
El individualismo del honor: una moral liberal

Luis Gonzalo Díez

La obra del pensador británico Michael Oakeshott (1901-1990) se levanta contra el trasfondo de la crítica ideológica y cultural de los dos últimos siglos y de la política racionalista, de planificación y control sociales, caracterizadora del mundo surgido de la Primera Guerra Mundial. El prestigio de dicha obra sitúa a su autor en la nómina de los grandes teóricos de la política del siglo pasado, al lado de un Isaiah Berlin, un John Rawls, una Hannah Arendt o un Karl Popper. El pensamiento de Oakeshott adquiere su perfil distintivo en la renuncia al espíritu de sistema y en la consideración del hecho político como un asunto práctico. Al que, por su carácter conjetural y probabilístico, resulta ajeno el argumento demostrativo de la ciencia.

Según Oakeshott, sólo cabe abordar la política en la clave de un arte interpretativo vinculado con una específica aventura humana. Que, como tal aventura, no está dominada por seguridades y certezas de ningún tipo, sino por la incertidumbre de lo que *escri-*

bimos ejerciendo nuestra libertad, interpretando el mundo. En tal ejercicio e interpretación, sólo contamos con maneras tradicionales de comportamiento que nos permiten afrontar los cambios sin que éstos lleguen a desfigurarnos y hacernos irreconocibles para nosotros mismos.

Oakeshott participaría de una noción artesanal de la vida y la política opuesta a las modernas visiones científicistas de lo social y lo histórico. El hombre, a su juicio, se define por su libertad, que practica llenando de significado una realidad siempre abierta y azarosa. Sabiendo volver propicia la ocasión hostil y asumiendo que, en el viaje, sólo podrá contar con el precario apoyo de las prácticas y tradiciones, voces y formas de conducta que constituyen la urdimbre histórica y moral de su sociedad.

La carga de incertidumbre que implica vivir es lo que nos hace libres y otorga a nuestra frágil condición la gloria de una carrera donde lo importante no es llegar a la meta, ni obtener ningún resultado. Sólo *conversar* durante el camino con los diferentes azares y modos de experiencia con que vamos topando. Del roce asistemático e imprevisto con dichos azares y modos, obtenemos el conocimiento de cómo vivir, la justa y personalísima enseñanza que dispensan las *lecciones de las cosas* a cada individuo.

La singularidad de Michael Oakeshott, más allá del etiquetado ideológico de su obra y figura, tiene que ver con su apología política de la sociedad burguesa en un siglo como el XX tan radicalmente opuesto a ésta. Dicha apología se asienta en una comprensión histórica de la Europa moderna que le permite dilucidar dos actitudes morales básicas:

La de un individualismo abierto a la incertidumbre capaz de asumir el difícil reto de una vida libre y la de un neto anti-individualismo que, por ser incapaz de enfrentarse a la imperfección de la condición humana, busca paliativos políticos a su orfandad espiritual.

La primera actitud guía el itinerario intelectual de Oakeshott por la política moderna haciéndole sensible y receptivo a las instituciones liberales. En concreto, al gobierno de la ley, que pensará con profundidad filosófica en los términos de asociación civil. A partir de esta línea de reflexión política moralmente fundada, que el propio Oakeshott emparenta con dos de sus maestros, Montaigne y Hume, su esfuerzo teórico consistirá en:

Primero, fundar su apología política de la sociedad burguesa en unos argumentos éticos vinculados con la asunción de la mortalidad. Con el hecho de que ninguna creación del hombre puede aspirar al sueño planificado de la perfección y que todas ellas deben enfrentarse a límites irreversibles. De esta manera, no sólo nos reconciliaremos con nosotros mismos, sino que podremos hacer una estimable carrera en nuestra vida por la precisa razón de que su resultado no está asegurado.

La libertad que surge de la imperfección envuelve la apuesta de Oakeshott por el gobierno de la ley, la asociación civil y, en fin, la sociedad burguesa. Las instituciones políticas centrales de ésta, al establecer las bases legales para que los hombres puedan perseguir libremente sus fines, participan de un sentido ético de tenor estoico. Son instituciones que apuntan a un tipo de hombre orgulloso de su individualidad en tanto consciente de su mortalidad y todo lo que ella implica. Este tipo de hombre constituye la base antropológica de la sociedad burguesa y atribuye su espesor ético distintivo al gobierno de la ley. Dicha sociedad no es, para Oakeshott, un erial pues está llena de virtualidades que, en última instancia, se relacionan con una línea de la evolución histórica condensada por el trinomio individualidad, libertad y contingencia.

Segundo, señalar que esa línea de evolución histórica contrasta moral y políticamente en la Europa moderna con un rechazo visceral de aquel trinomio. Rechazo vinculado con la notoria incapacidad de algunos individuos de asumir estoicamente su imperfec-

ción. O, lo que es lo mismo, su libertad ya que ésta es siempre una aventura incierta que requiere de un carácter a la altura del desafío planteado por su incertidumbre.

Para Oakeshott, hay hombres que, por no poseer dicho carácter, prefieren vivir bajo el amparo de formas políticas y sociales organizadas alrededor de un fin compartido por todos. Estas formas se inspiran en la fe, el entusiasmo diría Hume, y en un poder exhaustivo y minucioso. De aquí surge un modelo de Estado y de asociación radicalmente diferente del gobierno de la ley y la asociación civil. Modelo político que, contando con la aquiescencia de individuos faltos del carácter necesario para ejercer por sí mismos la libertad, invade sus vidas cortándolas por el mismo y racionalista patrón. El de una perfección planificada hasta el más mínimo detalle que representa, en la Europa moderna, un modelo utópico cuyas ramificaciones se extienden hasta los Estados totalitarios y del bienestar característicos del siglo XX.

