

# EL ‘ESTADO DE NATURALEZA’ Y LOS FILÓSOFOS DEL DERECHO, EN PARTICULAR EDMUNDO BURKE\*

Dante Figueroa<sup>1</sup>

## Sumario

Sumario.....	1
Respuestas de Burke a las Perspectivas Religionistas del ‘Estado de Naturaleza’ .....	9
Respuestas de Burke a las Teorías sobre el Imaginario ‘Estado de Naturaleza’ como Hecho Histórico.....	13
La Respuesta de Burke a la Concepción Errónea de la Naturaleza Humana de los Racionalistas.....	17
9.1. El Rechazo de Burke a la Idea Abstracta de Igualdad .....	25
9.2. El Rechazo de Burke a la Noción Abstracta de “Derechos Naturales” ..	26
9.3. El Rechazo de Burke a una Moralidad Abstracta y a una Aproximación Científica a las Realidades Políticas.....	27

**Palabras clave:** Edmundo Burke, Contrato Social, Estado de Naturaleza, Naturaleza Humana, Igualdad, Derechos Naturales, Moralidad abstracta.

**Key words:** Edmund Burke, Social Contract, State of Nature, Human Nature, Equality, Natural Rights, Abstract Morality.

## Resumen

El artículo estudia la filosofía de Edmundo Burke para invitarnos a releer las importantes filosofías políticas y jurídicas que intentaron explicar importantes conceptos, tales como la esencia de la naturaleza humana, la supuesta idea del

---

Este artículo fue originalmente presentado como una charla magistral para los alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, en San José, en marzo de 2012.

<sup>1</sup> Dante Figueroa es Profesor Adjunto del Georgetown Law Center, y del Washington College of Law en la American University en Washington, D.C. Posee grados de maestría de la American University y de la Universidad de Chile. Sus publicaciones están disponibles en: <http://ssrn.com/author=1015723>. Puede ser contactado al correo electrónico: [df257@georgetown.edu](mailto:df257@georgetown.edu). Salvo que se especifique de otra manera, todas las traducciones han sido efectuadas por el autor.

'Estado de Naturaleza', el contrato social, los 'derechos naturales' del hombre, y la legitimidad democrática.

## **Abstract**

The paper studies the philosophy of Edmund Burke, and it invite us to re-read the legal and political philosophies that attempted to explain important concepts, such as the essence of human nature, the idea of 'State of Nature', the social contract, the 'natural rights' of men, and the democratic legitimacy.

## **Introducción**

Edmundo Burke ( Prior, J., 1729-1797) fue un gran hombre de Estado, un gran orador (Burke, E.,1847), uno de los filósofos políticos y legales más destacados de la Gran Bretaña de todos los tiempos (Crowe, I.,1997), y “uno de los hombres más grandes, quizás el más grande, en una era inusualmente fértil en genio” (Rogers, H., **1848, p. ii**). El fue un miembro Protestante del Partido Whig (Burke, E., 1962 y Rhodes, R., 1997, p. 147), y en tal calidad ha sido considerado como un conservador en lo relativo a muchos eventos históricos de su época<sup>2</sup>, pero sin embargo también un liberal o revolucionario con respecto a otros temas (Rogow A., 1963, p. 196-202). Por ejemplo, en su libro clave titulado “*Reflexiones sobre la Revolución en Francia*” Burke famosamente, y también proféticamente, rechazó los motivos, principios guías, e ideas filosóficas de la Revolución Francesa de 1789. Burke ha recibido justamente crédito por haber evitado la ocurrencia del fenómeno de la Revolución Francesa en suelo británico (Burke, E., 1990). Sin embargo, en el lado liberal, fue un defensor implacable de (Burke E., **1780**), entre otras causas, la Revolución de los Estados Unidos en contra de Inglaterra (**Burke E., 1905**), posición que le ganó calificativos de traición (**Burke E., 1990 y Rogers, H., 1848**). De hecho, se ha dicho que la “filosofía de Burke sobre los derechos del hombre ofrece un poderoso mentís a aquella del

---

<sup>2</sup> Baumann, A., 1929, p. 48. Indica que Burke creía en el principio hereditario por cuanto 'el pueblo no mirará a la posteridad si no ha mirado previamente a sus ancestros. Además, el pueblo de Inglaterra sabe bien que la idea de herencia provee un principio seguro de conservación.

liberalismo individualista. Dicha filosofía de Burke se construye sobre un método que es crítico del razonamiento puramente abstracto basado sobre principios divorciados de las circunstancias históricas y que es altamente crítica de los conceptos asociados como aquellos del contrato social, el 'Estado de Naturaleza', los derechos absolutos, y la teoría democrática de la representación política" (Stanlis, P., 2003, p. 240)<sup>3</sup>. Por lo tanto, y no es casi necesario decirlo, Burke tuvo muchos admiradores, pero sus enemigos podían contarse en legiones<sup>4</sup>. Su elocuencia fue encomiada largamente por sus admiradores y por sus enemigos. Burke fue considerado como un hombre tremendamente extraordinario, en sus talentos y en sus logros" (**Burke E., 1803**) y, entre otras cosas, como "probablemente el más grande de los maestros de la metáfora que jamás ha visto el mundo" (**Rogers, H., 1848, p. xlvi**).

Los escritos de Burke fueron extremadamente vastos, y trataron tópicos de una gran variedad. Burke ha sido comparado con Winston Churchill, en que "Escribió y dijo tanto, y sobre tantas materias, que puede ser denominado como una autoridad en casi todo" (**Rhodes, J., 1997**). Uno de los muchos campos en los cuales escribió Burke es aquel de los derechos del hombre (Rogers, H., 1848). Es en este contexto en que las ideas filosóficas de Burke chocaron de manera monumental con aquellas más populares en su día en los tópicos de la democracia, la soberanía, los derechos naturales, el 'Estado de Naturaleza', y el contrato social, sobre los cuales otros habían escrito antes o contemporáneamente a él, incluyendo a Tomás Hobbes, Juan Locke (Locke, J., 1690), Juan Jacobo Rousseau, Voltaire, Montesquieu, y Tomás Paine (Browne R., 1963).

Un tópico que gatilló su oposición más fiera fue la ideas de un supuesto 'Estado de Naturaleza', según la habían propuesto los filósofos de la Iluminación. De hecho, tales autores habían, en general, propuesto la teoría de que había

---

<sup>3</sup> Esta obra representa la principal fuente para la preparación del presente artículo.

<sup>4</sup> Sir James Prior, 1825 p. 136, "pocos hombres en la vida pública, con excepción del Sr. Burke, han tenido más enemigos políticos, aunque en la vida privada ni siquiera uno".

existido un tiempo en la historia anterior a la formación de la sociedad civil llamado 'Estado de Naturaleza', pero tales autores de alguna manera difirieron en sus explicaciones sobre los orígenes, ámbito, y consecuencias de ese supuesto 'Estado de Naturaleza'. Estas ideas terminaron en formar el *substratum* filosófico de las teorías de los "derechos del hombre", del "contrato social", y del concepto de la soberanía popular en boga entre los siglos diecisiete y dieciocho. Burke, por su parte, sostuvo de manera apasionada que todos estos conceptos descasaban sobre la idea y concepto erróneos de un supuesto 'Estado de Naturaleza'. De esta manera, en su era, Burke se enfrentó colosalmente a los genios de la iluminación, con la luz de su propio genio.

Ahora bien, con respecto a la relevancia del debate sobre la filosofía de los derechos de los hombres entre Burke y los filósofos iluminados, lo más impresionante es la actualidad de las ideas subyacentes en tal debate. En efecto, es reconocido ampliamente que las fundaciones mismas de los sistemas constitucionales occidentales derivan de los movimientos revolucionarios francés y estadounidense. Éstos, a su turno, tomaron sus bases filosóficas mayormente de los filósofos de la Iluminación, como ya se ha mencionado. Por lo tanto, el darse cuenta que los escritos de Burke estuvieron tan diametralmente opuestos a los filósofos liberales de los siglos diecisiete y dieciocho, y considerando que Burke mismo fue tachado como un filósofo "liberal", estos factores motivaron el presente trabajo de investigación a fin de estudiar las problemáticas filosóficas sobre las cuales escribió Burke. Sus escritos aún entregan una luz importante sobre el divisivo debate actual entre las perspectivas conservadora y liberal sobre la vida, la política, la economía, y el derecho. En el centro de este debate estuvo, y aún lo está, la noción del 'Estado de Naturaleza'" (Stanlis, P., 2003, p. 18).

