

APROXIMACION AL CONSERVADURISMO BRITANICO CONTEMPORANEO: MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT Y ROGER SCRUTON

Por ALBERTO OLIET PALA

Para muchos, la modernidad parece agotada. A contracorriente, los que siguen empeñados en el discurso ilustrado encuentran pocos asideros en la plural incertidumbre de esa postmodernidad voluntariamente enfatizada. Quizá una mirada al pasado intelectual conservador, todavía subsistente en estado puro, pueda ser de utilidad. Para mostrar mejor los perfiles de aquella sombra de (y contra) la que nació la luz moderna. Aunque en estricta cronología la reacción *intelectual* conservadora fue posterior al impulso ilustrado, es obvio que venía a rememorar argumentos que nunca habían sido utilizados por estar implícitos en una realidad hasta entonces indubitada.

Pero también puede ser útil no perderlo de vista por otras razones. El llamado tradicionalismo por Weber, como crítica radical y vigorosa a la modernidad, podría reemerger con voz propia. Conviene estar ojo avizor, pues no sería extraño que la voluntad de recuperarlo se encontrara con una respuesta positiva en la vulnerable imaginaria intelectual, que ha dejado tras sí la crisis de la modernidad. Pero, además, su discurso, si bien diluido, está presente en una voz ajena, la del neoconservadurismo, que se puede concebir como un intento de integrar la recuperación del liberalismo original de *laissez-faire* y la restricción tradicionalista (1).

El conservadurismo intelectual premoderno, o si se quiere, el tradicionalismo devenido consciente y reflexivo, en los términos de Mannheim, perdió rotundamente su batalla contra la sociedad moderna. La dinámica del individualismo igualitario sumergió los valores comunitarios, y al tiempo de jerarquía social y restrictivos, de Burke y sus sucesores. El desarrollo de la técnica y la ciencia generaron una confianza tal en la capacidad del hombre, que quebró sus fundamentos. La promesa de Locke y sus herederos: el régimen moderno dará al hombre el bienestar en la libertad, no se incumplió. Desde el punto de vista conservador, esa promesa era una tentación. Pero los tentadores ganaron la partida, al menos a título provisional. La pro-

(1) Los elementos del conservadurismo tradicionalista están presentes en el mismo, aunque queden ensombrecidos por la preeminencia del componente neoliberal. Al respecto, y en relación con su carácter de sincretismo imposible, véase mi trabajo *El neoconservadurismo*, en FERNANDO VALLESPÍN (ed.): *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, págs. 474 y sigs.

yección intelectual conservadora difícilmente podía sobrevivir a esta evolución, pues refutaba un modelo que avanzó expeditivamente. Ese triunfo tan brillante lo redujo a un estado de sobrevivencia.

Pero si hay un lugar donde la nostalgia conservadora está todavía presente es en Inglaterra. Por supuesto, allí el tradicionalismo intelectual también fue arrasado por la modernidad. El propio Partido Conservador quedó desbordado, primero por el reformismo liberal y luego por el obrero. Tuvo que abdicar, para mantener su atractivo electoral, ante una sociedad cada vez más individualista y permisiva. Su orientación populista no era compatible con el mantenimiento de la vieja savia antimoderna. Lo que se conoce hoy como *thatcherismo* ha sido también una readaptación teórica del conservadurismo político. Es la versión británica de ese sincretismo neoconservador en el que el componente neoliberal ensombrece los aspectos recuperados o preservados del tradicionalismo.

Pese a ello, hay un mayor «acantonamiento» del pensamiento conservador premoderno en Gran Bretaña que en otros lugares. El conservadurismo es, en cierta manera, un diapasón del espíritu inglés. En la historia británica, y en el substrato cultural aquilatado en la misma, se evidencia una peculiar vigencia de la tradición. Los ingleses parecen más reacios que nadie a las rupturas bruscas con ese prolongado contrato intergeneracional de la tradición. El cambio sólo ha tenido cabida en una opción reformista, que además ha sido eficaz. Paradójicamente, hasta el propio iluminismo angloescocés integró ese especial espíritu. Frente al gnosticismo de la ilustración continental, frente al racionalismo revolucionario y planificador que desarrolló, proponía un objetivo limitado y reformista: abrir la sociedad al individualismo y al interés particular en el contexto disciplinario del mercado de bienes y servicios y en el escenario de un mercado de influencias conocido como gobierno representativo.

Pero además —y lo uno conecta con lo otro— allí se inició con Burke la primera reacción intelectual contra la Revolución francesa. La entidad y coherencia de aquel primer atisbo imprimió una fuerza y continuidad a esa perspectiva teórica no reconocible en otros ámbitos. Hasta el punto de que la contribución británica ha servido, más que ninguna otra, al desarrollo de las grandes líneas argumentativas, de las que se ha nutrido la reacción conservadora en todo el mundo.

Aquel autor ya abrió la mayoría de las propuestas del conservadurismo reflexivo. Así, por ejemplo, el argumento arquetípico a favor del «no cambio»: las instituciones sociales y políticas tienen una virtud especial, puesto que están refinadas y santificadas por la tradición, que incorpora la sabiduría acumulada en el pasado. Desde el que lanza la crítica a las insuficiencias y arrogancias del racionalismo: el conocimiento que necesitamos para guiar la vida social no es la especulación teórica del individuo racional, sino la experiencia social históricamente acumulada de la sociedad en su conjunto. O el rechazo al igualitarismo, a la creencia de que los hombres nacen con capacidades iguales, para influir de forma igual en la sociedad y disfrutar de ventajas iguales, que sólo inspira vanas esperanzas en los hombres y amarga la existencia en desigualdad, necesaria por naturaleza. O también, entre otras

muchas tesis, la concepción pesimista de la naturaleza humana, necesariamente frágil y degradada, que, en reflejo hobbesiano, requiere de suyo el elemento coercitivo como base de organización de las sociedades (2).

Pero también otros autores británicos contribuyeron a reforzar temática conservadora. Se pueden citar algunos ejemplos significativos. Coleridge indagó en la concepción organicista analizando a la sociedad como algo más que la suma de sus partes y que requiere un orden orientado a su supervivencia. En esa perspectiva enunció la necesaria jerarquización de la sociedad, en la que órdenes sociales diferentes atienden a diversas funciones y en donde, necesaria y naturalmente, los hombres innatamente superiores constituyen la elite del Gobierno (3). Disraeli se preocupó y dio sutileza a la crítica conservadora al utilitarismo. Este no aportaría ningún elemento de asesoramiento moral, pues no nos dice quien debe decidir sobre la mayor felicidad del mayor número. Si viéramos al juez de esta cuestión en la mayoría, nos someteríamos a la historia, a la educación peculiar de cada pueblo; si no hacemos esto nos remitimos a la convicción presuntuosa de alguna minoría sectaria (4). Carlyle, por su parte, enfatizó los efectos funestos de la economía liberal, que introduciría el reino del cálculo egoísta y de los impersonales lazos mercantiles, suprimiendo los verdaderos y sólidos lazos comunitarios, basados en el sentimiento de honor y en la fidelidad (5).

Pero la pujanza pretérita de la teoría conservadora todavía recoge frutos en Gran Bretaña. Especialmente en las obras de dos autores, Oakeshott y Scruton, que merecen ser conocidas, pues reelaboran muchos de sus presupuestos, perfeccionando y matizando muchos de sus argumentos para adecuarlos a una modernidad crecida y retraída ante sus ojos.

MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT

Es el representante contemporáneo de más entidad de la tradición conservadora de pensamiento británica. Nacido en 1901 y muerto en 1990, se graduó en la Cambridge University en 1923, convirtiéndose dos años más tarde en miembro del Gonville y Caius College. Su más intensa actividad docente la desarrolló entre 1951 y

(2) Estos argumentos encuentran su desarrollo en su más clásica y conocida obra: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, editada originalmente en 1790. Su traducción al castellano la encontramos en Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

(3) En su principal obra política: *The Constitution of de Church and State* (1830), reflexiona sobre el mundo moderno a partir de ese presupuesto. Condena al individualismo, al racionalismo y a la sociedad moderna, que es su fruto: una sociedad atomizada, laica y basada en el culto al beneficio.

