

OAKESHOTT O LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE UN CABALLERO ESCÉPTICO

Oakeshott, or the political philosophy of a skeptical
gentleman

PABLO BADILLO O'FARRELL

Universidad de Sevilla

badillo@us.es

Cómo citar/Citation

Badillo O'Farrell, P. (2017).

Oakeshott o la filosofía política de un caballero escéptico.

Revista de Estudios Políticos, 178, 47-69.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.178.02>

Resumen

En este artículo se analizan tres grandes aspectos del pensamiento del inglés Michael Oakeshott. En primer lugar, se estudian las relaciones entre filosofía y política, así como la posibilidad de hallar un concepto de filosofía política en su obra, ya que siempre consideró que las relaciones entre ambos ámbitos —filosofía y política— resultaban problemáticas. En segundo lugar, se estudia su actitud escéptica ante la política, frente a aquellas posiciones que mantienen la confianza y seguridad en la consecución de una meta o un fin con una actitud similar a la que se tiene ante los postulados de una fe religiosa. Y en tercer lugar, se ve cómo esta posición escéptica suele identificarse con los parámetros tópicos de comportamiento de lo que él considera que debe ser un caballero.

Palabras clave

Michael Oakeshott; filosofía; política; filosofía política; escepticismo; caballero.

Abstract

This article analyses three major aspects of the English author Michael Oakeshott's thinking. First, we study the relation between philosophy and politics, along with the possibility of finding a concept of political philosophy in his work, since he

always considered relations between the two spheres to be problematic. Second, we analyze his skeptical attitude towards politics, an attitude contrary to those positions that maintained confidence and certainty regarding the attainment of a goal or an end, displaying an attitude comparable to followers of the postulates of a religious faith. Finally, we consider how this skeptical position became identified with the behavioral parameters he considered appropriate for a gentleman.

Keywords

Michael Oakeshott; philosophy; politics; political philosophy; skepticism; gentleman.

SUMARIO

I. FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN OAKESHOTT. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA. II. ESCEPTICISMO EN SU VISIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA. III. EL PAPEL DEL CABALLERO EN EL CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE OAKESHOTT. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN OAKESHOTT. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

Afrontar la figura de Michael Oakeshott supone, a mi entender, tener que vencer varios desafíos, que van a ir presentándose escalonadamente y no todos nos permitirán otorgarles una respuesta satisfactoria aceptada de manera unánime.

El desafío con el que nos enfrentamos se plasma en la clasificación y radiación de Oakeshott dentro de las distintas escuelas o tendencias con las que se le ha vinculado. Ha sido considerado un pensador característicamente *tory*, conservador, reaccionario, o incluso por algunos, como es el caso de Perry Anderson, como representante de la más recalcitrante derecha, tipificación en la que Anderson llega incluso a la descalificación personal.

Mi pretensión es analizar su figura y su pensamiento como una *rara avis* dentro del pensamiento político inglés del siglo xx, en el que debido a circunstancias personales, que se proyectaron asimismo sobre su carrera académica y sobre su perfil, sirvieron para otorgarle unos rasgos bastante diferentes a los de sus coetáneos.

En primer lugar, hay que destacar el hecho de que durante los primeros años de trabajo e investigación en los que aparecen sus primeras publicaciones, Oakeshott se mueve de lleno en el ámbito de la filosofía en general, y sobre todo hay que enfatizar sus raíces claramente idealistas, que para un autor de su generación ya resulta una rareza, aun cuando, a pesar del avance inexorable del análisis filosófico, la tradición idealista en Inglaterra siempre había mantenido cultivadores ilustres. Quizá la primera obra en la que tenemos que detenernos sea *Experience and its Modes* (1933), en la que comienza a trazar las líneas maestras de su pensamiento filosófico. Como otros idealistas, subraya la imposibilidad de separar la mente y el mundo externo, convirtiendo a ambos en una especie de dicotomía. Cuando habla de experiencia se está refiriendo al hecho de la unidad del sujeto que tiene esta y el objeto experimentado, y solo

cuando ambos elementos se producen junta y simultáneamente se puede hablar de aquella. La realidad no es algo que se encuentra ahí fuera, ni tampoco en la mente del sujeto, sino que es una realización del pensamiento: es lo que la experiencia nos «obliga» a pensar (Oakeshott, 1933: 58).

Como ha subrayado Bhikhu Parekh, apunta a entender no solo la totalidad de la experiencia, sino también ésta entendida como un todo o por su propio motivo. Es decir, busca entender la filosofía desde el punto de vista del conjunto y no desde sus partes o aspectos particulares. Para Oakeshott, añade Parekh, como para todos los idealistas, cualquier punto de vista limitado distorsiona la experiencia (Parekh, 1979: 482).

Es claro que, a pesar de ser considerado como un filósofo político, hay que fijar con sumo cuidado aquellas obras y perspectivas en las que se puede tratar de la experiencia y ver con qué visión. Realmente, como subraya Jeremy Rayner, hay un interesante número de obras en las que ha escrito sobre política en relación a su entendimiento de la actividad práctica y que pueden revelar importantes continuidades y discontinuidades en su obra comprendida como un todo. Y así Rayner se refiere a diferentes estadios y visiones que, partiendo de *Experience and its Modes* (1933), en la que describe a la actividad práctica como un modo de ella, pasando por considerar la actividad política como una «actividad concreta», como acontece en «Political Education» (1951), hasta la distinción entre práctica y proceso, como se defiende en *On Human Conduct* (1975), se puede apreciar cómo ha trabajado arriba y abajo sobre la noción de actividad práctica.

Como indica este autor, por otra parte, cabe entenderse bien que un examen del tema referido en relación a su conservadurismo promete iluminar cómo los argumentos políticos de Oakeshott están todos basados en sus presupuestos filosóficos (Rayner, 1985: 314).

De todas maneras, a pesar de esta consideración de Oakeshott como autor conservador, no cabe la menor duda de que en el pensamiento de nuestro autor se pueden fácilmente atisbar rasgos que lo tipificarían como un pensador liberal. Uno de los grandes especialistas en su obra y pensamiento, como es el caso de Paul Franco, ha destacado cómo, a pesar de que las vidas y las carreras de nuestro autor y la de Isaiah Berlin no se cruzaron prácticamente nunca, y de la existencia de muchos planteamientos antagónicos entre ellos, no hay la menor duda de que otros muchos aspectos de sus pensamientos son compartidos.

Es verdad que los dos pueden ser considerados como críticos del racionalismo, ambos comparten planteamientos liberales y en ellos se puede apreciar una perspectiva pluralista. Para Franco, ambos autores pueden ser clasificados como liberales, y sobre ese punto de partida se mueve su argumentación. Pero, a pesar de estas perspectivas comunes, no cabe la menor duda de que en estos

campos las diferencias entre sus visiones encierran claras diferencias. Como afirma Franco, al comparar sus teorías sobre racionalismo, pluralismo y liberalismo —conceptos todos ellos, en teoría, y vistos desde una óptica tópica, muy alejados del pensamiento de Oakeshott—, se puede apreciar cómo algunas de las tesis atribuidas de forma convencional como tipificadoras del pensamiento de uno de ellos, en este caso Berlin en particular, quizá ha tenido un desarrollo más amplio y acabado en el otro, Oakeshott, al que no se le ha considerado incluido en dicha corriente.