Así, se pasará a revisar a continuación el contexto en el cual Burke rechazó decididamente la idea de un supuesto 'Estado de Naturaleza' propuesto por Tomás Hobbes en el siglo diecisiete, y luego enseñado por los filósofos

británicos John Locke, y los franceses Voltaire y Juan Jacobo Rousseau, entre los principales.

## **1. El Supuesto 'Estado de Naturaleza' en la Visión de los Filósofos Antiguos, Romanos, y Medievales**

Es poco o nada lo que puede decirse respecto de la visión de los filósofos antiguos, romanos y medievales sobre el supuesto 'Estado de Naturaleza'. Platón (en su obra las "*Leyes*") y Aristóteles (en su obra "*Política*") concibieron a la ciudad (*polis*) como la comunidad humana natural gobernada por la ley moral de la naturaleza. La idea de los filósofos racionalistas sobre un supuesto 'Estado de Naturaleza' no encuentra ningún antecedente tampoco en la ley moral de la naturaleza enseñada por el filósofo romano Cicerón ni por los juristas romanos en general (Stanlis, P., 2003, p. XXX). El derecho de la naturaleza de los romanos no tiene nada en común con el así llamado 'Estado de Naturaleza', por cuanto fundados en su filosofía eminentemente práctica, los romanos nunca se ocuparon del así denominado "hombre primitivo".

Por otra parte, los pensadores medievales del Derecho Natural trataron la idea de un 'Estado de Naturaleza' como una ficción hipotética y ridícula" (Stanlis, P., 2003, p. 18).

## **2. La Teoría del 'Estado de Naturaleza' de Tomás Hobbes**

Fue Tomás Hobbes (1588-1679), entonces, el primer filósofo en los tiempos modernos en proponer la idea hipotética de un 'Estado de Naturaleza'. En esta situación aislada los hombres habrían estado listos para destruirse uno al otro. A fin de evitar su propia destrucción personal, y la de la entera raza humana, los hombres habrían suscrito una serie de actos contractuales por medio de los cuales habrían transferido toda su fuerza a una entidad común denominada "el Estado". En efecto, en su libro *Leviatán* (1651), Hobbes señala que:

*“Durante el tiempo en que los hombres vivieron sin un poder que los mantuviera a tajo, ellos estuvieron en una situación llamada guerra; y dicha guerra, fue de cada hombre en contra de cada hombre”*(Hobbes, T., 1991) .

Hobbes propuso, entonces, que a fin de evitar esta peligrosa falta de certeza, los hombres habían confiado su seguridad a un poder común. Entonces, conforme a Hobbes, la única manera de construir un poder común capaz de defender a los hombres de la agresión de extraños, o de que se hicieran daño mutuamente, fue transfiriendo todo su poder y toda su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres denominado “el Estado”. En definitiva, el Estado posee el monopolio de la fuerza como resultado de haberla recibido mediante una transferencia efectuada por hombres aislados y aterrorizados motivados por la necesidad de salir del ‘Estado de Naturaleza’ (Stanlis, P., 2003, p. 18). Así, el ‘Estado de Naturaleza’ habría sido una suerte de “infierno en la tierra” desde el cual los hombres trataron de salir rápidamente. En la visión de Hobbes, los hombres habrían salido de dicho ‘Estado de Naturaleza’ mediante la suscripción de un contrato social mediante el cual habrían transferido todo su poder y toda su fuerza al Estado.

### **3. Las Perspectivas Religionistas y las Nociones del ‘Estado de Naturaleza’**

Ahora bien, es importante identificar la profundas conexiones entre la teoría del ‘Estado de Naturaleza’ y ciertas posiciones religionistas durante el siglo dieciséis. Recordemos que en dicho siglo el Calvinismo había negado que la recta razón del hombre tuviera alguna parte en su redención moral. El dogma calvinista de los “elegidos” y los “depravados” había hecho depender la salvación del hombre enteramente de la gracia divina. El corolario político implícito de este dogma es que algunos hombres nacen para gobernar mientras otros nacen únicamente para servir. Entre 1660 y 1800 el Calvinismo se

impregnó completamente del espíritu racionalista de las ciencias naturales, y desarrolló un amor por la simpleza (Stanlis, P., 2003, p. 182), el cual Hobbes y los deístas llegaron a venerar mediante su teoría del 'Estado de Naturaleza'.

En efecto, el Deísmo objetó fuertemente al Cristianismo como religión revelada, y buscó sustituirlo por una religión "natural". El deísta Joseph Butler había atacado las instituciones humanas (o "artificiales") en cuanto las consideraron "antinaturales" (**Butler J., 1927**). Por lo tanto, los deístas encontraron una clara antítesis entre su 'Estado de Naturaleza' y el estado de la sociedad 'artificial' actual de Europa a esa fecha.

Joseph Priestly (1797), por ejemplo, apeló a un retorno de la religión a la Iglesia primitiva de los primeros tres siglos, similar a su llamado a volver a un 'Estado de Naturaleza' primitivo como una norma política. Priestly también predicó que las iglesias establecidas necesariamente violan las conciencias de los hombres, y que el uso de la liturgia, el drama, y los llamados estéticos a la adoración son corrupciones "antinaturales" de la Cristiandad (Stanlis, P., 2003, p. 148).

Otro autor, Mark Wilks (1876), también había dicho que los hombres usurpan la naturaleza al apoyar las iglesias establecidas artificialmente, las cuales violan la conciencia privada del hombre. Mirabeau, un ateo declarado, que dirigió las políticas de la Asamblea Nacional francesa durante la Revolución hizo un ferviente llamado de retorno al "primitivismo" del cristianismo de los tres primeros siglos.

A su turno, Francis Stone (1792), asumió que la simplicidad primitiva y la soberanía popular de la Iglesia primitiva contuvieron la única norma para el Cristianismo. Él identificó su ideal político de simpleza con la ley de la naturaleza, y sostuvo que el Estado abusivo y corrupto había partido de su bella simplicidad original, y había reemplazado aquellos derechos que el Dios de la naturaleza había dado a la humanidad. Stone sostuvo, además, que la

Asamblea Nacional francesa al abolir la religión establecida durante la Revolución, y al hacer que todas las personas tuvieran la libertad de elegir religión por sí mismas, se había orientado hacia el ideal religioso verdadero, pero que, sin embargo, no había ido tan lejos como debiera haberlo hecho (Stanlis, P., 2003, p. 154). Los franceses, dice Stone, “deberían haberse atrevido a proceder a un aniquilamiento total del establecimiento civil de la religión” (Stanlis, P., 2003, p. 154). Igualmente, Stone sugirió un plan para deshacerse de la propiedad de la Iglesia Anglicana. En su propuesta de retorno a un Cristianismo simple y “primitivo”, todos los hombres tendrían los mismos derechos al poseer una participación similar en el poder. La proposición de Stone es de un igualitarismo, simplicidad o primitivismo en política y religión de carácter revolucionario, y se basa en la idea de que cada hombre deriva sus derechos civiles directamente de Dios o de la “naturaleza”, en lugar de indirectamente a través de la sociedad civil.

Los filósofos iluminados, por su parte, propusieron la idea de que la conciencia privada en la religión y los derechos naturales en la política eran completamente un asunto correspondiente a la razón privada, y que ninguna iglesia o Estado debía entrometerse entre la conciencia del hombre y Dios. En consecuencia, como los seres humanos en su ‘Estado de Naturaleza’ eran puros y habían confiado en su propia razón privada, las pasiones facciosas que los atacan serían el producto de la sociedad civil.

En consecuencia, el ideal religioso del hombre llegó a ser el deísmo o el panteísmo, y el principio de la soberanía popular se basó en una adhesión religiosa a un supuesto Cristianismo primitivo de los primeros tres siglos (Stanlis, P., 2003, p. 158), que estuvo acompañado por ideas de un recurso directo a Dios o a la “naturaleza”.

En suma, conforme a la perspectiva religionista del ‘Estado de Naturaleza’, el gobierno es un impedimento que se interpone entre el hombre y Dios y que le



impide a aquél vivir conforme a la igualdad original de que gozaba en el supuesto 'Estado de Naturaleza'.

### **Respuestas de Burke a las Perspectivas Religionistas del 'Estado de Naturaleza'**

Burke estuvo muy consciente de que la raíz y la fuente de inspiración reales de la idea del 'Estado de Naturaleza' poseían un fuerte antecedente religionista. Su creencia en la doctrina del pecado original, y su fe en el poder redentor del hombre lo motivaron a rechazar totalmente todas las teorías sobre la bondad natural del hombre (Stanlis, P., 2003, p. 184). Él sostuvo que tanto el Calvinismo como el Deísmo habían cometido los mismos errores respecto a la gracia y la razón en el ámbito de la filosofía política que habían cometido en el ámbito de la religión (Stanlis, P., 2003, p. 182). Así, mientras que los deístas habían exaltado la razón natural del hombre y negado la necesidad de la gracia santificante, los calvinistas confiaron únicamente en esta última para justificar la salvación metafísica y social del hombre.