(4) La obra de este autor, excluidas sus novelas sociales, más conocida y en la que se recoge la reflexión enunciada es *A vindication of the English Constitution* (1835).

(5) La principal y más influyente obra sociopolítica de CARLYLE fue *Past and Present* (1843), en la que denunciaba el que consideraba presente detestable en Inglaterra, esencialmente por aquella decadencia moral. Criticaba con pasión y elocuencia el sistema comercial en el que se iba a envilecer y degradar toda la herencia de la historia europea.

1969, años en los que ejerció como catedrático en la London School of Economics. Es un filósofo innovador no sólo por el lenguaje transformado que utiliza, sino por la introducción de conceptos nuevos, cuya validez les conferirá con certeza esa cara perdurabilidad tan poco frecuente. Especialmente destaca su honda preocupación por la naturaleza misma de la filosofía política, o «filosofía civil», como prefiere denominarla en su madurez intelectual, a la que considera como una forma de investigación precaria, que en todo caso debe delimitar con exactitud el nivel de reflexión en el que se mueve. Especialmente para centrarse en el carácter particular de su objeto, evitando la teorización incondicional, la preocupación por las características generales y permanentes de la totalidad de la experiencia, que la alejan de la política.

Su pensamiento se encuentra recogido en una serie dilatada de obras como *Experience and its modes*, publicada en 1933; *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, de 1939; «Introducción» al *Leviatán*, de 1946; en diversos ensayos publicados en revistas como *Política* y *Cambridge Journal*, que sirvieron de fuente para nutrir una de sus obras básicas: *Rationalism in Politics and other essays* (1962); en *On Human conduct*, publicada en 1975, y en su libro *On History an other essays*, publicado en 1983. La limitación de espacio a que nos obliga este artículo sólo nos va a permitir esbozar algunas de sus argumentaciones cardinales. Para ello dividiremos en tres franjas su historia intelectual, en las que sus preocupaciones y objetivos parecen diferenciarse. Ello más que nada por motivos expositivos, pues no existe discontinuidad y sí trabazón y coherencia en su producción intelectual. La primera secuencia la extraeremos básicamente de su gran obra filosófica *Experience and its Modes*, cuya preocupación frontal fue la comprensión de la experiencia humana, sin una específica visión de la naturaleza de la política. En segundo lugar, nos ocuparemos de sus indagaciones inmediatas sobre la política y las tareas de la filosofía política, que se recogen especialmente en su obra *Rationalism in Politics and other essays*. Por último, y tomando como punto de referencia *On Human conduct*, nos aproximaremos a su más sistemático análisis de la «filosofía civil», realizado desde una comprensión más abstracta de la conducta humana y de su particular plasmación en la asociación civil.

En su comprensión de la experiencia se opone a la escisión entre espíritu y realidad externa, por cuanto el mundo sólo es aprehendido como tal mediante el pensamiento. Aquella es un todo único formado por el sujeto experimentador y el objeto experimentado (Oakeshott, 1933, págs. 58 y sigs.). La mente y el mundo externo son abstracciones arbitrarias sobre las que se alza su unidad concreta y única realidad: la experiencia. Esta, en su totalidad, puede ser considerada, sin embargo, desde perspectivas restringidas a las que Oakeshott denomina «modos», que se estructuran a base de presupuestos, que no se ponen en duda. Ofrecen una explicación de la realidad característica de cada uno, que se nutre de ideas, métodos de investigación y fórmulas para alcanzar la verdad específicas. Destacan en los mismos una serie de características comunes: son homogéneos, en el sentido de que sus conceptos son congruentes entre sí y con sus postulados, o lo que es lo mismo, que hay una cohe-

rencia ínsita a cada punto de vista; son soberanos, lo que quiere decir que no hay dependencias en su ámbito ideal respecto de los otros modos; y herméticos, no pudiendo haber disputa ni acuerdo entre ellos.

Son tres las perspectivas o «modos» que destaca el autor: la ciencia («sub specie quantitatis»), la historia («sub specie praeteritorum») y la práctica («sub specie voluntatis»). En el primero de ellos, la percepción de la experiencia se produce mediante el uso de métodos y conceptualizaciones que sólo admiten la cuantificación. Su máxima es alcanzar leyes que, formuladas en términos matemáticos, permitan explicar sintéticamente la totalidad de la experiencia. En el segundo se contempla a ésta «bajo el aspecto del pasado», es decir, en relación con la temporalidad y singularidad de cada acontecimiento y con las interrelaciones que se dan entre ellos, cuyo conocimiento permite explicar el cambio pretérito y desde esa perspectiva el pronunciamiento sobre la causa, la realidad y la verdad. El modo práctico presupone a un individuo independiente, autosuficiente, con pretensiones vinculadas a la satisfacción de sus necesidades, en virtud de lo cual concibe la experiencia a partir de conceptos como el yo, el otro, el deseo, el bien y el mal, el placer y el dolor. El ser humano aparece como un ente productor de deseos y necesidades, que juzga a la realidad en virtud de lo que potencialmente le ofrece ésta.

Pero, a diferencia de los modos, la filosofía busca una comprensión «definitiva, incondicional y absoluta» de la totalidad de la experiencia y «por mor de sí misma» (Oakeshott, 1933, págs. 82 y 347 y sigs.). En este sentido entiende, por un lado, que lo parcial en la experiencia debe su comprensión a que sea captado tras la totalidad y que sólo lo que es completo por sí, sin deber su existencia a lo externo, es real en definitiva. Por otro, que la explicación filosófica deberá evitar todo presupuesto, o mejor, vincular su avance a la constante y severa crítica de los presupuestos emergentes en cada etapa de su análisis. La filosofía no integra el conocimiento que procede de los modos, como pudiera plantearse. Su relación con ellos es de recíproca soberanía y autosuficiencia. No obstante esto, a la filosofía le compete una última labor crítica referida a los modos, que consiste en erradicar cualquier pretensión de éstos de constituir una explicación definitiva de la totalidad de la experiencia como un todo, mediante el examen de sus límites conceptuales, de sus postulados y de su integración lógica.

En el texto citado *Experience and its Modes*, que nos ha servido de introducción, Oakeshott solo muestra ciertas armas teóricas, sin entrar todavía en el análisis de lo que más tarde va a ser objeto preferente de su atención: la naturaleza de la política y la filosofía política. De esa preocupación posterior es muestra el texto *Rationalism in Politics and other essays*, que, como decíamos al principio, recoge artículos y ensayos dedicados a ese tipo de estudios. Las prolijas y variadas cuestiones que en estos textos afronta el autor hacen difícil cualquier inicio. Quizá la primordial preocupación por la identidad humana, que rezuman sus textos y que vincula a su conservadurismo ideológico, nos sirva al efecto. Aquélla depende por completo de la continuidad del vínculo con el pasado, tanto en el ámbito individual como comunitario. El conservadurismo hace y se reconoce en la actividad destinada a preservar

esa identidad. Su aparición en política está ligada a situaciones en que la herencia cultural se encuentra en precario.

La sociedad y los modelos culturales que constituyen la piedra angular de su funcionamiento son producto de una continuidad que los dota de coherencia. Como todo conservador tiene aprensión al cambio (6). Pero lógicamente esa constante creación implica inevitablemente el mismo. Como lo sabe, distingue entre la innovación particular y absorbible en el marco del desenvolvimiento del sistema y la planificación humana y a gran escala de los cambios sociales, que puede romper esa identidad cultural del yo. En este sentido, aunque no se pueda hablar de «organicismo» *stricto sensu* en la obra de este autor, sí observa que al igual que los ecosistemas no presentan siempre una misma situación de equilibrio, no todas las sociedades presentan idéntica coherencia. El cambio institucional provocado puede alterar el equilibrio y la coherencia cultural. Tendrá más consecuencias que las proyectadas y el balance será indudablemente negativo (Oakeshott, 1962, págs. 171 y sigs.). Ante ello, la actitud conservadora será la de permanente y activa defensa de la coherencia sociocultural hecha en la continuidad ante las fuerzas hostiles del cambio. Como se desprende ya de lo dicho, el núcleo de su comprensión teórica no es ajeno a lo que es una constante en el conservadurismo: la reprobación del racionalismo proyectivo y reformador nacido del iluminismo, en la forma en que es interpretado en y a partir del proceso revolucionario francés (7). Nos detendremos en este aspecto tan crucial en su obra.

