Nº. 3, 2004, pp. 70-88.

de residencia, fuese la ciudad o el campo; sus múltiples medios de adquirir y conservar la propiedad, y de acuerdo con la calidad de la propia propiedad, todo lo cual los hacía parecer como si fueran varias especies de animales diferentes. De ahí que se sintieron obligados a organizar a sus ciudadanos en tales clases, y a colocarlos en el estado en situaciones para las que sus hábitos peculiares los hubieran calificado, y a asignarles privilegios adecuados que les permitieran asegurarles aquello requerido por ocasiones específicas, y que podrían proporcionarles a cada uno la fuerza necesaria para defenderse en los conflictos que nacen de la diversidad de intereses, conflictos que siempre existen y con los que siempre hay que lidiar en toda sociedad compleja: el legislador debería haberse avergonzado de ver que el curtido campesino sabe organizar y conducir sus ovejas, caballos y bueyes, y que tiene el sentido común suficiente como para no entregarse a meras abstracciones y no igualarlos bajo la categoría de animales, sin proporcionar a cada especie el alimento, cuidado y empleo adecuados; mientras que él, el economista, árbitro y pastor de su propia especie, perdiéndose en una niebla metafísica, se obstina en no conocer absoluto a su rebabo más que como hombres en general.⁸⁹

El prejuicio es precisamente el momento en que se articula esta pluralidad de esferas prácticas, que se descubren atravesadas por algo que la noción ilustrada de *préjugé* ya no llega a ver, a saber, concatenaciones éticas colectivas de prácticas de libertad que en el largo plazo espacio-temporal de la constitución se alimentan de precedentes, de autoridades y de ejemplos infinitamente diseminados en el derecho material del cuerpo político.

8. Conclusiones

Sería muy fácil, a partir de consideraciones como estas, construir una interpretación puramente conservadora y antidemocrática de Burke,

89 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 180-181: "The legislators who framed the ancient republics [...] were obliged to study human nature. They had to do with citizens, and they were obliged to study the effects of those habits which are communicated by the circumstances of civil life. They were sensible that the operation of this second nature on the first produced a new combination; and thence arose many diversities amongst men, according to their birth, their education, their professions, the periods of their lives, their residence in towns or in the country, their several ways of acquiring and of fixing property, and according to the quality of the property itself, all which rendered them as it were so many different species of animals. From hence they thought themselves obliged to dispose their citizens into such classes, and to place them in such situations in the state, as their peculiar habits might qualify them to fill, and to allot to them such appropriated privileges as might secure to them what their specific occasions required, and which might furnish to each description such force as might protect it in the conflict caused by the diversity of interests, that must exist, and must contend, in all complex society: for the legislator would have been ashamed, that the coarse husbandman should well know how to assort and to use his sheep, horses, and oxen, and should have enough of common sense, not to abstract and equalize them all into animals, without providing for each kind an appropriate food, care, and employment; whilst he, the economist, disposer, and shepherd of his own kindred, subliming himself into an airy metaphysician, was resolved to know nothing of his flocks but as men in general".

obliterando la densidad histórica de las doctrinas políticas, como hace su adversario Richard Price, y disolviéndola en la abstracta continuidad de una historia general de la idea de democracia. Quizá una lectura “republicanista” de Burke no llegaría a ir más allá de la superficie meramente terminológica que compendia la categoría de libertad –desde una postura más moderna que nunca– en la máxima de la no dominación.⁹⁰ Lo que Burke nos invita a pensar, sin embargo, es una transformación de nuestra mirada que el concepto moderno de poder, indisoluble de la libertad que lo funda, hace impensable una vez que se haya aceptado el sistema de articulación interna de su lógica.

La preocupación fundamental de Burke no es, en otras palabras, como podríamos opinar a primera vista, negar la participación política de los ciudadanos a través de una exclusión justificada constitucionalmente, sino más bien, por el contrario, mostrar que las coordenadas teóricas que sostienen el proyecto revolucionario en Francia son destinadas a convertir la promesa de la participación universal en una imposibilidad estructural y, en el fondo, en una forma de dominación irresistible. La absolutidad de la voluntad legítima del pueblo, puesta en forma por el acto constituyente de la Asamblea, no puede en efecto producir sino una relación de pura obediencia frente a la suma autoridad expresada por el sujeto colectivo, sujeto necesariamente ausente que solo reaparece en la experiencia concreta de los gobernados como mando incontrolable e inapelable. La universalidad de la participación se transforma entonces, a pesar de todos los posibles frenos procedurales, en el arbitrio particular de aquellos que son autorizados a expresar la voluntad colectiva, lo que produce una circularidad infinita entre la legitimación popular desde abajo y la fabricación de la voluntad popular desde arriba: “En este tráfico político, los líderes se verán obligados a ceder a la ignorancia de sus seguidores, y los seguidores a convertirse en los lacayos de los peores designios de sus líderes”.⁹¹ Las antiguas constituciones europeas, por el contrario, logran pensar la participación política de los ciudadanos precisamente porque no los capturan en el juego de espejos sin salida de la relación multitud-pueblo, sino que construyen las condiciones para que todos actúen concretamente como partes determinadas de la unidad constitucional.