Más allá de la verosimilitud de la visión histórica de Oakeshott, lo que aquí nos interesa de su planteamiento es cómo sitúa su apología política de la sociedad burguesa en una escala moral. Cómo enraíza dicha apología en una reflexión clásica y estoica sobre la mortalidad del hombre a partir de la que reivindicar el orgullo de la imperfección, el honor de la contingencia. Reivindicación de la libertad y la individualidad en un espacio político de inexorables obligaciones legales (gobierno de la ley) que nos facultan para perseguir nuestros fines sabiendo que nada ni nadie pueden asegurar el éxito de la aventura.

Por eso, en una clave muy de Montaigne, Oakeshott defiende la libertad en los ámbitos en que la ley guarda un prudente silencio. Ámbitos en los que lo valioso se cifra en vivir honorable y decentemente sin esperar grandes resultados de nuestras acciones y propósitos. Saber disfrutar de los caminos que emprendemos convirtiendo la adversidad en ocasión propicia y entendiendo

siempre que los demás individuos no son pálidas emociones al servicio de nuestras metas, sino seres embarcados en la misma gozosa e imprevisible aventura.

Los hábitos de escepticismo y moderación correlativos a estas ideas de la libertad, la individualidad y la vida dan pie a la *disposición conservadora* ensalzada por Oakeshott. Que no es más que una plasmación de aquel hombre civilizado que Hume tenía en mente. De unas virtudes que, en el caso del primero, serán pensadas sin el despliegue y amplitud de los argumentos aducidos por el filósofo escocés. Ciñéndose a un análisis político que, a través de oposiciones que se condensan en el contraste entre «la política del escepticismo» y «la política de la fe», buscaría rehabilitar moralmente el depauperado concepto de sociedad burguesa. Para ello, Oakeshott postulará dos tesis fundamentales:

Primera, que la noción legal de la política en dicha sociedad (gobierno de la ley) no implica una carencia de significados fuertes y cohesivos. Pues el Estado de derecho participa de una ética, de una intencionada renuncia a hacer de la política un espacio de salvación, estimuladora del individualismo del honor.

Individualismo no cerril y estrecho; desalmado, egoísta y temeroso, como el tantas veces subrayado por la crítica antiburguesa de los dos últimos siglos; sino que asume por voluntad propia, en un acto de *orgullo moralizado*, la obediencia a las leyes. Hallando en dicha obediencia un sentido personal de independencia y autoestima. El de una conciencia sabedora de los límites que circundan lo humano y de que la renuncia pulsional a parte de nuestros deseos y apetitos puede ser un acto de generosidad aristocrático que atribuye a su dispensador singularidad y dignidad.

Oakeshott querría demostrar así, frente a tantos intelectuales antiburgueses, que el aristocratismo moral encuentra cabida dentro del aparentemente gris y pragmático gobierno de la ley. Y que dicho aristocratismo no precisa de los grandes y enfáticos gestos

estéticos de un heroísmo cultural de resistencia contra el hedor burgués.

Segunda, que precisamente la crítica sustantiva, plena de significados redentores, de la sociedad burguesa revela un concepto gregario de la libertad. Y ello en tanto se niega a aceptar la imperfección humana. Por no estar reconciliada con ésta, dicha crítica se termina viendo comprometida en una dinámica política colectivista, donde incluso las profesiones de fe más orgullosamente elitistas bailan al ritmo de alguna modalidad de *Estado salvador*.

Oakeshott habría entendido, a la luz del siglo XX, de su apoteosis antiburguesa, que, en el fondo de dicho siglo, palpitaba la incapacidad de asumir el hecho de la contingencia. Que un déficit de carácter con largo pedigrí histórico eclosionó en la época de los totalitarismos. Detrás de ese déficit aparecía el problema de la individualidad, que sólo la política del escepticismo y su modelo de asociación habrían afrontado convenientemente. Es decir, encarrando el reto político de vivir bajo leyes seguras la incertidumbre de nuestras vidas. El reto con el que un Montaigne y un Hume supieron lidiar en su literatura y en su ciencia, respectivamente, con plena conciencia histórica de lo que estaba en juego.

Ellos y Oakeshott distinguieron una salida en falso al problema de la individualidad en la política de la fe. Pues el entusiasmo de ésta por la salvación terrenal del hombre oscurece el hecho insoslayable de su frágil individualidad. Promete redimirle asegurándole la plenitud. Y, con ello, no sólo no le trae dicha plenitud en bandeja de plata, sino que, por el carácter minucioso y planificado, racionalista, de la política de la fe, le priva de su única propiedad en un mundo incierto: la libertad para adentrarse en un túnel sin luz.

La paradoja que desvela implícitamente Michael Oakeshott es que tantos intelectuales antiburgueses como proliferaron en el siglo XX invocando una libertad auténtica y un individuo no

sometido nunca quisieron o pudieron entender qué es la libertad y el individuo. No entendieron que, a veces, lo más gris y prosaico oculta brillantes razones a su favor. Que, en las rutinas de la ley, puede haber honor y distinción. Y que la espiral política abierta por el hecho de no querer o poder entender estos extremos aboca a la *tiranía de la salvación*.

Las relaciones entre el Estado y el individuo

La historia política de la Europa moderna gira alrededor de las relaciones entre el Estado y el individuo. Estas relaciones, según Oakeshott, pueden agruparse en dos grandes y opuestas formas de asociación política, que el pensador británico nombra en términos clásicos: la «*societas*» y la «*universitas*». En la primera, dice Oakeshott,

el gobernante es un maestro de ceremonias, no un árbitro de costumbres y las leyes se entienden como condiciones de comportamiento, no como mecanismos al servicio de la satisfacción de necesidades preferentes.

