



# De vuelta en la caverna platónica con Michael Oakeshott

*Back in Plato's Cave with Michael Oakeshott*

Juan Antonio González de Requena Farre\*  
Universidad Austral de Chile  
jgonzalez@spm.uach.cl

DOI: 10.5281/zenodo.1092674

Recibido: 27/05/2017

Aceptado: 03/11/2017

**Resumen:** Aunque no siempre se incluye entre sus influencias intelectuales, hay un notorio platonismo en la reflexión filosófica de Oakeshott, atribuible al influjo del neohegelianismo británico. Sin embargo, a través de sus ensayos, Oakeshott no dejará de pronunciarse críticamente sobre los presupuestos racionalistas e intelectualistas de la concepción política platónica. En este artículo, se explora la ambivalente relación de Oakeshott con el platonismo, tal como se reconoce en la particular reinterpretación de la alegoría de la caverna contenida en *On human conduct*. En el regreso a la caverna, nuestra interpretación de Oakeshott no solo reconoce un cuestionamiento de las pretensiones del racionalista en política, sino también una invitación a explorar la reunión de los distintos modos de la imaginación humana y una defensa de la relevancia de "la voz de la poesía en la conversación de la humanidad".

**Abstract:** Although not always included among his intellectual sources, there is a notorious platonism in the philosophical reflection of Oakeshott, attributable to the influence of British neohegelianism. However, through his essays, Oakeshott will not fail to critically pronounce on the rationalist and intellectualist assumptions of the platonic political conception. In this article, Oakeshott's ambivalent relation to platonism is explored, as is recognized in the particular reinterpretation of the cave allegory contained in *On human conduct*. In the return to the cave, our interpretation of Oakeshott not only recognizes a critique of the rationalist's claims in politics, but also an invitation to explore the meeting of the different modes of the human imagination and a defense of the relevance of "the voice of poetry in the conversation of mankind".

**Palabras clave:** Platonismo, racionalismo político, imagen, imaginación, poesía.

**Keywords:** Platonism, political rationalism, image, imagination, poetry.

\* (Córdoba, España, 1967) Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Obtuvo su título de Licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad Autónoma de Madrid, y ha cursado un Magister en Ciencias Sociales en la Universidad ARCIS, Santiago de Chile, así como un Máster en Ciencia del lenguaje y Lingüística Hispánica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España). Actualmente trabaja como profesor asociado de la Escuela de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. Desarrolla su investigación en los campos de la Retórica y la Filosofía política, ámbitos en los que ha publicado diversos artículos en revistas latinoamericanas.

## 1. El platonismo de Oakeshott

La recepción del platonismo en el pensamiento de Michael Oakeshott se enmarca en la atmósfera intelectual del idealismo británico de finales del siglo XIX y comienzos del XX; concretamente, se sustenta en interpretaciones de Platón como las aportadas por Richard Lewis Nettleship o el neohegeliano Bernard Bosanquet<sup>1</sup>. Ciertamente, la lectura de Platón por parte de Nettleship está preñada de connotaciones hegelianas. Para Nettleship, el símil platónico de la línea<sup>2</sup> representaría simbólicamente una escala ascendente de condiciones intelectuales y objetos de pensamiento, a través de la cual se transita desde la ignorancia hasta la perfecta inteligibilidad de la realidad objetiva. La escala sería continua, de modo que no existe una separación abrupta entre el ámbito de lo sensible y el mundo inteligible; se trata de una gradación de nuestra capacidad de penetrar en la naturaleza profunda de las cosas y en la aprehensión de la verdad. Nettleship considera que los estados mentales ilustrados con el símil de la línea se ejemplifican en la alegoría de la caverna<sup>3</sup>. Así pues, en la conjetura (*eikasia*) solo se da una representación superficial de imágenes reflejas y sombras, del mismo modo que en la caverna solo se ven sombras de imágenes que las personas consideran reales. En los otros estados intelectuales, se conquistaría progresivamente una aprehensión más profunda: en la condición de la creencia (*pistis*), se da certidumbre sobre las cosas; en el razonamiento demostrativo (*dianoia*), se despliega cierto saber científico basado en representaciones simbólicas e hipótesis de partida, que presuponen formas inteligibles; pero solo la intelección (*noesis*) lograría idealmente una concepción plena de las formas puras, los principios incondicionados y, en suma, el plexo de conexiones que posibilitan una inteligibilidad plena. En la interpretación de Nettleship, en cada cosa convergen y se comunican distintas formas, de manera que la comprensión cabal de un objeto requeriría la plena captación del orden o sistema de principios formales constitutivos de la inteligibilidad plena de lo real. Esa interdependencia de todas las formas encontraría su foco de unificación en la

<sup>1</sup> KOS, Eric S. «Platonic Themes in Oakeshott's Modern European State». En ABEL, Corey; FULLER, Timothy (editores). *The intellectual legacy of Michael Oakeshott*. Exeter: Imprint Academic, 2005. pp. 22-25.

<sup>2</sup> PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988. 509d-511e.

<sup>3</sup> PLATÓN. *República*, 514a-519b.

idea comprensiva de lo bueno, supremo objeto de conocimiento del cual emana la inteligibilidad orgánica del conjunto de la realidad. En fin, para la lectura de Nettleship, el platonismo es la invitación a pensar a fondo esta interconexión de las formas inteligibles en el supremo orden de inteligibilidad del bien, y, en ese marco, la dialéctica permitiría destacar el contacto entre nuestros saberes y progresar en la captación de la unidad de nuestro conocimiento<sup>4</sup>.

En su exégesis de la alegoría de la caverna, Nettleship señala que el problema de fondo radica en la formación y en los requisitos educativos, que solo se ven satisfechos a través del ascenso hacia formas de conocimiento más integrales y, por tanto, mediante el conocimiento comprensivo de lo bueno (*to agathon*). En la alegoría de la caverna, la condición humana aparece confinada en el ámbito de la conjetura y de las sombras, del cual la mayoría de las personas no intenta salir; y el doloroso ascenso a la contemplación del orden pleno de inteligibilidad de las cosas correspondería a los estadios representados en el símil de la línea<sup>5</sup>. En ese contexto, la formación

<sup>4</sup> NETTLESHIP, Richard L. *Lectures on the Republic of Plato*. Macmillan, London. pp. 238-258.

<sup>5</sup> Este tipo de exégesis epistemológica de la alegoría de la caverna en clave del símil de la línea no ha dejado de suscitar conflictos interpretativos entre los estudiosos de Platón. Ferguson objetó el paralelismo con el símil de la línea, bajo el argumento de que así se introduce un falso dualismo entre lo inteligible y lo visible, cuando en realidad la analogía del sol como forma pura del bien asimilaba lo inteligible y la visibilidad, de modo que lo visible no se referiría a lo sensible u opinable. En ese sentido, el símil de la línea no parece ilustrar cierta subordinación de las cosas sensibles y lo opinable a lo inteligible; tampoco tendría sentido asimilar la caverna con el segmento inferior de la línea, pues se confundiría lo visible con lo sensible u opinable. En suma, el símil de la línea indicaría la relación entre el segmento superior de las formas puras de la contemplación teórica y del razonamiento hipotético y, por otra parte, el segmento inferior de los originales e imágenes del ámbito de lo visible. Como señaló Ferguson, la caverna constituiría otro escenario simbólico (el de la falta de formación y la imposibilidad de reconocer las formas originales) en el que no rige el símil de la línea. (FERGUSON, A. S. «Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line». En *The Classical Quarterly*, Vol. 15, N° 3-4, 1921. pp. 131-152).

También Richard Robinson cuestionó la existencia de un paralelo entre el símil epistemológico de la línea y la alegoría de la caverna. No en vano, mientras que la caverna concierne a un movimiento de progresión formativa, la línea solo delimita estáticamente cuatro estados intelectuales (la conjetura, la creencia, el pensamiento discursivo y la intelección). Además, la alegoría de la caverna menciona más de cuatro estados a través de su descripción de la continuidad del ascenso progresivo fuera del confinamiento subterráneo: mirar hacia la luz y ver las cosas interpuestas, mirar a la propia luz, salir forzado de la caverna hacia la luz del sol, mirar a las sombras, ver los reflejos, cosas y el cielo nocturno y, finalmente, mirar al sol (ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Cornell University Press, New York, 1941, pp. 194-195).

