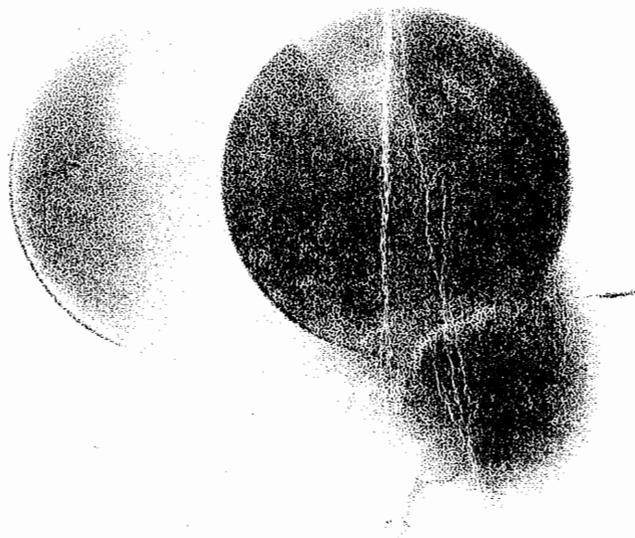


Robert Nisbet
CONSERVADURISMO
Alianza Editorial



2. Los dogmas conservadores

Las ideologías, al igual que las teologías, tienen sus dogmas: grupos de creencias y valores más o menos coherentes y duraderos que tienen una influencia determinante en al menos una parte de la vida de quienes los sustentan. En última instancia ambos se refieren al lugar que ha de ocupar el individuo bajo un sistema de autoridad, ya sea divina o secular. El tratamiento de las tres ideologías modernas de socialismo, liberalismo y conservadurismo se hace comúnmente en términos de la relación entre el individuo y el Estado, de acuerdo con una tradición del pensamiento político que se remonta al Renacimiento. Es decir, en términos de la relación legítima y deseable entre el individuo y el Estado.

Sin embargo una perspectiva más útil agrega a la relación individuo-Estado un tercer factor, el de la estructura de grupos y asociaciones que se sitúan en un lugar intermedio entre las dos entidades polares. Como hemos visto,

gran parte del drama social de la Revolución francesa consistió en el impacto que tuvieron sobre la sociedad intermedia las nuevas declaraciones de derechos individuales y, lo que no es menos importante, los derechos recién declarados del poder del Estado revolucionario. El resultado fue, por supuesto, cuestionar los derechos históricos de grupos tales como la Iglesia, la familia, el gremio y la clase social. El punto de partida de gran parte de la jurisprudencia del siglo XIX lo constituyeron, por una parte, los derechos de los viejos y los nuevos grupos contra el Estado y, por otra parte, los individuos. Al final del siglo, eminentes eruditos como Maitland, Figgis y Vinogradov, a quienes durante un tiempo siguió el joven Harold Laski, situaron gran parte de la historia de Europa occidental, de la Edad Media en adelante, dentro de la perspectiva de la relación triangular del Estado, el grupo corporativo y el individuo antes que en la relación dual más convencional de Estado e individuo que había surgido de la tradición iusnaturalista. Maitland escribió acerca de las fuerzas «pulverizadoras y macadamizadoras» del Estado y del individuo que actúan sobre todo lo que se interpone entre el hombre y el Estado. Otto von Gierke en Alemania y Fustel de Coulanges en Francia se encontraban entre los eruditos que también percibieron como esencial esa relación triangular. La mayor parte de la obra de Henry Maine sobre instituciones comparadas derivó esencialmente en el tipo de problema que constituía el tema central de su *Ancient Law*, la lucha entre la exigencia de soberanía del Estado y las autoridades tradicionales de la familia patriarcal y el clan o linaje. Durante el siglo, movimientos de reforma tales como el pluralismo, el sindicalismo, el socialismo gremial y las cooperativas hicieron del problema de los derechos de los grupos la cuestión central de una más amplia reforma social.