Por el contrario, un Estado entendido en términos de *universitas*

es una asociación de agentes inteligentes que se reconocen a sí mismos comprometidos en la empresa conjunta de perseguir la satisfacción de alguna necesidad concreta común [...] Aquí se puede decir del gobierno que es teleocrático, gestor de una empresa finalista.

El tipo de individuo que se corresponde con la *societas* o «asociación civil» es el celebrado, entre otros, por Montaigne y Rabelais y no es, sostiene Oakeshott,

ni un egoísta salvaje, ni un frío capitalista, ni el despreciable burgués de la leyenda.

El de la *universitas* se corresponde con

grandes partidas organizadas de personas desamparadas y perplejas conducidas por semihombres generalmente carentes de respeto hacia sus seguidores.

Estos semihombres que actúan como dirigentes son, en palabras de Oakeshott, el «neurótico», el «frustrado» o el «arribista», todos aquellos que se embriagan «ante la oportunidad de hacer cosas grandes y brillantes».

Una y otra forma de asociación política, que son *dulces enemigos* coexistentes como posibilidades de materialización del Estado, expresan dos actitudes morales respecto del hecho histórico de la individualidad. La primera actitud recibió su expresión clásica en los *Ensayos* de Montaigne. En ellos, según Oakeshott, se realiza «una lectura de la condición humana donde la vida del hombre se concibe como una aventura de autorrealización personal» alejada de cualquier «anuncio de reunificación de una verdad fragmentada» y de «ninguna perspectiva de redención mediante un salto tecnológico». Tan sólo como «una incitación a no dejarse desanimar por las propias imperfecciones».

La segunda actitud se muestra hostil al hecho de la individualidad en tanto éste, como revela Montaigne, obliga a aceptar las limitaciones insalvables de nuestra condición. Esta actitud origina la aparición histórica de un semihombre o «individuo *manqué*» que refleja, en palabras de Oakeshott, «la ansiedad de quien se ve cargado con la libertad», víctima no sólo de la disolución de creencias y relaciones familiares producida por la modernidad, sino de «la respuesta más vivaz de otros a ese proceso de disolución». En su carácter *fallido*, «latía una pequeña semilla de resentimiento».

El individuo *manqué* cayó en las manos de «dirigentes al estilo moderno», gobernantes que pueden aparecer, a la vez, «como la imagen y como el amo de sus seguidores», cuya preocupación es ejercer el poder. Hablan en el lenguaje propio de una fe milenarista. A partir de las carencias de sus seguidores, invocan el carácter del «anti-individuo decidido». Estos dirigentes propusieron «una corporación terapéutica consagrada a remediar la llamada alienación de sí mismo» frente al modelo de la *societas*, basado en una regulación exclusivamente formal que permite perseguir los fines que se elijan dentro de la obediencia a la ley.

El origen histórico e intelectual de la asociación política denominada *universitas*, del Estado orientado a un fin en el que las normas se inmiscuyen en la vida privada de las personas y no dan a éstas libertad para establecer sus propios objetivos vitales, remite, fundamentalmente, a la Ginebra calvinista del siglo XVI y a la obra de Francis Bacon. En la primera, se impuso una «teleocracia» religiosa basada

en normas instrumentales, reglamentos, directrices y órdenes que no hacían distinción alguna entre *público* y *privado* y no toleraban ninguna divergencia de la uniforme pureza que constituía la *salus populi*.

En la segunda, sobre todo en el libro titulado *Nueva Atlántida* (1627), Bacon pergeña una utopía científica y tecnológica orientada al dominio y transformación del mundo que hace del Estado una «empresa corporativa industrial». Esta teleocracia productivista contará con seguidores tan devotos de Bacon como Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Marx y Lenin (Oakeshott, 2001: 52, 55, 96-97, 137 y ss., 147 y ss. Oakeshott, 1998: 139).

El modelo de la *societas*, que constituye el fundamento del *rule of law*, se inspira en la política del escepticismo. Según esta política, dice Oakeshott, la gobernación es una actividad específica situada

al margen de la búsqueda de la perfección humana. Que considera una ilusión o, al menos, algo de lo que sabemos demasiado poco. La actividad gubernamental «no subsiste porque sea buena, sino porque es necesaria». El escéptico tiene

lo que Henry James llamó *la imaginación del desastre* y, por eso, nos recuerda que el orden es tan frágil como valioso.

Defiende una autoridad legal suprema de actividad restringida, un *gobierno fuerte*, no un *gobierno minucioso* que se inmiscuya en la vida de las personas tratando de disponerla hacia un fin común. Para el escéptico, los gobernantes

ocuparán un lugar respetable y honorable, pero no elevado, y su cualidad más notable será que no pretendan poseer ninguna capacidad divina para dirigir las actividades de los gobernados.

La política del escepticismo, en la que, como podemos comprobar, Oakeshott decanta su empática lectura de Montaigne y Hume, entre otros, se origina

en una imagen perturbada de la debilidad y la perversidad del hombre y de la transitoriedad de sus logros.

Dicha política participa de «un sentimiento de mortalidad», entendiéndola como «un escenario para actuar» y postula una duda respecto de los «resultados de los proyectos humanos».