Por su parte, Ross introdujo una interpretación más ponderada al reconocer que la línea efectivamente concierne a estados mentales dotados de una claridad creciente, cuyos

objetos son imágenes de los objetos intelectuales situados por encima en esta serie jerárquica. Sin embargo, también concedía que la visión de las sombras y reflejos no tiene tanta relevancia, pues el estado intelectual del sujeto cotidiano consiste en una creencia comprometida con el mundo percibido. De ese modo, podría identificarse indirectamente la caverna con el segmento inferior de la línea (lo visible), pues Platón hace corresponder la caverna con el ámbito de lo visible y el exterior con lo inteligible: los objetos de la conjetura estarían simbolizados por las sombras y reflejos, las entidades naturales por los objetos de la caverna, las ideas matemáticas por las imágenes proyectadas en el mundo exterior y las ideas superiores por las entidades reales del mundo externo (*República*, 517a-c). Ahora bien, Ross recoge una segunda interpretación de la alegoría (basada en el pasaje de *República*, 532a-d), en virtud de la cual el pensamiento hipotético concierne a la mirada dirigida a los objetos de la cueva y a las imágenes de los objetos externos, la intelección corresponde a la visión de los entes reales del exterior, así como la conjetura y la creencia, indistintamente, remitirían a la mirada de las imágenes de los objetos de la caverna. (Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Trad. José Luis Díez Arias. Cátedra, Madrid, 1993, pp. 87-95).

Las dificultades planteadas por la lectura epistemológica de la alegoría de la caverna en clave del símil de la línea se pueden sortear a través de otra vía exegética que resalta los rendimientos éticos y formativos del ascenso intelectual. Al fin y al cabo, Platón asocia el sentido del símil de la caverna a la distinción entre el estado de carencia de formación (*apaideusia*) y la formación lograda de la *paideia* (*República*, 514a). En la exégesis pedagógica de la alegoría de la caverna, podría considerarse que el pensamiento platónico concierne a cierta trayectoria formativa y exhibe una raíz educativa que tiene por horizonte el conocimiento de la forma pura del bien y la contemplación del supremo ser. Precisamente, Werner Jaeger entendió la alegoría de la caverna como una imagen de la *paideia*: la ascensión hacia la contemplación de las formas puras del mundo inteligible responde a cierta esperanza de trascendencia y a un tránsito de lo terrenalmente visible a la eternidad de la idea del bien. El asunto de la alegoría de la caverna no sería, pues, epistemológico o de método filosófico; según Jaeger, estaría en juego la evocación del *pathos* que anima el proceso espiritual de la *paideia*, es decir, la invitación a la formación y transformación del alma humana hasta aprender la lección decisiva de la contemplación del bien y del ser supremo. El sentido profundo de la formación espiritual y de la educación filosófica simbolizadas en la alegoría de la caverna consistiría, en última instancia, en una conversión cultural del alma: mediante una propedéutica matemática y el camino intelectual de la dialéctica, el alma lograría cultivarse para la contemplación del principio eterno del bien. (JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau; Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1996. pp. 688-715).

También Paul Friedländer argumenta que la alegoría de la caverna tematiza el camino dialéctico del alma desde su confinamiento subterráneo, hasta lograr remontarse progresivamente al exterior inteligible y, así, provocar un vuelco de la mirada hacia la fuente de toda inteligibilidad; se trataría de cierta ascensión a la contemplación intelectual del más alto bien por medio del camino del conocimiento. Semejante camino gradual de lo oscuro a lo claro no está exento de coacción, esfuerzo e, incluso, cierto aturdimiento al transitar desde las sombras de la caverna a la inteligibilidad luminosa; pero, finalmente, el alma se acostumbraría al resplandor de las formas puras y de la idea del bien. Cabría sostener que la búsqueda platónica anticipa cierta forma de conciencia mística, ya que la purificación espiritual a través del conocimiento revelaría un arquetipo supremo y una verdad última apenas decible (*arrheton*); además, la ascensión espiritual simbolizada en la alegoría de la caverna, el tránsito dialéctico gradual desde la oscuridad a la luz, involucraría cierta escala de perfección, una liberación de las ataduras al mundo sensible y un esfuerzo sostenido para alcanzar un bien excelso que está más allá de todo ser. No obstante, Friedländer sostiene que la apuesta platónica no consiste en aspiración extática o especulación mística, en la medida en que a lo más excelso y a la inteligibilidad más pura —apenas enunciables— se accede por el camino del conocimiento del ser y a través del cultivo de la ciencia, la

intelectual no consistiría en iluminar el intelecto, sino en volver el alma hacia la fuente de inteligibilidad, para obtener una contemplación más amplia y profunda del entramado de formas de la realidad, del que la experiencia sensible es solo un símbolo<sup>6</sup>. Para Nettleship, la dialéctica se perfilaría no tanto como un método para dar cuenta de las cosas, sino como el despliegue pleno del conocimiento, a través de todas las ramas del saber y de la conversación que comunica el conocimiento, al contactarnos con otra mente y explicitar el sistema del mundo. En ese sentido, Nettleship reconoce en el platonismo cierta concepción orgánica del mundo como totalidad articulada cuyas partes solo se comprenden en referencia a otras partes y al conjunto; ese sería el trasfondo de la teoría platónica del conocimiento como unificación de lo múltiple, mediante la labor dialéctica de composición y división de formas inteligibles. En conclusión, cada forma remite a otras, y todas las formas se interconectan en un sistema ordenado, bajo el principio incondicional de inteligibilidad; la dialéctica no sería sino la explicitación y despliegue del conocimiento pleno en un orden perfectamente conectado<sup>7</sup>.

También Bosanquet, en su comentario de *República*, realiza una interpretación del platonismo sumamente marcada por el idealismo neohegeliano. En semejante lectura, se resalta la importancia de la forma del bien como completitud y autosuficiencia tanto en la organización de los componentes cuanto en la cognoscibilidad de la realidad orgánica. En ese sentido, la forma pura del bien concierne a la totalidad individual y al sistema ordenado de la realidad, y simboliza el sostén de la inteligibilidad de las interconexiones de las formas inteligibles, la totalidad consistente y la unidad completa de cualquier conocimiento y verdad<sup>8</sup>. Por otra parte, para Bosanquet, el símil de la línea ilustraría los grados de realidad y la trayectoria que el hombre cultivado ha de seguir: desde las imágenes y apariencias conjeturales, pasando por la percepción del mundo concreto, hasta el conocimiento hipotético y simbólico de las formas y, finalmente, la aprehensión intelectual absoluta e incondicionada de la totalidad de la

---

matemática y la dialéctica. (FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*. Trad. Santiago González Escudero. Tecnos, Madrid, 1989. pp. 74-94).

<sup>6</sup> NETTLESHIP, Richard L. *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 259-263.

<sup>7</sup> NETTLESHIP, Richard L. *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 277-289.

<sup>8</sup> BOSANQUET, Bernard. *A Companion to Plato's Republic for English Readers*. Macmillan, New York, 1895. pp. 238-250.

experiencia, bajo la forma de una inteligibilidad pura. Como forma ideal de conocimiento, la dialéctica permitiría realizar ese trayecto formativo por medio de la construcción eidética, es decir, mediante la conexión sistemática y la discriminación de las formas, así como mediante cierto dar cuenta de las razones en la conversación<sup>9</sup>. Según Bosanquet, el símil de la caverna constituye una alegoría de la formación intelectual y la experiencia de conversión del alma hacia el conocimiento de la inteligibilidad pura y el bien comprensivo. Se trataría de una continuación del símil que compara al sol con la idea de bien<sup>10</sup>: en la caverna se hace presente un grado ínfimo de realidad, un mundo de sombras proyectadas por una fuente de luz inferior, del mismo modo que a las mentes sin formación se les aparece una sucesión de apariencias, a partir de las cuales solo cabe formular conjeturas; pero solo el alma educada puede aprehender un mundo coherente y concreto de formas inteligibles. En todo caso, tanto en el mundo subterráneo como en el exterior de la caverna, se da cierta progresión de lo más abstracto a lo más concreto, hasta lograr la comprensión plena de la realidad como una totalidad o un sistema orgánico<sup>11</sup>.

Si bien resulta reconocible la influencia de Nettleship y Bosanquet en la recepción del platonismo por parte de Oakeshott, los estudiosos de su obra no siempre concuerdan a la hora de caracterizar la ambivalente posición de Oakeshott ante la filosofía de Platón. En ese sentido, Debra Candreva ha llamado la atención sobre cierto protagonismo de Platón como interlocutor intelectual de Oakeshott, en la medida en que ambos pensadores representan la filosofía como una actividad conversacional o una manera de pensar no necesariamente conclusiva, ya que expone la diferencia de puntos de vista. En ese sentido, Oakeshott aprende de la conformación dialógica de la filosofía platónica, aunque discrepe del punto de vista político de Platón, por considerarlo un típico intelectual racionalista. A pesar de que la influencia del platonismo en Oakeshott parece acotarse a su reflexión temprana, para dar paso posteriormente a una denuncia del racionalismo político de Platón y a la irrupción de nuevos interlocutores intelectuales como Hobbes o Hegel, en la obra de Oakeshott no resulta evidente ninguna ruptura radical en la

<sup>9</sup> BOSANQUET, Bernard. *A Companion to Plato's Republic for English Readers*, pp. 250-259.

<sup>10</sup> PLATÓN. *República*, 507a-508c.