El racionalismo —entiende el autor— es el examen del universo por la razón humana que busca, con autonomía, la certidumbre. Esta reflexión se ve impulsada por la búsqueda de lo lógicamente puro, de la abstracción sistemática que explique el mundo *ex novo*. Al espíritu racionalista lo ve obsesionado desde Descartes por la certeza (Oakeshott, 1962, pág. 11), sometido a filosofías absolutas que pretenden explicarlo todo, rehacer el mundo de acuerdo con su plan racional y, en definitiva, incapaces de tolerar la incertidumbre. Ahora bien, el aspecto del racionalismo del que se ocupa en su crítica es menos el especulativo que el político, es decir, la pretensión de reestructurar la sociedad mediante una acción humana, guiada por los criterios desarrollados por el raciocinio (8). Combate especialmente esa aspiración a

(6) «Los cambios solamente no producen efectos en aquellos que no se dan cuenta de nada, que ignoran lo que poseen y son apáticos respecto a sus circunstancias; y sólo pueden darles la bienvenida indiscriminadamente los que no estiman nada, aquellos cuyas vinculaciones son fugaces y que son indiferentes al amor y al afecto. La actitud conservadora no genera ninguna de estas condiciones: la inclinación a disfrutar lo que está presente y es asequible es lo contrario de la ignorancia y la apatía y genera vinculación y afecto. En consecuencia, se opone al cambio, que se revela siempre, en primer término, como pérdida» (1962, págs. 194-195).

(7) Coincide en ello, por ejemplo, con Burke, crítico del intelecto jacobino, que enfatizaba la capacidad de la razón para diseñar representaciones con las que la sociedad debía reordenarse.

(8) Su visión crítica no le lleva a la puesta en duda de la razón o la «racionalidad» en sí mismas, conceptos que disocia del «racionalismo». Aquella debe ser definida de forma diferente en cada faceta de la conducta humana, pues actúa de forma muy diversa para la creación de coherencia en cada ámbito. Ser racional en la ciencia será algo muy diferente a serlo en la conducta moral. Por otro lado, su discurso nos

que la razón construya, mediante un conjunto de principios abstractos, un sistema ético y político, que coordine la actividad humana en una única dirección (Oakeshott, 1962, pág. 186.).

Obviamente, la otra cara de su reflexión crítica se refiere al atrevimiento racionalista, que pone en cuestión todo el bagaje de significados que incorpora a la mente humana la tradición y los prejuicios heredados. La ruptura con la continuidad, y en definitiva su rechazo a la realidad compleja e interdependiente que aquél generó, es imprudente y errática, según el autor. En este sentido es en el que ve como algo nefasto la pretensión racionalista de sustituir a la tradición, de conceder a la razón por sí misma la función de orientar el comportamiento humano. La consecución del orden y la coherencia en las sociedades es algo tan complejo que no puede ser deliberadamente resuelto por el mero uso consciente de la autonomía racional. En el mundo social y político, la orientación apriorística, propia del racionalista, es errática dada su naturaleza circunstancial, que requiere, en todo caso, el método inductivo de abarcar los problemas. Las variables impredecibles y la propia perspectiva humana, siempre estrecha en la observación de su propio mundo, impiden el desarrollo de fórmulas generales y abstractas. Su insistencia en la crítica al carácter deductivo del racionalismo es, como en Burke, el núcleo de su ataque a esa forma de pensar en política (9).

En cierta forma como ha indicado Pickin (1973, págs. 499 y sigs.), Oakeshott es ambiguo en este tema central de su pensamiento. A veces, más que considerar al racionalismo como algo meramente indeseable, parece que lo concibe como algo imposible en lo que toca a la actuación política y moral. En este sentido, reproduce la duda de Burke ante las abstracciones puramente metafísicas de los filósofos franceses. Lo que en el planteamiento racionalista son ideales morales creados *ex novo*, deriva de prácticas morales preexistentes. Sus principios e instituciones son en gran parte el corolario de actividades tradicionales más antiguas, que han evolucionado sin haber sido previamente planificadas. Una abstracción en sí misma, desvinculada

remite necesariamente a la «superracionalidad» insita en la tradición, que nunca puede desprenderse de la esencia epistemológica de lo racional. Incluso el propio autor considera al racionalismo como fenómeno ya convertido en tradición, especialmente en lo que se refiere a que ha calado, como principio inspirador de la actividad política, la moral de considerar al ciudadano como ser susceptible de dominación, que debe ser evitada (Oakeshott, 1962, págs. 24 y sig.).

(9) Este autor, sin afirmar que haya que abandonar los principios, insiste en la importancia de tomar en cuenta las circunstancias. Estas, «que pasan por no ser nada..., dan en realidad a cada principio político su valor distintivo y su efecto peculiar. Las circunstancias son las que hacen que cada esquema civil y político se vuelva benéfico o nocivo para la humanidad» (*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, cit., pág. 34). Ted Honderich lo interpreta del siguiente modo: «En cuanto al racionalismo, entendido en un cierto modo, Oakeshott se opone en parte a él. Piensa en una especie de razonamiento sobre medios y fines ejemplificado en la ingeniería y en bastantes cosas más. Este razonamiento entraña concretar un fin e idear medios específicos para alcanzarlo. Este racionalismo es tolerable en algunas tareas, pero el basarse en él, o basarse en él exclusivamente, no es aceptable en política. La ingeniería está muy bien, pero no la ingeniería social. Oponerse a la introducción de este tipo de pensamiento en la sociedad, o simplemente a este tipo de pensamiento, es la característica distintiva de un conservador» (*El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*, Barcelona, Ediciones Península, 1993).

de toda práctica, es una ilusión imposible e inútil. Primero vivimos, después pensamos y nuestro pensamiento deriva de lo que hacemos. Aun cuando intentemos llevar a la práctica un objetivo ideal premeditado y sin vínculos con lo que ya existe, su aplicación e interpretación se realizará por mediación de esto. El objetivo a cumplir no sería un ente independiente, sino derivado de una práctica impregnada en la siempre presente tradición. Incluso la más avanzada abstracción racionalista, la ideología revolucionaria francesa, fue una extrapolación de la práctica política inglesa tradicional (Oakeshott, 1962, págs. 116-120).

En resumidas cuentas, por su funcionalidad, por su carácter necesario, resalta el papel de la tradición en el intrincado mundo humano. Como Burke y el conservadurismo «reflexivo» en general, aboga por el «prejuicio» (10) como creencia o hábito transmitido por la tradición, cuya virtud proviene precisamente de su permanencia. Frente a la abstracción racionalista es preciso refugiarse en aquélla, en los valores puestos a prueba por la lenta evolución de la civilización. Práctica benéfica es, en todo caso, perseguir la conservación de las instituciones heredadas.

Como decíamos antes, el principal valor de Oakeshott es el de la coherencia cultural, base de la estabilidad social, que es sólo posible mediante el rechazo a innovaciones pensadas para afrontar situaciones meramente hipotéticas. A ello circunscribe la idea de cambio, presente necesariamente en su propio concepto de tradición. El ajuste cultural deberá ser parcial, gradual y estabilizador. Consistirá en desarrollar lo implícito en la cultura heredada que «todavía no se ha manifestado de forma expresa» (Oakeshott, 1962, pág. 124). La transformación, tal como lo entendía el iluminismo angloescocés, es sólo beneficiosa y evita la fragmentación social cuando responde a las «invitaciones» al nuevo orden que se presentan masivamente en el viejo. Cuando el hábito, la costumbre y el prejuicio se sustituyen por el raciocinio que pretende resolver cada problema desde una perspectiva y un método *ad hoc*, la vida de la sociedad pierde su ritmo y continuidad y se convierte en una sucesión de crisis. La política es una actividad que debe tender a lo «incrementativo», persiguiendo sólo las posibilidades insinuadas en la tradición.