El modelo de la *universitas* se inspira en la política de la fe. En ella, la actividad gubernamental está al servicio de la perfección de la humanidad. Su origen remite, según Oakeshott, a «un incremento notable y embriagador del poder humano», vinculado con esa nueva fuerza política que es el Estado moderno. Incremento al que se une la creencia en que hay que ejercerlo en una única dirección. La manera de gobernar resultante de ello ya no es *fuerte*,

sino *minuciosa* porque la oferta de poder, de recursos políticos, avalada por el Estado, no se canaliza en la erección de un gobierno de leyes, sino en un sistema exhaustivo, vigilante y controlador de toda actividad humana.

La potencia del Estado, entonces, no se utilizaría para restringirse a sí misma en forma de soberanía legal, apuntalando ésta sobre una sólida base tanto de obediencia al poder como de limitación del mismo, sino para expandirse por la sociedad en forma salvadora y redentora. De ahí que, en este caso, la obediencia al poder carezca del contrapeso de su limitación en la medida en que dicho poder busca la perfección, y no garantizar la libertad.

Como consecuencia de la política de la fe, la sociedad se volverá, según Oakeshott, un *panóptico*, «una empresa de autoafirmación comunal». En ella, se disuelve el *rule of law* porque

la aversión a la legislación retroactiva estará fuera de lugar, la prevención se considerará mejor que el castigo; el sufrimiento del inocente aparecerá como menos reprochable que la impunidad del culpable [...]

Toda protección formal en la conducción de los asuntos se declarará un impedimento para la búsqueda de la perfección. Aparecerá el carácter antinómico de toda actividad ligada a un principio absoluto. Se harán a un lado los compromisos, las lealtades, los empeños; se pasarán por alto o se minimizarán las miserias reales (en este camino avasallador a la perfección); se ofrecerán plegarias por la *paz industrial* mientras se olvida a los pobres, los oprimidos, los aterrorizados y los torturados. Ningún precio se considerará demasiado alto por la perfección. En efecto, se anunciará un *interimsethik*: un trasvase temporal de valores en el que se verá que la perfección de la humanidad procede de la degradación de los hombres. El presente, explicado como un interludio entre la noche y el día, se volverá una penumbra incierta. La compasión será traición; el amor, herejía.

La empresa de perfección requerirá, en palabras de Oakeshott, «no sólo obediencia o sumisión, sino aprobación e, incluso, amor»:

La falta de entusiasmo será considerada un delito que debe ser prevenido por la educación [...] el político y sus colaboradores son, a la vez, los servidores, los líderes y los salvadores de la sociedad (Oakeshott, 1998: 50 y ss., 109-110, 115).

La moralización del orgullo

Michael Oakeshott es uno de los máximos exponentes, en la teoría política del siglo XX, de la reflexión sobre el espíritu y elementos constitutivos del *rule of law*. Como sucede con su distinción entre la política de la fe y la política del escepticismo, en su reflexión sobre el *rule of law*, Oakeshott formulará decantadamente buena parte de la enseñanza política de Montaigne y Hume, con la incorporación de su tercer maestro, Thomas Hobbes, para este cometido.

Con los tres autores citados, Oakeshott comparte el supuesto de que el buen gobierno se articula en virtud de obligaciones y deberes válidos para todos los asociados. Y que la libertad no se asegura mediante entusiasmas y no demostradas invocaciones de derechos, sino a partir del hecho objetivo de la ley común y de la obediencia a ella.

Oakeshott y sus clásicos postulan, en fin, un concepto negativo de la libertad entendida como ausencia de coacción. Esta ausencia se vincula con el imperio de la ley pues sólo en la obediencia a la misma dilucidamos sus silencios, donde el poder calla no interfiriendo en la persecución de nuestros fines.

Lo que Oakeshott propone es un modo de «asociación moral» que opera como un código de circulación. Éste fija unas condiciones generales válidas para todos a la hora de conducir, pero no se

mete a señalar cuál debe ser nuestro destino, el trayecto elegido, el momento de salir o las paradas que vamos a realizar a lo largo del viaje. Toda esta libertad negativa surge de los espacios vacíos dejados por unas normas formales y no sustantivas a la hora de establecer los mencionados asuntos circulatorios, que quedan a nuestra elección.

El *rule of law* implica, en palabras de Oakeshott, «un cierto tipo de libertad que sólo excluye la libertad de elegir las propias obligaciones». Éstas vienen estipuladas por la ley, que habla el lenguaje de los deberes, no de los derechos. Que, en fin, hace de éstos un lugar vacío sobre el que la ley no se pronuncia dejando a cada individuo decidir sobre su particular manera de ocuparlo. Políticamente, sólo existen obligaciones y, porque es así, la libertad está garantizada (Oakeshott, 1999: 148-49, 175).

El *fundamento filosófico* de dicho gobierno, en términos hobbesianos, presenta al hombre como «una criatura arrojada, sin esperanza de liberación inmediata, al mundo de su propia imaginación». Esto le hunde en el solipsismo, en el orgullo y en la lucha por el poder. Así como, en el cristianismo, el arrepentimiento del pecador es el primer paso para el perdón y la salvación, aquí, según Oakeshott, «la humanidad debe purificarse de la ilusión llamada orgullo» gracias al temor a la muerte.

El Estado entendido como *rule of law* es «la condición mínima de toda asociación entre individuos». Se basa en la entrega al soberano del *derecho absoluto a hacer algo en todas las ocasiones*, lo que no significa *renunciar al derecho de hacerlo en ninguna ocasión*. En todas las ocasiones, no cabe actuar como uno quiere porque, antes o después, te topará con una conducta legalmente regulada. Pero siempre existirán algunas ocasiones en que ello sea posible porque la ley calla. El *rule of law* es un gobierno fuerte, fundado en una autoridad y unas obligaciones insoslayables, pero no minucioso porque deja muchos espacios vacíos donde poder ejercer la libertad.