A Berlin, como es bien sabido, se le ha clasificado como el arquetípico representante del liberalismo pluralista, pero para algunos estudiosos, como el antecitado Paul Franco, puede, en cambio, apreciarse una respuesta filosóficamente más satisfactoria respecto a este asunto en la obra de Oakeshott.

El primer problema que hay que despejar al centrarnos en la estimación comparativa de uno y de otro es el de la aproximación al concepto de filosofía política. En cierta manera, y como punto de partida, se puede constatar que sus acercamientos son similares y que ambos están inspirados por un profundo sentido de la historia política e intelectual. Ambos, aunque en uno se haya destacado más que en el otro, coinciden en otorgar lugar de privilegio al conocimiento de la evolución histórica del pensamiento político, especialmente el anglosajón, para basar sus desarrollos teóricos ulteriores sobre dicha base.

La diferencia primordial se puede apreciar en que, mientras que el desarrollo teórico político de Berlin es inentendible, si no es sobre la base de sus reflexiones sobre la historia de las ideas políticas, en Oakeshott, en cambio, vamos a encontrarnos con que, a pesar de que también tiene un amplio conocimiento de las fuentes histórico-políticas, su desarrollo teórico va a ser mucho más autónomo y de raíz primordialmente filosófica. La diferencia radica en que mientras Berlin, a partir de un determinado momento de su vida, tuvo dudas sobre su capacidad para desarrollar un pensamiento filosófico propio, y por ello se inclinó por el cultivo sistemático de la historia de las ideas, Oakeshott, por el contrario, nunca las tuvo sobre ello y esto se demuestra en sus obras *Experience and its Modes* y *On Human Conduct*, sobre cuya estricta condición filosófica no cabe la menor duda (Franco, 2003: 487).

Por continuar con la crítica al racionalismo, identificado por Berlin en muchas ocasiones con el monismo, frente al pluralismo por él defendido, nos encontramos con que la visión de Oakeshott sobre este asunto difiere considerablemente, y aun compartiendo la antipatía de ambos hacia la política utópica, el sustrato argumentativo es bastante diferente. El punto de partida de su línea de pensamiento en este punto podemos encontrarlo en su obra seminal *Experience and its Modes*, donde elaboró una lógica de la experiencia genérica, que aplicó a varios modos de ella, como eran la historia, la ciencia y la práctica. Esta lógica era evidentemente deudora del idealismo filosófico y podía ser

caracterizada como concreta en contraposición con la de carácter abstracto contra la que Hegel y sus seguidores habían reaccionado. El centro de la primera consistía en una doctrina acerca de lo que da unidad a la experiencia (Franco, 2003: 490).

Pero es importante remarcar, antes de contemplar cómo esta lógica concreta relaciona la crítica del racionalismo de Oakeshott, cuán diferente resulta la aproximación de este autor a la realizada por Isaiah Berlin. Tal vez la forma más clara de apreciarla radica en darse cuenta de que mientras el segundo sustenta su crítica al racionalismo atacando al monismo, el primero, por el contrario, arranca con un intento de comprender la naturaleza de la plenitud o unidad de la experiencia más profundamente.

Hay que subrayar que la diferencia entre ambas visiones parte esencialmente de las distintas matrices de las que surgen, ya que mientras para Oakeshott es determinante la base idealista de su pensamiento, lo que conduce, sin resultar por ello para nada relevante, a centrar su crítica al racionalismo en la teoría del conocimiento, en Berlin, influenciado en sus primeros pasos formativos por sus colegas analíticos de Oxford, se aprecia cómo el ataque esencial está orientado contra el monismo entendido como sinónimo del racionalismo.

Sobre la base de la referida crítica de Oakeshott, centrada esencialmente en la teoría del conocimiento, no resulta extraño, como subraya Paul Franco, que para nuestro autor la fuente escondida del racionalismo, como destaca en su obra *Rationalism in Politics* (1947), sea una doctrina sobre el conocimiento humano. Para desarrollar sus tesis lleva adelante una diferenciación harto conocida entre dos variantes de conocimiento, presentes en cualquier tipo de actividad concreta, como son el técnico y el práctico. Pero, a pesar de esta doble tipificación, está plenamente convencido de que ninguna actividad, del tipo que sea, se podrá llevar adelante sencillamente a través del conocimiento técnico. Hay siempre algo que nos dice no solo cuándo aplicar las reglas, sino también cuándo dejarlas atrás (Oakeshott, 1991: 11-16). Y como subraya Franco, esta noción de conocimiento práctico o tradicional recuerda al concepto aristotélico de *phronesis*, y tiene paralelismos obvios con el «saber cómo» de Ryle o el «conocimiento tácito» de Polanyi (Franco, 2003: 491). Por todo ello, se puede decir que la esencia del racionalismo pasa por negar el valor epistémico del práctico y solo otorgar valor al técnico. Por ello, el racionalismo consiste en la creencia de la soberanía de la técnica, la cual no es la soberanía de la razón *per se*. A la vista de lo referido hay que preguntarse de qué manera afectan estas posiciones a la política. En política, la creencia del racionalista en la soberanía de la técnica se traslada a la superioridad de una ideología sobre una tradición o hábito de comportamiento. La cuestión radica en que para Oakeshott el orden de desarrollo de estos niveles de acercamiento a la política es radicalmente diferente, en el sentido de que «la actividad política viene

primero y la ideología política viene después», como afirmó en su disertación «Educación política», lección inaugural dada en 1951 con motivo de su toma de posesión de la cátedra de Ciencia Política en la London School of Economics. En esta lección, convertida también en un hito de la filosofía política del siglo pasado, asimismo bosqueja la idea de la tradición que despliega como contrapeso al racionalismo, igual que Berlin había hecho con el pluralismo.

Por otra parte, podemos entender que la tradición para Oakeshott no es algo fijo o concluso, una forma inflexible de hacer las cosas. Por tanto, se puede decir que la actividad política consiste en la exploración de lo que está interiorizado en la tradición. La política es, en su ya famosa frase, la «persecución de los indicios» (Oakeshott, 1991: 56-58).

Para nuestro autor, una tradición de conducta es, en efecto, una composición algo miscelánea —como refiere Franco, en un determinado lugar Oakeshott la denomina «criatura de muchas voces» (Oakeshott, 1962: 90), consistente en una variedad de creencias, muchas tirando en diferentes direcciones o compitiendo la una con la otra—. No obstante lo cual, dicha tradición tiene identidad, pero es de naturaleza compleja. Y como no está fijada ni conclusa, no se puede apreciar un propósito soberano o una invariable dirección; no hay idea alguna para ser copiada o regla a ser seguida. Algunas partes pueden cambiar más o menos lentamente que otras, pero nada es inmune al cambio. Todo es temporal (Oakeshott, 1991: 61). Como se puede deducir de forma muy clara de estas palabras de Oakeshott, su concepción de tradición nada tiene que ver con una idea obsoleta e inmovilista de determinados valores y concepciones de la realidad que permanecen inmóviles y ajenos a todas las posibles influencias externas.