Pero la tradición de la que dimanar a su vez la estabilidad y coherencia sociales no son sólo valores en sí mismos buenos para Oakeshott; indirectamente satisfacen otros objetivos políticos de gran relevancia. La libertad, por ejemplo, derecho a no ser interferido por poderes ajenos y coercitivos, no cabe deducirla especulativamente de la naturaleza humana ni dimana de lo oficialmente escrito en la Constitución. Tiene un carácter histórico concreto, es también producto de la cultura política en que está enclavada: refleja el hábito, la disponibilidad a la misma de una sociedad

(10) Burke no empleaba el término, como es sabido, de modo peyorativo como se hace ahora en el lenguaje común cuando se habla de los raciales o religiosos, por ejemplo. Para él, la palabra expresaba un inclinación establecida o un hábito mental que incitaba al individuo a responder de un modo predecible y saludable a una situación dada. El valor del «prejuicio» viene de que la creencia o práctica en que consiste se ha establecido a lo largo del tiempo al ser probados por la historia e incorporados a la tradición.

concreta (11). Sólo la tradición sirve de barrera ante el poder, de cuya limitación depende la libertad. Este sentido tiene su escepticismo ante la exportación de tradiciones políticas inglesas, en forma de teorías abstractas e instituciones formales, a pueblos no familiarizados con aquéllas o con las prácticas subyacentes a éstas. El sentido errático del racionalismo se basa en su creencia en el potencial de la ordenación político-formal a la que considera capaz de sustituir el hábito político y el carácter moral, convertir, mediante instituciones artificiales, el vicio privado en virtud pública (Oakeshott, 1962, pág. 6).

Muy vinculados a su análisis dicotómico, crítico del racionalismo y ensalzador de las virtualidades de la tradición, se encuentran sus tesis sobre los límites de la política. De ella deben ser excluidas las necesidades e intereses del mundo social. Ni los dirigentes ni los súbditos pueden actuar en política bajo el impulso del deseo. Si en el pueblo se percibe a la política como actividad a través de la que se satisfacen los apetitos, los que se convierten en dirigentes gobernarán coercitiva y arbitrariamente. Ello hace preciso que, en el marco de una sociedad estable y no fragmentada, se pueda trascender el deseo, lo asertivo y en todo caso domine el estado de ánimo de la demanda legítima. Sin ese hábito adquirido, los seres humanos son criaturas apasionadas y la política un caos de deseos conflictivos.

Especialmente, esa amenaza proviene de la pasión y el deseo de los grupos sociales inferiores, que trasladan a la política, cuando son admitidos en la misma, toda la vigencia de sus necesidades físicas. En este sentido, recrimina al racionalismo el haber dado entrada a esos sectores, a través del sufragio universal, proporcionándoles un «armazón ideológico» (Oakeshott, 1962, pág. 22). Aun admitiendo a aquel sufragio como un imponderable en las sociedades contemporáneas, mantiene una actitud elitista y se opone a la participación política de las masas. Se atiene a la vieja tesis aristotélica de que la necesidad en los más desasistidos es óbice para la detentación del juicio suficiente, que es imprescindible para protagonizar la actividad política. Esta forma específica del actuar humano está dotada de un valor especial: es responsabilidad y elección ética, debe ser independiente de los meros intereses materiales y afrontada sólo por aquellos que se encuentran por encima de los mismos.

No obstante, a pesar de ofrecer una visión no utilitarista de la política, discrepa con aquellos que la convierten en una actividad sublime, lugar potencial para la trascendencia, como en la figura aristotélica del hombre como «animal político» cuyo desarrollo humano completo sólo puede producirse a través de su participación ciudadana en la «polis». Por un lado, entiende que son especialmente inadecuados en

(11) El carácter contingente se atribuye a otras instituciones en relación con la de la libertad. Así, la propiedad se percibe como una forma de poder o una forma específica de organizar el mismo en la sociedad. No tiene ese carácter constitutivo e irreprochable socialmente. Incluso admite que puede generar ciertas formas de esclavitud. También la posibilidad de intervenir para suprimir ciertas formas de monopolio privado. En cualquier caso, al final considera que posibilita el más alto grado de libertad, pues permite una óptima difusión del poder, al contrario que el socialismo, que lo concentra y amenaza a aquélla con virulencia (Oakeshott, 1962, pág. 46).

política los estados de ánimo que impliquen heroísmo, búsqueda de la perfección, etc. (12). En la vida pública, la lucha altruista por los ideales es aventurada, nos conduce a un caos de principios abstractos en conflicto. Por otro, afirma que la política debe ser una «actividad secundaria», de poca intensidad, minorizada, que no pretenda perfeccionar la sociedad o al hombre. Debe limitarse a realizar ajustes eventuales, resolver conflictos entre individuos y grupos, a «arbitrar entendimientos» y, en todo caso, a coordinar a los agentes privados involucrados en sus propias empresas.

Lógicamente, esta preocupación por la retracción de la política, limitada a una actividad de poca intensidad y protagonizada por una elite al modo burkeniana, se corresponde con su consideración de la potencialidad autónoma del orden civil en lo que hace a su propia armonía. En un tono liberal conservador, entiende que la política debe quedar en la superficie de una vida social profundamente enraizada, en la que los individuos, mediante la persecución de objetivos privados diferenciados, obtienen como resultado un ámbito comunal armonioso. En realidad, aquí nos encontramos con una de las encrucijadas clave del pensamiento que este autor esboza en *Rationalism in Politics and other essays*. La retracción de la política, que reproduce la visión liberal de la escisión sociedad civil-Estado, se explica también desde su crítica al racionalismo y su propuesta, con sentido opuesto, de conjurar los valores de coherencia y equilibrio que provienen de la tradición. Es decir, confluyen, de un lado, una radical desconfianza hacia la «ingeniería social» de los herederos del iluminismo, que pretenden imponer una visión abstracta de lo que debe ser el orden social u ofrecen soluciones a los problemas políticos bajo la tutela de un pseudocientifismo (Oakeshott, 1962, pág. 4). De otro, una fe total en la tradición como única guía para efectuar los reajustes que el cambio de circunstancias requiera. La política deberá limitarse a la «búsqueda de sugerencias» o de las «invitaciones» a un orden nuevo que deben ser extraídas de lo ya implícito en una tradición dada. La acción «cuasi impolítica» conservadora alcanzará así su objetivo: la potenciación de la cultura heredada y con ello de la coherencia y estabilidad del mundo social. Su incidencia se autolimitará para no romper el delicado proceso de ajuste mutuo, que se da en la vida de toda comunidad, del que en todo caso cabe extraer las pautas para su renovación (13).

Como vemos, el conjunto de ensayos incluidos en *Rationalism in Politics* abarcan variados aspectos de la teoría política, alguno de los cuales por la obligada limitación de este texto no se han incluido aquí. Pero es quizá en su obra *On Human*

(12) Estos estados de ánimo tienen valor en sí mismos, pero sólo en las vidas privadas de los individuos. La búsqueda de la perfección es una actividad adecuada para los individuos, pero no para las sociedades. El individuo que lucha con heroísmo por lo imposible quizá esté dispuesto a pagar el precio. Pero para una comunidad política la búsqueda de ideales es potencialmente peligrosa y puede llevarnos a la disrupción de la vida en común (Oakeshott, 1962, págs. 172 y 173).

(13) Quiere asimilar la política con el cambio habitual en las sociedades. Su teoría política se basa en la recomendación implícita de que intentemos minimizar la política tanto como podamos con el propósito de eliminarla idealmente, llevándola por una vía no política, similar al idioma, la cultura y el arte.

Conduct en donde sistematiza de forma más completa las bases de su «filosofía civil». Su obra ulterior, *On History and other essay*, de 1983, no ha supuesto un cambio en los planteamientos desarrollados en aquella. *On Human Conduct* es un libro difícil, compuesto por tres ensayos conectados. El primero se refiere a la comprensión teórica de la conducta humana en general; el segundo, al modelo ideal de relaciones humanas que el autor ha encontrado en la asociación civil; el tercero, a la ambigua e histórica asociación comúnmente llamada Estado moderno. El segundo ensayo ha de ser considerado como el tema central de su libro, el primero define algunos términos y presupuestos de ese compromiso en que consiste la asociación civil y el tercero no informa del carácter del Estado moderno, como el lugar donde la asociación civil se manifiesta.