Por otro lado, Burke no creyó ni en la teoría hobbista-calvinista de la depravación innata universal, ni en la teoría sobre la benevolencia sentimental o racional natural planteada por los deístas. La explicación de Burke sobre el problema del mal lo ubicó en un lugar totalmente distinto al de sus contemporáneos racionalistas y sentimentalistas. Él aceptó una filosofía de la naturaleza humana en la cual las pretensiones fundadas en las pasiones, la razón, y la fe estaban sintetizadas (Stanlis, P., 2003, p. 182). En su lugar, Burke reconoció que el pecado original estaba en la raíz de los problemas sociales. Sus estudios de historia lo proveyeron de innumerables ejemplos de la naturaleza humana pecaminosa, de la humanidad deliberada y consciente del hombre en contra de sí mismo. Fundado en su creencia en la capacidad inherente del hombre tanto para el bien como para el mal –el llamado pecado original – Burke reconoció que dicha inclinación al mal no estaba totalmente presente en algunos hombres (los depravados) y totalmente ausente en otros

(los elegidos) como había propuesto el Calvinismo, sino que más bien estaba mezclada y era parcial en todos los hombres. A través de su libre voluntad y recta razón –argumentó Burke— todos los hombres tenían la capacidad de agregar santidad a la gracia divina y alcanzar la salvación personal. Aquellos que estaban perdidos eran únicamente aquellos que libremente deseaban su propia perdición (Stanlis, P., 2003, p. 186).

En la concepción de Burke sobre la naturaleza moral inherente del hombre, el mal está escasamente subordinado al bien. Su fe cristiana en la capacidad redentora del hombre como un ser creado en la imagen espiritual de Dios, motivó su creencia en que el hombre natural, aún cuando se encontraba en un estado caído, era capaz –a través de la gracia divina y de su propia recta razón y libre voluntad – de logros mundanos gloriosos y de un destino sobrenatural aún más glorioso (Stanlis, P., 2003, p. 185).

En lo que respecta a la idea de “razón” propuesta por los deístas, Burke notó que ésta no era la “recta razón” de Cicerón o del Derecho Natural Clásico. Se trataba meramente de la lógica matemática de la ciencia natural aplicada a los problemas morales (Stanlis, P., 2003, p. 182). Ahora bien, con respecto a la idea de retorno a una Cristiandad “primitiva”, Burke la consideró como una simple ilusión revolucionaria (Burke, E., 1756). Él atacó el deísmo como una tendencia revolucionaria de la teoría del ‘Estado de Naturaleza’ dirigida a destruir el orden establecido. De hecho, durante la Revolución Francesa –que es el evento político resultante de la teoría sobre el ‘Estado de Naturaleza’— los filósofos radicales habían asumido una antítesis entre los supuestos “derechos del hombre” en un ‘Estado de Naturaleza’ y las leyes y las costumbres establecidas por la sociedad civil (Stanlis, P., 2003, p. 7).

Todas estas divagaciones filosóficas, en opinión de Burke, ignoraron la realidad y todas las diferencias humanas por cuanto, en su concepto, la peor sociedad

civil posible era muy superior a un simple e hipotético 'Estado de Naturaleza' (Stanlis, P., 2003, p. 127).

#### **4. La Teoría Revolucionaria de los “Derechos Naturales” Basada en un ‘Estado de Naturaleza’ Hipotético**

La teoría revolucionaria de los “derechos naturales” fue totalmente distinta a la concepción tradicional del Derecho Natural. La clave para entender esta distorsión se encuentra en dos libros admirables escritos por Leo Strauss (Strauss, L., 1936 y 1953). La explicación yace en que mientras que el Derecho Natural Clásico o Tradicional es central y actúa esencialmente como una ‘regla y medida’ objetiva, como un orden obligatorio anterior e independiente de la voluntad humana, el derecho natural moderno o teoría de los “derechos naturales” no era más que una serie de ‘derechos’ de pretensiones subjetivas, que se originarían en la voluntad humana.

La partida real desde las concepciones tradicionales y medievales del Derecho Natural ocurrió ciertamente con Tomás Hobbes (Macpherson, C.B., 2011, p.9-106), quien, al proponer su propia novedosa versión de un ‘Estado de Naturaleza’, inauguró la aproximación secular moderna al Derecho Natural. De hecho Hobbes siguió a Guillermo de Occam (Heinrich A. Rommen, 1947, p. 59)<sup>5</sup> al negar la existencia de conceptos universales. Esta negación, a su vez, pavimentó el camino para la denegación del Derecho Natural según había sido entendido previamente durante siglos como universal. Hobbes aplicó los métodos de la ciencia física, particularmente de las matemáticas, al pensamiento social y político. Su filosofía política en forma matemática, contribuyó ampliamente a la confusión general entre ética y física en el siglo dieciocho (Stanlis, P., 2003, p. 17).

---

<sup>5</sup> Indicando que Occam “ve únicamente fenómenos individuales, no universales [y que para él] la unidad del ser, de la verdad, y la bondad no existen”.

Igualmente, la destrucción efectuada por Hobbes de la primacía del “derecho” o la “razón” y su sustitución por el “poder” o “voluntad”, constituye el origen del pensamiento social revolucionario (Stanlis, P., 2003, p. 17). En términos de auto-preservación, Hobbes prácticamente identificó el auto-interés con el Derecho Natural. Locke, a su turno, sostuvo que su principio de “la mayor felicidad” requería la posesión de poder como un medio necesario, y estos derechos fueron identificados con los “derechos naturales” (Locke J., 2002).

Por lo tanto, para Burke, los “derechos naturales” revolucionarios no son más que un principio de poder disfrazado (Rogers, H, 1848). Los “derechos naturales” de Hobbes y Locke no son de ninguna manera derechos: ellos meramente llaman “derechos” al poder fundados en una concepción egocéntrica, soberbia y sin Dios, de la naturaleza humana (Stanlis, P., 2003, p. 22).

## **5. El Imaginario ‘Estado de Naturaleza’ como Hecho Histórico**

A fines del siglo diecisiete John Locke, por su parte, había propuesto la existencia de un ‘Estado de Naturaleza’ como una situación histórica real, y no meramente como una presunción hipotética. La filosofía de Locke ve al ‘Estado de Naturaleza’ como una comunidad (Willmoore K., 1940, p. 7), como una sociedad política (Baker, E., 1948). Fiel a la tradición Lockiana, Tomás Paine en su obra “*Rights of Man*” también afirmó su creencia en un ‘Estado de Naturaleza’ histórico (Paine, T., 1791). Esta creencia condujo a Paine a desarrollar la idea del ‘primitivismo’, esto es, la creencia de que la sociedad podría existir de mejor manera con prácticamente ningún gobierno.

Esta meta para abolir el Estado y las “instituciones artificiales” debido a su “maldad” inherente, fue ampliamente apoyada por los filósofos racionalistas desde la última parte del siglo XVII hasta la primera parte del siglo XIX. Mark Wilks, por ejemplo, afirmó que el orgullo y la depravación humanos eran el

resultado de un incremento en la riqueza y complejidad de la sociedad civil, y que para satisfacer todas las necesidades económicas de los hombres, éstos deberían vivir en una sociedad civil sin gobiernos (Stanlis, P., 2003, p. 149), esto es, en un simple 'Estado de Naturaleza'. Así, Sir Brooke Boothby (1972), igualmente, apoyó una antítesis consciente entre la simpleza natural, representada por el 'Estado de Naturaleza' histórico, y la complejidad artificial, esto es, la sociedad civil. La concepción del 'Estado de Naturaleza' habría sido mucho más geográfica y física que moral y política.

En tanto, otro crítico de Burke predicó, por ejemplo, que la "Naturaleza" es simple, clara, y uniforme, y es aprehendida espontáneamente por la razón, mientras que las costumbres e instituciones "artificiales" de la sociedad civil serían complejas y oscuras. Adicionalmente, otro contemporáneo opuesto a Burke (Graham, M., 1791) sostuvo que el hombre era por naturaleza moralmente sano y que, por lo tanto, el origen del mal se debería totalmente a fuerzas y circunstancias externas. Las instituciones artificiales darían "la *oportunidad* de cometer crímenes" y estimularían la "misma *depravación de sentimiento*" de la cual procederían los delitos (Stanlis, P., 2003, p. 143). Como consecuencia, el sistema europeo de instituciones artificiales de los siglos diecisiete a comienzos del diecinueve debía ser radicalmente alterado o destruido si es que los hombres querían disfrutar la misma libertad y "derechos" en la sociedad civil de que habían gozado en el 'Estado de Naturaleza' (Stanlis, P., 2003, p. 127). Joseph Priestley arguyó por una reversión al 'Estado de Naturaleza', por el cual el hombre pueda entrar a un nuevo estado de sociedad, y el adoptar una nueva forma de gobierno, para su mejoramiento general (Priestley, J., 1791).