En general, la filosofía del conservadurismo hizo lo mismo. Acogió en su seno los derechos de la Iglesia, clase social, familia y propiedad, más que el liberalismo y que el

socialismo, en contra de las exigencias de la teoría iusnaturalista y del más reciente utilitarismo, por una parte, y del Estado nacional, cada vez más democrático, por otra. En cada una de las áreas específicas de la doctrina conservadora que se presentarán en este capítulo, la premisa constante es el derecho a sobrevivir —surgido del desarrollo histórico y social— de todas las estructuras intermedias de la nación en contra de las corrientes tanto del individualismo como del nacionalismo.

Entre las tres ideologías el socialismo, al menos en su carácter principal y a fin de cuentas marxista, es el que tiene un menor respeto por los derechos tradicionales de los grupos intermedios. La posición socialista acerca de la propiedad tendió a preparar el escenario para sus opiniones sobre la familia, la comunidad local y, sobre todo, la clase social. ¿Cómo, se planteó implícitamente, podría desarrollarse el nuevo hombre socialista si permanece sujeto a los patriotismos históricos menores así como al Estado burgués? El socialismo se encuentra así, ideológicamente, en el extremo opuesto al conservadurismo.

El liberalismo queda a mitad de camino. Como resultado de la huella que dejó Tocqueville en Mill hubo alguna indulgencia en ciertas áreas del pensamiento liberal para los grupos, en especial para las asociaciones voluntarias, que se agregaban a un pluralismo liberal. Pero, en lo esencial, el «único principio muy sencillo» de Mill junto con el utilitarismo de Bentham mantuvieron las simpatías dominantes del liberalismo con el individuo y sus derechos en contra tanto del Estado como del grupo social.

Historia y tradición

La visión del papel de la historia es crucial en la política conservadora. La «historia», en lo esencial, no es más que experiencia, y es en la confianza conservadora en la

experiencia por encima del pensamiento abstracto y deductivo en materia de relaciones humanas en lo que se funda su confianza en la historia. Quizás la observación más célebre de Burke en sus *Reflections* sea aquella en la que repudia específicamente la fe de la Ilustración en el contrato: no meramente el contrato en el sentido del contrato social al que recurrieron Hobbes, Locke, Pufendorf y tantos otros filósofos políticos como el fundamento del Estado, sino en el sentido mucho más revolucionario del que Rousseau se sirvió: esto es, como la premisa continua y permanente de la soberanía. Burke escribió:

La sociedad es de hecho un contrato... Es un socio de toda ciencia; un socio de todo arte; un socio en cada virtud y en toda perfección... se convierte en un socio no sólo entre todos aquellos que viven, sino entre aquellos que viven, aquellos que están muertos y aquellos que han de nacer.

Otra frase igualmente célebre de Burke, también de su libro *Reflections* es: «quienes nunca miran hacia sus antepasados nunca podrán prever el porvenir.» Contra lo que gran parte del pensamiento racionalista había intentado demostrar, desde el punto de vista de Burke el presente *no* es libre de rehacer la estructura social según los dictados de la imaginación o del «espíritu de innovador». No es cierto que la legitimidad del Estado dependa solamente del consenso tácito, de la incesante renovación del contrato social por la que clamaba Rousseau. La legitimidad es resultado de la historia y de las tradiciones que van más allá de los recursos de cualquier generación particular. «Ver las cosas como un conservador auténtico», escribe Mannheim, «es experimentar los acontecimientos de acuerdo con una actitud derivada de circunstancias y situaciones ancladas en el pasado». Desde el punto de vista de Burke, de Maistre, Savigny y otros primeros conservadores, la verdadera historia se expresa no en forma lineal,

cronológica, sino en la persistencia de estructuras, comunidades, hábitos y prejuicios, generación tras generación. El verdadero método histórico no es sólo una constante reflexión en el tiempo, mucho menos el relato de historias narrativas; es el método de estudiar el presente de tal manera que se haga resaltar *todo* lo que se encuentra en el presente, lo que significa una verdadera infinidad de formas de comportamiento y pensamiento que no pueden comprenderse cabalmente si no es partiendo del reconocimiento de un anclaje en el pasado.