<sup>11</sup> BOSANQUET, Bernard. *A Companion to Plato's Republic for English Readers*, pp. 263-270.

valoración de Platón: simplemente, en los ensayos de Oakeshott más enfocados en la filosofía, encontramos cierta afinidad con la búsqueda intelectual de Platón, mientras que en los textos sobre política se hace presente un agudo desacuerdo con el racionalismo político platónico<sup>12</sup>. Según Candreva, Oakeshott concebía la filosofía como una articulación y aclaración del significado de lo que ya conocemos en parte como opiniones compartidas, para lograr una experiencia comprensiva sin presuposiciones ni acotaciones, y semejante visión de la filosofía adquirió progresivamente un perfil platónico, en la medida en que Oakeshott asoció la comprensión humana a un avance a través de diferentes plataformas condicionales de entendimiento: desde un mundo de semejanzas percibidas hasta un mundo de formas reconocibles. No obstante, Oakeshott objetaba a Platón la separación entre el mundo sensible ordinario y el mundo inteligible filosófico, así como le reprochaba el privilegio concedido a la teorización filosófica en desmedro de la comprensión práctica cotidiana. Para Candreva, Oakeshott cuestionaba los elementos dogmáticos de la teoría de las ideas, por la misma razón por la que sospechaba del racionalismo político, es decir, por considerar que los principios abstractos o las ideas puras no sirven como guías de la acción; pero, además, expresaba ciertas reservas ante el empleo platónico de mitos, alegorías e historias persuasivas, cuando ya no se dispone de argumentos probatorios convincentes. En todo caso, la principal deuda de Oakeshott con Platón radicaría —según Candreva— en la textura conversacional del pensar, que permite que se expresen dialógicamente diferentes voces y perspectivas; y es que Oakeshott también parece haber asumido un marcado compromiso con un estilo intelectual conversacional y no conclusivo, que apuesta por la flexibilidad estilística del ensayo, el cual invita a la discusión y a la indagación abierta<sup>13</sup>.

También Stuart Isaacs ha insistido en la deuda de Oakeshott hacia el idealismo (como visión intelectual para la cual nuestra experiencia está conformada como ideas y mundos eidéticos) y, en particular, hacia el idealismo platónico. En ese sentido, Oakeshott comparte cierto talante

<sup>12</sup> CANDREVA, Debra. «Oakeshott and Plato: A Philosophical Conversation». En ABEL, Corey; FULLER, Timothy (editores). *The intellectual legacy of Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter, 2005. pp. 1-6.

<sup>13</sup> CANDREVA, Debra. «Oakeshott and Plato: A Philosophical Conversation», pp. 9-20.

platónico al desplegar la actividad filosófica como diálogo socrático que persigue explicitar los presupuestos de aquello que ya sabemos; sin embargo, Oakeshott se distanciaría de la pretensión de Platón de subsumir la práctica bajo la teoría y privilegiar la teorización filosófica<sup>14</sup>. Isaacs considera que, para concebir el influjo del platonismo en Oakeshott, resulta más importante atender a la teoría del conocimiento y a la concepción de la filosofía que Platón introdujo —marcadas por la vocación de explicitar la inteligibilidad completa del todo concreto—, más que a la ontología que afirma la existencia de ideas incondicionadas. De ese modo, estaría presente en Oakeshott la perspectiva platónica de la actividad intelectual, como cuestionamiento de los presupuestos de nuestras formas de actividad, aunque se renuncia a la ambición fundacionalista y racionalista de la teoría filosófica respecto a convertirse en un saber soberano que pueda suplantar a nuestros distintos modos de experiencia<sup>15</sup>. En fin, cabe reconocer una profunda tensión interna en la posición de Oakeshott ante Platón: por un lado, se impugna el racionalismo político del reformador que persigue imponer el libreto abstracto de una concepción o sistema últimos y comprensivos; por otro lado, Oakeshott parece identificarse con el espíritu socrático y su humilde disposición filosófica inquisitiva y escéptica<sup>16</sup>.

Sin duda, en *Experience and its modes* (originalmente publicado en 1933), la reflexión filosófica de Oakeshott deja traslucir la presencia de fondo de un platonismo interpretado bajo el prisma neohegeliano del idealismo británico. En dicha obra, la experiencia se concibe como la constitución de un mundo de ideas que exhibe inmanentemente su verdad, en la medida en que se conforma como una totalidad coherente. Desde la perspectiva de Oakeshott, no existe experiencia que no despliegue una idea y tampoco hay experiencia sin esa verdad manifestada al constituirse un mundo coherente de ideas único y completo. En todo caso, la experiencia no se da explícitamente como un todo, ya que existen diferentes detenciones y confinamientos (*arrests*) que conforman mundos de ideas y modos de experiencia delimitados, en los cuales la totalidad concreta de la experiencia se presenta incompleta y

<sup>14</sup> ISAACS, Stuart. *The politics and philosophy of Michael Oakeshott*. Rotledge, New York, 2006. pp. 15-19.

<sup>15</sup> ISAACS, Stuart. *The politics and philosophy of Michael Oakeshott*, pp. 18-19.

<sup>16</sup> KOS, Eric S. «Platonic Themes in Oakeshott's Modern European State», pp. 34-36.



abstracta<sup>17</sup>. En *Experience and its modes*, se exploran tres modos de experiencia, que conforman otros tantos mundos homogéneos de ideas abstractas, pero fracasan en la aprehensión de una realidad completa y absoluta, al asumir solamente la perspectiva de la cantidad, del pasado o de la voluntad, a saber: la ciencia, la historia y la práctica. Se trata de mundos regidos por diferentes principios de homogeneidad, de manera que los argumentos de cada modificación abstracta de la experiencia resultan irrelevantes para los otros. Por eso, Oakeshott le asigna a la filosofía la tarea de superar todo lo que hay de abstracto e incompleto en la experiencia, para lograr una experiencia absolutamente consumada, un mundo de experiencia coherente y completo sin detenciones ni presuposiciones extrañas. Así pues, la experiencia filosófica no constituye otra modificación abstracta como las de la ciencia, la historia o la práctica, y se diferencia de las formas de pensamiento pseudo-filosóficas, que solo plantean una detención abstracta e indeterminada de la experiencia al postular ideas flotantes ajenas a todo mundo de experiencia<sup>18</sup>.

En semejante marco teórico, Oakeshott sostiene con Platón que la experiencia es dialéctica, de modo que la forma genuina de la experiencia consistiría en argumentos que organizan las ideas en sistemas coherentes, sin que tenga cabida lo incoherente o irracional. No obstante, Oakeshott diferencia implícitamente esta perspectiva del platonismo, al desmarcarse tanto del racionalismo, que se limitaría a negar otros modos de experiencia si es que no resultan absolutamente coherentes, cuanto del intelectualismo, que confunde el intelecto abstracto con una experiencia mental completa<sup>19</sup>. Por otra parte, Oakeshott considera que lo propio de un mundo de experiencia no está constituido por la reflexión constante, sino por la conformación de un todo coherente y homogéneo. Resulta tan erróneo pensar la conducción de la experiencia desde una teoría preconcebida y abstracta sobre la vida como creer que puede vivirse caprichosamente sin reflexión alguna. En ese sentido, Oakeshott le reprocha a Platón el no haber reconocido la diferencia entre una vida sin examen y una vida no enmarcada por intereses filosóficos o

<sup>17</sup> OAKESHOTT, Michael. *Experience and its modes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966. pp. 322-328.

<sup>18</sup> OAKESHOTT, Michael. *Experience and its modes*, pp. 332-334 y 346-348.

<sup>19</sup> OAKESHOTT, Michael. *Experience and its modes*, p. 37.

especulativos<sup>20</sup>. En suma, *Experience and its modes* concibe la experiencia filosófica a la manera platónica del idealismo británico, pero también remarca los riesgos asociados al racionalismo e intelectualismo de la filosofía de Platón.