Vista la idea de tradición de Oakeshott, aun a pesar de estas últimas anotaciones, nos percatamos de cómo un estudioso profundo de la obra de ambos autores —Oakeshott y Berlin—, como es el caso de John Gray, ha criticado profundamente la idea de tradición del primero, en cuanto en ella hay un claro abandono de la idea de diversidad y del conflicto entre posibles tradiciones de actividad práctica, especialmente las morales y políticas (Gray, 1997: 86-87).

Cuando Oakeshott se refiere al carácter de la política, en la ya citada lección inaugural en la London School of Economics, dictada en 1951, y titulada «Political Education», considera a la política como «el atender a los acuerdos generales de un conjunto de gentes a quienes la ocasión o la elección ha unido» y él se encarga de insistir en que no consiste en realizar o «establecer acuerdos», por la sencilla razón de que los acuerdos que los pueblos han heredado siempre exceden de largo aquellos que cualquiera propusiera cambiar, aun en la situación más revolucionaria. Esto puede sonar como una forma enrevesada de ser conservador, y Oakeshott, como se ha indicado, fue señalado como tal, pero el significado real de este punto, como bien claramente

queda demostrado a lo largo de la conferencia, es que cualquier actividad humana, tal como es la política, debe ser entendida como «concreta y auto-cambiante».

El primer rasgo para una caracterización general de la política es que consiste en responder directamente a cualquier situación que pueda surgir —un significado del término empirismo—. Cuando nos enfrentamos a la manera de afrontar cómo funciona la política nos percatamos de que ella puede aparecer como una manera autopropuesta de actividad, cuando el empirismo es precedido y guiado por una doctrina general, una ideología.

Esta posición —el de que la política es la aplicación al mundo de una teoría o de una ideología— podía resolver el problema, y es ciertamente una forma común de entender la acción política. Pero ante ello, surge una cuestión muy discutida, saber qué es una ideología. Es, como subraya Minogue, una teoría abstracta de la vida política y Oakeshott destaca el hecho de que es premeditada. Esto significa que, para él, las ideologías existen antes de que surjan las posibles situaciones a las que puedan ser aplicadas (Minogue, 2004: 232). Esta perspectiva de la proyección de las ideologías a la realidad política nos conduce a algo a lo que nos hemos referido con anterioridad, como es el hecho de que con estas afirmaciones Oakeshott se está refiriendo a la larga a lo que él entiende por racionalismo. Se refiere al hecho de que cuando nosotros pensamos en las obras de los grandes filósofos políticos, nos percatamos de que ellos comienzan siempre de una manera más o menos filosófica la construcción del modelo político que levantarán a continuación. El problema radica en que en múltiples ocasiones la realidad política con la que se contrasta este arquetipo puede resultar a la larga una caricatura con la que se coteja el paradigma que ha deformado la auténtica realidad.

Ante esta pretensión de aplicación del modelo racionalista a la realidad política, en busca de una cierta forma de perfección, Oakeshott sostiene que «en política la única manera concreta de una actividad detectable es una en la que el empirismo y los fines a ser perseguidos son reconocidos como dependientes del mismo modo para su existencia y su funcionamiento, sobre una manera tradicional de comportamiento» (Oakeshott, 1991 [1962]: 56). La política es, para nuestro autor, una actividad que surge no de los deseos de un instante ni de principios generales, sino de la misma tradición. Cualquier idea presente de la tradición política, continúa Minogue, omitirá casi con certeza elementos que son descubribles solo si esta se desarrolla durante un largo tiempo. Esta afirmación es la que hace posible sostener que para Oakeshott la mejor forma de educación política consiste en una inmersión en la historia (Minogue, 2004: 233).

A la vista de lo hasta aquí referido parece coherente que para nuestro autor resulte muy difícil defender la compatibilidad de la filosofía y de la

política, lo que lo conducirá a afirmar que es imposible derivar la política de la filosofía o a poder hablar en un sentido estricto de una filosofía política. Tan es así, que, amén de que Oakeshott, al margen de la importancia que le concede a la historia en general, y a la historia de las ideas políticas en particular, siempre se siguió considerando filósofo. Esta autoconsideración de filósofo, a diferencia de Berlin, de cuyo paralelismo de pensamientos nos ocupamos con anterioridad, lo lleva a estimar imposible hablar de política desde la perspectiva de un filósofo. Esto es así en cuanto estima que son dos campos que difícilmente pueden confluír en una misma meta. Para Oakeshott la realización de la política, la consideración de ella como algo de realización cotidiana, es un campo en el que la filosofía tiene difícilmente algo que decir.

Partiendo de la idea de que la experiencia es la única realidad, y de que de ella indefectiblemente se ha de partir, y que cualquiera de las posibles indagaciones intelectuales están siempre, de una forma o de otra, unidas a ella, hay que subrayar que la filosofía se caracteriza porque su preocupación es ofrecer un definitivo, incondicional y absoluto entendimiento o comprensión de la experiencia. La filosofía tiene que ver con el conjunto de la experiencia por razones epistemológicas y ontológicas. Todo aspecto de la experiencia está plenamente conectado con el resto y no puede ser entendido por completo sin comprender el conjunto. Por ello, como sostiene Bhikhu Parekh, la filosofía pretende entender la experiencia desde el punto de vista del conjunto y no desde sus particulares partes o aspectos (Parekh, 1979: 482). Siguiendo las pautas hegelianas, propias del idealismo abrazado por Oakeshott, denomina a este método de investigación una «completa exposición» o «definición», y a su resultado, un «concepto concreto». La filosofía define conceptos y no palabras, y establecer un concepto es hacerlo definido, liberarlo de su condicionalidad y dar cuenta autocontenida del mismo, para comprender su «carácter completo... y su carácter como un simple conjunto».

Dentro de los posibles modos que se derivan de la experiencia, a saber práctica, historia y ciencia, hay que decir que son mutuamente irrelevantes, como lo son también, a su vez, la filosofía y los modos en general. La filosofía no tiene nada que aprender de los modos. Ella trata de entender la experiencia concreta, esto es, la experiencia como un todo, de cuyos modos presenta cuentas abstractas y defectuosas. Con ello, lo que Oakeshott quiere dejar sentado es que, al igual que los modos no tienen nada que aprender de la filosofía, ellos no tienen que aprender los unos de los otros. Cada modo es soberano y tiene autocontenido. De esta manera, sostiene que un historiador, un científico o un hombre práctico no necesitan para nada que el filósofo le diga a cada uno de ellos cómo llevar adelante sus asuntos. De todo ello se deduce claramente una afirmación muy conocida de Oakeshott; hablar de la política, entendida esta como una de las maneras de desarrollarse la práctica humana, no tiene

que producir ninguna intercesión o derivación en relación con respecto a la filosofía (Parekh, 1979: 484-485).

Si partimos de la base del concepto de filosofía oakeshottiana, así como de su visión sobre la política, nos daremos cuenta que, como conclusión lógica, su visión de la filosofía política tiene una doble faz, ser constructiva y crítica. La primera se manifiesta porque nos proporciona una definición o concepto concreto de la política. Pero, junto a ello, la filosofía política es asimismo una investigación crítica. No se puede decir que sea la filosofía la única disciplina que pretende entender la política, ya que existen otras materias que buscan el mismo fin. Se puede afirmar aún más, en cuanto muchas de dichas ramas, en su afán de comprender y explicar la política, son rivales entre sí, así como se enfrentan también a la filosofía en su manera de entender y explicar la política. Dentro de esta visión, al considerar al filósofo político como alguien que dilucida la estructura lógica de la vida política y nos proporciona una perspectiva completa de ella, nos damos cuenta de que él está cualificado para indicarnos qué tipos de explicación son inherentemente ilegítimas o no plausibles y qué tipos son válidos para su comprensión.