Parte de la idea, ya esbozada, de que el teórico (de la sociedad civil) debe renunciar a la metafísica para ocupar una plataforma de comprensión adecuada a sus necesidades y desde la cual centrarse en la asociación civil (Oakeshott, 1975, pág. 25). Esta sería la conducta humana, de la que habría que analizar su carácter y postulados para, a la luz de los mismos, indagar a su vez el carácter ideal y los postulados de la asociación civil. Aquella es *inter homines* y sus postulados son la moralidad, la conciencia reflexiva, la libertad, la persuasión y otros, a los que Oakeshott se refiere exhaustivamente. Y dado que la conducta humana generalmente no es incidental, sino que se produce en un ámbito de permanencia, se conformará de acuerdo con lo que denomina «prácticas», que serán principios, máximas, hábitos que cualifican, aunque no determinen la acción humana (Oakeshott, 1975, págs. 56 y sig.).

Las «prácticas», que estructuran toda asociación humana, son para el autor muy dispares, aun cuando se permite distinguir entre las facultativas y las morales. Las primeras sirven a propósitos sustantivos y son sustancialmente instrumentales. Las segundas no tienen un objetivo extrínseco, no son nunca instrumento para alcanzar fines sustantivos, y se aceptan por estar dotada de autoridad. En función del tipo de prácticas, nos encontramos con dos formas de asociación humana: la facultativa o empresa, cuyos miembros se unen a partir de un interés común, que hay que satisfacer de modo continuo, la asociación moral que basa su unidad escuetamente en el reconocimiento de la autoridad de las prácticas comunes por sus miembros, que bajo este marco pueden elegir libremente objetivos sustantivos.

Para el autor, la asociación civil no pertenece a la primera categoría sino a la segunda (Oakeshott, 1975, págs. 121 y sig.). Sólo puede ser una asociación moral, basada en el reconocimiento de la autoridad de las prácticas comunes: sus condiciones no son nunca instrumentales, esto es, basadas en la satisfacción de necesidades sustantivas (14). Ahora bien, las «prácticas» que conforman a la asociación civil

(14) Las razones que da para esto son las siguientes: no es posible determinar objetivos comunes en una asociación civil, pues aunque se consideren como tales la seguridad o la paz, no nos encontraremos con objetivos sustantivos, dada su generalidad e indeterminación. Por otro lado, si la asociación civil estuviera dirigida a un fin determinado, excluiría necesariamente los elementos afuncionales con objetivos distintos al suyo propio. Tampoco es compatible con el fin común, pues de él se deriva una des-

están específicamente determinadas por un conjunto de reglas que finalmente estructuran a ésta y que el autor denomina *lex*. La asociación civil es, por tanto, una asociación moral articulada por un conjunto de reglas interdependientes. Se constituirá mediante el común reconocimiento a la autoridad de lo que el autor viene a reconocer como *respublica* y el sometimiento a sus condiciones como una obligación (Oakeshott, 1975, pág. 149).

La *lex* será, por tanto, el fundamento mismo de la asociación civil, prescribiendo obligaciones y derechos de los ciudadanos, lo que vinculará a éstos entre sí. No impone acciones concretas, sino delimita las condiciones que deben respetar los ciudadanos a la hora de elegir sus acciones. Es moralmente obligatoria por estar elaborada por personas autorizadas y según procedimientos establecidos. El ciudadano no necesita evaluar y aprobar su justeza o bondad, sino sólo reconocer su autoridad y acatar sus prescripciones. No obstante, la autoridad, que por naturaleza tienen las reglas que constituyen la *respublica*, puede ser examinada en virtud de su deseabilidad. En esto consiste para Oakeshott sustancialmente la política, que es en todo caso bipolar: respetuosa con la autoridad de la república y crítica de sus reglas particulares. Hace referencia a la conveniencia de las reglas de conducta de la *respublica*, pero no a su autoridad. La reflexión sobre la misma se debe asentar en la idea de *bonum civile*, en lo que es civilmente deseable, cuya aceptación por los ciudadanos pueda ser requerida.

La política, sin embargo, no puede ocuparse de determinados asuntos: ni por crear una sociedad perfecta, ni de la justicia distributiva, ni por el interés de la comunidad. Esto hay que vincularlo a la mencionada retracción de la política, sobre la que insistía en *Rationalism in Politics*. La razón allí esbozada se reproduce aquí: la política es la mera corrección de la incoherencia que nos insinúa la tradición establecida. Ir más allá a partir de ideales abstractos es el gran error racionalista que no percibe la imposibilidad de integrarlos en la vida de la comunidad por su generosidad e indeterminación (Oakeshott, 1975, pág. 180). La propia naturaleza de la *respublica* los excluye necesariamente al no ser condiciones posibles de la misma, pues la asociación civil no es una asociación empresarial, no está como ésta comprometida con objetivos: sólo le competen las normas de conducta.

Para acabar, nos referiremos sucintamente al tercer elemento que integra en su obra *On Human Conduct*: la reflexión en torno al Estado moderno en donde se realiza la asociación civil. Esta no puede ser, según se vio, una asociación facultativa, sino moral. Sin embargo, Oakeshott acepta que en los orígenes del Estado moderno, éste mostró una naturaleza ambivalente. La teoría política se encargó además de destacar su inclinación a la asociación basada en reglas o alternatively a la asociación empresarial. El Estado contemporáneo muestra ambas tendencias. En los paí-

igualdad sustancial, cifrada en la contribución de cada miembro al mismo. Por último, el objetivo común es incompatible con la asociación civil en otro sentido: aquél supone necesariamente voluntariedad, lo que repele a ésta, dado que por su propia naturaleza es obligatoria y exclusiva (Oakeshott, 1975, pág. 313).

ses socialistas y subdesarrollados destaca sin duda el carácter empresarial del Estado. Pero los países del Occidente próspero también se han decantado en ese sentido por la enorme expansión del aparato gubernamental debido a las políticas keynesianas y de expansión del servicio público prestado a los ciudadanos por el «Estado Social». La tendencia hacia la libertad, a la individualidad de todos, que lo caracteriza como asociación civil, existe, por supuesto, pero batiéndose en tremenda lucha con la contraria. Para el autor, este conflicto es más significativo para comprender al Estado contemporáneo que las etiquetas ideológicas convencionales, como reaccionario o progresista, derecha o izquierda.

ROGER SCRUTON

Este autor, de creatividad polifacética, es en la actualidad profesor de filosofía en la Universidad de Londres y abogado. Ha escrito obras importantes referidas a varias parcelas del conocimiento muy distantes entre sí. Así, ha sido autor hasta la fecha de libros como *Art and Imagination, Study in philosophy of mind; The Aesthetics of Architecture; The Meaning of Conservatism; Sexual desire, a moral-philosophy of the erotic; Thinkers of new Left; A Dictionary of political-thought*. También ha colaborado con revistas y publicaciones periódicas, como *Encounter, Cambridge Review y The Times Literary Supplement*. Como se ve, sus metas intelectuales exceden el ámbito de lo que en esta obra se trata, por lo que constreñiremos el estudio a su filosofía política, especialmente expuesta en *The Meaning of Conservatism*.

Su opción político-teórica se orienta hacia un conservadurismo autoritario sin ambages, que pretende desarrollar en una sistemática posición intelectual, extraída más del conservadurismo instintivo e inarticulado, vinculado a una cierta perspectiva de la naturaleza humana, que construida sobre principios filosóficos.

No participa de la pretensión integradora de los dos trazos, «liberalista» y «tradicionalista», con la que se pretende reafianzar el modelo social del capitalismo occidental, tan generalizada en el neoconservadurismo contemporáneo. Siguiendo el consabido esquema británico que percibe el mundo político por la tricotomía entre conservadurismo, liberalismo y socialismo, afianza su perspectiva teórica en el primero, formulando en realidad su identidad por oposición al liberalismo. Se muestra tan hostil al individualismo liberal, por su carácter destructor de la vida comunal, como al socialismo.