### **Respuestas de Burke a las Teorías sobre el Imaginario 'Estado de Naturaleza' como Hecho Histórico**

Burke objetó el primitivismo o simplicidad del 'Estado de Naturaleza' propuesto por Hobbes y Locke, basado en el hecho de que el hombre es, por naturaleza,

un animal político. Por lo tanto, en su visión, el supuesto ‘Estado de Naturaleza’ nunca tuvo una existencia histórica.

En 1793, Burke declaró en la Cámara de los Comunes que la obra de Locke titulada “*Tratado de Gobierno Civil*” era el peor libro jamás escrito (Stanlis, P., 2003, p. 139). En particular, Burke se comprometió a examinar si el ‘Estado de Naturaleza’ existió alguna vez. Agregó que en un perfecto ‘Estado de Naturaleza’ no puede existir ningún derecho de ninguna clase. No puede decirse que ningún hombre viviendo sólo posea “derechos”. Los derechos existen únicamente en relación a otros, esto es, en el medio de la sociedad civil. Entonces, la definición realmente verdadera de un ‘Estado de Naturaleza’ aquella es de *un estado anterior a la institución de derechos* (Stanlis, P., 2003, p. 158). Sin embargo, objetó Burke, tal estado nunca ha existido y es una mera criatura de la imaginación.

Además, Burke se preguntó si tal estado histórico natural fuera verdadero, entonces qué derecho tendría cualquiera persona para ejercer control sobre otra? Y también se preguntó si los gobernantes podrían presentar prueba de contar con un derecho otorgado por Dios para gobernar? Si la respuesta a esta última pregunta fuera negativa –argumentó Burke— entonces cada hombre en la sociedad civil sería libre para decidir por sí mismo si estaba o no obligado por las leyes civiles (Stanlis, P., 2003, p. 144). De manera última, si el hombre no estuviera obligado por las leyes civiles es, consecuentemente, tan libre en el momento presente como siempre lo fue en un ‘Estado de Naturaleza’. El resultado de esta situación no sería otra cosa que el caos. Por lo tanto, Burke rechazó la teoría de los “derechos naturales”, que estaba basada en un ‘Estado de Naturaleza’ hipotético, o imaginario, o pre-institucional, o pre-histórico, o primitivo, o como se le llamara.

Por el contrario, Burke explicó que así como Dios deseó que la sociedad y el Estado fueran los medios necesarios para perfeccionar la naturaleza humana, la

sociedad civil no es un 'Estado de Naturaleza' sino el estado natural del hombre gobernado por las leyes de Dios y por las leyes morales naturales (Stanlis, P., 2003, p. 41). Como el hombre nace sin su propio consentimiento en una sociedad civil desarrollada históricamente, sus instituciones "artificiales" o "positivas" así llamadas le son, en verdad, "naturales". Las instituciones sociales tales como la familia, la Iglesia, y el Estado, y otros elementos tales como la raza y la nacionalidad hacen del hombre "natural" aislado de Locke un ser puramente hipotético (Stanlis, P., 2003, p. 163). Burke también rechazó la teoría de Locke sobre la libertad "natural" individual, y explicó que el hombre es libre no debido al estándar de un supuesto 'Estado de Naturaleza', sino por su adherencia voluntaria a las reglas y restricciones justas de su sociedad civil particular.

## **6. La Idea de 'Estado de Naturaleza' Basada en una Concepción Errónea de la Naturaleza Humana**

La teoría de Hobbes sobre la naturaleza humana estuvo basada en una concepción del hombre como una criatura puramente fisiológica dominada por pasiones auto-generadas sin límites. En esta visión pesimista y cínica del hombre, el "temor de la muerte" es su pasión dominante.

Por el contrario, la visión del hombre propuesta por John Locke fue de carácter optimista. Éste propuso la teoría de que el hombre sería, por naturaleza, moralmente bueno y que los males en la sociedad no serían causados por defectos en el carácter del hombre, sino por los malos efectos de las instituciones civiles. En su filosofía, el hombre disfrutaba de una simplicidad de sentido común en su 'Estado de Naturaleza'. Correlativo con esto, Locke propuso el principio de la "búsqueda del placer" como directriz de la vida social. Conforme a este principio epicúreo, Locke explicó una naturaleza y conducta humanas fundamentalmente egoístas gobernadas en términos de placer y dolor. Así, la concepción de Locke sobre la naturaleza humana con su principio

implícito de la “mayor felicidad”<sup>6</sup>, no es más que una vertiente utilitaria cunida con la ética epicúrea de Hobbes. Aún cuando su concepción puramente abstracta o fisiológica del hombre fue mucho más optimista que la filosofía cínica y epicúrea de Hobbes, ambos asumieron un cálculo egocéntrico de placer-dolor.

Ahora bien, los racionalistas de la Iluminación, siguiendo la teoría de la *tabula rasa* de Locke (Locke, J., 2004), asumieron que los males personales y sociales se originaban y se mantenían debido a la maquinaria de instituciones y gobiernos artificiales. Los sentimentalistas, a su turno, rechazaron la teoría de la *tabula rasa* del hombre de Locke, conforme a la cual el hombre nacería bueno y la sociedad lo corrompería. Así, los sentimentalistas junto con proponer una idea de “sentido moral” humano innato o intuitivo, también radicaron el origen del mal en las condiciones sociales externas que impedían la libre expresión de la bondad natural del hombre.

Por su parte, en su obra *Contrato Social* (1762), Juan Jacobo Rousseau había concebido su teoría del hombre de sensibilidad (Rousseau, J., 1986), entendido éste como una creatura intrínsecamente moral, que había sido corrompido por los refinamientos y demandas externos de las instituciones civiles. De esta manera, las instituciones “artificiales” habrían actuado como usurpadores de los “derechos naturales” del hombre impidiéndole vivir en una sociedad civil con la misma libertad que había disfrutado en el ‘Estado de Naturaleza’ (Stanlis, P., 2003, p. 143). Los males habrían surgido, entonces, por cuanto el hombre dejó la “naturaleza” simple y vino a vivir bajo complejas instituciones artificiales. Esto suponía que el estado de naturaleza física abstracto era el estado “original” del hombre. Como resultado, Rousseau propuso que una sociedad simple, cercana a la “naturaleza” era moralmente superior a la compleja y refinada sociedad civil “artificial” de la Europa del siglo dieciocho.

---

<sup>6</sup> Para una revisión de la filosofía utilitarista, ver la obra de Bentham J.: (1823).



Ahora bien, la fusión de las vetas de pensamiento anti-estoicas y anti-cristianas desde comienzos del siglo diecisiete dio un tremendo poder y prestigio social al Epicureanismo del siglo dieciocho, esto es, al dogma de la igualdad intelectual del hombre y a la sensibilidad de Rousseau. Los Enciclopedistas y los Jacobinos deseaban modificar la naturaleza humana mediante su emancipación de la historia (Stanlis, P., 2003, p. 161). En la filosofía jacobina, que deriva de Locke, el hombre no trae nada al mundo excepto un discernimiento sensible: la hoja blanca de la mente (*tabula rasa*). El filósofo francés D'Alembert había sugerido, por ejemplo: “[E]mpecemos únicamente a escribir la razón y la justicia donde la historia ha escrito prejuicio, esclavitud, y superstición, y cambiaremos la naturaleza humana en una generación” (Stanlis, P., 2003, p. 161).

Los filósofos de los “derechos naturales” predicaron un *amor de uno mismo* que sería inocente en sí mismo, y que sería la fuente de todos los afectos naturales. Como consecuencia, en esta visión la ambición, la avaricia, la envidia, los celos, y en general todas las pasiones de *odio* con todas sus infinitas combinaciones, no pertenecerían a la naturaleza original del hombre. Por el contrario, las instituciones, leyes y opiniones artificiales serían las fuentes de todos los vicios y miserias morales de la humanidad. Así, desde una antítesis entre las pasiones naturales y artificiales surgieron: una explicación monística del mal; una psicología determinista; una fe sin restricción en la naturaleza humana; y una creencia implícita en el progreso y la perfección (Stanlis, P., 2003, p. 152).