La *concreción* de la experiencia y de la historia es un énfasis conservador persistente que puede verse en Burke, en Ranke y en una sucesión que llega hasta Oakeshott y Voegelin en nuestros días. En la Ilustración la «historia» característica que utilizaron los *philosophes*, y también muchos de los racionalistas ingleses, fue la historia que se caracterizaba a sí misma como «natural», «conjetural», «hipotética» o «razonada», en la que cualquier afirmación quedaba referida al presente. Se trataba de obras deliberadamente muy abstractas, y no en absoluto de historia ya en el sentido de obras contemporáneas como *Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon o la *History of Scotland* de Robertson ya en el sentido de la historiografía que florecería por todas partes en Occidente en el siglo siguiente. Lo que hizo Rousseau en su historia «hipotética» de la desigualdad ha de ser visto más como el antecedente de los esquemas de evolución social del siglo XIX que como una obra de historia en sentido estricto. Cuando Rousseau escribió «Empecemos por dejar los hechos de lado, ya que éstos no afectan al problema», no estaba eliminando todos los hechos sino sólo aquellos irrelevantes o sin consecuencia alguna para su esfuerzo por demostrar la iniquidad de la desigualdad y los medios por los que adquirió su predominio en la sociedad moderna. «Las investigaciones que consignamos aquí», escribió Rousseau, «no deben ser consideradas como verdades históricas, sino

sólo como razonamientos condicionales e hipotéticos», más como las hipótesis de los físicos que como las crónicas y anales de los historiadores.

Adam Smith, Hume, Ferguson, Helvetius y Condorcet escribieron todos ellos «historias» del tipo de la que escribió Rousseau en su Segundo Discurso. *The Wealth of Nations* de Adam Smith era en el fondo, como señalara su amigo y biógrafo Dugald Stewart, una forma de la historia «para ilustrar las provisiones hechas por la naturaleza en los fundamentos del pensamiento humano... para un aumento gradual y progresivo en los medios de la riqueza nacional». Quizá la de *historia natural* fue la etiqueta que con más frecuencia se aplicó a esta forma de escritura, expresión que abarcaba obras sobre lenguaje, clase social, matemáticas, riqueza y casi cualquier otro elemento de la civilización. Hutton escribió una «historia natural» del universo y la tierra, al igual que Hume escribió una «historia natural» de la religión.

Sin embargo, para Burke y el resto de los conservadores, este tipo de historia era menos que nada como medio para comprender la verdadera complejidad y concreción del pasado y el presente; asimismo era un medio, tan completamente abstracto y deductivo como la teoría del contrato social, que podría originar cambios imprudentes en el presente sin el escrutinio de los detalles de lo que se estaba cambiando. Además, como Heller subrayó, está el hecho de que mientras los racionalistas progresivos ven el presente como el comienzo del futuro, el modo verdadero —conservador— es verlo como el último punto alcanzado por el pasado en un crecimiento continuo e inconsulto. La sociedad no es algo mecánico, no es una máquina cuyas partes sean intercambiables y desagregables individualmente. Es orgánica en su articulación de instituciones y en su interrelación de funciones; también en su desarrollo necesario, acumulativo e irreversible a través del tiempo.

Desde el punto de vista conservador la realidad social se entendía mejor mediante una aproximación histórica. No podemos saber dónde estamos, mucho menos adónde vamos hasta que no sepamos en dónde hemos estado. Éstos son los fundamentos sólidos de las posiciones de la filosofía conservadora de la historia. Cuando Newman decidió responder a las críticas modernistas, presentó su argumentación en forma histórica en su *Development of Christian Doctrine*, mostrando cómo la teología católica actual es el resultado histórico de un pasado que se remonta hasta la cristiandad apostólica. Si el pasado es vital entonces debe ser investigado meticolosa y objetivamente. De ahí la famosa admonición de Ranke a todos los historiadores de recuperar el pasado *wie es eigentlich gewesen ist*, exactamente como éste ocurrió singular y realmente. En este apotegma, Ranke criticaba no sólo los tratamientos románticos y subjetivos del pasado sino también, y aún más incisivamente, las «historias naturales» del siglo XVIII y el «desarrollismo progresivo» de presociólogos tales como Saint-Simon y Comte.