90 Ver por ejemplo Emily Jones. *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914. An Intellectual History*. Oxford, Oxford University Press, 2017; Corey Robin. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

91 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 39: “In this political traffic, the leaders will be obliged to bow to the ignorance of their followers, and the followers to become subservient to the worst designs of their leaders”.

Por cierto, Burke, que cuando escribe las *Reflections* ha servido en la House of Commons por 25 años, no confía su defensa del ordenamiento antiguo a fórmulas vagas y generales, sino que se refiere a categorías jurídicas muy específicas. Su exigencia de participación plural del pueblo inglés, por ejemplo, es perfectamente expresada por la modalidad en que sigue pensando, conformemente a una larga tradición, la representación política. No la piensa, de hecho, como organización unitaria de las voluntades individuales –a la manera de la Asamblea Nacional y de su postura hobbesiana–, sino como momento de convergencia de instancias parciales que no solo no pretenden acabar la unidad del reino, sino que se re-presentan materialmente dentro de esta unidad:

La *Revolution Society* ha descubierto que la nación inglesa no es libre. Está convencida de que la desigualdad de nuestra representación es un "vicio tan enorme y tan palpable de nuestra constitución, que su perfección solo reside en la forma y la teoría"; que una representación en la legislatura de un reino es no solo la base de toda libertad constitucional que allí se ejerce, sino de todo gobierno legítimo; el que sin ella un gobierno no es más que una usurpación; que "cuando la representación es parcial, el reino goza solamente de una libertad parcial; y si es extremadamente parcial, solo ofrece la apariencia de libertad; y si no es solo extremadamente parcial, sino además el producto de la corrupción, entonces la libertad es un agobio".⁹²

Esta parcialidad, sin embargo, es precisamente la fuerza del sistema representativo antiguo, porque impide la unicidad incondicionada de la soberanía planteada por la Revolución francesa:

Entre nosotros, cuando elegimos los representantes del pueblo, los enviamos a un consejo, en donde cada hombre individualmente no es más que un súbdito sometido a un gobierno que está completo en todas sus funciones ordinarias. Entre vosotros, la Asamblea electiva es el soberano, y el único soberano; todos los miembros son en consecuencia partes integrales de esta única soberanía. Pero entre nosotros esto es completamente diferente. Entre nosotros, el representante, separado de las otras partes, no puede tener ni acción ni existencia. El gobierno es el punto de referencia de los múltiples miembros y distritos de nuestra representación. Este es el centro de nuestra unidad. Este gobierno de referencia es el responsable por el *todo*, no por las partes.⁹³

92 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 53: "The *Revolution Society* has discovered that the English nation is not free. They are convinced that the inequality in our representation is a 'defect in our constitution so gross and palpable, as to make it excellent chiefly in form and theory'. That a representation in the legislature of a kingdom is not only the basis of all constitutional liberty in it, but of all legitimate government; that without it a government is nothing but an usurpation; that 'when the representation is partial, the kingdom possesses liberty only partially; and if extremely partial, it gives only a semblance; and if not only extremely partial, but corruptly chosen, it becomes a nuisance'".

93 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 183-184: "With us, when we elect popular representatives, we send them to a council, in which each man individually is a subject, and submitted to a government complete in all its ordinary functions. With you the elective Assembly is the

El aparato categorial a través del cual Burke elabora la costumbre ofrece, como hemos mostrado, una clave de lectura particularmente eficaz para entender el problema constitucional. La costumbre representa para Burke un espacio de libertad en sentido propio, porque permite establecer dimensiones concretas de justicia (la constitución en sentido propio) que, aunque no sean válidas una vez por todas, constituyen el patrimonio común de las esferas prácticas en las cuales los ciudadanos alcanzan su propia existencia política. Actuar políticamente, en este sentido, no quiere decir salir de su propia naturaleza, sino realizarla en virtud de aquella *wisdom without reflection* en la cual está sedimentada la racionalidad impersonal de la cooperación civil, irreductible a la razón de los individuos. Por esto, pretender entronizar una justicia incondicionada por medio de la lógica formal de la legitimación popular, que conlleva la neutralización de los hábitos heredados a lo largo de la formación de un *ethos* compartido, es no solo imposible sino también contradictorio, porque termina produciendo el efecto opuesto, es decir, la justificación incuestionable del arbitrio de los gobernantes:⁹⁴