La salvación, entendida, en palabras de Hobbes apuntadas por Oakeshott, como «el éxito continuo en la obtención de las cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo», quedaría fuera del gobierno de la ley porque carece de poder para lograrla. Sólo ofrece la eliminación de algunas de las circunstancias que entorpecen la búsqueda humana de la felicidad. Es decir, ofrece «paz, la única condición de la vida que puede establecerse permanentemente», pero no plenitud.

Para Hobbes, y esto lo asume Oakeshott en su ecuación política, la salvación implica una *épica del caos* que enfrenta a los hombres unos contra otros. De ahí que, una vez que se hayan liberado de la ilusión del orgullo y de la voluntad de poder, acepten que sólo cabe aspirar a una plenitud relativa, a una felicidad mitigada, sin «la grandeza de la gran pasión» (Oakeshott, 2000: 242, 261-62, 264-65, 275).

Para Hobbes, Hume y Oakeshott, el gobierno bien establecido opera en los términos de una *economía moral de las pasiones* que parte del entendimiento humano de la necesidad de autolimitarse para asegurar la consecución, siempre relativa e imperfecta, de los fines propios. Cualquier otro planteamiento significaría ser subyugado por la ilusión del orgullo y del poder, que motiva consecuencias socialmente desastrosas.

El *rule of law* revela, de este modo, un fondo filosófico y argumentativo de gran hondura y espesor vinculado, en última instancia, con el hecho de la mortalidad. Verdadero cortafuegos moral de la tendencia del hombre a sucumbir al embrujo salvador de su fuerza y capacidades. Siempre menos grandes y reales de lo que él tiende a suponer.

¿Significa lo dicho que el gobierno de la ley priva al hombre de su autoestima y le impulsa a civilizarse por el temor poco digno y honorable a una muerte cruenta o a ser despojado de sus bienes y propiedades? ¿Sólo salimos del estado de naturaleza hobbesiano por un cálculo racional guiado por el miedo? Si fuera así, la socie-

dad burguesa confirmaría el tópico de ser una *societad de antibéroses*, de individuos devorados por la ansiedad que se refugian en el Estado para neutralizar el riesgo de vivir.

¿Existe alguna manera alternativa de pensar nuestro lugar en dicha sociedad que rescate una parte del honor necesario para no perder el sentido de independencia y autoestima? ¿Alguna manera de que el cumplimiento de las leyes no atienda a motivos racionales de temor, sino a la disposición generosa de un individuo orgulloso de sí mismo y de su libertad?

Oakeshott encuentra en Hobbes esta alternativa fundamental para entender su apología política de la sociedad burguesa. En la obra de Hobbes, hay un espacio para la *moralización del orgullo*, un término medio entre la ilusión socialmente devastadora de nuestro poder y el temor que nos arrastra a conformarnos con una felicidad relativa. Para Hobbes, dice Oakeshott,

un hombre puede cumplir su palabra no sólo porque tema las consecuencias del incumplimiento, sino por *una gloria u orgullo de aparecer como alguien que no necesita incumplirla*.

El autor del *Leviatán* reconoció el doble significado que siempre ha tenido el orgullo en el mundo cristiano: «el esfuerzo para ponerse en el lugar de Dios o por imitar a Dios». El primer significado es, en palabras de Oakeshott, un «satánico amor de sí mismo» que destruye la posibilidad de la vida social. El segundo es conocimiento de sí mismo, con lo que

la ilusión del poder sobre otros se ve reemplazada por la realidad del autocontrol, y la gloria de la invulnerabilidad que proviene del valor genera magnanimidad y ésta paz.

Si, al final, Hobbes se inclinó por el temor para fundar el Estado, ello obedeció a la escasez de caracteres nobles:

El temor a la muerte ignominiosa, que induce a la razón a sugerir los artículos convenientes de la paz, [...] genera la moralidad del hombre domado, el hombre que se ha conformado con la seguridad y no tiene necesidad de la nobleza, la generosidad, la magnanimidad o la búsqueda de gloria para sentirse impulsado a comportarse justamente.

Frente a esta «moralidad burguesa», Hobbes, sostiene Oakeshott, siempre tuvo en la recámara una «moralidad de la individualidad» que hablaba un lenguaje aristocrático, el que reconoce que el orgullo y la autoestima proveen una motivación adecuada para buscar la paz (Oakeshott, 2000: 215 y ss.).

La nobleza del *rule of law* consistiría en, ante el incremento de poder producido tras la aparición del Estado moderno, haberse restringido a sí mismo en la forma de una autoridad fuerte, pero no minuciosa. Autoridad que, a través del silencio de la ley, permite a los individuos perseguir sus fines. Del mismo modo, la nobleza del hombre guiado no por el temor, sino por la moralización del orgullo estribaría en que su obediencia a las leyes es un gesto magnánimo y generoso fundado en un adecuado conocimiento de sí mismo.

Este hombre llevaría a su máxima altura moral la sociedad burguesa porque acataría las leyes no por mezquinas razones de supervivencia y seguridad, sino como un acto glorioso a través del que transpira un sentimiento elevado de la propia valía e independencia. Un, en palabras de Oakeshott, «toque de intrépido heroísmo acerca de sí mismo».

De esta manera tan sofisticada, Oakeshott, Hobbes mediante, avalaría su apología política de la sociedad burguesa apoyándose en la posibilidad de practicar en la misma un estilo de vida distinguido. De cultivar en su seno, en la oscuridad de la obediencia y de la libertad negativa, la moralidad de la individualidad.