Para los conservadores el método histórico fue un medio de atacar a los perniciosos utilitaristas, empezando por Bentham. Disraeli escribió: «Las naciones tienen carácter, y el carácter nacional es precisamente la cualidad que la nueva secta de hombres de Estado niegan o pasan por alto en sus esquemas y especulaciones.» La perspectiva del Estado divulgada por Austin, abstracta, racionalista y deductiva, fue totalmente rechazada por los historiadores conservadores, comenzando por Maine. Para la mayoría de los conservadores del siglo XIX, el repugnante efecto del utilitarismo fue perpetuar a los «sofistas, calculadores y economistas» que Burke trató con desdén en sus *Reflections*. Palabras tales como «sin alma», «helado», «mecánico» e «inhumano» se aplicaban regularmente por los conservadores a la perspectiva benthamita del Estado y del individuo. A finales del siglo para James Thompson

la modernidad benthamita era, en el fondo, «La ciudad de la noche espantosa».

Naturalmente, los conservadores, en su interés por la tradición, no respaldaban todas y cada una de las ideas o cosas transmitidas desde el pasado. La filosofía del tradicionalismo es, como todas las filosofías, selectiva. Una tradición beneficiosa debe provenir del pasado, pero también debe ser deseable en sí misma. Es nuestro vínculo con el pasado. «Los muertos aún hablan», escribió Bourget en Francia citando a su contemporáneo Vogué. Brunetière, el gran crítico literario e historiador y, posteriormente, T. S. Eliot se hicieron eco de esto. La raíz *tradere* significaba, en religión y derecho, transmitir un «depósito sagrado».

Son pertinentes unas palabras que pronunció Falkland, quizá el héroe más genuino de la Guerra Civil inglesa: «Cuando no es *necesario* cambiar es necesario *no* cambiar.» O en una expresión sencilla: «no te cures en salud». Sin embargo, los conservadores, de Burke en adelante, no han tendido a oponerse al cambio como tal. No hay razón para dudar de la sinceridad de Burke en sus conocidas palabras: «Un Estado que carece de los medios para cambiar carece de los medios para su conservación.» Sabemos que virtualmente veneró la Revolución de 1688; y su simpatía por los colonos americanos radicaba en gran parte en su registro del desarrollo de la tradición inglesa.

Lo que Burke y sus sucesores combatieron es lo que él llamó «el espíritu innovador»; esto es, la adoración vana del cambio en sí mismo; la necesidad superficial pero penetrante que sienten las masas de distracción y excitación a través de novedades sin fin. El espíritu de innovación es particularmente letal cuando se aplica a las instituciones humanas.

Hasta nuestros días, los conservadores se han hecho eco constante de la perspectiva de Burke de que la verdadera constitución de un pueblo reside en la historia de sus instituciones, no en un pedazo de papel. De Maistre con-

sideró las «constituciones» de los jacobinos como una mala broma. Están, escribió, «hechas para el Hombre. Pero en la tierra no existe el hombre como tal. Yo he visto... franceses, italianos, rusos, etc. Gracias a Montesquieu sé que uno incluso puede ser persa, pero declaro que nunca en mi vida he visto un *hombre*, a menos que de hecho exista y sea desconocido para mí». De Maistre escribió acerca de la constitución norteamericana y, sin pecar de inconsistente, la elogió y la consideró un buen presagio. Sin embargo, y éste es el enigma, la *verdadera* constitución de Estados Unidos era, y continuaría siendo, no el documento de papel sino toda la constelación de costumbres y tradiciones que se formaron durante los dos siglos de existencia de los americanos en el nuevo mundo. Había, pensó, una correspondencia admirable entre lo que el documento de la constitución decía y lo que *no* decía, y las tradiciones que los ingleses trajeron consigo para establecer la gloriosa *Nueva* Inglaterra de Massachusetts y áreas adyacentes. La idea de Burke de la verdadera constitución de un pueblo, de cualquier pueblo, se convertiría en una de las ideas más poderosas del siglo XIX: se encarnó en la multitud de estudios constitucionales ingleses, franceses y alemanes y, de manera interesante, en las convicciones de rusos como Dostoievsky, quienes llegaron a creer tan profundamente en una «constitución» histórica, inalterable y sagrada, que era inseparable de Rusia, que se creó una duradera animadversión contra los valores occidentales que perdura todavía hoy.