Lo que hay que dejar claro es que para Oakeshott la filosofía política no puede reemplazar o realizar las funciones de las indagaciones no filosóficas. Ella solo expone sus pretensiones para proporcionarnos explicaciones completas, determina sus verdades relativas y construye un «mundo de explicaciones» coherente. Se planteó a lo largo de sus publicaciones si aquella podía o no ir más lejos y construir una «jerarquía de explicaciones» sobre la base de sus respectivos grados de adecuación.

Si llevamos a cabo una visión histórica retrospectiva de sus obras, nos percatamos de que mientras que en *Experience and its Modes* rechaza la familiar noción collingwoodeana de jerarquía, aunque no sin error, en «The Concept of a Philosophical Jurisprudence», publicada solo cinco años después, encuentra la ausencia de ella «intolerable» y sugiere que, desde el momento que no todas las explicaciones son «igualmente adecuadas», la filosofía debía establecer una escala entre ellas. Si se sigue el itinerario intelectual temporal del pensamiento oakeshottiano, nos damos cuenta cómo van produciéndose cambios, ya que, por ejemplo, en la introducción a la edición del *Leviathan* de 1946, modifica su más temprana versión sobre la filosofía política, y le da un contenido más concreto y lo expresa en un lenguaje muy diferente. En este momento lo que hace es enfatizar no la naturaleza crítica sino la constructiva y la capacidad de levantar un sistema. La importancia que en este momento concede a la reflexión sobre la naturaleza humana y al destino y dilucidación del «predicamento humano» resulta relativamente nueva en ese momento (Parekh, 1979: 486-487).

En otra obra clave de su producción, *Rationalism in Politics* (1962), se aprecia cómo retrocede de su majestuosa, o quizá un poco grandiosa, aunque

en modo alguno incoherente o excéntrica, perspectiva de la filosofía política. Porque, aunque continúe sosteniendo que la función de esta consiste en explorar la «relación entre política y eternidad» y en determinar el «lugar de la actividad política en el mapa de nuestra experiencia total», enfatiza su naturaleza crítica más que la de construir un sistema. La filosofía política es para él una actividad «parásita» y de «segundo orden», básicamente sirve para analizar los conceptos políticos, corregir las incoherencias de los modos más comunes de pensar sobre la política y detectar y exponer analogías y modelos erróneos en los términos en base a los cuales otras investigaciones intelectuales a veces entienden la política (Oakeshott, 1962: 133, 200). Por último, por seguir el simple y magnífico itinerario intelectual sobre la filosofía política de Oakeshott trazado por Parekh, nos encontramos con que en su obra *On Human Conduct* (1975) desarrolla tal vez la última posición sobre la naturaleza de la filosofía en general y de la filosofía política en particular. A pesar de que al asunto le dedica bastante poco espacio en el amplio volumen, puede colegirse de sus palabras que la posición mantenida en este, en cierta forma, supone una vuelta a las tesis desarrolladas en *Experience and its Modes* y «The Concept of a Philosophical Jurisprudence».

De todas maneras, y a pesar del paralelismo con las obras anteriores, puede comprobarse cómo va introduciendo una serie de modificaciones en algunas categorías. El primer aspecto a destacar es su insatisfacción revelada después de los años con utilizar el término filosofía en su relación con la política. Se comprueba en el hecho de que a veces sigue utilizando dicho término, pero otras veces lo permuta por el de teoría. Esto es así porque prefiere sostener la idea de que en este campo el filósofo teoriza más que filosofa. Y lo es porque para él no solo la filosofía, sino todas las indagaciones intelectuales, incluidas la ciencia y la historia, especulan, es decir, explican el objeto de su investigación en los términos de sus postulados, y por ello comparten de forma común una estructura básica de investigación. Esto, además, se puede comprobar porque en lugar de utilizar el término «experiencia», dominante en *Experience and its Modes*, o «actividad», que es el imperante en *Rationalism in Politics*, en esta obra, *On Human Conduct*, en cambio se refiere prioritariamente a la expresión «avanzar» en el asunto objeto de la investigación teórica.

En referencia a este cambio terminológico y preferencia por uno en detrimento de otro, hay que referir una serie de puntos que explican el desarrollo de la teoría de la política de Oakeshott. Es obvio que la conducta humana es *inter homines*, pero, además, de forma muy esquemática hay que decir que toda acción interpersonal, de la que la conducta humana es el carácter ideal, tiene unas cuantas características necesarias. Sucede en una situación específica; el ejecutante entiende la situación de una determinada manera y la considera inaceptable; cree que la «inaceptabilidad» puede quitarse, e imagina,

desea y pretende una satisfacción específica; la satisfacción deseada depende de otro agente o agentes; aquel delibera y acomete una específica acción de palabras juzgadas capaces de evocar la respuesta deseada de otros; su deliberación y obra tienen en cuenta las prácticas que regulan las relaciones interpersonales, especialmente las prácticas morales; y, finalmente, toda acción comprende autorrevelación y autorrepresentación (Parekh, 1979: 491).

Esta larga cita enumerativa del trabajo de Parekh la he realizado porque, a mi entender, realiza una perfecta síntesis de los rasgos tipificadores de la teoría de la política llevada a cabo por Oakeshott.

Nuestro autor se plantea que cuando los individuos viven juntos, interactúan sobre unas bases relativamente permanentes, sus relaciones no pueden ser consideradas episódicas o puramente transaccionales, sino que se han de producir en base a una serie de elementos a los que él denomina prácticas. Afirma textualmente que una «práctica puede ser identificada como un conjunto de consideraciones, maneras, usos, observaciones, costumbres estándares, cánones, máximas, principios, reglas, y oficios que especifican los procedimientos actuales o denotan obligaciones o deberes que se refieren a las acciones y declaraciones humanas» (Oakeshott, 1975: 55). Cuando Oakeshott se acerca a las prácticas en cuanto estas pueden diferir grandemente en sus rasgos, orígenes y formas de aplicación, él las clasifica como prudenciales y morales. La praxis prudencial es instrumental por naturaleza, mientras que la moral es muy diferente por su propia naturaleza, ya que, como él afirma, es una «práctica sin propósito extrínseco». Se acepta como poseedora de autoridad u obligatoria, y no es «instrumental para la realización de cualquier propósito o para la satisfacción de cualquier deseo sustantivo».

En segundo lugar, refiere la asociación civil que él considera como una asociación duradera de individuos. Como tal está estructurada en términos de prácticas, y como acabamos de ver estas son o prudenciales o morales. Las primeras sirven para un propósito o propósitos sustantivos comunes, mientras que las segundas son no instrumentales por naturaleza. Esto significa que para Oakeshott las asociaciones civiles son de dos tipos diferentes: pueden ser movidas por un propósito y ser asociaciones «empresa», unidas en base a un propósito común, o bien «morales», basadas en la práctica, cuyo apoyo se sustenta en el conocimiento universal de la autoridad de las prácticas comunes (Parekh, 1979: 493).