En contra del desprecio de un Nietzsche dirigido a las *convenciones del rebaño*, Oakeshott, que para nada rehúye el sentimiento

aristocrático defendido por el filósofo intempestivo, demostraría cómo podemos sentirnos distinguidos viviendo en el mundo inventado por aquellas convenciones. Distinción, por otra parte, que evita caer en la trampa nietzscheana del satánico amor de sí mismo al ser consciente de que la voluntad de poder no es más que una ilusión. Y que, para eludir ésta, no hace falta traicionarse en nombre de la supervivencia y la seguridad. Tan sólo admitir nuestra imperfección y cultivar ese *honor de la mortalidad* que nos permite reconciliarnos con una sociedad tan precaria y limitada como nosotros mismos.

El *fundamento histórico* del *rule of law* lo describe Oakeshott en los términos evolutivos de Hume. Y teniendo muy presente el caso británico, lo que limita el alcance de dicho fundamento para otras naciones:

La verdad es, sin embargo, que no empezamos siendo libres; la estructura de nuestra libertad son los derechos y deberes que, por un largo y doloroso esfuerzo, han sido establecidos en nuestra sociedad. La individualidad no es natural, es un gran logro humano.

La evolución histórica de la libertad, contraria a su planificación racional, surge del «poder integrador de un vasto y delicado cuerpo de derechos y deberes disfrutados por los individuos». Es la experiencia adaptativa del hombre a un entorno cambiante, y las sucesivas pruebas de ensayo y error que implica dicha experiencia, a la que se vincula el logro de la libertad. Las leyes serían, por ello, un

método vivo de integración social, el más civilizado y efectivo método jamás inventado por la humanidad.

Hume no lo hubiese expresado mejor. Pues, como Oakeshott, al partir de un hondo pesimismo antropológico, atribuía a las leyes

un papel fundamental en la creación y extensión de hábitos de disciplina social, en el refinamiento y moderación de las pasiones.

En contra de la visión de que la organización legal de la sociedad es un asunto meramente formal que no afecta a las cuestiones éticas sustantivas de la convivencia, el enfoque jurisprudencial de dos filósofos morales como Hume y Oakeshott reposa en el supuesto de que el hábito de cumplir las leyes tiene efectos psicológicos profundos en nuestra conducta. De que las leyes son un instrumento civilizador de primer orden y que, por ello, en un sentido amplio, deben entenderse como medios al servicio de la virtud.

La articulación política del *rule of law* se hace en términos de «asociación civil». Dicha asociación es un modo particular de gobernación, de relaciones entre gobernantes y gobernados. No se identifica con un tipo concreto de Estado, con una forma específica de soberanía. En la asociación civil, en palabras de Oakeshott, «la actitud característica hacia las leyes y la administración de justicia, hacia la libertad, hacia las disposiciones y condiciones de vida de los individuos y hacia su educación política» se caracteriza por el respeto de la individualidad. El fin de la asociación civil radica en

el cumplimiento bajo leyes forzosas del derecho de cada hombre a elegir sus propios fines, proporcionándole seguridad frente a las invasiones arbitrarias y las agresiones de los otros.

Los tres principios en que se asienta son

la libertad de todo miembro de la asociación en cuanto hombre, la igualdad en tanto sujeto y la individualidad en tanto ciudadano (Oakeshott, 2008: 80, 107).

Oakeshott pretende definir, mediante su idea de la asociación civil, ni más ni menos que el sentido político preciso del Estado de derecho. El tipo de gobernación, de relaciones entre gobernantes y

gobernados, inherente al imperio de la ley. Con ello, capta la sensibilidad procedimental que es la marca distintiva de la experiencia política. La asociación civil no requiere un sentido de «solidaridad comunitaria». El único valor compartido y necesario para la civilidad es la obligación común de obedecer las leyes. Para Oakeshott, como para Hume, la política se considera lo contrario de un escenario en el que se despliega una grandeza de tipo homérico.

Lo contrario, por ejemplo, del republicanismo, al que se opone una idea procedimental de la política que despoja a ésta de cualquier significado redentor ligado a la perfección humana. Lo que, por otra parte, no significa que aquella idea minusvalore el hecho político en tanto hecho fundamentalmente legal. Como estamos viendo, toda la reflexión de Oakeshott sobre el *rule of law* rebosa de argumentos morales, filosóficos e históricos que atribuyen a dicha forma de gobierno un espesor intelectual y político inusitado.

En la asociación civil, la *persona cívica* es un sujeto de obligaciones:

El lenguaje de los derechos es el lenguaje de los supuestos incondicionales, y describe mal los términos de la asociación civil.

El poder se dirige en ella a asegurar el cumplimiento de obligaciones y no a satisfacer un deseo. Dicha asociación es particularmente apropiada para el Estado porque es la única obligatoria moralmente tolerable. Ello se debe a que su regulación no interfiere en la búsqueda, por parte de los individuos, de sus propios fines.

Según Oakeshott, entre la asociación civil y la democracia no existe un vínculo necesario. Es decir, que el Estado de derecho puede materializar su estilo de gobernación en sistemas no democráticos. Pese a ello, el Estado de derecho tiene un encuadre adecuado en lo que Oakeshott denomina indistintamente «democracia representativa» y «democracia liberal». Esta forma política

se funda en una doctrina propia de la naturaleza de la sociedad y del ciudadano cuyos principios centrales son

que una sociedad no debe estar tan unificada como para abolir diferencias valiosas y vitales, [...] no tan extravagantemente diversificada como para volver imposible una vida social inteligentemente coordinada y civilizada [...] (y) que la imposición de un plan de vida universal sobre la sociedad es, al mismo tiempo, estúpido e inmoral.