En *El racionalismo en la política y otros ensayos* (texto originalmente publicado en 1962), Oakeshott se refiere a Platón desde una perspectiva eminentemente política. En el ensayo «El discurso político», Oakeshott sindicca a Platón como responsable de cierto giro hacia un tipo de diseño lógico de la política que — en vez de sustentarse en las sugerencias contingentes de la deliberación situacional y en la guía de nuestras tradiciones consuetudinarias— persigue la demostración apodíctica y necesaria de propuestas probadas concluyentemente y, por tanto, incondicionalmente correctas. Según Oakeshott, Platón sería el impulsor de una de las formas de reducir el discurso político a un diseño lógico demostrativo: el platonismo ilustraría la derivación de un discurso político apodíctico a partir de principios axiomáticos universales y necesarios, relacionados con el presupuesto de que la política persigue consumir la búsqueda de la excelencia humana y con la certeza de que hay un conocimiento eidético puro de una única norma universal e inmutable. Y es que, para Platón, la idea pura de la justicia se sustraería a la incertidumbre de la opinión y aportaría una medida política única y universalmente válida, al margen de la contingencia de las situaciones y de los posibles conflictos entre ideales. No obstante, el giro platónico hacia un discurso político demostrativo fracasaría a la hora de afrontar situaciones concretas y contingentes, pues el diseño lógico apodíctico capaz de probar lo correcto solo puede relacionar ideas abstractas, pero no pueden deducirse todos los detalles contingentes a partir de una idea axiomática. Por eso, Platón acudiría a las historias persuasivas y los mitos convincentes cuando está en juego guiar a las comunidades humanas que solo tienen una familiaridad superficial con el orden axiomático del discurso político demostrativo. En suma, Platón ilustra la subsunción del discurso político bajo un diseño ideológico, en el cual alguna idea abstracta se reviste como axioma lógico absoluto de los asuntos humanos, de manera que solo sería posible justificar concluyentemente la corrección de una propuesta y

<sup>20</sup> OAKESHOTT, Michael. *Experience and its modes*, pp. 302-303.

reconocer taxativamente la injusticia como desviación de la idea pura de justicia<sup>21</sup>. Si en el ensayo «El racionalismo en la política» Oakeshott había caracterizado la política racionalista como una política de la perfección y de la uniformidad, sustentada en la aplicación apodíctica de algún libreto ideológico abstracto<sup>22</sup>, entonces cabría concluir que, en esta etapa de su reflexión, Oakeshott se desmarca de Platón como claro precursor del racionalismo político.

## 2. El regreso de Oakeshott a la caverna platónica

En *On human conduct* (originalmente publicado en 1975), Oakeshott retoma su diálogo con Platón, a través de una particular discusión de los supuestos del símil platónico de la caverna. En el ensayo que abre el volumen, «On the theoretical understanding of the human conduct», Oakeshott asume un explícito compromiso con el léxico filosófico de la antigua Grecia para referirse a los asuntos teóricos: *thea* designaría el espectáculo y la observación del acontecer; *theorein* daría nombre a la distinción e identificación de un acontecer; *theoros*, al espectador del acontecer; *theoria*, al teorizar, como actividad de indagación y comprensión; finalmente, *theorema*, al resultado de la comprensión de un acontecer. Como Oakeshott aclara, este vocabulario permite entender el nexo entre los resultados teóricos y actividad del teorizar, así como explicita la participación comprometida en la actividad de teorizar y, por tanto, el vínculo de la teoría con la práctica y el hacer; además, se pone de manifiesto que la teoría consiste en comprender una inteligibilidad presupuesta<sup>23</sup>. Cabe reconocer cierto paralelo platónico cuando Oakeshott describe la actividad de comprensión y la aprehensión de formas inteligibles: desde un trasfondo de incierta inteligibilidad, en que apenas distinguimos y recordamos semejanzas y desemejanzas aparentes, se pasa progresivamente a un reconocimiento tentativo de semejanzas y diferencias, características ideales, recurrencias y conexiones inteligibles, de manera que las ideas se tornan cada vez más definidas, y se introducen distinciones abstractas e inferencias; finalmente, la composición reflexiva de características ideales

<sup>21</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Trad. Eduardo L. Suárez. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2000. pp. 88-90.

<sup>22</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 25-26.

<sup>23</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*. Clarendon Press, Oxford, 1975. p. 3, nota.

posibilita que se esbocen identidades conceptuales, en lugar de superficiales parecidos casuales. Para Oakeshott, el avance en la comprensión involucra, pues, una identificación de aconteceres como formas inteligibles y caracteres ideales; pero, además, toda comprensión presupone cierta plataforma de comprensión condicional, un idioma de indagación particular desde el cual se despliega nuestro compromiso intelectual, bajo los supuestos de ciertas tramas de relaciones y conexiones significativas, de modo que se pueden aprehender aconteceres como identidades no problemáticas y hechos incontrovertibles. En el caso de la comprensión teórica, el teorizador parece explicitar la inteligibilidad de los aconteceres al cuestionar sus presupuestos y condiciones; así, identifica la condicionalidad de la comprensión, y se remonta a otra plataforma de comprensión condicional, en que aprehende un sistema de teoremas, esto es, determinados postulados y leyes. Si, adicionalmente, el compromiso del teorizador se embarca en la aventura de lograr una comprensión incondicional y asume una interrogación no instrumental, entonces emerge la vocación filosófica<sup>24</sup>.

Sin embargo, en *On human conduct*, Oakeshott nos previene contra la tentación de que, al ocupar una plataforma de comprensión condicional superior, el teórico pretenda suplantar los presupuestos del comportamiento humano con sus postulados, e intente dirigir fraudulentamente las actividades comunes con sus postulados abstractos<sup>25</sup>. En ese contexto, Oakeshott introduce su particular interpretación de la alegoría platónica de la caverna. Según Oakeshott, los habitantes de la caverna ocupan una plataforma de comprensión condicional que les permite reconocer con confianza un mundo de sucesos identificados como composiciones de características inteligibles, sobre el cual pueden incluso realizar inferencias y pronósticos sobre la correlación entre los aconteceres. Motivado por su compromiso con la teoría, Platón describió la plataforma de comprensión de los cavernícolas como una “prisión” dentro de la cual se ignoran las condiciones y el carácter condicional de su comprensión; pero Oakeshott considera que, en ese confinamiento en la caverna platónica, se despliega una comprensión valiosa del mundo —aunque sea condicional y no sea consciente de su condicionalidad—, ya que funciona a la hora de orientarse

<sup>24</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, pp. 3-11.

<sup>25</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, pp. 25-27.

en los compromisos de la vida práctica cotidiana. En ese sentido, Oakeshott argumenta que los prisioneros de la caverna se nos parecen más de lo que Platón está dispuesto a reconocer:

En suma, según la frase de Sócrates, ellos son “como nosotros mismos”, solamente que más de lo que Platón tolerará. Distruido por su exclusiva preocupación con el compromiso de comprensión teórica y con la manifiesta insuficiencia de esta plataforma de comprensión, la inteligibilidad del mundo del morador de la caverna le parece unas veces tan completa (al no dejar espacio para el misterio ni incitar más preguntas que las referidas a las relaciones de identidades comprendidas como composiciones de características) y tan mínima que él está dispuesto a descartarla como ignorancia. Esto, pienso, es un error<sup>26</sup>.

Cuando el teorizador abandona el idioma de indagación de los habitantes de la caverna y su plataforma de comprensión condicional, realiza un giro intelectual decisivo que le permite reconocer la condicionalidad de su comprensión previa y recorrer progresivamente una serie de etapas en la teorización, hasta lograr aprehender presupuestos abstractos y, finalmente, una comprensión definitiva de la inteligibilidad incondicional del mundo, bajo el presupuesto último de la idea de bien. En suma, para Oakeshott:

El teorizador, no sin algo de padecimiento, escapa valientemente; y escapar consiste en liberarse del idioma de comprensión de los moradores de la caverna. Esto lo hace en etapas, cada una de las cuales es una aventura en la teorización y tiene su resultado en teoremas<sup>27</sup>.

Según Oakeshott, Platón se equivoca al pensar que, cuando el teorizador descubre que una plataforma de comprensión es condicional, y concibe sus presupuestos, estaría exponiendo una falsificación; al fin y al cabo, el idioma de indagación de los habitantes de la caverna no constituye completo engaño. En palabras de Oakeshott:

Descubrir que una plataforma de comprensión es condicional y llegar a estar familiarizado con sus condiciones aproximadas constituye un paso notable en el compromiso de comprender, pero no es como exponer un fraude. El lenguaje de características de los moradores de la caverna no se volvería repentinamente absurdo: las sombras no son falsificaciones<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, p. 27.

<sup>27</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, p. 28.

<sup>28</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, p. 28.

Pero lo más relevante en la interpretación de la alegoría de la caverna propuesta por Oakeshott concierne al regreso del teorizador al mundo subterráneo. Tras su aventura intelectual, el teorizador vuelve con una comprensión supuestamente incondicional de los presupuestos últimos y con un lenguaje definitivo, que resultan superiores a los de quienes desconocen la condicionalidad de su comprensión; incluso podría ocurrir que los habitantes de la caverna pasaran, de burlarse del teorizador, al reconocimiento y apreciación de la inteligencia inquisitiva y no convencional del retornado. Sin embargo, según Oakeshott, Platón está errado al pensar que la comprensión superior del teórico puede sustituir a todas las comprensiones condicionales y lenguajes compartidos, o bien al suponer que los asuntos cotidianos han de posponerse hasta obtener una respuesta última sobre la verdad completa. Desde la perspectiva de Oakeshott, los habitantes de la caverna harían bien en sospechar del teorizador o el filósofo que pretende reemplazar su comprensión cotidiana con los presupuestos últimos; en realidad, se limitarían a cuestionar la impostura insolente del intelectual iluminado, o sea, del racionalista en política<sup>29</sup>. Como concluye Oakeshott:

En suma, lo que los moradores de la caverna toman a mal no es al teorizador, al filósofo (ellos están inclinados a admirarlo, aunque no encuentren muy útil su interés por los presupuestos), sino al “teórico”, al *philosophe*, al “intelectual”; y ellos se sienten molestos con él, no porque sean corruptos o ignorantes, sino porque saben lo suficiente para reconocer un impostor cuando topan con uno<sup>30</sup>.