Una ejercitación basada en la asociación moral es muy diferente. Se mantiene junta no por una aceptación universal ni por un propósito común, sino por la autoridad de prácticas y procedimientos comunes. Sus miembros no comparten nada en común al aceptar el reconocimiento de la autoridad de ellas, y permanecen libres para perseguir sus propósitos sustantivos autoelegidos.

A su vez, dado que las relaciones humanas pueden ser constituidas en «dos modos categorialmente discretos», Oakeshott se pregunta a cuál de ellos pertenece una sociedad civil (Oakeshott, 1975: 121). De esta manera, para nuestro autor quedan claramente delimitadas dos variantes de asociación, como son la civil y la empresarial, las cuales no pueden en modo alguno confundirse ni solaparse la una con la otra. Y ello es así porque Oakeshott afirma que la civil solo puede ser una praxis basada en normas o asociación moral. Las prácticas sobre las que la civil está constituida no consiste en algunas de éstas vagas e indeterminadas, sino «enteramente» en reglas, esto es, prácticas deliberadamente promulgadas y con autoridad. Por ello, se puede afirmar que la civil es una «asociación articulada por normas». Cuando Oakeshott afronta el fundamento de la de tipo civil maneja gran cantidad de conceptos limítrofes entre los ámbitos de la política y del derecho. Quizá dentro de esas normas básicas que sirven para unir y aglutinar a esta la más destacada es la *lex*, que emana del poder legislativo. Bien es cierto que sostiene que el contenido de esta *lex* puede ser alterado, como las normas que emanan de las autoridades, y lo son por decisiones judiciales o administrativas. De esta manera, nos percatamos de que en el planteamiento oakeshottiano se produce una nueva realidad que es fruto de esta red de normas que constituyen la *res publica*, lo que nos trae ideas con claros aromas ciceronianos, y dentro de la cual el gran protagonista es el *civis*.

Esta asociación civil está constituida por el reconocimiento común de la autoridad de la *res publica*, que hace que lo que implique a un ciudadano con otro no sea otra cosa que el común reconocimiento de la república. Aquí los diversos miembros de ella no son socios en una empresa con un propósito o meta común, sino que participan en una práctica común definida por reglas formales. He aquí la gran diferencia entre la asociación empresarial y la asociación civil.

Para Oakeshott los ciudadanos tienen obligación de observar la ley porque ha sido dictada por aquellos que han sido autorizados para elaborarla de acuerdo con los procedimientos establecidos. Así, cabe afirmar que, para él, reconocer una autoridad es aceptar la obligación de unirse a sus normas de conducta, y las leyes civiles obligan moralmente porque son en cierta forma impositivas. Un ciudadano no necesita aprobarlas, es decir, creer que ellas son correctas o buenas, sino solo reconocer su autoridad y suscribir de forma adecuada sus prescripciones. Su aprobación o desaprobación es enteramente irrelevante para la autoridad de una ley y no aumenta ni disminuye la obligación de observarla (Oakeshott, 1975: 158). Puede decirse que, en cierta manera, y como enfatiza Parekh en el citado artículo, los planteamientos sobre las normas de la *res publica* y las causas por las que estas obligan y tienen autoridad para hacerse cumplir se apoyan en una estructura normativa que, en cierta

manera, recuerda a los planteamientos sostenidos por Kelsen, en cuanto cabe hablarse de una especie de escalera o pirámide normativa que culminaría en la Constitución o *Grundnorm*. Dicho paralelismo parece existir por pura coincidencia, ya que no creo que Oakeshott hubiera conocido y trabajado las obras del ilustre vienés, puesto que en sus escritos no hay referencias a este o, en todo caso, muy escasas.

II. ESCEPTICISMO EN SU VISIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

A la vista de todo lo desarrollado hasta aquí, se puede llegar a la conclusión de que la concepción de la filosofía de nuestro autor es fundamentalmente escéptica. Hay que destacar, por otra parte, que una de las grandes obras póstumas de Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, resulta la perfecta síntesis y demostración de lo que acabamos de referir y la calificación otorgada a nuestro autor. En dicha obra, Oakeshott distingue una tradición dentro de la política que pretende esencialmente la búsqueda y consecución de un modelo político de perfección. Este modelo, en múltiples ocasiones, inspirado en la fe religiosa, en otras ha sido conducido por la razón, mientras que para la política del escepticismo se ha producido desde el principio una clara separación entre la fe y la política.

Oakeshott encuentra especialmente en el pensamiento de habla inglesa, aunque con alguna brillante excepción, toda una línea de pensamiento que puede calificarse de escéptica en relación con la política. Así, partiendo de Hobbes, y con la inclusión de Montaigne, esta línea continúa con autores como Hume, Shaftesbury, Halifax o Burke, en los que nuestro autor encuentra reflejada brillantemente esta tradición de dicha línea de pensamiento.

Es cierto que en la antigüedad cristiana hubo algún autor que ya pretendió, según Oakeshott, separar religión de política, cual es el caso de san Agustín, aun cuando tal separación habría que ver hasta qué punto llega y de qué forma se llevó adelante, pero ello traspasaría con mucho en profundidad y extensión los límites de este trabajo.

Oakeshott refiere que quizá en los momentos históricos de la modernidad en los que el escepticismo político ha dejado de lado sus características peculiares, para acercarse a la política de la fe, han sido fundamentalmente aquellos en los que tuvo una especie de alianza con las teorías de los derechos naturales y con las del republicanismo.

Para Oakeshott quizá el autor que llevó adelante una política más confusa en la modernidad en la mezcla de ambas perspectivas fue, a su entender, sin duda John Locke. Este autor, que en el fondo era un escéptico, impuso el lenguaje de la fe sobre la comprensión escéptica del gobierno. Para Oakeshott

la maniobra de Locke de transformar deberes y derechos, que fueron conocidos como logros históricos, logrados por pacíficas y judiciales luchas que los hombres estaban acostumbrados a mantener, en derechos y deberes naturales, supuso negarles la contingencia de su carácter, que era el núcleo y corazón de la interpretación escéptica.

Algo similar, según él, ocurre con determinadas perspectivas republicanas del siglo xvii inglés a las que suele calificar de locuras, y entre las que subraya la desarrollada por Algernon Sydney. La visión de este autor pasó por una especie de adoración hacia la república, cuyo desarrollo y logro llegó a estimarla como la Nueva Jerusalén, y así hubo republicanos que, en esa línea, pensaron que esta manera de constituir el gobierno era insuperable en cuanto tenían una confianza plena en que algo así constituido podía disfrutar de un poder ilimitado al estar seguros de que este iría encaminado indefectiblemente a la búsqueda del bien común (Oakeshott, 1996: 82-83).

Pero frente a estas posiciones, que casi hay que situar en el plano de las políticas de la fe, nos podemos encontrar con algún acercamiento al republicanism en el que brilla claramente el escepticismo. En esta órbita coloca a Thomas Paine, que vio, por el contrario, en esta manera de constituir el gobierno el medio infalible de limitar el gobierno, de desviarlo de las empresas de fe y mantener su atención en la paz y el orden, es decir, que el republicanism defendido por él se cree que es la única forma de gobierno que no tiene como finalidad la perfección del hombre.