La democracia liberal se erige, en palabras de Oakeshott, sobre una política escéptica en la que la verdad aparece no como lo opuesto al error, sino a las mentiras. En ella, la discusión es libre porque se entiende, más que como búsqueda de la verdad, como conversación. Por eso, para Oakeshott, si queremos instrucción acerca de la teoría democrático-liberal de la libertad de discurso deberíamos prescindir del *racionalismo esencialista* de un John Milton y un John Stuart Mill y asumir el *escepticismo conversador* de un Montaigne y un Hume (Oakeshott, 1993: 116-17). Y ello porque, en este tipo de democracia, no se discute y debate para llegar a un fin que suspenda la necesidad de ejercer la libertad en tal sentido, sino porque semejante ejercicio se legitima a sí mismo en la forma de una conversación infinita constitutiva de nuestra humanidad.

Por otra parte, Oakeshott nunca sucumbió a

la creencia de que un poder inmenso en las manos del gobierno es inocuo siempre que éste haya sido constituido de cierto modo (por ejemplo, democráticamente).

Queda claro que a los Montaigne y compañía no les interesa debatir sobre las formas de soberanía, sino sobre las relaciones efectivas entre gobernantes y gobernados. Es aquí donde la política se la juega a la hora de garantizar los mínimos imprescindibles

del orden y la libertad. El tipo concreto de soberanía elegido sería un asunto políticamente secundario porque no dice nada sobre aquellos mínimos. Lo que es lo mismo que sostener que puede haber orden y libertad en una monarquía y tumulto y tiranía en una república.

Para Oakeshott,

los ciudadanos pueden tener o no parte [...] en el ejercicio de autoridad consistente en hacer y enmendar la ley, pero ésta es una consideración de segundo orden que no tiene ningún peso sobre la autoridad de la ley, ni sobre la obligación de reconocerle dicha autoridad (Oakeshott, 2001: 123).

Si la política posee un carácter legal y procedimental y lo que distingue a la ciudadanía, en primer término, son sus deberes y obligaciones; ¿cabe afrontar la pregunta de qué es lo que hace que una ley sea justa? ¿O el Estado de derecho está abocado a justificar incluso regímenes despóticos en tanto éstos operen a través de las leyes?

Lo justo de la ley, para Oakeshott, más allá de las condiciones formales de partida, se debe basar en un criterio histórico de justicia, en unos estándares de civilidad asumidos como socialmente válidos. La condición civil no es una condición moralmente neutral pues asume las creencias de la sociedad sobre lo decente o indecente, razonable e irrazonable, justo e injusto.

En un sentido amplio, lo justo de la ley se referiría a dos hechos fundamentales:

Primero, al propio espíritu de la ley, que implica

normas ni secretas ni retroactivas, ninguna obligación salvo la impuesta por ley, (que) todos los asociados (se hallen) igualmente y sin excepción sujetos a las obligaciones de la ley...

Segundo, a «una experiencia moral que no está libre de tensiones», una forma de discurso desde la que abordar y deliberar sobre lo justo de una ley. Discurso fundado, dice Oakeshott, en el tipo de obligaciones que puede imponer una ley, no en «lo correcto e incorrecto de la conducta humana»; ni en consideraciones sobre las consecuencias probables de la aplicación de la ley, ni en «espúreas reivindicaciones de objeción de conciencia y minorías exigiendo un trato especial».

Esta habilidad para delimitar exactamente el campo de discusión válido sobre lo justo de una ley depende de una prevaleciente y educada sensibilidad moral. Trasunto de «una imaginación moral más estable en su estilo de deliberación que en sus conclusiones». Para Oakeshott, dicha deliberación no puede depender de una «Ley natural» o «un cuerpo de valores fundamentales». Pues estas creencias suelen dar pie a disputas sin beneficio y constituyen «la receta para la anarquía» (Oakeshott, 1999: 152 y ss., 173 y ss.).

Evidentemente, a los escépticos políticos les cuesta afrontar cuestiones de índole sustantiva como la de lo justo de la ley. Ellos se encuentran más a gusto en una línea de argumentación donde su duda consustancial se tramita a través de sofisticadas reflexiones de tipo formal y procedimental. El problema surge cuando, a fin de evitar caer en un historicismo radical o en el relativismo, deben precisar el contenido de las leyes, a qué pueden obligar éstas y a qué no.

La respuesta de Oakeshott resulta ilustrativa en este punto. Por un lado, se niega a llevar la discusión sobre lo justo de la ley al terreno de las verdades autoevidentes y los principios axiomáticos. Pues, como Montaigne y Hume, desconfía de la razón a la hora de alumbrar unas y otros. Y teme que el entusiasmo racional provocado por tal alumbramiento prenda la mecha del fanatismo. Por otro, como hemos visto, se apoya en la experiencia moral de la sociedad como juez de a qué puede y a qué no obligar una ley.

Juez que sabe evitar que la discusión desborde su ámbito y se convierta en una disputa sobre las conductas correctas e incorrectas, sobre lo virtuoso y lo vicioso. O sobre qué grupos, por alguna peculiaridad diferenciadora, deberían recibir un trato especial por parte de la ley.

Está claro que Oakeshott se muestra aquí *muy británico*. Es decir, parte de una evolución tan sensible como la de su país a un entendimiento jurisprudencial de la política e histórico de la libertad que le permite fiarse de la sensibilidad moral de los británicos a la hora de fijar la deliberación sobre lo justo de la ley en sus términos adecuados. Lógicamente, el problema sobreviene en naciones y sociedades que han seguido otra evolución y carecen del sentido británico de la política y la libertad, aunque sean naciones y sociedades con instituciones libres. Y que poseen una sensibilidad moral *invasiva* que les lleva a abordar la deliberación sobre lo justo de la ley como una deliberación sobre lo correcto y lo incorrecto, lo virtuoso y lo vicioso.