Los especialistas en la obra de Oakeshott han formulado diversas valoraciones de su reinterpretación de la alegoría platónica de la caverna. Según Paul Franco, la interpretación crítica propuesta por Oakeshott ilustra su perspectiva de la relación entre teoría y práctica, así como una ambivalente vinculación con el platonismo: por una parte, Oakeshott le cuestiona a Platón que la comprensión teórica incondicional de los presupuestos últimos pueda suplantar a la comprensión mundana cotidiana; por otra parte, Oakeshott parece compartir con Platón una concepción de la filosofía como reflexión sobre la condicionalidad inherente de toda comprensión y como indagación de las condiciones de nuestros presupuestos. Eso sí, tal vez

<sup>29</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, pp. 27-31.

<sup>30</sup> OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*, pp. 30-31.

convendría remarcar que, en la versión de Oakeshott, el ascenso desde el fondo de la caverna no corresponde a alguna manera de remontarse intelectualmente a la realidad en sí incondicionada, sino que solo constituye un avance en la comprensión de los postulados y presupuestos de las formas inteligibles y, como vocación filosófica, se trata de una exploración incondicional de la inevitable condicionalidad de toda experiencia<sup>31</sup>. En ese sentido, para Franco, Oakeshott rechaza la concepción fundacionalista de la filosofía como presupuesto último que puede reemplazar a otras formas de comprensión y dictarles sus postulados; pero no deja de considerar a la filosofía como una aventura intelectual superior y una comprensión trascendental de las condiciones de posibilidad de las condiciones de la propia comprensión<sup>32</sup>.

Gerencser también reconoce en la interpretación de la caverna platónica propuesta por Oakeshott cierta advertencia contra la soberbia del teórico o del intelectual iluminado: la comprensión teórica del filósofo, supuestamente incondicional, no puede reemplazar a otras modalidades de comprensión condicional. Sin embargo, según Gerencser, no hay que deducir de esta versión de la caverna platónica una enemistad profunda de la filosofía con la práctica cotidiana, ya que, si la leemos en diálogo con otros ensayos de Oakeshott (como «La voz de la poesía en la conversación de la humanidad»<sup>33</sup>), la filosofía no tiene por qué sustituir a otras formas de comprensión ni imponer una separación insalvable entre los idiomas de indagación, sino que constituye una voz más, siempre circunscrita a ciertas condiciones e incapaz de lograr una autoevidencia absoluta. Por lo demás, la enseñanza que Oakeshott extrae de la alegoría de la caverna puede generalizarse, en la medida en que tampoco la comprensión condicional del historiador o los teoremas del científico pueden suplantar las condiciones de la comprensión práctica cotidiana<sup>34</sup>. En definitiva, Gerencser considera que Oakeshott transitó desde el idealismo absoluto de *Experience and its modes* a

<sup>31</sup> MCINTYRE, Kenneth B. *The limits of political theory. Oakeshott's philosophy of civil association*. Imprint Academic, Exeter, 2004. pp. 38-39.

<sup>32</sup> FRANCO, Paul. *The political philosophy of Michael Oakeshott*. Yale University Press, London, 1990. pp. 165-166.

<sup>33</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 447-493.

<sup>34</sup> NARDIN, Terry. *The philosophy of Michael Oakeshott*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001. pp. 87-89.

un idealismo escéptico, de modo que dejó de lado la separación completa entre la filosofía y los otros modos de experiencia; así, resultaría concebible la posibilidad de que los habitantes del mundo práctico cotidiano puedan sostener una conversación fructífera con el filósofo y aprender de él, como Oakeshott indica en su reinterpretación de la alegoría de la caverna<sup>35</sup>.

En ese sentido, el regreso de Oakeshott a la caverna platónica impugna explícitamente la consagración del filósofo soberano como una impostura ideológica, pero reintroduce tácitamente la posibilidad de una conversación abierta entre las diversas voces que conviven cotidianamente en nuestra condición terrenal. Ahora bien, el retorno de Oakeshott a la caverna platónica no constituye solo una invitación a un reencuentro dialógico de los distintos lenguajes de indagación e idiomas prácticos, sino también es una convocatoria a la reunión de los diferentes modos de la imaginación involucrados en la conversación humana, incluida la voz de la poesía que Platón quiso desterrar de la *polis*.

### 3. Los estratos figurativos de la caverna platónica y la restitución de la voz poética.

El regreso a la caverna involucra una inmersión en los estratos figurativos de la conversación humana y convoca a la reunión de los diversos modos de la imaginación. Incluso el filósofo teórico, que ha alcanzado una comprensión superior de los presupuestos del pensar, ha de comunicar su nuevo idioma de indagación y tiene que hacer accesible a otros modos de imaginación su propia versión de las condiciones de la comprensión, de manera que ha de servirse de elementos figurativos, símiles y relatos persuasivos. Algunas exégesis contemporáneas han insistido particularmente en el trasfondo figurativo e imaginativo de la alegoría tanto de la caverna como del trabajo filosófico en general. En sus trabajos de poética de la imaginación material, Bachelard defendió que las imágenes no corresponden a conceptos, pues tienden a rebasar su significación y patentizan la potencialidad multifuncional de la imaginación. En ese sentido, para Bachelard, toda materia imaginada condensa múltiples imágenes de una intimidad sustancial,

<sup>35</sup> GERENCSEK, Steven A. *The Skeptic's Oakeshott*. St. Martin's Press, New York, 2000. pp. 47-48.



toda una ensoñación íntima, que no se agota en las razones que intentan dar cuenta de ella. Por ejemplo, las imágenes de la tierra encerrarían toda una imaginación de la vida subterránea, que es evocación del reposo, proyección dinámica del retorno al refugio y del arraigo en la profundidad<sup>36</sup>. Bachelard considera que la perspectiva filosófica sobre las imágenes constituye una perspectiva anulada, en virtud de la cual no hay más que apariencias externas de los fenómenos, conocimiento de la forma exterior de los objetos y, a lo sumo, una intuición que satura conceptualmente la unidad interna del ser; por tanto, se proscribió filosóficamente la ensoñación poética y la inmersión en ese modo de la imaginación que nos sumerge en el profundo ocultamiento imaginario del mundo y en la proliferación de las imágenes evocativas<sup>37</sup>. En el caso de la imaginación poética de la materia, se desplegaría toda una dialéctica imaginaria del interior y el exterior, de la intimidad y la expansión, de lo ínfimo y lo grandioso, que no se deja sintetizar racionalmente ni unificar en el concepto<sup>38</sup>.

Cuando Bachelard explora la imaginación poética de la caverna, describe la evocación del reposo protegido y la ensoñación del refugio subterráneo en un habitáculo sin cierre ni puerta; se trata de una experiencia dialéctica de reversión del adentro y del afuera y de condensación de fuerzas íntimas, que parece corresponder a la condición del humano como “ser entreabierto”<sup>39</sup>. En la imagen de la caverna, Bachelard reconoce la evocación de voces subterráneas y ecos de fondo, esto es, la ensoñación de una resonancia profunda, que no es sino la imaginación de la intimidad humana emplazada en el universo resonante de la gruta<sup>40</sup>. En ese sentido, Bachelard sostiene que la caverna platónica no constituye una simple alegoría que invita a la ascensión intelectual: la gruta es un cosmos en que tienen lugar iniciaciones y pasajes de la ensoñación a la ideación, de las sombras a la iluminación. La caverna platónica tendría así una profundidad adicional, pues no concierne a un espectáculo de sombras chinescas dispuesto como símbolo filosófico, sino

<sup>36</sup> BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. Trad. Rafael Segovia. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006. pp. 13-16.

<sup>37</sup> BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, pp. 22-25 y 27.

<sup>38</sup> BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, p. 39.

<sup>39</sup> BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1986. p. 261.

<sup>40</sup> BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, pp. 207-218.

que evoca la iniciación en los misterios; se trata de invocar la labor imaginativa de una condición humana que oscila dialécticamente entre las ideas definidas y las imágenes resonantes. En última instancia, la caverna platónica, como toda gruta de la imaginación, es un refugio de la ensoñación terrenal; habitar en la caverna equivaldría, pues, a realizar la experiencia íntima de iniciación en la meditación terrenal<sup>41</sup>.