De Maistre se divertía y desdeñaba la idea de los norteamericanos que abandonaban ciudades ya construidas como Nueva York y Filadelfia para descender a la cenagosidad y soledad de un pedazo de Maryland con el fin de construir *ex nihilo* la verdadera *capital* de la nueva nación. Nunca duraría, dijo de Maistre. Pero antes de apresurarnos demasiado pronto a mofarnos de de Maistre el profeta, no está fuera de lugar aplaudir a de Maistre el sociólogo.

go tradicionalista. La historia a veces patética y otras grandiosa, de Washington D.C., y su interminable lucha por una identidad, y su eterno sentimiento de inferioridad como ciudad en comparación con Nueva York, Londres y París es un justo tributo a Burke y de Maistre y sus teorías de constituciones y capitales.

Hay otro atributo en la veneración conservadora de lo viejo y lo tradicional; la creencia de que, no importa cuán obsoleta pueda ser una estructura o *modus vivendi*, es posible que en ella haya una *función* continua, incluso vital, de la que el hombre se beneficia psicológica o sociológicamente. Seguramente, gran parte del pensamiento más profundo de los conservadores sobre las leyes de reforma liberales de los siglos XIX y XX reflejó esta creencia. Debido a su *aparente* arcaísmo, a la corrupción de los «distritos podridos» y a la aparentemente impotente Cámara de los Lores después de que los liberales le quitaron sus poderes verdaderos, no era *posible* que estas entidades todavía realizaran una función de valor para la sociedad, para la solidaridad social, y para lo que Burke tenía en mente cuando escribió que: «La naturaleza del hombre es intrincada, los objetos de la sociedad son de la mayor complejidad posible, y por lo tanto ¿puede una simple disposición u orientación del poder ser adecuada ya sea para la naturaleza del hombre o para la calidad de sus asuntos?»

Para los conservadores la historia ha sido en gran medida la misma clase de fuerza que la selección natural es para el evolucionista biológico. Nunca ha vivido individuo alguno, ni podría vivir —afirma el evolucionista— con poder de decisión bastante como para hacer surgir las especies. Es sólo el funcionamiento mismo del proceso de selección a través del azar, a través del ensayo y el error, el único que hace posible el esplendor del mundo biológico. En la selección evolutiva está arraigada una sabiduría infinitamente superior a cualquier sabiduría imaginable en un hombre. Los esfuerzos de los criadores de animales por

lograr más de lo que se consigue *con* estos procesos naturales de cambio y desarrollo son claramente ridículos.

Pero ¿no son igualmente ridículos los esfuerzos del hombre por lograr más de lo que consiguen los procesos equivalentes en la historia humana? ¿No fue en el fondo absurdo, y también trágico para los hombres, que intentaran construir una nueva sociedad y una nueva naturaleza humana en la Francia de 1789 o en la Rusia de 1917? Tal es la teoría conservadora de la historia.

En algún lugar John Morley comparó la filosofía conservadora de la vida con una débil esperanza de que las cosas bien podrían ser mejores, agitándose débilmente junto a una convicción gigantesca de que las cosas bien podrían ser mucho peores. Por supuesto, algo de esto hay. Pero, en realidad, no demasiado. Uno no se imagina a los grandes conservadores —Burke, Disraeli, Churchill o De Gaulle— agitándose débilmente ante nada, físico o mental. Tampoco imaginamos a Max Planck, quien realizó uno de los dos o tres mayores y más audaces descubrimientos modernos en física, estremeciéndose ante lo nuevo y lo incierto, a pesar de que adoraba el pasado e insistía en que su teoría surgió de y fue descubierta a partir tanto del pensamiento físico antiguo y tradicional como del actual. En su ensayo sobre el talento individual y la tradición T. S. Eliot ha escrito como un tradicionalista confirmado y como un revolucionario en la forma poética y en las imágenes. El talento individual es, simplemente, impotente, y está condenado a girar sobre sí mismo, si carece de una tradición escogida con la que trabajar.

Prejuicio y razón

Uno de los ataques más audaces de Burke a la Revolución estriba en su notable tratamiento del prejuicio en sus *Reflections*:

Soy suficientemente descarado para confesar que en esta época de ilustración nosotros somos generalmente hombres de sentimientos no educados; que en vez de abandonar todos nuestros viejos prejuicios los apreciamos en un grado considerable... y cuanto más generalmente hayan prevalecido, más los apreciamos.