En ello se opone frontalmente al propio Partido Conservador británico, que aplaude la preeminencia del libre mercado. El thatcherismo o la nueva derecha pretenden hoy, como es notorio, hacer compatible aquél con un cierto autoritarismo y la recuperación de valores victorianos, en términos de estrategia y apoyo electoral. Nuestro autor, por el contrario, se muestra reacio a esa permeabilidad y la denuncia insistentemente: no debe caerse por esa vía en la trampa de la autonomía individual y el «Derecho Natural» propios del hombre, que socava el necesario predominio del Estado (1980, pág. 15). Critica abiertamente la tesis, tan presente antaño en la retó-

rica de los gobernantes americanos, que proclama la necesidad de unir todas las fuerzas en la defensa de la sociedad «libre y abierta» frente al socialismo, que la pretende destruir, y que contempla la política internacional en términos de conflicto abierto entre libertad y totalitarismo. Para el autor, esta distinción, que dista mucho de ser ingenua y tiene el apoyo de una tradición de filosofía política que va de Locke a Nozick, no puede darse como premisa universal, como si su claridad fuera inmediata (1980, pág. 16).

El objetivo conservador se debe situar más bien en el mantenimiento de la estructura y las instituciones de la sociedad, amenazadas por el entusiasmo mercantil y la inquietud social. Precisamente se constituye por oposición a cualquier utopismo. Tanto contra el de la sociedad de la justicia de los socialistas, como contra la de la eficacia por aplicación sistemática de la libre competencia de los liberales (15). Sólo debe haber la fuerza de las prácticas actuales: «El conservador, incapaz como es de apelar a un futuro utópico, o a cualquier futuro que no esté ya contenido en el presente, debe tender a concepciones que son directamente aplicables a situaciones de hecho existentes y al mismo tiempo indicadoras de una fuerza motivadora en el hombre.» Esta fuerza debe ser al menos tan grande como el deseo de libertad y justicia social ofrecido por los oponentes de los conservadores (1980, pág. 27) (16).

Expresado más precisamente en los términos de Mannheim, Scruton sigue la tendencia del conservadurismo a nutrirse de una utopía situada en el pasado frente al utopismo proyectivo racionalista, sea cual sea la forma que éste adopte (17). Aun cuando piensa que sólo una pobre concepción del conservadurismo se autodefiniría por el mero deseo de conservar, entiende que aquél extrae su vigor de la sensación que tenemos todos de ser entes pertenecientes a un proceso de continuidad, a un orden social preexistente. El instinto conservador consiste en la puesta en acción de la vitalidad histórica, en el deseo de vivir en el marco de algún tipo de vida en común o de pertenecer a un grupo de cuya supervivencia depende el objetivo individual de perpetuarse (18).

(15) Reconoce el atractivo de ambos utopismos, pero los concibe finalmente como mitos detrás de los que se ocultan realidades injustificables. «El Derecho Natural y la libertad del liberal, la sociedad sin clases y la emancipación radical, la justicia social y la igualdad de los socialistas son todos ellos mitos. Pero cuando examinamos qué significan realmente, vemos que también pueden ser defendidos para una elite que los reconoce en términos que deben ser ocultados al hombre común. Discutiendo sus bases emergeremos desde el mar de la política sobre la extraña y desierta playa de la mera opinión, de la duda, cuando no del engaño y el subterfugio» (1980, pág. 191).

(16) En el mismo sentido se pronuncia, por ejemplo, CASEY: «Tradition and Authority», en M. COWLING (ed.): *Conservative Essays*, Cassell, 1978. En este caso reproduce el lugar común del conservadurismo, que consiste en evitar lo abstracto o el buen ideal en beneficio de lo concreto y particular. En lugar de la cuestión, ¿cuál es la mejor forma de gobierno? El conservador se pregunta: ¿Para quién? ¿En qué tiempo? La lealtad conservadora es siempre a un país particular y a una forma particular de vida.

(17) MANNHEIM: *Ideología y utopía*, Aguilar, 1958, págs. 309 y sig. También en «El pensamiento conservador», en *Estudios de psicología social y sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

(18) «El conservadurismo implica continuidad. La pertenencia a algo previamente existente, a un orden social ya establecido anteriormente, es determinante a la hora de pensar en lo que hay que hacer» (1980, pág. 21).

En todo caso, la presencia de una utopía, aunque retrospectiva, se explicita a lo largo de la obra. Así, cuando relativiza el valor utópico de la libertad oponiéndole otro, el de la autoridad del poder establecido (19). Como Worsthorne y otros conservadores radicales, cree necesario desvelar lo que son ya prejuicios liberales en el mundo occidental (20). Lejos de argumentar que la libertad individual debe ser limitada sólo si puede demostrarse que esta restricción se hace en aras del bien general, advierte que debe haber restricciones a menos que pueda probarse que su eliminación no causará daño alguno. No debe frenarse la interferencia de la autoridad gubernamental en beneficio de la autonomía privada, sino dotar de legitimidad jurídica a cualquier intervención que sea vital para el reforzamiento de la cohesión social (1980, pág. 80). Esto hace inevitable la existencia de legislación familiar, leyes de planificación, leyes reguladoras de la jornada laboral, leyes sobre la bebida etc.

La falta de concesiones a lo abstracto, premisa del conservadurismo, sale a relucir en el tema de la libertad: a ésta en sentido genérico, sin vínculo institucional, no debe atribuírsele ninguna validez. En ningún caso es una precondition, sino más bien la consecuencia concreta de un acuerdo socialmente aceptado. «La libertad sin instituciones es algo ciego. Ni lleva aparejada continuidad social alguna ni verdaderas opciones individuales. Sólo alcanza la categoría de gesto dentro de un vacío moral» (1980, pág. 19). Sólo se comprende subordinada a objetivos sociales. En este sentido, admite la libre empresa y la economía de mercado, resultado, por otro lado, de un largo proceso de evolución social. El derecho de propiedad, por su parte, debe ser mantenido no tanto por sus virtualidades productivas que tanto ensalzan los liberales, sino más bien debido a que él mismo es necesariamente una parte de un proceso en el que el hombre se libera del poder de las cosas y le hace descubrirse como ser social (1980, pág. 99) (21). En cualquier caso, rechaza explícitamente el punto de vista liberal de la autorregulación económica por el mercado y el Estado mínimo (22). Aun cuando no deja de quejarse de la excesiva presión fiscal del Estado

(19) La principal diferencia entre conservadurismo y liberalismo consiste en el «hecho de que para el conservador el valor de la libertad individual no es absoluto, está sujeto a otro y más alto valor, la autoridad y estabilidad gubernamental» (1980, pág. 19).

(20) WORSTHORNE (*Too Much Freedom*, en COWLING, 1978, pág. 150) llega a exponer sin ambages la necesidad de que el Estado recupere el control sobre la población, sobrando en ese intento para él las ideas de Adam Smith, Stuart Mill, etc.

(21) No otorga al derecho de adquirir y conservar la propiedad privada la importancia que en, general, le da el conservadurismo. Pero aun no siendo tan radical como Burke al respecto (que entendía que lo más alabable del orden de cosas que regían en Inglaterra era la herencia, que condenaba a la Revolución francesa sobre todo por expropiadora —de los bienes corporativos de la Iglesia—, y que llegó a decir que el Estado sólo existía para su conservación), aun valorando como principio preeminente la aceptación de la autoridad, admitía que la propiedad era el principal fetiche del conservadurismo (*The Meaning of Conservatism*, pág. 94).

(22) Su tradición —la conservadora— no debe identificarse con lo que a veces llama «mercaderismo». Este —piensa— se ha apoderado de muchos políticos conservadores, especialmente de los norteamericanos, como un nuevo fundamentalismo pese a la completa ausencia de cualquier refutación real de los argumentos contra los mercados. La reciente «economización» del Partido Conservador británico sólo es una moda pasajera, una confusión temporal, tras la cual se reafirmará la verdad eterna (*op. cit.*, págs. 15 y sigs., pág. 98).

contemporáneo, no es por ello crítico con la intervención reguladora estatal. Considera necesaria ésta desde la óptica de la distribución para gravar la acumulación de propiedad, de la que una parte de la sociedad se beneficia unilateralmente (1980, pág. 118) (23).