### **La Respuesta de Burke a la Concepción Errónea de la Naturaleza Humana de los Racionalistas**

Burke desató un extenso ataque a la sensibilidad de Rousseau (Burke, E., 1990, p. 31-32). Burke sintió repugnancia hacia la teoría de que la moralidad estaba basada en un sentimiento intuitivo privado contrario al estoicismo y al Cristianismo milenarios. La sensibilidad no era, en definitiva, sino otra forma de auto-indulgencia epicúrea. Así, Burke identificó que el emocionalismo de Rousseau habría sobrecargado la teoría radical del siglo dieciocho con un fervor

religioso militante al permitir que el epicureísmo moderno se disfrazara como una pseudo-religión (Stanlis, P., 2003, p. 193), y se diera las pretensiones de una filosofía moral de pleno derecho. Fiel a la tradición calvinista, Rousseau había enseñado una religión personal de salvación social únicamente a través de las obras, y que los dictados de la recta razón y las revelaciones del Cristianismo ya no eran necesarios.

Para Burke, la sensibilidad Rousseauiana permeó una vil filosofía del placer, el poder, y la voluntad con un toque moral. Corrompió a los hombres enseñándoles a justificar medios malvados en la práctica para la obtención de fines nobles en la historia. Él rechazó el cálculo de placer-dolor presentado al centro de la veta utilitaria en la filosofía de Locke, al cual consideró como un método inherentemente falso y racionalista, que corrompió el buen criterio moral del hombre, y los principios de su naturaleza social (Stanlis, P., 2003, p. 191-192). Burke sostuvo que el utilitarismo era indistinguible del antiguo principio epicúreo de que el placer y el interés propio ilustrados eran el bien superior del hombre. Por el contrario, Burke consideró que tanto el dolor como el placer poseen una naturaleza positiva y, de ninguna manera dependen necesariamente el uno del otro para su existencia. Ninguno es meramente la ausencia del otro. Burke dio el ejemplo de que para un hombre que acaba de escapar de un peligro inminente, el placer nunca fue el origen de la remoción del dolor o el peligro. O al ser testigo del peligro o sufrimiento de otro, un hombre verdaderamente moral experimenta no placer y falta de dolor, sino piedad y asombro –arguye Burke— en su profunda conciencia de la fragilidad y posible destino trágico de toda la humanidad (Stanlis, P., 2003, p. 171). Este sentido de piedad y asombro es natural a todos los hombres no corruptos. Sentir indiferencia o placer en lugar de piedad y asombro frente al sufrimiento de otro hombre, incluso cuando éste sea un enemigo, es el signo de una naturaleza corrupta. Burke también rechazó el cálculo utilitario del placer-dolor en la economía, que estaba fundado en la avaricia, en favor de una concepción cristiana del hombre y del universo (Stanlis, P., 2003, p. 174).

A la teoría de la *tabula rasa* de Locke, Burke replicó con un llamado a un hecho psicológico, y a la historia misma: el hombre no es una *hoja blanca* al nacer. Al contrario, éste nace con una masa de predisposiciones heredadas desde un pasado incalculable, y éstas varían conforme al tiempo y lugar. Frente a la concepción del hombre empírica y racionalista de Locke (que habló del hombre “igual, sin clase, sin tribu y sin nación”) (Stanlis, P., 2003, p. 161), Burke concibió al hombre como el heredero de una tradición histórica enormemente compleja (Stanlis, P., 2003, p. 162). De hecho, sostuvo que como resultado de ser el hombre un animal naturalmente político, la continuidad histórica es una forma de revelación divina a través de documentos políticos, legales, y literarios; de monumentos sociales; del conocimiento acumulado de las artes y ciencias prácticas; de la filosofía moral; de las Escrituras cristianas; y de las doctrinas y tradiciones de la Iglesia (Stanlis, P., 2003, p. 162). A través de todo esto, la historia revela la voluntad de Dios en los asuntos temporales del hombre. En consecuencia —dijo Burke— las reformas en la sociedad civil nunca deberían estar basadas en la *tabula rasa* de Locke.

Al centro de la naturaleza humana, Burke concibió al hombre como un compuesto orgánico complejo de muchos elementos biológicos, psicológicos, y espirituales, como un dualismo de carne y espíritu. En efecto, Burke dijo que, “el salvaje posee dentro de sí las semillas del lógico, el hombre de buen gusto y de cría, el orador, el hombre de estado, el hombre de virtud, y el santo” (Stanlis, P., 2003, p. 186). Él entendió que los elementos más misteriosos en la naturaleza humana, con su rica fusión de los sentidos, la razón, y la fe, de prejuicios, pasiones, e intuiciones, todos enriquecidos por el capricho, la imaginación y los hábitos sociales. Burke reconoció que el hombre es primariamente una criatura de emociones, y en él lo psicológico es crucial: *la mente, pasiones, afectos, sentimientos, opiniones, ideas, temperamento, temor, admiración, y ambición* (Stanlis, P., 2003, p. 168). No existe separación entre la razón y la emoción en la naturaleza humana; la emoción es también parte de la naturaleza humana, y es

tan capaz de error y del mal como lo es la razón lógica (el dijo, así, “[D]ejad a un hombre a sus pasiones, y dejarán a una bestia sujeta a su naturaleza salvaje y caprichosa”) (Stanlis, P., 2003, p. 168). Burke entendió que tanto la emoción como la razón son las guías *corporativas* para un entendimiento verdadero de la naturaleza humana. Esta asunción fue totalmente contraria a la teoría sentimental de Locke y Rousseau sobre la natural benevolencia del hombre, como igualmente a la teoría cínica de Hobbes conforme a la cual el hombre es una criatura regida únicamente por pasiones malvadas y su interés personal. Si el hombre fuera únicamente una criatura de pasiones, bien sea malvadas o bondadosas –agrega Burke— entonces no existiría ningún espacio para que la recta razón humana determinara su propia conducta moral (Stanlis, P., 2003, p. 176).

Burke enseñó además que el conflicto entre la naturaleza y el hombre era más aparente que real. Este conflicto era el resultado de una falsa humildad o de un orgullo excesivo, y surgió por cuanto los hombres no podían obtener en la práctica la perfección abstracta predicada por sus teorías sociales y políticas (Stanlis, P., 2003, p. 190). Así puede verse cómo el epicureísmo exaltó el ego privado y la voluntad de los hombres al costo de su razón corporativa, contrariamente a la prudencia y las normas éticas del Derecho Natural Clásico o Tradicional.

Burke destacó también que la vida está demasiado llena de complejidades, y es demasiado heterogénea, variada, y misteriosa para que alguien venga a reducir los multifacéticos aspectos sociales y políticos del hombre a un sistema racional y autónomo. En consecuencia, él reconoció que al bienestar físico de las personas, su valor moral, felicidad social, y su tranquilidad política, todas dependían del control de sus apetitos y pasiones (Stanlis, P., 2003, p. 117).

Burke rechazó la explicación sobre-simplificada sobre las causas de las maldades existentes en la sociedad civil, como asimismo la fácil interpretación

de la historia, que ignoró las ilusiones, pasiones, y vicios comunes a todos los hombres. La historia consiste, en su mayor parte –dijo él– de las miserias sobrevenidas al mundo por el orgullo, la ambición, la avaricia, la revancha, la lujuria, la sedición, la hipocresía, el celo desordenado, y todo el tren de apetitos que sobresaltan al público. Estos vicios son las *causas* de estas tormentas, y las normas morales, leyes, prerrogativas, privilegios, libertades, y derechos de los hombres, son los *pretextos* (Stanlis, P., 2003, p. 175).

Como consecuencia de que el hombre es un animal político, en constante necesidad de instituciones artificiales, éste necesita de las ayudas de la gracia natural proporcionada por la familia, la Iglesia, el Estado, y otras instituciones así llamadas “artificiales”. Incluso el hombre más salvaje en un supuesto ‘Estado de Naturaleza’ primitivo, según Burke, es capaz de obtener su salvación civil y religiosa. Como el hombre es naturalmente un ser corporativo, y la sociedad es el resultado de un desarrollo orgánico durante un largo período de tiempo, al rechazar el ‘Estado de Naturaleza’ Burke también rechazó la concepción de la naturaleza humana enseñada por Hobbes, Locke, y los filósofos de la Iluminación.

Burke también atacó la noción de una sensibilidad o “benevolencia universal” radical y revolucionaria existente en el ‘Estado de Naturaleza’. Ésta fue su principal objeción en contra de los discípulos franceses de Rousseau, y de sus equivalentes británicos. Burke dijo que estas nociones tendían a destruir tanto las concepciones básicas del derecho internacional como constitucional, y enseñó a los hombres a odiar a sus propios países bajo el pretexto de su amor por la humanidad (Stanlis, P., 2003, p. 101). De esta manera, Burke rechazó forzar, torcer, o reconfigurar las instituciones o elementos que son tan intrínsecos al alma y vida humanas, bajo la creencia de que hacerlo implicaría deformar la naturaleza humana y la sociedad política por completo.