Quizá una de las ideas que han sido más características de la política del escepticismo ha sido la de la división de poderes, aun cuando la realidad hace que en muchas ocasiones la misma vuelva a diluirse y a producirse una nueva concentración de los mismos que rompe con las pretensiones de la noción original. Por ello, para el escéptico las mejores instituciones son aquellas cuyo carácter es firme y autocrítico, reconociéndolas como el repositorio de un beneficioso fragmento de poder, pero rehusando la inevitable invitación al absolutismo (Oakeshott, 1996: 87).

Cuando Oakeshott tipifica la política del escepticismo subraya que en ella no se buscará nunca la perfección del individuo, sino arbitrar aquellas medidas que hagan factible llevar adelante, de la mejor manera posible, las labores de gobierno. Pero para desarrollar estas, como subraya nuestro autor, no se debe imponer de ninguna manera moral alguna representativa de individuo o grupo, ya que la aceptación o no de una determinada perspectiva moral no corresponde para nada al gobierno. Asimismo, fijar lo que es correcto o lo que es erróneo tampoco debe ser decidido por ninguna instancia supraindividual, ni tampoco es preciso invocar a la teoría especulativa de las sacrosantas individualidades o de la solidaridad social. La función del gobierno, en esta perspectiva escéptica, es mucho más modesta, ya que solo

debe centrarse en contemplar el efecto de la conducta sobre el orden público (Oakeshott, 1996: 35).

Esta contraposición entre política de fe y política de escepticismo se puede caracterizar, como subraya Horton, en que la primera, amén de su búsqueda de la perfección, está orientada a una simple y exclusiva meta, aunque no sea tan inclusiva de todas las políticas socialdemocráticas de las que habla Oakeshott. Realmente, y de acuerdo con las afirmaciones de Horton, se puede decir que para el escéptico el gobierno es una desafortunada necesidad: desafortunada porque refleja la debilidad y falibilidad de los seres humanos, pero necesaria en las precarias situaciones en las que los hombres viven juntos, si esa debilidad y falibilidad no está para conducir al desastre. Como mantiene este estudioso, la política del escepticismo trata de gobernar como una actividad limitada, principalmente encaminada a mantener eso que Oakeshott denomina un orden superficial. El escéptico no persigue el orden por su propio bien, ni tampoco es la finalidad de la política organizar a la gente para vivir de una manera que es preferida sobre la otra, para perseguir un fin determinado. La función de gobernar es ajustar y mantener un orden en marcha que hace posible las muchas y variadas actividades que los seres humanos pueden elegir para seguirlos (Horton, 2005: 26-27). No obstante, para Horton, la política de escepticismo tiene un peligro que está siempre presente y es que, en determinadas circunstancias, puede caer en la autocomplacencia y aun en el cinismo, ya que la política se puede convertir en un juego que además se desarrolla con sus propias normas y por su propio motivo, con la correspondiente falta de vigilancia hacia las amenazas que subyacen más allá de lo familiar.

Para Oakeshott el concepto del rey-filósofo resulta quizá una de las mayores contradicciones o sinsentidos que quepan plantearse, ya que en dicha idea se están intentando mezclar dos niveles que, a su entender, resultan absoluta y lógicamente incompatibles, como son el plano teórico-abstracto de la filosofía y el ámbito técnico-concreto de la política.

Para nuestro autor es evidente, como mantiene Paul Franco, que «en el corazón de la filosofía política de Oakeshott subyace una doctrina sobre la naturaleza de la filosofía» (Franco, 1990: 13). Franco sostiene que puede además hallarse un sendero de continuidad teórica en todas las grandes obras de Oakeshott, y esa línea continua pasa por la afirmación, defendida en un acuerdo pleno entre estudiosos como el mismo Franco (1990) y Greenleaf (1966), de que filosofía y política, o teoría y práctica, están plenamente separadas y así deberían seguir. Cuando Franco habla de esta separación entre ambas, no solo sugiere que la filosofía es irrelevante para las preocupaciones prácticas de la política, sino también de la «enemistad de la filosofía respecto a la práctica» (Franco, 1990: 64). Franco, al enfatizar el idealismo manifestado por Oakeshott en *Experience and its Modes*, presenta a un autor que, en todas

sus obras y muy coherentemente, separa la reflexión filosófica de los compromisos prácticos de la vida, especialmente aquella de la política.

Neal Wood, en un clásico trabajo sobre el escepticismo de Oakeshott, subraya cómo nuestro autor, en una perspectiva similar a la mantenida por Burke, nos previene contra los peligros de una posible «geometría moral». Para ambos autores, continúa Wood, existe una distinción entre verdadera y falsa teoría, entre *principio* y *teoría*, el uno aprehendido por la mente y el otro elaborado por ella. Los principios son, como afirmaría el autor irlandés, el «espíritu de las leyes», descubrible por la razón humana en una tradición actual de comportamiento, para ser usado como una guía para llevar adelante una actividad. Razonar acerca de acuerdos políticos sin el apoyo de un principio es un pasatiempo peligroso. La razón aplicada a la política ha de ser «calculadora» más que «especulativa», en el sentido tradicional de estos términos. Hay que enfatizar que el hecho de que tanto Burke como Oakeshott tomen como objetivo de sus ataques a la razón no es un ataque a ella misma, sino al abuso que se hace de ella y a la ignorancia de su legítima aplicación (Wood, 1959: 657). En su artículo, Wood hace referencia a un libro publicado por Oakeshott y Griffith (1936) que analiza las carreras de caballos y cómo se pueden analizar las posibilidades para saber el ganador del derbi. Este libro fue el primer paso para sustentar la teoría, por parte de algunos, de que con Oakeshott estábamos más ante un *dandy* o un esteta, por otra parte presencia nada extraña en el Oxbridge de aquellos años, que ante un verdadero académico.

Puede que su escepticismo, su desdén ante el *establishment*, su absoluta independencia tuvieran algo de dandismo, pero ello no quita para que también quepa una lectura filosófico-política de *A Guide to the Classics*. La utilidad de este libro, en paralelismo con la propia vida, nos sirve para, metafóricamente, iluminarnos sobre la necesidad de subrayar el predicamento del hombre en la vida en colectividad y cómo una carrera de caballos se puede convertir en el espejo de la vida. La vida es un juego en el que hay que conocer bien las reglas y tener el conocimiento necesario, bien para intentar ser el ganador o, al menos, situarse en el terreno de juego. Oakeshott establece en este libro que, aunque no se puede saber a ciencia cierta qué caballo va a resultar ganador del derbi, es evidente que siempre tendrán ventaja aquellos que tengan conocimientos y una formación acerca de las carreras de caballos. Algo similar le sucede al individuo en la vida, en cuanto siempre tendrán más posibilidades de éxito, o incluso solo de llevar la vida dignamente, aquellos que han sido formados, que han recibido una educación. Hay que tener en cuenta que las carreras, como la propia vida, están hechas para los fuertes de espíritu y no para los débiles de corazón.

Hay que destacar que para Oakeshott la vida hay que afrontarla con el espíritu del *homo ludens*, ya que para él el hombre educado no solo tendrá los

recursos para jugar mejor la partida, sino asimismo una mayor templanza para, al competir, saber prever las consecuencias. Esta es su visión de la vida como poesía, o la importancia del *gentleman* o caballero en el conjunto de su obra y de sus teorías (Wood, 1959: 658-659).