El pensamiento de Scruton remite siempre a un universo conservador, firme y coherentemente cerrado a las tesis liberales. Así, indica que el conservador es reconocible como animal político por su reticencia a la separación entre sociedad y Estado. Para el autor, los historiadores liberales han enfatizado la «invención moderna» del Estado. Pero lo cierto es que no se pueden separar ambas instancias: precisamente de esta no separación extrae el conservador su impulso político. No existen dos entidades, sino una misma vista desde aspectos diversos: eso es lo propio de cualquier organización con genuino gobierno. El Estado será la expresión de una entidad social y no su mero guardián. Ambos tienen una existencia inescindible. No entender este flujo necesario ha trabado, en opinión de Scruton, el pensamiento liberal. Por su parte, recurre retóricamente a la integración del cuerpo y el alma en el ser humano y precisa que ambos no representan más que una entidad dotada de atributos materiales y espirituales. «El liberalismo es un superviviente político de la teoría cartesiana de la mente. Un intento de representar la mente de la sociedad como algo que funciona en relación accidental con el cuerpo. Con el fin de verificar esta imagen, la conciencia del liberalismo ha trabajado para separar la vida de la sociedad de su forma espiritual y ha contemplado el resultado, la muerte del cuerpo político con creciente estupefacción» (1980, pág. 48).

Su doctrina sobre el Estado, que no puede basarse en un futuro abstracto e hipotético y sí en el pasado real y concreto, proyectado en el presente, toma su fundamento de impulsos existentes en la sociedad civil. El autor dirá que el pensamiento conservador entronca con los motivos y valores de la sociedad desde la que se diseña su actuación. Por supuesto, en ella de mucha mayor entidad que el deseo de libertad o de justicia social, sobre los que se afirman los adversarios, son otras ideas e impulsos como la autoridad, la lealtad y la tradición.

En primer lugar, las relaciones anticipadas ya aquí entre libertad y autoridad conforman su idea de Estado, del que quiere ver excluida a la democracia, a la que considera una amenazadora enfermedad (24). El punto de apoyo de todo su sistema

(23) Desecha la noción de justicia social, pero sí habla de una justicia natural, esto es, ínsita a la propia naturaleza humana.

(24) En este sentido, se refiere a la democracia en los siguientes términos: «La más evidente desventaja de la democracia es que da poder a los demagogos y hombres de mera voluntad individual... (pero)... la sociedad tiene también una voluntad y un hombre racional debe estar abierto a su persuasión» (1980, pág. 86). Para el autor, la democracia no es imprescindible: «La actitud conservadora en política busca sobre todo el gobierno, y considera que ningún ciudadano posee un derecho natural que trascienda su obligación de ser gobernado. Incluso la democracia (que no se corresponde con los anhelos naturales ni los sobrenaturales del ciudadano normal) puede desecharse sin detrimento para el bienestar civil tal como lo concibe el conservador» (*The Meaning of Conservatism*, pág. 16). De todos modos, nuestro maestro no pierde quizá del todo la esperanza de que cese «el contagio de democracia, ahora demencialmente en boga», pues «se puede confundir su ardor intenso de fiebre con la alegría de la salud» (*op. cit.*,

político será la autoridad (25). La tendencia humana a aceptar y a asumir por su comportamiento las instituciones en cuyo seno ha nacido, el reconocimiento natural de la autoridad, que con ello recibe gratuitamente la obediencia de los súbditos, son impulsos reales desde los que se debe comprender el Estado. La subordinación de la libertad como valor social a la autoridad, insiste, parece obvia: «La historia ha demostrado que lo que satisface a la gente políticamente no es la libertad, sino la entente con el gobierno, que es la necesidad primaria del hombre» (1980, pág. 19). Partiendo de ello, el Estado no debe entenderse como un medio, sino como un fin en sí mismo, pues la lealtad natural que provoca en los hombres tiene un sentido teleológico, dado que el beneficio que se deriva para ellos estaría precisamente en el propio vínculo de unión. La lealtad social nos llevaría al Estado, ya que el sentido individual del yo dependería del proceso de objetivización de ese yo en el seno de las instituciones sociales existentes.

Para el autor, en las luchas políticas contemporáneas lo relevante no es la pugna por la libertad, sino lo que se refiere a la conservación y destrucción de instituciones y de la autoridad derivada de las mismas. En este marco, el conservador experimenta el mundo político a través del ideal de autoridad bajo la convicción de que la idea de legitimidad se encuentra siempre presente en cualquier cosmovisión colectiva y determinando la actuación de los hombres. «Existe la creencia en la legitimidad y siempre existirá como parte de la consciencia política común. Una sociedad no es feliz si no ve la legitimidad puesta en vigor. Si sólo se ven las instituciones y el sistema establecido» (26).

El otro concepto inmanente al mundo social sobre el que se asienta su concepción de Estado es el de tradición. La sociedad existe por medio de la autoridad y el reconocimiento de esta autoridad requiere la lealtad a un vínculo que no es contractual, sino trascendente, a la manera de un vínculo familiar. Tal fidelidad requiere tradición y costumbre para poderse poner en marcha. La tradición en este sentido es el logro activo de la continuidad (1980, pág. 46).

De forma burkeana define la relación Estado-ciudadano como semejantes a las existente entre padre e hijo, dando así al Estado la autoridad, responsabilidad y despotismo de la relación paterno-filial (1980, pág. 111). Como tantos otros conservadores contemporáneos, usa la llamada a la naturaleza con argumento legítimo-

pág. 53). Pero su tratamiento del Estado, inexorablemente orgánico, con su énfasis en la autoridad, sorprende cuando (1980, pág. 65) reconoce que la política de partidos es justificable, aunque sólo desde la curiosa base de que ellos constituyen un bastión contra la fragmentación de la vida social, la cual de otra manera podría derivar del propio proceso democrático.

(25) «La relación del Estado con el ciudadano no es y no puede ser contractual... El Estado tiene la autoridad, la responsabilidad y el despotismo de la paternidad» (*op. cit.*, pág. 84).

(26) La concepción weberiana usada por el autor es así expresada en términos que inmediatamente evocan su paralelo crítico de la teoría de las ideologías, esto es, que las formas de legitimidad crecen espontáneamente en el seno de la conciencia colectiva, encubriendo la realidad subyacente del poder. Parece que se formula el hecho de la conciencia alienada como un suceso feliz, invirtiendo, pero con contenido idéntico, la idea marxista de la autoridad como representación ideológica del poder.

rio por encima de los que se refieren a la voluntad y el pacto. La aceptación de las instituciones y de la autoridad están emplazadas en el instinto natural. Obviamente, la ubicación de la cohesión familiar y social en el mismo sentimiento es algo que va dirigido a minar el espíritu autosuficiente de la razón.

Por último, la religión aparece como un imponderable en la reflexión conservadora del autor. La relevancia política de la misma la percibe desde la óptica del vínculo social. En su concepción, este vínculo es trascendente: contiene obligaciones y fidelidades que no pueden verse como el resultado de una elección contractual. La visión de otro mundo más vasto puede llevarnos a formar vínculos que nunca fueron acordados. Viendo estos vínculos como expresión de la Providencia, el hombre podría estar más dispuesto a aceptarlos. Asumiría como mandato divino lo que está dispuesto a rechazar como obligación personal (1980, pág. 171).

No sostiene una integración subordinada de la política en la religión, pero agradece el valor político de la misma en la aceptación del orden social, comprendiendo la esencial importancia de la creencia religiosa en el actuar de la sociedad civil. «La actividad política —escribe— puede ser algo independiente de la existencia de Dios y de su voluntad, pero no lo es de la creencia en él mismo..., (pues)... se busca la tranquilidad de ser redimido algún día» (1980, pág. 170). En definitiva, su orientación, como la de todo el conservadurismo «reflexivo», y valen los ejemplos de Burke, Disraeli o Eliot, no se basa en la asunción auténtica de la religiosidad para su traslación política, sino en la consciencia del uso conservador del vínculo religioso. No obstante, le inquieta una cuestión no exenta de realidad desde su punto de vista: el auténtico peligro de la transferencia de sentimientos religiosos frustrados hacia causas seculares. En este aspecto, la tarea del conservador sería canalizar los mismos hacia su auténtico objetivo: el mantenimiento del vínculo y la cohesión social.