También Blumenberg ha cuestionado la escisión entre las exigencias de claridad y distinción filosóficas y, por otra parte, la labor de la fantasía, el discurso traslaticio y la metáfora; y es que la metáfora puede constituir un elemento básico del discurso filosófico, un tipo de transferencia figurativa profunda que no se deja traducir a la lógica del concepto. En ese sentido, Blumenberg asumió la tarea de describir las metáforas básicas mediante las cuales tiene lugar una traslación decisiva del sentido; se trata de aquellas transferencias imaginativas que ponen de manifiesto el nexo entre la fantasía y el discurso lógico, al constituir un fondo figurativo y un depósito imaginario que opera como sustrato para las transformaciones conceptuales, pero también como un catalizador de la invención conceptual. Blumenberg designa como *metáforas absolutas* a esas traslaciones figurativas conceptualmente productivas y decisivas; de ese modo, se señala que ese tipo de metáforas resultan irreducibles al concepto y generan tales desplazamientos en los horizontes de significado que apenas se pueden traducir a otras figuras discursivas o términos significantes. Por eso, la *metaforología* de Blumenberg constituye una exploración de la estructura profunda del pensamiento conceptual y del subsuelo figurativo de las construcciones discursivas, pero también es un reconocimiento de la labor imaginativa y conjetural subyacente a nuestra autocomprensión<sup>42</sup>.

En la perspectiva metaforológica de Blumenberg, el símil de la caverna ilustra precisamente un pasaje o traslación del trasfondo figurativo a la autocomprensión filosófica. Blumenberg argumenta que los mitos platónicos constituyen medios de enunciación transicionales con diferentes funciones, y cuestiona la exégesis alegórica de esos mitos como formas prelógicas que

<sup>41</sup> BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, pp. 227-234.

<sup>42</sup> BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Trotta, Madrid, 2003. pp. 43-47.

esbozarían la lógica conceptual. Así pues, los mitos platónicos se relacionan internamente con la metáfora absoluta puesto que su discurso se sustrae a una respuesta teórica, aunque Blumenberg señala cierta diferencia: las metáforas exhiben su carácter ficcional al servicio de la autocomprensión, mientras que el mito remite “a la sanción de su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional”<sup>43</sup>. Específicamente, el símil de la caverna escenifica un ámbito intermedio entre el mito y el discurso racional. Por una parte, la caverna funciona como una metáfora absoluta, remite a la tradición mítico-religiosa y aporta el escenario de un episodio originario: la salida humanizadora desde la oscuridad a la luz y el camino de autosuperación de la condición humana. Por otra parte, la caverna platónica conforma un modelo que explica cómo la manipulación de las apariencias es el oficio de ciertos personajes públicos: los sofistas. Además, el neoplatonismo terminaría atribuyéndole significado cósmico a la metáfora de la caverna, como si el antro subterráneo fuese el mismo cosmos, en tanto que el exterior representaría una trascendencia pura e inalcanzable<sup>44</sup>. En la exégesis de Blumenberg, el regreso del filósofo a la caverna encierra la paradoja de que el discurso racional y la doctrina teóricamente autorizada por la contemplación de las ideas solo se pueden comunicar bajo la forma de mitos verosímiles, de manera que el rigor conceptual y la fundamentación dan paso a las historias encubridoras y a la persuasión. Así pues, el filósofo retornado tiene que competir con la imagería de los sofistas y ha de emplear también recursos figurativos como los relatos imaginativos. En suma, para Blumenberg, hay cierta ironía en la autocontención en el mito de la caverna del marco figurativo del mito, único modo de comunicar comprensiblemente su situación a quienes habitan su mundo subterráneo sin ser capaces de distinguirlo de algún afuera ni saber que se encuentran confinados en cierto encierro<sup>45</sup>.

Más allá de la condenación platónica del espectáculo mimético y del juego de apariencias representados en el confinamiento subterráneo, el regreso a la caverna platónica parece imponer cierto reconocimiento de los estratos

<sup>43</sup> BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*, p. 166.

<sup>44</sup> BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*, p. 167-169.

<sup>45</sup> BLUMENBERG, Hans. *Salidas de caverna*. Trad. José Luis Arántegui. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004. pp. 157-163.

figurativos y recursos imaginativos desplegados por los distintos modos de la imaginación humana. Aunque Platón no despliega una terminología precisa para designar los distintos estratos figurativos de los modos de la imaginación humana, sus diálogos ilustran una rica profusión de recursos imaginativos. La noción de *imagen* se expresa en los textos platónicos a través de distintos términos: *eikon* remite a la representación sustitutiva o figuración de un objeto, que presupone semejanza o copia de un original; *eidolon* designa a una reproducción figurativa; *phantasma* denota una apariencia ilusoria o imagen falsa<sup>46</sup>. Existe, pues, una distinción entre la imagen (*eikon*) que reproduce fielmente las proporciones del original y, por otro lado, la representación de la apariencia ilusoria (el *phantasma*); en ese sentido, Platón distingue también el arte de producir imágenes y el arte de generar apariencias ilusorias, es decir, una fabricación de imágenes figurativa y otra simulativa, la cual se subdivide a su vez en la imitación informada y la imitación meramente conjetural o doxástica, como la de los poetas y sofistas<sup>47</sup>. En cuanto a las imágenes que logran ilustrar los rasgos de las cosas mediante la comparación funcional, cabría llamarlas *analogías* (*analogon*), tal y como Platón hace al relacionar las funciones del sol como fuente de visibilidad y el bien como fuente de inteligibilidad<sup>48</sup>. Asimismo, Platón emplea el vocabulario de las *imágenes* o *símiles* (*eikones*) y los *modelos* (*paradeigmata*) para referirse a diferentes tipos de representación figurativa. Ciertamente, no emplea el término *metáfora* ni distingue entre los desplazamientos metafóricos de sentido y, por otro lado, los símiles y las comparaciones, pues utiliza genéricamente el término *eikones* para designar a las figuras, las imágenes o a las comparaciones y símiles; sin embargo, ocasionalmente las imágenes platónicas constituyen metáforas genuinas que introducen un desplazamiento implícito de sentido<sup>49</sup>. Por otra parte, Platón introduce explícitamente la noción de *modelo* (*paradeigma*) para referirse a un complejo estructural o combinación de elementos que posibilita la

<sup>46</sup> COLLOBERT, Catherine. «The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*». En COLLOBERT, Catherine; DESTREE, Pierre; GONZÁLEZ, Francisco J. (editores). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Brill, Leiden, 2012. pp. 88-89.

<sup>47</sup> PLATÓN. «Sofista». En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. M. Isabel Santa Cruz; Álvaro Vallejo Campo; Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid, 1988. 266d-267e.

<sup>48</sup> PLATÓN. *República*, 508c.

<sup>49</sup> PENDER, Elizabeth. E. «Plato on Metaphors and Models». En BOYS-STONES, George R. (editor). *Metaphor, allegory, and the classical tradition. Ancient thought and modern revisions*. Oxford University Press, New York, 2003. pp. 55-62.

comparación, el reconocimiento de identidades y diferencias y, así, aporta creencias verdaderas mediante patrones análogos<sup>50</sup>. Tanto los *eikones* como los *paradeigmata* se hacen presentes en la indagación y constituyen dispositivos heurísticos para avanzar en el conocimiento, aunque conforman dos marcos de comprensión distintos: cabría pensar que las imágenes y metáforas sugieren semejanzas específicas y puntuales, pero los modelos aportan un marco estructural extendido para exponer las analogías y comparar sostenidamente las identidades y diferencias<sup>51</sup>.

Del mismo modo que Platón no usa el concepto de *metáfora*, tampoco emplea el término *alegoría*, que en la tradición retórica posterior designaría una traslación de sentido continuada o una metáfora extendida en forma de relato figurativo, con un contenido implícito (mientras que la metáfora constituiría un símil condensado en una expresión aislada)<sup>52</sup>. Los relatos figurativos son introducidos bajo el nombre de *mitos* (*mythos*) en los diálogos platónicos, aunque cabría pensar que algunas de sus narraciones imaginativas corresponden realmente a alegorías, esto es, a símiles metafóricos extendidos, que permiten realizar una comparación implícita. No en vano, solo algunas narraciones platónicas se perfilan como mitos, en la medida en que remiten a alguna tradición popular o relato religioso que *se dice* o *se narra* (o sea, las fórmulas habituales que Platón emplea para introducir los mitos)<sup>53</sup>. En ese sentido, Glenn Most ha propuesto una serie de criterios para caracterizar los mitos platónicos, que contemplan la pertenencia a fuentes orales ancestrales y la autorización basada en la tradición; pero también incluyen rasgos como su carácter monológico, la edad avanzada del narrador, el carácter inverificable del relato, su efecto psicagógico o capacidad de encantamiento, la forma descriptiva o narrativa y, finalmente, la aparición al comienzo o al final de alguna exposición dialéctica<sup>54</sup>. Desde ese punto de vista, se podría considerar que los mitos platónicos constituyen imágenes verbales desplegadas como relatos, que proyectan ciertos esquemas conceptuales, esbozos de

<sup>50</sup> PLATÓN. «Político». En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. M. Isabel Santa Cruz; Álvaro Vallejo Campo; Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid, 1988. 277b-278e.