Para Burke, «prejuicio» es una destilación de una forma total de conocer, de entender y de sentir; una forma que él vio como algo que estaba en contraste total con las formas de pensamiento que florecieron en la Ilustración francesa y luego, de manera trascendental, en la Revolución. Esas formas dieron la mayor importancia a la razón pura, a la deducción estricta de la clase que se encuentra en la geometría, y sostuvieron la luz de la búsqueda de la verdad *individual* en contra de lo que se inscribía en la tradición y la experiencia. Para los revolucionarios declarar algo «contrario a la naturaleza y contrario a la razón» era suficiente para proscribirlo eternamente de la organización política.

Sin embargo, Burke replicó, lo mismo que Vico un siglo antes, que la forma geométrica del razonamiento no tiene sino los usos más limitados en los asuntos humanos. Los seres humanos necesitan, para su educación y progreso un tipo diferente de razonamiento, uno que surja de los sentimientos, de las emociones y de una gran experiencia, tanto como de la lógica pura. El prejuicio tiene su propia sabiduría intrínseca, una que es anterior al intelecto. El prejuicio «es de aplicación inmediata en la emergencia; compromete previamente a la mente en una firme dirección de sabiduría y virtud y no deja al hombre dudando en el momento de la decisión, escéptico, confundido e irresuelto».

Para Burke el prejuicio es un epítome, en la mente individual, de la autoridad y sabiduría que yace en la tradición. Era el tipo de sabiduría que los filósofos iusnaturalistas y especialmente los *philosophes* se deleitaban presen-

tando como una mera superstición. «Con ellos», escribió Burke, «es suficiente motivo para destruir un esquema antiguo de cosas el que sea antiguo. En cuanto a lo nuevo, no se sienten en ningún modo temerosos en relación a la duración de una construcción que ha crecido rápidamente, con precipitación; porque la duración no es nada para aquellos que piensan que poco o nada se ha hecho antes de su época». Evidentemente, lo que Burke está desafiando es un tipo de pensamiento que alcanzó prominencia con los humanistas italianos en el siglo xv, que resurgió nuevamente con los *philosophes*, y que estaría estrechamente asociado con el pensamiento intelectual a lo largo de los siglos xix y xx, para ser vistos en los despreciados «sofistas, calculadores, y economistas» de Burke, siempre comprometidos tratando de pensar por toda sociedad y todo gobierno sin moverse lo más mínimo de sus sillas.

El asalto de Burke contra el racionalismo puro a través de la alabanza del inconsciente, de lo prerracional y lo tradicional encontró apoyo en gran parte del pensamiento del siglo xix. Irónicamente, la idea burkeana del prejuicio alimentó el acopio de ideas democráticas de la voluntad del pueblo, puesto que la idea de Burke era, sobre todo, una referencia al tipo de sentido, entendimiento y conocimiento que es *común* entre los individuos de una nación, no algo que es la propiedad exclusiva de una elite intelectual. El «prejuicio» de Burke estaba diseñado para oponerse al gnosticismo, esa enfermedad de la intelectualidad occidental a la que Eric Voegelin, el sucesor de Burke en el siglo xx, dedicó toda una vida para seguirla desde la cristiandad primitiva hasta los humanistas del Renacimiento, pasando por los racionalistas de la Ilustración y, en nuestra propia época, por los socialistas marxistas y los freudianos. La idea misma de *gnosis* y de una elite intelectual única calificada para expresarla e interpretarla repugnaba a Burke. Sólo en este aspecto hay, sin duda, una afinidad entre él y Rousseau, autor de la teoría de la volun-

tad general. La voluntad general era, según Rousseau, la voluntad colectiva *después* de que ésta hubiera sido expurgada de lo tradicional y de lo puramente experimental. Para Burke la «voluntad general» verdadera tendría que ser el resultado de un desarrollo de lo tradicional en la conciencia popular.