El problema, en fin, del escepticismo político es la aporía ocasionada por su, por otra parte, inteligente y plausible renuncia a saturar la política con un discurso de verdades autoevidentes y principios axiomáticos. Si se prescinde de unas y otros, más allá del especialísimo caso británico, el criterio histórico de la moral puede llevarnos a situaciones relativistas insostenibles donde lo justo de la ley apele a unas convenciones inhumanas, a una sensibilidad e imaginación públicas deformes y envilecidas. En tal caso, ¿qué solución cabe establecer? Hume y Oakeshott no dan una respuesta clara a este dilema. Al igual que el primero tampoco daba una respuesta clara al momento a partir del cual la resistencia contra un gobierno abusivo queda justificada.

Valgan estas precisiones sobre algunas de las dificultades de esta tradición de pensamiento para entender que forma parte de la misma vivir en la contradicción de sus propios postulados. No

podría ser de otra manera dado que, al orientarse desde la duda contra los sueños de perfección, ha de asumir que, incluso, sus propuestas son imperfectas y dejan muchas cuestiones sin resolver flotando en el aire.

Estado de bienestar y libertad

La política racionalista engendra un sistema de planificación social y económica que Oakeshott identifica, en 1948, con los principios del Partido Laborista. Al hilo de dicha identificación, se pregunta qué razones impiden relacionar esa política y sistema con el establecimiento de una nueva tiranía. Su perspicaz respuesta es la siguiente:

Primera razón: la confusión prevaleciente sobre la naturaleza y condiciones de la libertad. Según Oakeshott,

si eres requerido a pagar con la libertad por la libertad ofrecida, puedes estar seguro de que lo que te ha sido ofrecido no es libertad en absoluto, sino una cosa diferente (como bienestar o igualdad).

Segunda razón: el hecho de que el sistema planificador no fuese introducido por «un golpe de Estado o su equivalente».

Tercera razón: la «mediocridad de los planificadores», que parecen demasiada poca cosa como para instaurar un nuevo despotismo.

El *Estado del bienestar* o *Estado providencia* plantea su sueño de perfección y salvación en términos de redistribución social de la riqueza. Mediante esta redistribución se tratarían de paliar las vicisitudes y accidentes de la vida ofreciendo a la sociedad seguridad. Según Oakeshott, para el cual, como hemos visto, la política debe limitarse a preservar el orden y la libertad y no debe asumir la

realización de fines sustantivos como la prosperidad y la igualdad, la lógica del Estado providencia hace que la condición común del gobernado sea la de

una esclavitud matizada por cualquier privilegio que pueda ganarse mediante una sumisión todavía más humillante.

Mientras que la condición de la comunidad será, en palabras de Oakeshott, la de un grado de bienestar siempre a la baja al debilitarse la motivación del esfuerzo. Por otro lado, cuando

toda actividad es de tipo gubernamental, aumentan en número y, a veces, en gravedad las posibilidades de conflictos entre comunidades organizadas en torno de esta *seguridad* (Oakeshott, 1998: 137-38).

Lo que Oakeshott sostiene sobre el Estado del bienestar no hace sino reproducir la idea de Hume sobre el espíritu de las leyes. Dicho Estado supone la corrupción de dicho espíritu porque se sirve de las leyes para organizar políticamente un estado sustantivo de la sociedad alrededor de unos fines de obligado cumplimiento; en este caso, la prosperidad y la igualdad. El problema radica en que, debido a ello, las leyes se transforman en «normas instrumentales» que interfieren en las elecciones y decisiones de los individuos. Provocando no sólo una disminución de la libertad efectiva, sino consecuencias no deseadas, que Oakeshott identifica con el debilitamiento de «la motivación del esfuerzo» y el aumento de los «conflictos». La primera consecuencia aludiría a la *corrosión del carácter* que induce la dependencia de la ciudadanía de las políticas sociales. La segunda, al hecho de que la aplicación de éstas siempre estará mediada por un grado insoslayable de arbitrariedad generador de un sentimiento de agravio en los grupos y personas perjudicadas por la forma en que se lleva a término el *reparto*.

Que esta crítica es criticable no es óbice para reconocer lo que aquí nos interesa: la coherencia de la visión de Oakeshott sobre el Estado del bienestar dado el carácter escéptico y procedimentalista de su pensamiento político. Esta visión, por limitada y contradictoria que sea, esclarece adecuadamente el sentido de cómo, en nuestras democracias, existe una tensión latente entre el Estado de derecho y el Estado del bienestar. Entre la base antropológica y política configuradora de uno y otro. Pues lo que a estas alturas de la exposición debería haber quedado suficientemente claro es que el primero no se opone al segundo en los términos de forma y sustancia. Sino como una sustancia éticamente diferente de la así llamada *justicia social*. Sustancia no expansiva y activista como dicha justicia, intervencionista y salvadora, minuciosa y acuciante; sino restrictiva y desapasionada, ritualista y abstracta. Sustancia que, por su concepción ceremonial de la política, no hace del gobernante un árbitro de costumbres y sí hace del gobernado un sujeto de honor cívicamente apreciable por sus hábitos de moderación y obediencia.

L. G. D.

BIBLIOGRAFÍA

- OAKESHOTT, Michael. *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE, 1998.
- *El Estado europeo moderno*, Barcelona: Paidós, 2001.
 - *On History and other essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
 - *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México: FCE, 2000.
 - *Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.
 - *Moral y política en la Europa moderna*, Madrid: Síntesis, 2008.