## **7. El Surgimiento del “Contrato Social” desde el ‘Estado de Naturaleza’**

Hobbes había propuesto que el contrato social a través del cual los hombres habrían salido del 'Estado de Naturaleza' constituía un acuerdo irrevocable, que habría dado legitimidad a la soberanía legal de la autoridad establecida. Como el Estado habría traído el orden a un 'Estado de Naturaleza' caótico, entonces la voluntad absoluta del soberano se habría transformado en la única fuente del derecho y así se imponía sobre la recta razón.

Ahora bien, en sus propuestas sobre el contrato social, Locke es más revolucionario que Hobbes en que, basado en su visión optimista del hombre, minimiza los deberes cívicos aún más al hacer del contrato social un acuerdo revocable dependiente únicamente de la propia voluntad de cada hombre (Barker, E. 1948). El contrato social de Locke es presentado como el único test de legitimidad del origen y continuación del gobierno. Así, dice, como el hombre debe haber existido antes de que existieran los gobiernos, entonces hubo necesariamente un tiempo en el cual los gobiernos no existieron. Los individuos mismos, cada uno en su derecho personal y soberano, habrían entrado en un compacto social unos con los otros para producir un gobierno. Como resultado, el contrato social sería el único principio conforme al cual los gobiernos tendrían derecho a existir.

Locke sostuvo, además, que los hombres entraron en la sociedad civil para proteger los "derechos" de que gozaban en el Estado de Naturaleza. Entre estos derechos se encontraba la protección de la propiedad privada. Locke argumentó que "cada hombre cuando primeramente se incorpora en cualesquiera mancomunidad entrega a la comunidad aquellas posesiones que tiene, o que adquirirá" (Stanlis, P., 2003, p. 138). Dicho de otro modo, los hombres renuncian a su propiedad (derechos) en favor de la comunidad, que adquiere la facultad de gobernarlos (poder). Por cierto, como menciona Leo Strauss, "esta enseñanza de Locke sobre la propiedad, y su entera filosofía política son más revolucionarias no sólo en comparación con la tradición bíblica, sino también con

la tradición filosófica” (Stanlis, P., 2003, p. 138). De hecho, la teoría de Locke sobre el contrato revocable es incluso más revolucionaria que sus enseñanzas sobre la propiedad.

Burke, por el contrario, enseñó que todos los hombres nacen “en sujeción a una gran ley, inmutable, y pre-existente” (Stanlis, P., 2003, p. 62), que es el Derecho Natural, constituido por el contrato social. Implícita en la conexión del hombre con esta ley inmutable se encuentra una concepción del contrato divino, en el sentido de que Dios contrató con Sí Mismo nunca ser injusto con el hombre. Para tal efecto, Dios dio al hombre el Derecho Natural. Como resultado, el Derecho Natural es el estándar moral en todos los contratos humanos (Stanlis, P., 2003, p. 71). Y por la misma razón, la relación del hombre con la sociedad civil es una necesidad moral y no puede ser voluntarista (Stanlis, P., 2003, p. 72). Así, concluye Burke, no hay nada más falso y malvado que la teoría de Locke sobre un contrato social voluntario y revocable basado en un hipotético ‘Estado de Naturaleza’ (Stanlis, P., 2003, p. 72). Por el contrario, en su concepción, la sociedad es, efectivamente, un contrato, pero uno que no puede ser disuelto a gusto.

## **8. La Codificación de la Idea de ‘Estado de Naturaleza’ por la Revolución Francesa**

Las ideas de Hobbes sobre el ‘Estado de Naturaleza’ y la teoría de los “derechos naturales” de Locke y de Rousseau encontraron una consagración jurídica en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano adoptada por la Asamblea Nacional francesa en 1789. Baste mencionar que el primer artículo de la Declaración señala que, “*los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos*”<sup>7</sup>. Explicando el sentido y razón de tal artículo, un miembro clave de la Asamblea Nacional francesa, Mr. Rabaud de Saint-Étienne, expresó el principio subyacente de la manera más clara posible:

---

<sup>7</sup> Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (A bicentennial commemoration issued pursuant to S.J. Res. 317, 100th Congress (1989), Art. 1.

*“Todas las instituciones de Francia coronan la desgracia del pueblo: para hacer feliz al pueblo, hay que renovar dichas instituciones; cambiar sus ideas; cambiar sus leyes; cambiar sus principios morales; cambiar los hombres; cambiar las cosas; cambiar las palabras; sí, hay que destruir todo; por cuanto todo debe ser recreado”<sup>8</sup>.*

De esta manera, St. Étienne propuso que la civilización, según existía en la realidad, era una clase de infierno, y que el hombre podía alcanzar su redención social únicamente retornando al ‘Estado de Naturaleza’, esto es, a una civilización primitiva o simple, teóricamente perfecta (Stanlis, P., 2003, p. 135). Para que esta esperanza especulativa ocurriera, era necesario entonces destruir la civilización y reconstruirla sobre una base racional simple. He aquí la semilla de las revoluciones libertarias que habrían de ahogar la humanidad en los tiempos posteriores al año 1789.

Burke, por su parte, reflexionando sobre cuáles fueron los derechos del hombre previo a su entrada en un estado de sociedad, respondió que así como la naturaleza del hombre era esencialmente civil, sus “derechos” como ciudadano quedaban determinados por las convenciones de su sociedad (Stanlis, P., 2003, p. 53). Él expuso así las falacias de las declaraciones de Paine<sup>9</sup> y de los Jacobinos como “pequeños y tontos catecismos de derechos sin deberes” (Stanlis, P., 2003, p. XXII), y también predijo que el deseo revolucionario de disfrutar en la sociedad civil los “derechos” hipotéticos de un ‘Estado de Naturaleza’ original terminaría destruyendo los reales derechos civiles del hombre. Su profecía se cumplió cabalmente durante los tiempos de la guillotina en la Francia revolucionaria.

## **9. El Rechazo de Burke a Conceptos Abstractos**

---

<sup>8</sup> Ver en: <http://bit.ly/K3inbR>.

<sup>9</sup> Robert B. Dishman, *Burke and Paine on Revolution and the Rights of Man* (New York, Scribner, 1971) (revisando las abismales diferencias filosóficas entre Burke y Paine).



## 9.1. El Rechazo de Burke a la Idea Abstracta de Igualdad

Burke no fue el primer notable filósofo británico en argumentar en contra de las ideas de 'Estado de Naturaleza' propuestas por Hobbes y Locke (Wilkin, R. 1954, p. 48). De hecho, el famoso jurista Blackstone las rechazó igualmente en siguientes términos:

*“Los principios de Mr. Locke hubieran nivelado todas las distinciones de honor, rango, puestos, y propiedad; habrían aniquilado el poder soberano y, en consecuencia, anulado todas las leyes ...”* (Blackstone, W., 2008, 120).

Burke recordó también que Tomás Paine había intentado destruir como “antinatural” todas las distinciones heredadas o adquiridas (Stanlis, P., 2003, p. 91). Burke también sugirió que se debía prestar una especial atención al concepto abstracto y frecuentemente vacío de la *igualdad* a cualquier precio (Stanlis, P., 2003, p. 31). Él simplemente observó ciertos hechos de la naturaleza, tales como que la naturaleza es desigual: algunos viven y otros mueren, algunos son naturalmente más fuertes que otros, algunos trabajan más que otros, y algunos prosperan de la nada mientras otros luchan durante todas sus vidas por obtener el *minimum*. También observó que en la vida civil existe mucha más diversidad entre los hombres, conforme a su nacimiento, educación, profesiones, expectativa de vida, residencia en pueblos o en el campo, como asimismo en las distintas formas de adquirir y mantener la propiedad (Stanlis, P., 2003, p. 107). Burke reconoció que Dios creó diferencias naturales entre la humanidad, conforme a circunstancias infinitas que separan a los hombres. Se refirió a todas estas circunstancias como a la desigualdad natural del hombre en *aptitudes*, nunca a ser confundida con la igualdad natural del hombre en *dignitas*. Igualdad en *dignidad* significa, realmente, que cada hombre cuente con la misma oportunidad para prosperar y no ser discriminado, entendiendo esto

último en el sentido de que cada esfuerzo debe obtener una recompensa similar más allá de los atributos secundarios o accidentales de los hombres. La concepción de la igualdad de Burke se centró en la equidad, esto es, en los hombres en cuanto miembros de una misma especie, como así también en una consideración similar por sus diferencias individuales.