Después de Burke pocos utilizaron la idea de «prejuicio», pero sobre su base se formó un legado perdurable, uno que completó la ruta del racionalismo superficial iniciada por los pensadores iusnaturalistas de la Ilustración y a la que Bentham y sus seguidores dieron su forma utilitaria. El interés siempre creciente que encontramos en el siglo XIX por lo prerracional, por las fuentes de motivación y juicio que o bien se encuentran más allá del pensamiento individual o bien en profundidades del mismo que, sencillamente, eran desconocidas para Voltaire y Diderot o, en no menor grado, en toda la esfera del pueblo o del sentido y del sentimiento popular, puede rastrearse en las corrientes de pensamiento puestas en marcha por los primeros conservadores.

Tocqueville partía evidentemente del uso que Burke dio al término «prejuicio» cuando escribió: «Lo que ocurriría si todos se comprometieran a formar sus opiniones y a buscar la verdad por senderos aislados, sólo transitados en solitario, es que jamás ningún número apreciable de hombres se uniría en una creencia común.» Newman, en su *Grammar of Assent*, quiso decir, con su «sentido ilativo», con su inclusión explícita del «buen sentido» y «sentido común», precisamente lo que Burke había querido decir con «prejuicio». Fue Newman también quien observó que los hombres morirán por un dogma sin ni siquiera tomarse la molestia de buscar una conclusión. Y más tarde Chesterton advirtió que el soldado meramente racional no luchará y que el amante racional no se casará. A principios del siglo Disraeli declaró la guerra a aquellos hombres de Estado que buscaran «formar las instituciones

políticas sobre principios abstractos de ciencia teórica, en vez de permitir que surjan del curso de los acontecimientos».

Hay todo un tipo de conocimiento comprometido con el interés conservador por el prejuicio en el comportamiento humano. Es el tipo de conocimiento que William James describió como «el conocimiento de» en contraste con «el conocimiento sobre». El primero es el conocimiento que adquirimos simplemente a través de la experiencia, a través de la exposición directa a la vida o por lo menos a las áreas más importantes de la vida. Su esencia es el sentido práctico. Se convierte en una parte integral de nuestras personalidades porque su origen reside en el proceso de habituación, de convertir en predisposición generalizada o «instinto» el conocimiento obtenido a través del experimento, consciente o inconsciente, y de los normales ensayos de prueba y error. James adujo que el segundo tipo de conocimiento es aquel que adquirimos del libro de texto, de aprender *acerca* de algo que puede ser presentado en la forma de principio abstracto o general, algo que es susceptible de formularse prescriptivamente y en su momento más resplandeciente puede exponerse de manera lógica. Si las virtudes culminantes del primer tipo de conocimiento son la inmediatez y el sentido práctico, la abstracción y la generalidad lo son del segundo tipo. El conocimiento *acerca* de la música o de la pintura puede adquirirlo cualquiera mediante el estudio. Pero el conocimiento *de* la música o del arte requiere, en el sentido de James, la clase de experiencia personal que sólo los músicos y pintores o escultores tienen y pueden tener. Cualquier imaginación activa puede presentarse haciendo valer principios o leyes de gobierno, pero solamente alguien con un rico conocimiento *de* puede proporcionar los medios prácticos para dirigir o participar de cualquier otra forma en un gobierno de hecho.

Ésta es la distinción entre tipos de conocimiento que se

encuentra detrás de la crítica conservadora de todo utopismo político y de una gran parte de la reforma política. Los conservadores argumentan que el utopista y el reformista se parecen en que saben mucho acerca de principios e ideales pero, desgraciadamente, muy poco acerca del sentido de oportunidad, acerca del sentido práctico y del *know how* que esperamos de cualquier artesano, desde el cargador hasta el cirujano. De la devoción habitual a las reglas, principios y abstracciones, hay una tendencia inevitable a tratar con masas de personas más que con las personas tal como las encontramos realmente, como individuos concretos, como padres, informadores, trabajadores, consumidores y votantes.

Michael Oakeshott planteó el asunto con precisión en un notable ensayo sobre el «racionalismo en la política». Oakeshott hace esencialmente la misma distinción entre clases de conocimiento que hizo James, usando las expresiones «conocimiento de la técnica» para uno y «conocimiento práctico» para el otro. El primero es el que puede adquirirse mediante la inteligencia, a través del libro, la enseñanza o la habilidad para el raciocinio. Es vasto en reglas, prescripciones y generalizaciones. El segundo está limitado estrictamente a la experiencia, al esfuerzo para hacer algo y a la elaboración de lo que se aprendió como una parte inalienable del pensamiento y la propia personalidad. Oakeshott argumenta que lo que nosotros llamamos racionalismo político en el pensamiento moderno de Occidente es la suma y la glorificación del conocimiento técnico, de lo que James llamó el conocimiento «sobre».