Si se observa la trayectoria vital e intelectual de Oakeshott puede uno percatarse de que, a pesar de las diferentes etiquetas que se le han puesto bien por sus críticos, bien por sus admiradores, ya en su juventud, en los años veinte y treinta, está marcando el camino de lo que quiere hacer, que no pasa ni por ser un ratón de biblioteca, ni un profeta neoconservador, ni un teórico antidemocrático, sino que lo que hace es agudizar su ingenio en sus escritos políticos para ver cómo revivir un ideal caballeresco moribundo sin traicionarlo (Wulf, 2007: 244).

Es bien sabido que nuestro autor no solo evitó a toda costa la política de partido, sino que también rechazó entender la política de una manera ideológica. Pero además, ello es tan así que no solo es que rechazara las políticas colectivistas, por las que nunca sintió simpatía, sino que también hizo el esfuerzo de sistematizar y justificar políticas por las que pudiera sentir simpatías.

Hay que referir que, para él, confrontar la filosofía política, sobre la que por otra parte, y como hemos visto, mantiene sus reservas, con la práctica política, puede corromper a ambas, en lugar de servir de mutua ayuda para las dos. Tal visión no cambió a lo largo de su extensa vida, ya que al final de sus días manifestó que nunca había sido hombre de partido y estaba poco interesado en la política a nivel de opinión. Por ello se puede sostener que durante toda su larga vida fue antiideológico, antidoctrinal e, incluso, antipolítico.

Estas afirmaciones han servido a muchos críticos para realizar toda una gama de observaciones, y lo consideran desde animador de la aristocracia y plutocracia británica hasta los que lo llegan a identificar con la extrema derecha por deificar, según ellos, la tradición, o los que consideran que su lucha contra el estatalismo y el socialismo lo que hace es evidenciar la nostalgia propia de la guerra fría por tradiciones predemocráticas de la política europea hasta Bernard Crick, quien lo consideró un brillante panfletario *tory* y un *dandy*-esteta que, de modo muy naíf, pensó en la vida de la Universidad de Cambridge como modelo para gobernar a la humanidad (Crick, 1971: 123-124). Es cierto que la afirmación de Crick tiene algo de verdad, ya que en buena manera el ideal de Oakeshott fue recuperar la idea del *gentleman* romántico individualista, aunque este intento de recuperación ha sido caricaturizado por muchos de sus críticos más radicales.

Hay que partir de un hecho que caracteriza la biografía de Oakeshott y es que desde muy temprana edad había cultivado interés por las obras de Montaigne, John Stuart Mill y otros grandes pensadores liberales, imbuido por su padre, por otra parte miembro de la Sociedad Fabiana, y junto a dichas

lecturas había practicado mucho la introspección y un autocultivo intelectual absolutamente libre y al margen de cualquier tipo de disciplina establecida.

Por ello hay que preguntarse qué entiende y cómo responde a la cuestión básica en las disciplinas propias de la filosofía práctica, como es afrontar la cuestión de la vida buena. De partida hay que subrayar el dato de que cuando en *Experience and its Modes* se plantea qué es la ética o la filosofía moral piensa que son abstracciones carentes del menor sentido. Su visión de lo que es la vida buena no tiene para él prácticamente nada que ver con unos preceptos morales determinados, sino más bien la une a la cultura y a las grandes aventuras explicatorias de la filosofía, la ciencia y la historia. Se plantea el dato de que el hombre, para cumplir y alcanzar las metas de la vida buena, precisa cubrir una serie de necesidades materiales, lo cual considera necesario y legítimo, pero junto a ello afirma, con un desdén de *dandy*, que no son ni el *homo sapiens* ni el *homo laborans* los que usan inteligentemente los recursos del mundo, sino el *homo ludens*, el que entiende las actividades de la vida como juego, este es el que es realmente un ser civilizado.

III. EL PAPEL DEL CABALLERO EN EL CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE OAKESHOTT

Hay que hacer algunas observaciones sobre el papel del caballero en la sociedad británica de los comienzos del siglo xx, y no se puede decir que esta figura fuera solo situada en la órbita *tory*, sino que también era perfectamente localizable entre los liberales. El problema radicó en la aparente falta de habilidad del liberalismo para frenar en la posguerra la decadencia del caballero como ideal social.

Al margen de que en su obra se apoye de manera muy evidente en la búsqueda del yo, una visión muy clara del individualismo frente a una perspectiva más socializante, es obvio que para él resulta claro que solo es realmente comprensible una sociedad entendida de manera coordinada con las individualidades, ya que una sociedad solo existe como un sistema coordinado de conocimiento con las mentes de los miembros de la misma. En esta teoría, como en otros aspectos de su teoría política, es manifiesta la influencia de la obra de Bernard Bosanquet, pero tal asunto lo orillamos, ya que traspasaría con mucho los límites del presente estudio.

Ya con anterioridad hemos referido la importancia otorgada en su obra a la *lex*, como elemento aglutinador de la *res publica*, forma más idónea de entender la asociación política para vivir en colectividad, así como hemos referido en distintos momentos del presente trabajo su claro rechazo a la idea de entender la política como instrumento de búsqueda de un determinado fin o meta, que

encierran en sí la consecución de una vida a la búsqueda de la perfección. Estas circunstancias son las que hacen que, frente al racionalismo, al que sigue atacando de manera llamativa tras la Segunda Guerra Mundial, siga defendiendo una visión del Estado y de la vida pública que favorezcan poder llevar adelante una vida de caballero de la forma más coherente y factible posible.

Justamente en base a estas tendencias y preferencias, Steven J. Wulf se plantea la posible dicotomía entre la telocracia y la nomocracia, comprendidas como dos formas de gobernar y concentrar el poder, bien orientada a la consecución de un fin, o bien a entender la vida como una asociación de individuos libres que viven en la república, con unas normas que sirven como garantía de la convivencia. Ante dicha dicotomía Oakeshott mantiene que evidentemente un caballero prefiere vivir en una nomocracia, en la que se garantiza mucho mejor la pervivencia de la individualidad. Todo esto hay que mantenerlo aún sobre la base de que en los escritos de postguerra no encontraremos una aprobación explícita ni de la individualidad ni de la nomocracia. Hay que partir de la idea de que para él el individuo proteico es difícilmente distinguible del hombre realmente religioso o del *gentleman* conservador, quien rehúsa comprometer su integridad al sacrificar el autocultivo aventurero a favor de las demandas de una vida corporativa. Su exploración, mantiene Wulf, de este carácter es pretendidamente solo una aventura por entender. El individuo moderno piensa que es proteico, y la fenomenología de Oakeshott se propone probarlo y, asimismo, el individuo moderno piensa que la nomocracia es la condición política apropiada (Wulf, 2007: 259-261).

