

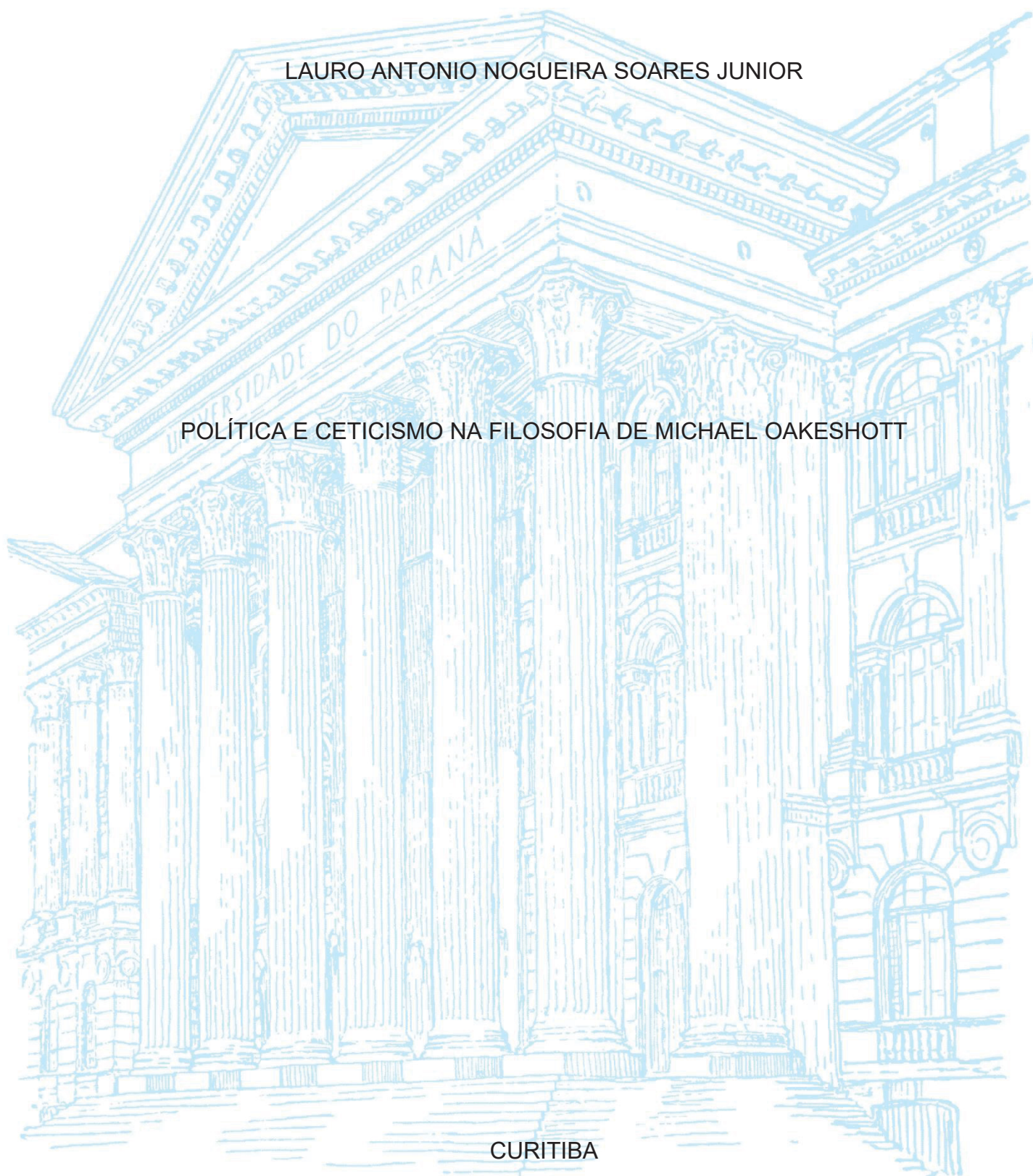
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LAURO ANTONIO NOGUEIRA SOARES JUNIOR

POLÍTICA E CETICISMO NA FILOSOFIA DE MICHAEL OAKESHOTT

CURITIBA

2020



LAURO ANTONIO NOGUEIRA SOARES JUNIOR

POLÍTICA E CETICISMO NA FILOSOFIA DE MICHAEL OAKESHOTT

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado ao Departamento de Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Soares Junior, Lauro Antonio Nogueira

Política e ceticismo na filosofia de Michael Oakeshott. / Lauro Antonio Nogueira
Soares Junior. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

1. Oakeshott, Michael Joseph, 1901-. 2. Ceticismo. 3. Idealismo
inglês.

4. Metafísica. 5. Ciência política – Filosofia. I. Figueiredo, Vinicius de,
1965-. II. Título.

CDD – 192



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -

40001016039P7

ATA Nº279

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia dezesseis de outubro de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala, sala virtual, sala virtual, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **LAURO ANTONIO NOGUEIRA SOARES JUNIOR**, intitulada: **POLÍTICA**

E CETICISMO NA FILOSOFIA DE MICHAEL OAKESHOTT, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO.