En definitiva, Burke condenó como especialmente peligrosa y falaz la idea de que todos los hombres disfrutaran de un derecho inherente a todo y a cualquier cosa. Las diferencias individuales y corporativas entre los hombres son naturales, saludables, y necesarias, y hacen posible que se desarrolle la “aristocracia natural” de los talentos y virtudes en toda sociedad libre, bien ordenada, y justa (Stanlis, P., 2003, p. 191). Entonces, la teoría hipotética de los “derechos del hombre” como iguales en un ‘Estado de Naturaleza’ no podría nunca ser establecida, excepto ignorando y nivelando todas las preferencias y lealtades locales naturales y heredadas que se encuentran en la sociedad civil.

El rechazo de Burke hacia los conceptos revolucionarios abstractos de los *philosophes*, era igualmente compartido por la mayor parte de la tradición filosófica y legal británica. Burke, por ejemplo, citó a George Pollard<sup>10</sup>, quien había desechado la idea de un supuesto ‘Estado de naturaleza’ propuesta por Hobbes in Locke.

## **9.2. El Rechazo de Burke a la Noción Abstracta de “Derechos Naturales”**

En su oposición al pensamiento abstracto, Burke condenó enteramente la tradición revolucionaria de los “derechos naturales” introducida por Hobbes y popularizada por Locke. En efecto, con gran énfasis Burke argumentó en contra del erróneo concepto revolucionario francés sobre los “derechos del hombre” y de los “derechos naturales” planteados en abstracto. Según Burke, esta generalización intentó confundir todo tipo de ciudadanos en una sola masa homogénea (Stanlis, P., 2003, p. 108). Él destacó que la política es una ciencia

---

<sup>10</sup> Rev. G. F. Pollard, *Ecclesia Anglicana* (London, Rivingtons, 1930).

práctica y no teórica, y que los hombres no se conducen uno con el otro simplemente en lo abstracto, sino como ciudadanos de una mancomunidad política mundial (Stanlis, P., 2003, p. 110).

Burke también destacó que la teoría de los “derechos naturales” buscó proponer soluciones para todas las contingencias que pudieran surgir mediante el uso de la razón especulativa y de un fundamento y método matemático (Stanlis, P., 2003, p. 114). En su concepto, los filósofos iluminados utilizaron un razonamiento matemático a priori para crear una constitución nacional centrada en una igualdad social abstracta. Burke destacó en este punto la preeminencia de la realidad, y del derecho, y del trabajo en lo concreto, y no en lo abstracto.

### **9.3. El Rechazo de Burke a una Moralidad Abstracta y a una Aproximación Científica a las Realidades Políticas**

Burke además notó que las cuestiones morales no son nunca cuestiones abstractas, y que las decisiones éticas requieren de la voluntad libre y de la recta razón del hombre en cada oportunidad.

Burke sostuvo firmemente que todas las filosofías y proposiciones políticas deben estar enraizadas en la verdad, y que el bien o mal de las consecuencias que se generen deben ser cuidadosamente evaluadas antes de embarcarse en la implementación de nociones abstractas sin bases en la realidad.

De esta manera, Burke atacó la concepción nominalista de la realidad, la fe en el razonamiento matemático y la manía especulativa de los filósofos que trataron la política como una ciencia puramente teórica (Stanlis, P., 2003, p. 109). Él advirtió de no caer en la trampa de los sofistas vanos y engañados, culpables de un “orgullo faustiano” (Stanlis, P., 2003, p. 109), consumidos en interminables y fútiles especulaciones sobre la estructura del universo, sobre el significado de la historia, del origen y la naturaleza de la sociedad civil, de la libertad, justicia, y sobre los “derechos del hombre”, todo ello en lo abstracto. La realidad política,

enseñó Burke, es una ciencia eminentemente práctica que no puede prestarse a ingenierías abstractas como sucede con las ciencias físicas, químicas, y matemáticas.

## **10. La Importancia de la Razón Colectiva y de la Historia**

En consecuencia, en la visión de Burke, las alteraciones a la sociedad civil no deberían nunca ser efectuadas en virtud de la razón especulativa, sino a través de la lenta asimilación a través de la historia de la voluntad y razón corporativas de todo un pueblo (Stanlis, P., 2003, p. 109).

Contrariamente a Rousseau, Burke creía que un estado de sociedad civil era el medio absolutamente necesario para alcanzar la ley de la naturaleza y para lograr la felicidad social (Stanlis, P., 2000, p. 651).

## **11. El Estado o Gobierno como un Regalo Divino**

Recordemos que ante la defensa de Hobbes de la voluntad absoluta y arbitraria del monarca basada en un derecho hereditario o adquirido, Locke respondió que la soberanía popular estaba centrada únicamente en el poder legislativo de la voluntad absoluta y arbitraria del parlamento, la que a su vez se basaba en el apoyo popular.

Burke rechazó tanto la doctrina de la soberanía por derecho divino de Hobbes como la teoría de la soberanía popular de Locke. Conforme a Burke, el gobierno es el más grande y mejor de los regalos de Dios al hombre (Stanlis, P., 2003, p. 71). El Estado es el medio necesario mediante el cual el hombre puede vivir conforme al Derecho Natural. En consecuencia, el Estado no puede ser considerado simplemente como un acuerdo societario sobre cosas subordinadas únicamente de una naturaleza temporal y perecedera a ser disuelta al capricho de las partes (Stanlis, P., 2003, p. 72). El Estado, por el contrario, es una

sociedad no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos, los que han fallecido, y aquellos que van a nacer (Stanlis, P., 2003, p. 72). El Estado conecta el mundo visible y el invisible, conforme a un acuerdo sancionado por un juramento inviolable. El contrato social fue realmente “un pacto fijo” que Dios hizo con Sí Mismo y con el hombre, sancionado por un “juramento inviolable de que el universo físico y moral que Dios había creado no sería cambiado por Su voluntad o por la voluntad arbitraria de nadie más” (Stanlis, P., 2003, p. 72). Esto no significa que el Estado fuera inalterable, sino más bien que todos los cambios al Estado deben efectuarse en conformidad al Derecho Natural.

Para Burke, la distinción vital entre la sociedad natural y civil (o artificial) es que “Dios quiso el Estado” (Stanlis, P., 2003, p. 74). El Estado es, por tanto, a la vez un instrumento divino, artificial y natural (Stanlis, P., 2003, p. 204). Es *divino* en que posee su origen en Dios; *artificial* en su origen directo penúltimo y en su uso como un producto de la razón y voluntad humanas; y *natural* porque es una institución necesaria para el hombre en comunidad. Por lo tanto, todo lo que es producto sano de la razón humana es “artificial” y también es “natural”. Así, pudiese verse que para Burke no existe ninguna antítesis entre la “naturaleza” y la sociedad civil. Es natural, por lo tanto, que los hombres desarrollen las artes y las ciencias, incluyendo el arte de gobernar. Y aquí reside la legitimidad del Estado.

## **12. Proposición de los Verdaderos Derechos Naturales del Hombre**

Para Burke, la protección de la vida, la libertad, y la propiedad del hombre constituyen sus derechos más fundamentales como hombre (Stanlis, P., 2003, p. 54). Estos derechos pueden alcanzar su logro concreto únicamente en la sociedad civil. Los derechos naturales y derivados del hombre en la sociedad civil incluyen: el derecho a la justicia bajo la ley; el derecho de todos los hombres al fruto de su industria; el derecho a los medios para hacer que fructifique su industria; el derecho a las adquisiciones de sus padres; el derecho a la nutrición

y manutención de los hijos; el derecho a la instrucción en la vida; y al consuelo en la muerte (Stanlis, P., 2003, p. 54).

Entonces, en general, el hombre tiene derecho a hacer por sí mismo todo lo que pueda hacer por separado sin violar el derecho de los demás, y éstos son los verdaderos derechos del hombre, que poseen un carácter limitado.

### **13. El 'Estado de Naturaleza' y la Legitimidad Democrática**

Un dogma fundamental de los filósofos iluminados, que fue codificado por la Revolución Francesa, fue que la voluntad general del pueblo es el único criterio legítimo para efectuar cambios en la sociedad, y la única base permisible de la soberanía del gobierno. Burke rechazó esta teoría de la soberanía popular, y sostuvo que la voluntad popular no es el test final de conciencia para los legisladores, o la última base moral del gobierno (Stanlis, P., 2003, p. 239).