Ninguna denominación ni poder, ninguna función ni institución artificial, sea cual fuere, puede hacer que los hombres de los que se compone cualquier sistema de poder sean otra cosa que lo que Dios, la naturaleza, la educación y los hábitos de vida han hecho de ellos. Capacidades más allá de estas no pueden ser concedidas por el pueblo. La virtud y la sabiduría pueden ser objetos de su preferencia, pero esta preferencia no confiere ni la una ni la otra a quienes extienden sus manos consagradas.⁹⁵

En semejante estado de poder ilimitado para propósitos indefinidos e indefinibles, el mal causado por una falta de idoneidad moral y casi física del hombre en la función debe ser considerado como el más grande en la dirección de los asuntos humanos.⁹⁶

sovereign, and the sole sovereign; all the members are therefore integral parts of this sole sovereignty. But with us it is totally different. With us the representative, separated from the other parts, can have no action and no existence. The government is the point of reference of the several members and districts of our representation. This is the centre of our unity. This government of reference is a trustee for the *whole*, and not for the parts".

94 Ver David Craig, "Burke and the Constitution", en *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, pp. 104-116.

95 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 38: "no name, no power, no function, no artificial institution whatsoever, can make the men of whom any system of authority is composed any other than God, and nature, and education, and their habits of life have made them. Capacities beyond these the people have not to give. Virtue and wisdom may be the objects of their choice; but their choice confers neither the one nor the other on those upon whom they lay their ordaining hands".

96 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 43: "In such a state of unbounded power for undefined and undefinable purposes, the evil of a moral and almost physical inaptitude of the man to the function must be the greatest we can conceive to happen in the management of human affairs".

Las costumbres, en suma, definen para Burke el ámbito de aquellas diferencias éticas a partir de las cuales es posible pensar el mejor orden político; toda ambición de condesarlo en un saber teórico capaz de establecer una solución formal y definitiva, por el contrario, termina perdiéndolo irrevocablemente, porque lo transfigura en aquel imperio de voluntades parciales que se pretendía eliminar una vez por todas. Paradójicamente, en otros términos, es solo la universalidad inmediata e indiferenciada de la unidad política revolucionaria que genera desacuerdos, facciones intestinas e intereses dominantes, en la medida en que deshace las formas consolidadas de integración social y deja en su lugar una multitud de hombres esencialmente extranjeros el uno frente al otro:

Quando perturbáis esta armonía; cuando rompéis este bello orden, esta disposición de verdad y naturaleza, así como de hábito y prejuicio; cuando separáis a los hombres de la clase común de sus propios líderes, de modo de formarlos en un ejército desfavorable, ya no reconozco al venerable objeto llamado Pueblo en semejante raza de desertores y vagabundos desperdigados.⁹⁷

Lo sublime de la justicia revolucionaria, que no tolera límites seculares, esconde de hecho las hegemonías particulares que la sostienen detrás de la fachada imponente y majestuosa de los derechos universales: "La Hipocresía, desde luego, deleita en las más sublimes especulaciones; dado que, jamás pretendiendo avanzar más allá de la especulación, nada le cuesta presentarlas como magníficas".⁹⁸

97 Edmund Burke. *Appeal from the New to the Old Whigs*. London, J. Dodsley, 1791, p. 131: "When you disturb this harmony; when you break up this beautiful order, this array of truth and nature, as well as of habit and prejudice; when you separate the common sort of men from their proper chieftains, so as to form them into an adverse army, I no longer know that venerable object called the People in such a disbanded race of deserters and vagabonds".

98 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 61: "Hypocrisy, of course, delights in the most sublime speculations; for, never intending to go beyond speculation, it costs nothing to have it magnificent".

Bibliografía

Bederman, David J. *Custom as a Source of Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Bourke, Richard. *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton, Princeton University Press, 2015.

Bullard, Paddy. “Burke’s Aesthetic Psychology”, en Dwan, David (ed.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 53-66.

Burke, Edmund. *Appeal from the New to the Old Whigs*. London, J. Dodsley, 1791.