La historia moderna de Europa, dice Oakeshott, está «plagada de los proyectos de la política del Racionalismo». Según la formulación de Oakeshott, la política del Racionalismo se encuentra detrás de cada utopía, de cada gran generalización acerca del «curso de la historia» o de «la naturaleza del hombre», de cada constitución instantánea para un nuevo Estado o una asociación de cualquier

tipo, y de cada ley de reforma total. Más aún, «el Racionalismo como afirmación de que lo que he llamado conocimiento práctico no es en absoluto conocimiento, sino la afirmación de que, propiamente hablando, no hay conocimiento que no sea conocimiento técnico». De ahí el origen del familiar lamento en la historia de la humanidad de que los gobiernos estén en manos de ingenieros, tecnócratas y otros especialistas académicos. De ahí la gran bendición que racionalistas políticos tales como los *philosophes* del siglo XVIII otorgaron a los «déspotas ilustrados». Era mucho más conveniente, para imponer las reglas propias del comportamiento político a una población, contar desde el principio con un déspota dócil. Pero si uno no disponía de un déspota dócil no sería inoportuno, de ser posible, crearlo. Porque la transmisión de inspiración racionalista al pueblo puede ser, en el mejor de los casos, lenta y vacilante si confiamos en los procesos ordinarios de participación o representación. A través de la historia, por lo tanto, en dondequiera que ha florecido el pensamiento racionalista ha existido el sueño ya sea de una gran inteligencia singular o de alguna clase pequeña de inteligencias para gobernar directa y omnicomprensivamente al pueblo, concebido como una masa homogénea, deshaciéndose de una vez por todas de los tipos de gobierno que se fundan sobre la mera usanza y costumbre, hábito, uso y tradición, y sobre los cuerpos representativos, comisiones semipúblicas y otros cuerpos, mediaciones judiciales así como otras restricciones sobre la razón deductiva pura.

Burke fue uno de los primeros en ver que la mente del racionalista político se inclina naturalmente hacia un tipo de imperialismo interno: «imperialismo democrático» como Irving Babbitt lo caracteriza en su libro *Leadership and Democracy*. Esto es, dada la atribución a la razón individual de la capacidad de gobernar directamente sobre un pueblo, resulta fácil y tentador dar un

paso más y aumentar el ámbito de gobierno de esa razón, desde lo puramente político y legal hasta lo económico, social, moral y espiritual. Fue con grupos intelectuales liberales y socialistas en la mente, que Babbitt escribió: «Ningún movimiento ilustra más claramente que el movimiento supuestamente democrático la manera en que la voluntad de minorías altamente organizadas y decididas puede prevalecer sobre la voluntad de la masa inerte y desorganizada.»

Desde el punto de vista conservador, sólo el prejuicio, en el sentido de Burke, puede mantener unida a la ciudadanía en oposición al tipo de tiranía que el racionalismo en el gobierno impone a veces sobre el pueblo. Burke tenía en mente a los racionalistas jacobinos cuando escribió las palabras siguientes: «Es imposible no observar que en el espíritu de esta distribución geométrica y de este arreglo aritmético, estos pretendidos ciudadanos tratan a Francia exactamente como a un país de conquista.» Ésta es la crítica a la burocracia y a la mentalidad racionalista burocrática que hacen los conservadores, y también de cuando en cuando, los liberales y socialistas, que ha surgido constante y activamente desde que Burke la dirigiera contra los «geómetras» jacobinos.

Burke, y en general los conservadores, han visto que casi toda la voluntad de resistencia que comúnmente se afirma es resultado del conocimiento interno de los derechos naturales o de los instintos internos de libertad, resulta, en cambio, de los prejuicios construidos históricamente con lentitud en el pensamiento del pueblo: prejuicios acerca de la religión, la propiedad, la autonomía nacional y los roles de larga tradición en el orden social. Éstos, no los derechos abstractos, son el poder impulsor en las luchas de los pueblos por la libertad que nosotros honramos.