BIBLIOGRAFIA

OAKESHOTT

a) Las obras del autor fundamentales ya fueron comentadas en el propio texto. Las incluiremos aquí con los datos de edición, etc., junto a otras de menor trascendencia: *Experience and its modes*, 1933; *The Social and Political Doctrines of contemporary Europa*, 1939; *Rationalism in Politics an other Essays*, Londres-Nueva York, Methuen, 1962; *On History and other Essays*, Berkeley, Basil Blackwell Publisher, 1975; *Hobbes on Civil Association*, Berkeley, University of California Press, 1975 (también en Oxford, Basil Blackwell, 1975); *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975; «The Vocabulary of a Modern European State», en *Political Studies*, vol. 23, núms. 2-3 (1975); «Contemporary British Politics», *Cambridge Journal*, vol. 1 (mayo 1948); «Scientific Politics», *Cambridge Journal*, vol. 1 (marzo 1948).

b) Es extraordinaria la proliferación de trabajos sobre este autor, especialmente en forma de artículos. De entre ellos, destacaremos algunos: P. KING: «Michael Oakeshott and historical particularism», en *Politics*, 16 (1) (mayo 1981); J. L. AUSPITZ: «Individualitym Civility,

and Theory-Philosophical Imagination of Oakeshott, M.», en *Political Theory*, vol. 4, núm. 4 (1976); H. CUNY: «Rationalist malgré lui-Perplexities of Being Oakeshott, M.», en *Political Theory*, vol. 3, núm. 4 (1979); RUBINOFF-LIONEL: «On Theorizing Human Conduct», en *Canadian Journal of Political and Social Theory / Revue canadienne de theorie politique et sociale*, vol. 3, núm. 2 (primavera-verano 1976); B. PAREKH: «Political-Philosophy of Oakeshott, Michael», en *British Journal of Political Science*, vol. 9 (octubre 1979); J. R. ARCHER: «Oakeshott on Politics», en *Journal of Politics*, vol. 41, núm. 1 (1979); D. HALL y T. MODOOD: «Oakeshott and Impossibility of Philosophical Politics», en *Political Studies*, vol. 30, núm. 2 (1982); H. F. PITKIN: «Inhuman Conduct and Unpolitical Theory-Oakeshott, M.-Human-Conduct», en *Political Theory*, vol. 4, núm. 3 (1976); N. JOHNSON: «Die politische Philosophie Michael Oakeshott», en *Zeitschrift für Politik*, vol. 32, núm. 4 (1985); R. STAAL: «The Irony of Modern Conservatism», en *International Political Science Review*, vol. 8, núm. 4 (octubre 1987); J. RAYNER: «The legend of Oakeshott's conservatism: Sceptical Philosophy and Limited politics», en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 18 (2) (junio 1985); R. N. BERKI: «Oakeshott's concept of civil association: notes for a critical analysis», en *Political Studies*, vol. 29 (4) (diciembre 1981); D. BOUCHER: «The Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History», en *History and Theory*, vol. 23 (2) (mayo 1984); L. RUBINOFF: «On Theorizing Human Conduct», en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, núm. 2 (1979); B. R. BARBER: «Conserving Politics-Oakeshott, M. and Political-Theory», en *Government and Opposition*, vol. 11, núm. 4 (1976); J. LIDDINGTON: «Hall and Modood on Oakeshott», en *Political Studies*, vol. 30, núm. 2 (1982); W. J. COATS: «Oakeshott, Michael as Liberal Theorist», en *Canadian Journal of Political Science Review*, vol. 18, núm. 4 (1985); B. P. FROHNEN: «Oakeshott's Hobbesian Myth: Pride, Character and The Limits of Reason», en *Western Political Quarterly*, vol. 43, núm. 4 (diciembre 1990); P. FRANCO: «Michael Oakeshott as liberal Theorist», en *Political Theory*, vol. 18, núm. 3 (agosto 1990); D. R. MAPEL: «Civil Association and the idea of Contingency», en *Political Theory*, vol. 18, núm. 3 (agosto 1990); I. HOLLIDAY: «On Michael Oakeshott», en *Government and Opposition*, vol. 27, núm. 2 (1992); varios autores: «In Memoriam: Michael Oakeshott, 1901-1990», en *Political Theory*, vol. 19, núm. 3 (1991); P. NELSON: «The Political Philosophy of Michael Oakeshott», en *The Journal of Politics*, vol. 53, núm. 3 (1991); D. BOUCHER: «Politics in a Different Mode: An Appreciation of Michael Oakeshott, 1901-1990», en *History of Political Thought*, vol. XII (invierno 1991). Como más significativo destaco el trabajo de H. F. Pitkin, «The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of politics», en *Dissent*, XX, otoño, 1973.

SCRUTON

a) La obra de este autor es inmensa. Citaremos la siguiente: *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*, Harper, 1974; *The Aesthetics of Architecture*, Princeton University Press, 1979; *The Meaning of Conservatism*, Nueva York, Penguin, 1980; *A Short History of Modern Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981; *A Dictionary of Political Thought*, Londres, Macmillan, 1982; *Peace studies: a critical survey*, con CAROLINE COX, Londres, Alliance for the Institute for European Defence & Strategic Studies, 1984; *Education and indoctrination: an attempt at definition and a review of social and political implications*, con ANGELA ELLIS-JONES y DENNIS O'KEEFFE, Harrow, Education Research Centre, 1985; *World studies: education or indoctrination?*, Londres, Alliance for the Institute for

European Defence & Strategic Studies, 1985; *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1986; *Thinkers of the New Left*, Harlow, Longman, 1985; *Conservative thinkers: essays from the Salisbury Review*, introducción de Roger Scruton, Londres, Claridge, 1988; *A land held hostage: Lebanon and the West*, Londres, Claridge, 1987; *Untimely tracts*, Basingstoke, Macmillan, 1987; «The New Right in Central Europe: Czechoslovakia», en *Political-Studies*, vol. 36, núm. 3 (septiembre 1988); «Notes on the Sociology of War», en *British Journal of Sociology*, vol. 38, núm. 3 (septiembre 1987); «Left and Right: War and Peace», en *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 2 (junio 1988); «Sociology, Bias, and Indoctrination», con ROBERT MOORE, en *Network*, 35 (mayo 1986); *The philosopher on Dover beach: essays*, Manchester, Carcanet, 1990; *Conservative texts: an anthology*, introducción de Roger Scruton, Basingstoke, Macmillan, 1990; *A Dove descending*, Sinclair, Stevenson, 1991; «Sex and Reason», en *National Review*, vol. 44, núm. 11 (junio 1992); «Conservatism», en *Philosophical Quarterly*, vol. 41, núm. 163 (abril 1991).

b) Parte de la obra del mismo ha sido comentada en distintas publicaciones: D. POLE: «Art, Imagination and Mr Scruton», en *British Journal Aesthetic*, núm. 16 (1976); P. MADGWICK: «Conservative Thoughts-Essays from the Salisbury review», en *Parliamentary Affairs*, vol. 42, núm. 2 (1989); CH. NEW: «Scruton on the Aesthetic Attitude», en *British Journal Aesthetic*, núm. 19 (1979); S. DAVIES: «The rationality of aesthetic responses», en *British Journal of Aesthetic*, núm. 23 (1983); J. PECOVER: «The education of the emotions: Roger Scruton's Notion of Learning what to feel», en *Proc. Phil. Educ.*, núm. 42 (1986); M. SHAW: «The Real Sociology of War: A Reply to Roger Scruton», en *The British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 4 (1988); P. F. STRAWSON: «Scruton and Wright on Anti-realism», en *Proc. Aris. Soc.*, núms. 15-21 (1976-1977); A. SKILLEN: «The foundations of Roger Scruton's The Aesthetics Architecture», en *British Journal Aesthetic*, núm. 20 (1980); B. GIEBEN: «The meaning of conservatism in R. Scruton», en *Political Quarterly*, vol. 52, núm. 4 (1981); E. JOHNSON: «Inscrutable Desires», en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 20, núm. 2 (junio 1990); M. SHAW y A. FLEW: «The Real Sociology of War: A Reply to Roger Scruton», en *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 4 (diciembre 1988).