Burke, como sabemos, apeló al Derecho Natural, al que llamó: “esa ley eterna, e inmutable” (Stanlis, P., 2003, p. 238), en contra de las pretensiones de voluntad arbitraria centradas en la soberanía popular, en la cual “la voluntad y la razón son lo mismo” (Stanlis, P., 2003, p. 249). Él distinguió entre una democracia constitucional verdadera, esto es, en cuanto a que el pueblo no será obligado a hacer aquello que no desea hacer, y el despotismo popular de la “democracia” jacobina. El Jacobinismo revolucionario francés –indicó Burke— torció el verdadero principio democrático al proponer que la voluntad libre de cada hombre será ejercida sin trabas en lo más que sea posible. Burke indicó que, en la práctica, esta libre voluntad del pueblo colectivo así entendida se ejercería de manera absoluta sin ninguna clase de trabas.

A la herejía jacobina y Rousseauista de *vox populi vox dei* (la voz del pueblo es la voz de Dios) (Stanlis, P., 2003, p. 218), Burke contrapuso un orden civil fundado en el Derecho Natural Clásico o Tradicional y en el derecho

constitucional. En estos sistemas, argumentó, las mayorías y las minorías, los grupos corporativos y los individuos, y tanto los gobernantes como los gobernados, todos ellos están *sub Deo et sub lege* (bajo Dios y bajo la ley) (Stanlis, P., 2003, p. 249). En este orden, la voluntad o poder del soberano político (bien sea monárquico o democrático) nunca podrá ser la última fuente del derecho, por cuanto el derecho mismo hace que lo político devenga en soberano. La ley *política* final de toda nación es su Constitución, por cuanto ésta procede de la voluntad de muchas generaciones de hombres e instituciones, reguladas por la recta razón colectiva. Como el gobierno es un instrumento dado por Dios al hombre, todos los asuntos humanos están igualmente sujetos a la razón y la voluntad divina. Por lo mismo, toda soberanía política y la Constitución encuentran su base *moral* última en el Derecho Natural, según ha sido otorgado por Dios al hombre (Stanlis, P., 2003, p. 245).

## **Conclusión**

En definitiva, los fines del siglo dieciséis y los siglos diecisiete al dieciocho fueron testigos del surgimiento de importantes filosofías políticas y jurídicas que intentaron explicar importantes conceptos tales como la esencia de la naturaleza humana, la supuesta idea del 'Estado de Naturaleza', el contrato social, los 'derechos naturales' del hombre, y la legitimidad democrática. Dichas teorías sirvieron de fundamento para la construcción de proyectos políticos concebidos primeramente en abstracto, y que luego se implementaron al precio de la destrucción de un orden constitucional establecido durante siglos previamente en el mundo occidental. Las conexiones entre tales filosofías y variantes residuales religionistas es bien conocida.

Entonces, en este contexto de un mundo tremendamente cambiante, y peligroso, es que en el siglo dieciocho el gran político y jurista inglés Edmundo Burke refutó estas teorías iluminadas. Muchas de sus reflexiones, enseñanzas, y predicciones fueron cabalmente cumplidas especialmente en los horrores

ocurridos durante y en las postrimerías de la Revolución Francesa de 1789<sup>11</sup>. Al centro de la filosofía política y jurídica de Burke se encuentra su rechazo decidido a la teoría racionalista perniciosa del supuesto ‘Estado de Naturaleza’ que sirvió de fundamento a las teorías iluminadas de los siglos dieciocho y diecinueve, fundamentalmente en sus abstracciones vacías y contrarias al Derecho Natural Clásico o Tradicional.

En definitiva, tanto ayer como hoy, la filosofía de Burke nos invita a decodificar con prudencia las constantes re-ediciones de las teorías abstractas anti-naturales basadas en un supuesto ‘Estado de Naturaleza’, o en conceptos erróneos de igualdad o no discriminación y, en su lugar, reforzar nuestras sociedades sobre la base de los logros obtenidos por generaciones en nuestras sociedades del mundo cristiano occidental.

## **BIBLIOGRAFÍA**

**Barker E.: (1948), *Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press.**

**Baumann, A.: (1929), *Burke: The Founder of Conservatism, A Study by A.A.B. with which is Printed a Letter to a Noble Lord by Edmund Burke*, London, Eyre and Spottiswoode.**

**Boothby B.:(1792), *Observations on the Appeal from the New to the Old Whigs, and on Mr. Paine's Rights of Man*, London, J. Stockdale.**

**Bentham J.: (1823), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, W. Pickering.**

**Blackstone, W.: (2008), *Commentaries on the Laws of England*, Gaunt, Inc.**

**Burke E.: (1803), *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Paris, Pichon.**

**Burke E.: (1962), *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Bobbs-Merrill Co.; originalmente publicado en 1791.**

---

<sup>11</sup> Edmund Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly* (New York: Woodstock Books, 1990; originalmente publicado en 1791), p. 45 (“Los horrores de la guerra, alumbrados en París ... destruirán igualmente el modo de guerra civilizada ... que ha distinguido al mundo cristiano”).



Burke E.: (1780), *An Impartial History of the War in America, Between Great Britain and her Colonies, from its Commencement to the End of the Year 1779*, London, R. Faulder.

Burke E.: (1905), *Burke's Speech on American Taxation*, Ginn & company.

Burke E.: (1908), *Conciliation with America*, Boston, Directors of the Old South Work.

Burke E.: (1990), *Letter from Mr. Burke to a Member of the National Assembly*, Woodstock Books.

Burke E.: (1971), *Reflections on the Revolution in France*, Dublin, W. Porter.

Burke E.: (1847), *The Modern Orator. The Speeches of the Right Hon*, London, Aylott & Jones.

Butler J.: (1927), *The Analogy of Religion*, J. M. Dent & sons, Ltd.

Browne R. B.: (1963), *The Burke-Paine Controversy: Texts and Criticism*, New York, Harcourt, Brace & World.

Hobbes T.: (1991), *Leviathan*, editado por Richard Tuck, Cambridge University Press.

Heinrich A. R.: (1947), *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, B. Herder Book Co.

Crowe I.: (1997), *Edmund Burke: His Life and Legacy*, Dublin, Ireland: Four Courts Press.

Locke J.: (1960), *An Essay Concerning Human Understanding*, Menston, Scolar Press.

Locke J.: (2002), *The Second Treatise of Government; and, A Letter Concerning Toleration*, Dover Publications; originalmente publicado en 1690.

Locke J.: (2004), *Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, New York; Barnes & Noble Books, 2004; originalmente publicado en 1690.

Macpherson, C.B.: (2011), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press.

Graham M.: (1791), *Observations on the Reflections of the Right Hon*.

**Edmund Burke, on the Revolution in France, in a Letter to the Right Hon. the Earl of Stanhope, Boston, I. Thomas and E.T. Andrews**

**Paine T.: (1791), *Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, Dublin.**

**Priestley J.: (1797), *An history of the Corruptions of Christianity*, Boston, William Spotswood.**

**Prior, J.: (1825), *Memoir of the Life and Character of the Right Hon. Edmund Burke; With Specimens of His Poetry and Letters, and an Estimate of His Genius and Talents, Compared With Those of His Great Contemporaries*, Philadelphia, A. Small.**

**Rhodes, J.: (1997), *The Relevance of Edmund Burke, en Ian Crowe, Ed., Edmund Burke: His Life and Legacy*, Dublin, Ireland: Four Courts Press.**

**Rogers H.: (1848), *The Works of the Right Hon. Edmund Burke, with a Biographical and Critical Introduction*, London, H. G. Bohn.**

**Rogers H.: (1848), *The Works of the Right Hon. Edmund Burke, with a Biographical and Critical Introduction*, London, H. G. Bohn p. xxxiii.**

**Rogow A.: (1963), *Edmund Burke and the American Liberal Tradition*, en Browne R. B., *The Burke-Paine Controversy: Texts and Criticism*, New York, Harcourt, Brace & World, p. 196-202.**

**Rousseau J.: (1986), *Du Contrat Social*, José Medina, Paris, Magnard.**

**Stanlis P.: (2003), *Edmund Burke and the Natural Law*, Transaction Publishers.**

**Stanlis P.: (2000), *The Best of Burke: Selected Writings and Speeches of Edmund Burke*, Regnery Pub.; originalmente publicado en 1963.**

**Stone, F.: (1792), *An Examination of Burke's Reflections*, disponible en: <http://bit.ly/l6Yg06>.**

**Strauss L.: (1936), *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Oxford, The Clarendon Press.**

**Strauss L.: (1953), *Natural Right and History*, University of Chicago Press.**

**Wilks, M.: (1876), *Reverberations. To Which Is Prefixed the Growth of Opinion Which Made Me Leave the Church*, Segunda Edición, London,**

**Trübner & co.**

Willmoore K. (1940), *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, Illinois.

Wollstonecraft, M.: (1944), *A Vindication of the Rights of Man*, Woodstock Books; originalmente publicado en 1790.