<sup>51</sup> PENDER, Elizabeth. E. «Plato on Metaphors and Models», pp. 71-72.

<sup>52</sup> CICERÓN. *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso. Gredos, Madrid, 2002. Libro III, §166.

<sup>53</sup> EGGERS LAN, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000. p. 12.

<sup>54</sup> MOST, Glenn W. «Plato's Exoteric Myths». En COLLOBERT, Catherine; DESTREE, Pierre; GONZÁLEZ, Francisco J. (editores). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Brill, Leiden, 2012. pp. 16-19.

inteligibilidad y fantasías filosóficas; corresponderían al tipo de arte simulativa que Platón designó como *imitación erudita* (*historike mimesis*), la cual produce la ilusión persuasiva mediante la reelaboración de imágenes tomadas de distintas tradiciones orales y religiosas<sup>55</sup>. En fin, con los mitos se completa un paisaje imaginativo de los diálogos platónicos, que comprende un repertorio de recursos figurativos más o menos extendidos y no siempre explícitos; a los mitos se suman las alegorías, las imágenes, los símiles, las analogías, las metáforas y los modelos.

Ciertamente, los recursos de la imaginación humana son múltiples e ineludibles. En el ensayo titulado «La voz de la poesía en la conversación de la humanidad» (original de 1959), Oakeshott explora los diferentes modos de la imaginación humana y recupera su diálogo con Platón para reivindicar la importancia de las imágenes. En ese texto, Oakeshott vincula la experiencia humana y la actividad de los sujetos a la imaginación, esto es, a la creación y reconocimiento de imágenes, y —como Bachelard o Blumenberg— se desmarca de la posición filosófica según la cual la actividad de imaginar y la figuración poética serían simplemente una tarea previa o condición anterior para que pueda desplegarse el pensamiento conceptual. Según Oakeshott, la imaginación constituye una actividad constituyente de cualquier mundo de experiencia y sus diversos modos están regidos por consideraciones específicas y condiciones discernibles<sup>56</sup>. En el idioma de la actividad práctica, las imágenes se enmarcan como hechos posibles y reflejan los intereses del yo; se trata de imágenes de placer y displacer, o de aprobación y desaprobación, que proporcionan una orientación simbólica para la vida activa<sup>57</sup>. En el caso de la ciencia, el idioma de actividad altamente simbolizado y cuantificado opera con imágenes conceptuales de hechos, que se pueden relacionar sistemáticamente con otros símbolos, al servicio de la investigación y el entendimiento<sup>58</sup>. Según Oakeshott, la imaginación poética exhibe una voz propia que no se deja reducir a los requisitos de la utilidad práctica o de la verdad científica: las imágenes poéticas son netamente contemplativas y únicamente se asocian al deleite consumado en la propia actividad de crear

<sup>55</sup> COLLOBERT, Catherine. «The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*», p. 98.

<sup>56</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 453-455.

<sup>57</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 455-461.

<sup>58</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 461-465.

imágenes y apreciarlas; por eso, su modo de organización y coherencia no remiten a conexiones lógicas o regulaciones simbólicas, sino solo a la profusión de asociaciones entre imágenes y al libre juego estilizado de la imaginación<sup>59</sup>.

Al concebir la imaginación poética como un juego de contemplación y deleite sin propósito ulterior, Oakeshott se distancia del platonismo. Y es que Platón, en vez de considerar la contemplación como una experiencia estética de apreciación de imágenes singulares y contingentes, habría supuesto una realidad eidética superior como referente último de la contemplación teórica, que así garantizaría un acceso a la realidad última no imaginable<sup>60</sup>. Como Hannah Arendt, Oakeshott afirma que este encumbramiento de la contemplación como teoría pura se asocia a la interpretación de la actividad como fabricación, la cual precisaría de un modelo ideal que copiar o de un *eidós* que reproducir<sup>61</sup>. También para Arendt, la distinción jerárquica de la teoría y la acción se asociaría a una subordinación de la actividad humana a la producción o fabricación (*poiesis*); como si los modelos ideales que el filósofo contempla fueran equivalentes a los diseños prototípicos que el artesano imprime en el producto acabado. Y es que, según Arendt, cuando el filósofo gobernante regresa a la caverna, precisaría de las ideas como moldes normativos o medidas reguladoras para calibrar los asuntos humanos, de manera análoga a como la *techne* requiere de un modelo permanente para fabricar sus artefactos<sup>62</sup>. En ese sentido, Arendt asocia el símil platónico al comienzo de nuestra tradición de pensamiento político, marcada por la separación de la teoría y la política, así como por la ulterior pretensión de conducir teóricamente el campo político. La alegoría de la caverna involucraría cierto apartamiento del filósofo respecto de la política, que luego retorna a la *polis* a imponer un modelo ideal normativo en una esfera de asuntos humanos caracterizada por la oscuridad, la confusión y la ilusión<sup>63</sup>. En suma, para Arendt, la alegoría de la caverna relataría la biografía del

<sup>59</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 465-472.

<sup>60</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, p. 472.

<sup>61</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, p. 467.

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona. 2005. pp. 170 y 247-248.

<sup>63</sup> ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Trad. Ana Luisa Poljak Zorzut. Península, Barcelona, 2003. pp. 33-34.

filósofo que deviene gobernante legítimo en la *polis*, bajo la justificación de la superioridad de la contemplación teórica y el acceso a la inteligibilidad de las ideas como normas reguladoras. De ese modo, se habría consagrado en nuestra tradición de pensamiento político cierta dicotomía subordinante entre la contemplación de la verdad y la actividad humana en la *polis*<sup>64</sup>. Como puede apreciarse, hay un notorio paralelismo entre el diagnóstico que Arendt formula respecto a nuestra tradición de filosofía política y, por otro lado, la caracterización que Oakeshott propone del racionalismo en política<sup>65</sup>.

Ahora bien, Oakeshott no se limita a poner en duda las pretensiones del filósofo soberano (el racionalista político) respecto a imponer su doctrina y gobernar todas las actividades humanas y los asuntos de la *polis*; también discrepa de la concepción platónica de la imagen como representación o copia, y cuestiona que las imágenes poéticas sean consideradas ficciones o

<sup>64</sup> ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*, pp. 168-183.

<sup>65</sup> Ambas interpretaciones de la alegoría de la caverna, tanto la propuesta por Arendt cuanto la de Oakeshott, enfatizan la dimensión política del retorno *inter homines*, y así se distancian de una exégesis como la heideggeriana, que remarca los supuestos metafísicos desplegados en el símil platónico. En su célebre texto sobre «La doctrina platónica de la verdad», Heidegger había reconocido en la alegoría de la caverna un giro metafísico en la determinación de la esencia de la verdad. Por más que, según el propio Platón, el símil relate la esencia de la formación (la *paideia*) y el tránsito gradual en el desocultamiento de la verdad del ser, Heidegger señaló que la alegoría de la caverna caracterizaba plásticamente la metafísica como la acomodación progresiva del pensar a lo suprasensible de las ideas y el ir más allá de las sombras aparentes. En la alegoría de la caverna se escenificaría el comienzo de la metafísica, que Heidegger había concebido no solo como el aseguramiento de lo ente en tanto que presencia disponible a la vista, o bien la representación de la totalidad de los entes en su forma más universal y a la luz del ente supremo, sino también como posicionamiento del ser humano en medio de lo ente, liberación de sus posibilidades, certeza de sus opciones y aseguramiento de su ser, mediante una postura moral en que la humanidad se cultiva y funge como medida “humanista” de todo valor. Para Heidegger, el símil de la caverna ilustraba, pues, cierta posición metafísica de fondo: la tradicional comprensión de la verdad del ser en tanto que *aletheia*, es decir, como desocultamiento del ser que se entreabre y sustrae, daba paso en la alegoría platónica a una transformación en la esencia de la verdad, que privilegiaba la presencia visible de lo ente como idea, consagraba la soberanía de la idea como pauta de toda manifestación del ser, asociaba el conocimiento a la aprensión de la idea, encumbraba la contemplación de la idea suprema del bien como fuente de toda visibilidad y, en consecuencia, asumía como norma la rectitud o corrección de la mirada. De ese modo, el giro metafísico ilustrado por la alegoría de la caverna exhibía de modo ambivalente el tránsito desde la verdad de la *aletheia* hacia una determinación de la esencia de la verdad como aprehensión de la idea, rectitud de la mirada, correcta adecuación del conocer a la cosa misma y, en suma, corrección del representar. Semejante giro metafísico y la determinación sobre la esencia de la verdad que encierra eran, para Heidegger, una destinación decisiva en la historia de la metafísica occidental. (HEIDEGGER, Martin. «La doctrina platónica de la verdad». En *Hitos*. Trad. Cortés, Helena; Leyte, Arturo. Alianza Editorial, Madrid, 2001. pp. 180-197.)



ilusiones que no dan cuenta adecuadamente de los estados de cosas. En el idioma de imaginación de las artes poéticas, solo se daría un lenguaje no simbólico de imágenes apreciables por sí mismas, de manera que las palabras solo son imágenes y únicamente consisten en la expresión de imágenes. En ese sentido, para Oakeshott, la metáfora cotidiana es simbolización de correspondencias convencionales o naturales, o bien instrumento retórico de persuasión, mientras que la metáfora poética solo forja una imagen poética sin eficacia cognoscitiva, simbólica o práctica<sup>66</sup>. Desde ese punto de vista, Oakeshott parece compartir con Platón la distinción entre la imagen representacional y el simulacro ilusorio, pero impugna la doctrina platónica de la imagen, que no solo privilegia el símil representacional por sobre la imagen fantástica, sino también antepone la fantasía informativa a los simulacros ilusorios.