Todo ello, como se ha referido con anterioridad, es la consecuencia de la negativa de Oakeshott a aceptar como forma idónea de convivencia y gobierno una telocracia. Como su propio nombre indica, esto supondría la existencia de una meta o fin superior a perseguir por los individuos que constituyen una determinada sociedad, y que como consecuencia de ello se produciría la elaboración de un ideal colectivo, la existencia de un gran principio/fin a alcanzar, que convertiría a todos los individuos en auténticos siervos de esa esperanza o búsqueda de una determinada «perfección». Esta visión de la telocracia en cierta manera coincide con la política de la fe, a la que anteriormente nos hemos referido, y que suponía la antítesis de la política del escepticismo, y en esta contraposición arguye que la política del escepticismo puede aguantar sola, porque a diferencia de su rival es «capaz de alguna autocrítica». De todas maneras, piensa que una visión de la política totalmente escéptica resulta hoy día plenamente imposible, ya que hay multitud de individuos perdidos que carecen de la capacidad y formación para poder optar y elegir un determinado camino. Por ello es por lo que afirma que en el momento en que escribe sobre la cuestión, en los años sesenta del pasado siglo, resulta muy difícil encontrar posturas plenamente escépticas que no se crucen con derivas que vengan de telocracias.

La solución para Oakeshott se encuentra en la educación liberal, a la que dedicó varios trabajos, ya que sostiene que en dicha formación no se anteponen las inclinaciones o posiciones del que enseña, sino la búsqueda de la excelencia y las aspiraciones que él nunca había soñado. Dichos argumentos implican que una educación dirigida hacia la autocomprensión puede hacer revivir la nomocracia, al curar la pobreza espiritual asociada al individuo *manqué*.

Como hemos visto, Oakeshott es acertadamente considerado como un filósofo antiideológico, puesto que desdeña tanto la política ideológica como la necesidad contemporánea de desarrollar las doctrinas demandadas por tal política. Avanza un entendimiento de esta y de la vida buena que evita los compromisos práctico-políticos a pesar de estar profundamente informados por ellos. Da a entender que los caballeros deberían evitar el barbarismo desencantado inherente al activismo político. Aunque reconozca la creciente hostilidad hacia la caballería, se marca una función profundamente problemática, como es defender un entorno político y social que sea amable respecto a la caballería, sin traicionarla (Wulf, 2007: 270-272). Pero después de todo ello hay que preguntarse: ¿qué es para Oakeshott un *gentleman*? La pregunta nos la hacemos porque sobre dicha cuestión ha corrido mucha tinta y muy diferentes perspectivas sobre el asunto.

Tenemos la suerte de que una amiga de Oakeshott, amén de su albacea literaria y editora de alguna de sus obras póstumas, Shirley Robin Letwin, ha escrito un libro, *The Gentleman in Trollope. Individuality and Moral Conduct*, en el que en las primeras páginas del mismo traza los caracteres identificativos del *gentleman* y que, parece, están inspirados en el propio Oakeshott. A pesar de que la definición de *gentleman* puede traducirse como «hombre de abo-lengo», tal definición fue siempre rechazada por algunos y nunca plenamente aceptada por otros. A este rasgo hay que añadir el de la condición flotante en el estatus social de un *gentleman*, que ha permanecido inmutable en los tiempos modernos y confirmado por múltiples testigos. Muchos extranjeros, sostiene Letwin, se han mostrado atónitos ante el hecho de que un hombre puede descender de una gran y antigua familia y no ser un *gentleman*. La vieja creencia de que el respeto o consideración inglesa por el *gentleman* refleja una rígida estratificación social está socavada por la evidencia acumulada de que, desde los primeros tiempos del Medievo, hubo un amplio movimiento de un estatus a otro y una gran confusión de clases. Esta es, al menos, la opinión de Letwin. No existe ninguna relación fija entre riqueza y posición, y ello se debió fundamentalmente a los matrimonios entre personas de muy diversas clases, por lo que en Inglaterra, según nuestra autora, nadie puede estar plenamente seguro de quiénes son sus ancestros, del duque de Norfolk abajo.

Parece claro, después de toda la tinta que ha corrido para tipificar al arquetipo, que lo más evidente es que un *gentleman*, como decíamos al comienzo, no

necesita ser un hombre de abolengo. Ella refiere que, según el *Oxford English Dictionary*, el concepto puede ser aplicado a una persona de distinción, sin precisar definición de rango y que el *gentleman* es aquel cuyo gentil nacimiento está acompañado por comportamiento y apropiadas cualidades. Afirma que de ninguna manera un *gentleman* tenga que ser una persona de fortuna, rango o moda. Por otra parte, el talento de este para ser agradable en distintas circunstancias y con personas diversas se debe al hecho de que se comporta con cualquiera de igual forma, sin hacer diferencias de rango. Respecto a sus maneras y su aspecto, a pesar de que hay muchas diferencias de opinión, parece bastante comúnmente aceptado que el *gentleman* no evita los ambientes de la corte, y se comporta igual entre jugadores que entre lores, y que, sobre todo, hay en él un *decorum* que hace especialmente grato estar en su compañía. Hay otras cualidades que son regularmente mencionadas como propias del caballero, como son la educación, la calma, el coraje, la cortesía, pero sobre todo la veracidad (Letwin, 1982: 4-21).

Es cierto que los ingleses han hecho del *gentleman* un arquetipo nacional, y que Oakeshott lo tomó como modelo para que le sirviera de guía en la manera escéptica que lo caracterizó al enfrentarse a algo tan cotidiano como la política y la manera de pensar y filosofar, o si se prefiere teorizar, sobre ella.

Bibliografía

- Crick, B. (1971). *Political Theory and Practice*. London: Allen Lane.
- Franco, P. (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven - London: Yale University Press.
- (2003). Oakeshott, Berlin and Liberalism. *Political Theory*, 31 (4), 484-507. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591703254385>.
- Gray, J. (1997). Berlin, Oakeshott and Enlightenment. En *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge: Polity.
- Greenleaf, W. H. (1966). *Oakeshott's Philosophical Politics*. London: Longmans.
- Horton, J. (2005). A Qualified Defence of Oakeshott's Politics of Skepticism. *European Journal of Political Theory*, 4 (1), 23-36. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1474885105048047>.
- Letwin, S. R. (1982). *The Gentleman in Trollope. Individuality and Moral Conduct*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-05947-8>.
- Minogue, K. (2004). Oakeshott and Political Science. *Annual Review of Political Science*, 7, 227-246. Disponible en: <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.7.090803.161735>.
- Oakeshott, M. (1933). *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781316286494>.
- (1947). Rationalism in Politics. *The Cambridge Journal*, 1.
- (1962). *Rationalism in Politics and other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1975). *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- (1991). *Rationalism in Politics and other Essays* (ed. rev.). Indianapolis: Liberty Fund.

- (1996). *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. New Haven - London: Yale University Press.
- y Griffith, G. (1936). *A Guide to the Classics; or How to Pick the Derby Winner*. London: Faber & Faber.
- Parekh, B. (1979). The Political Philosophy of Michael Oakeshott. *British Journal of Political Science*, 9 (4), 481-506. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0007123400001940>.
- Rayner, J. (1985). The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics. *Canadian Journal of Political Science/ Revue Canadienne de Science Politique*, 18 (2), 313-338. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0008423900030274>.
- Wood, N. (1959). A Guide to the Classics: The Skepticism of Professor Oakeshott. *The Journal of Politics*, 21 (4), 647-662. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2126859>.
- Wulf, S. J. (2007). Oakeshott's Politics for Gentlemen. *The Review of Politics*, 69, 244-272. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S003467050700054X>.