— *Reflections on the Revolution in France*, London, Dent and Dutton, 1951.

— *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, Oxford University Press, 1990.

Byrne, William F. “Burke’s Higher Romanticism: Politics and the Sublime”, *Humanitas*, Vol. 19, N° 1/2, 2006, pp. 14-34.

Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. Vrin, Paris, 2003.

Chartier, Roger. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

Chignola, Sandro. “Los conceptos y la historia (sobre el concepto de historia)”, en Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (eds.): *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 243-278.

Conniff, James. *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. New York, State University of New York Press, 1994.

Cromartie, Alan. “The Idea of Common Law as Custom”, en Pèrreau-Saussine, Amanda y Murphy, James Bernard (eds.): *The Nature of Customary Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 203-227

Donlan, Seán Patrick. “‘Language Is the Eye of Society’: Edmund Burke on the Origins of the Polite and the Civil”, *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchultúr*, Vol. 18, 2003, pp. 80-97.

Douthwaite, Julia V. *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Furniss, Tom. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Goodman, Dena. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.

Hampsher-Monk, Iain. "Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology", *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, N° 3, 2010, pp. 245-266.

Hobbes, Thomas. *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

— *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

— *Behemoth or The Long Parliament*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014.

Huertas, Rafael. "Los 'Niños salvajes' y la medicalización de la deficiencia mental", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Vol. 52, N° 1, 1997, pp. 217-234.

Jones, Emily. *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914. An Intellectual History*. Oxford, Oxford University Press, 2017.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

— *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1998.

— *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, La Página, 2003.

— *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, 2004.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

Lobban, Michael. "Thomas Hobbes and the Common Law", en Dyzenhaus, David y Poole, Thomas (eds.): *Hobbes and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 39-67.

Longo, Andrea. “Edmund Burke e Thomas Paine: stralci di una mitografia costituzional-rivoluzionaria”, *Diritto pubblico*, N°. 1, 2017, pp. 239-280.

McElroy, George. “Edmund Burke and the Scottish Enlightenment”, *Man and Nature/ L’homme et la nature*, Vol. 11, 1992, pp. 171-185.

Mitchell, Thomas W. J. “Eye and Ear: Edmund Burke and the Politics of Sensibility”, en *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 116-149.

Neocleous, Mark. “The Monstrous Multitude: Edmund Burke’s Political Teratology”, *Contemporary Political Theory*, N°. 3, 2004, pp. 70-88.

O’Donnell, Katherine. “The Image of a Relationship in Blood: Párlament na mBan and Burke’s Jacobite Politics”, *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchultúr*, Vol. 15, 2000, pp. 98-119.

Paine, Thomas. *The Rights of Man*, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

Pocock, John G. A. “Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas”, *Historical Journal*, Vol. 3, N°. 2, 1960, pp. 125-143.

Reid, Christopher. “The Politics of Taste”, en Ritchie, Daniel E. (ed.): *Edmund Burke: Appraisals and Applications*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2016, pp. 61-78.

Robin, Corey. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social/Discursos*. Buenos Aires, Losada, 2005.

Rustighi, Lorenzo. “Du barbare au sauvage: la vérité historique chez Rousseau”, *Littératures classiques*, Vol. 94, N°. 3, 2017, pp. 179-190.

— “The Aesthetics of Burke’s Constitutionalism: A Dialectical Reading”, *Philosophy & Social Criticism*, 2020, <https://doi.org/10.1177/0191453720913140>.

Sato, Sora. *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilization*. London, Palgrave, 2018.

Sieyès, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888.

Slongo, Paolo. "Genealogie della consuetudine nell'epoca delle guerre di religione in Francia", *Scienza & Politica*, Vol. 30, N.º. 58, 2018, pp. 155-176.

Smith, David Chan. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616.* Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Vermeir, Koen y Funk Deckard, Michael (eds.). *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry.* Dordrecht, Springer, 2012.

Whelan, Frederick G. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1996.

White, Stephen K. "Burke on Politics, Aesthetics, and the Dangers of Modernity", *Political Theory*, Vol. 21, N.º. 3, 1993, pp. 507-527.

Wolfe, Charles T. "Boundary Crossings: The Blurring of the Human/Animal Divide as Naturalization of the Soul in Early Modern Philosophy", en Buchenau, Stefanie y Lo Presti, Roberto (eds.): *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine.* Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2017, pp. 147-172.

Zerilli, Linda M. G. *Signifying Woman Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill.* Ithaca, Cornell University Press, 1994.