Oakeshott reivindica el papel de la imaginación poética como un tipo de voz eminentemente conversable, pues en ella no están escindidos la manera o estilo y, por otro lado, el contenido temático o la doctrina. Esta recuperación de los modos de imaginación humana en que la imagen se torna un fin en sí misma no implica un giro esteticista en la reflexión de Oakeshott sobre las condiciones de la comprensión humana y sus idiomas de indagación, pues no se antepone la experiencia estética a los otros modos de la imaginación ni se asume que los pueda suplantarse<sup>67</sup>. Oakeshott no entroniza un modo de experiencia irreflexiva centrado en el deleite poético de las imágenes autorreferentes ni socava la especificidad de los modos de la imaginación humana, en nombre de una diseminación sin referencia de los simulacros. No en vano, Oakeshott se toma en serio la homogeneidad y autocontención de los modos de experiencia, así como remarca los riesgos de irrelevancia e *ignoratio elenchi*, en que se incurre cuando los presupuestos de un modo de imaginación se extrapolan a otros modos. Así pues, la inversión del platonismo implícita en el regreso de Oakeshott a la caverna platónica solo acarrea una impugnación del fundacionalismo filosófico y del racionalismo en política, pero no se traduce en la consagración posmoderna del juego de

<sup>66</sup> OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*, pp. 482-483.

<sup>67</sup> PODOKSIK, Efraim. «The Voice of Poetry in the Thought of Michael Oakeshott». En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, N° 4, 2002. pp. 727-733.

los simulacros<sup>68</sup>. En la versión de Oakeshott, el retorno a la caverna quizá esboza tanto una invitación a explorar los presupuestos de cada modo de la imaginación cuanto una convocatoria a cierta conversación de las diferentes modalidades de la experiencia humana (en que las imágenes autónomas de la poesía también resultan relevantes); pero no se trata de celebrar el extravío sin salida en cierto juego de espejos dentro del cual se multipliquen indiferentemente las imágenes. La caverna de Oakeshott no es como aquella que nos invita a pensar Derrida:

Imaginad la caverna platónica, no solo alterada por algún movimiento filosófico, sino convertida, en su totalidad, en un emplazamiento circunscrito en una estructura diferente, absolutamente diferente, en una máquina inconmensurablemente, imprevisiblemente más complicada. Imaginad que los espejos no estén *en* el mundo, simplemente en la totalidad de los *onta* y de sus imágenes, sino que los «presentes», por el contrario, estén en ellos. Imaginad que los espejos (sombras, reflejos, fantasmas, etcétera) no estén ya *comprendidos* en la estructura de la ontología y del mito de la caverna —que sitúa también a la pantalla y al espejo—, sino que la envuelven por completo, produciendo aquí o allá su efecto concreto, muy determinado<sup>69</sup>.

El reconocimiento del lugar de la imagen autónoma en la conversación humana tampoco se traduce en un dandismo irresponsable o un esteticismo nihilista, ya que Oakeshott vincula la imaginación poética y la experiencia estética, no a los caprichos del gusto o a los vaivenes del estilo, sino a la apreciación de una vida más comprensiva y a una actividad humana más lograda<sup>70</sup>. Desde ese punto de vista, el regreso de Oakeshott a la caverna platónica involucra una invitación a participar auténticamente en una conversación humana que no es debate argumentativo ni sermón doctrinal, sino reunión de los diferentes modos de la imaginación, así como deleite civilizado en la expresión de las distintas voces y apreciación de una multiplicidad de imágenes únicas. En ese retorno a la caverna, los sutiles idiomas de la imaginación poética tienen mucho que decir esporádicamente, aunque no enuncien hechos ni dicten doctrina.

<sup>68</sup> PODOKSIK, Efraim. *In defence of modernity. Vision and philosophy in Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter, 2003. pp. 31-33.

<sup>69</sup> DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1975. p. 484.

<sup>70</sup> WORTHINGTON, G. «The Voice of Poetry in Oakeshott's Moral Philosophy». En *The Review of Politics*, Vol. 64, N° 2, 2002. p. 305.

## Bibliografía

- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Trad. Ana Luisa Poljak Zorzut. Península, Barcelona, 2003.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona, 2005.
- BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1986.
- BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. Trad. Rafael Segovia. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006.
- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Trotta, Madrid, 2003.
- BLUMENBERG, Hans. *Salidas de caverna*. Trad. José Luis Arántegui. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.
- BOSANQUET, Bernard. *A Companion to Plato's Republic for English Readers*. Macmillan, New York, 1895.
- CANDREVA, Debra. «Oakeshott and Plato: A Philosophical Conversation». En ABEL, Corey; FULLER, Timothy (editores). *The intellectual legacy of Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter, 2005.
- CICERÓN. *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso. Gredos, Madrid, 2002.
- COLLOBERT, Catherine. «The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*». En COLLOBERT, Catherine; DESTREE, Pierre; GONZÁLEZ, Francisco J. (editores). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Brill, Leiden, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.
- EGGERS LAN, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000.
- FERGUSON, A. S. «Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line». En *The Classical Quarterly*, Vol. 15, N° 3-4, 1921.
- FRANCO, Paul. *The political philosophy of Michael Oakeshott*. Yale University Press, London, 1990.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*. Trad. Santiago González Escudero. Tecnos, Madrid, 1989.
- GERENCSEK, Steven A. *The Skeptic's Oakeshott*. St. Martin's Press, New York, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. «La doctrina platónica de la verdad». En *Hitos*. Trad. Helena Cortés; Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2001

GONZÁLEZ DE REQUENA FARRÉ, Juan Antonio. «De vuelta en la caverna platónica con Michael Oakeshott». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 8 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2017, pp. 13-40

ISAACS, Stuart. *The politics and philosophy of Michael Oakeshott*. Rotledge, New York, 2006.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau; Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1996.

KOS, Eric S. «Platonic Themes in Oakeshott's Modern European State». En ABEL, Corey; FULLER, Timothy (editores). *The intellectual legacy of Michael Oakeshott*. Exeter: Imprint Academic, 2005.

MCINTYRE, Kenneth B. *The limits of political theory. Oakeshott's philosophy of civil association*. Imprint Academic, Exeter, 2004.

MOST, Glenn W. «Plato's Exoteric Myths». En COLLOBERT, Catherine; DESTREE, Pierre; GONZALEZ, Francisco J. (editores). *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Brill, Leiden, 2012.

NARDIN, Terry. *The philosophy of Michael Oakeshott*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001.

NETTLESHIP, Richard L. *Lectures on the Republic of Plato*. Macmillan, London, 1922.

OAKESHOTT, Michael. *Experience and its modes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Trad. Eduardo L. Suárez. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2000.

OAKESHOTT, Michael. *On human conduct*. Clarendon Press, Oxford, 2003.

PENDER, Elizabeth. E. «Plato on Metaphors and Models». En BOYS-STONES, George R. (editor). *Metaphor, allegory, and the classical tradition. Ancient thought and modern revisions*. Oxford University Press, New York, 2003.

PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN. «Político». En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. M. Isabel Santa Cruz; Álvaro Vallejo Campo; Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN. «Sofista». En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Trad. M. Isabel Santa Cruz; Álvaro Vallejo Campo; Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid, 1988.

PODOKSIK, Efraim. «The Voice of Poetry in the Thought of Michael Oakeshott». En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, N° 4, 2002.

PODOKSIK, Efraim. *In defence of modernity. Vision and philosophy in Michael Oakeshott*. Imprint Academic, Exeter, 2003.

ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Cornell University Press, New York, 1941.

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Trad. José Luis Díez Arias. Cátedra, Madrid, 1993.

WORTHINGTON, G. «The Voice of Poetry in Oakeshott's Moral Philosophy». En *The Review of Politics*, Vol. 64, N° 2, 2002.