A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do

Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO

PARANÁ), DANIEL LENA MARCHIORI NETO (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS), RODRIGO BRANDÃO

(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VINICIUS

BERLENDIS DE FIGUEIREDO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 16 de outubro de 2020.

Assinatura Eletrônica

03/11/2020 10:46:54.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/10/2020 13:23:41.0

DANIEL LENA MARCHIORI NETO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

Assinatura Eletrônica

03/11/2020 10:37:28.0

RODRIGO BRANDÃO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná -
Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail:
pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de
2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 57390

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 57390



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LAURO ANTONIO NOGUEIRA**

SOARES JUNIOR intitulada: **POLÍTICA E CETICISMO NA FILOSOFIA DE MICHAEL OAKESHOTT**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 16 de Outubro de 2020.

Assinatura Eletrônica

03/11/2020 10:46:54.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/10/2020 13:23:41.0

DANIEL LENA MARCHIORI NETO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

Assinatura Eletrônica

03/11/2020 10:37:28.0

RODRIGO BRANDÃO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná -
Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail:
pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de
2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 57390

Para autenticar este documento/assinatura, acesse

<https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>

e insira o código 57390

Para Eliane Tadra Kiel e João Guilherme Schier Santos pelo apoio constante durante a redação deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi desenvolvido durante os anos de 2018 a 2020 sob a orientação do Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR), que cumpriu papel fundamental no amadurecimento intelectual desta dissertação, de quem recebi a lição derradeira: que a tarefa do pensamento só é possível com liberdade de espírito, convívio civilizado e generosidade intelectual. Agradeço também ao Prof. Dr. Rodrigo Brandão (UFPR) pelas importantes observações quando da qualificação deste trabalho. Agradeço, ainda, o Prof. Dr. Joel Thiago Klein (UFPR), pelo desprendimento em participar da banca de qualificação e os pertinentes questionamentos sobre a dissertação. E, por fim, mas não menos importante, ao Prof. Dr. Daniei Lena Marchiori Neto (UFPEL), pioneiro dos estudos oakeshottianos no Brasil e gabaritado tradutor do filósofo, que gentilmente aceitou participar da banca que examinará esta dissertação de mestrado.

O voto não resolve nada. A ausência de voto destrói tudo. O direito divino é uma hipocrisia. O poder pela força é uma violência. O problema político continua em aberto. (Millôr Fernandes)

RESUMO

Esta dissertação de mestrado procura descrever o pensamento filosófico de Michael Oakeshott. Para isso apresenta os dados biográficos essenciais do autor e faz referência aos principais livros do filósofo no contexto de sua evolução intelectual. O trabalho apresenta as principais discussões em torno das quais os intérpretes do seu pensamento se movimentaram. Destaca, além disso, os temas mais importantes de seu pensamento filosófico, e procura examinar como ocorre este entrelaçamento conceitual. A dissertação analisa os conceitos metafísicos fundamentais do livro “Experience And it’s Modes”. A seguir, a dissertação examina como estes conceitos metafísicos se articulam com o posicionamento cético de Oakeshott. Discute, então, a crítica de Oakeshott ao racionalismo filosófico na política, momento em que se examina o conceito de tradição no contexto da filosofia política e as implicações filosóficas da política como atividade prática. No final, estuda o possível significado que os termos “conservador” e “liberal” possa ter quando aplicado ao pensamento político de oakeshott.

Palavras-chave: Conservadorismo; Ceticismo; Idealismo Inglês; Política; Metafísica; Racionalismo; Tradição.

ABSTRACT

This master's dissertation is looking to describe Michael Oakeshott's philosophical thought. For that it presents the essential biographical data of the author and refer to the philosophy's main books in the context of its intellectual evolution. Work presents the main discussions about what the interpreters of his thought moved. Also highlights the most important themes of his philosophical thought, and seeks to examine how this conceptual interlacing occurs. The dissertation analyses the fundamental metaphysical concepts of the book "Experience And it's Modes". Next, the dissertation examines how these metaphysical concepts connect with Oakeshott's skeptic positioning. Then discuss Oakeshott's criticism to philosophical rationalism in politics, a time when examining the concept of tradition in the context of political philosophy and the philosophical implications of politics as practical activity. In the final, study the possible meaning that the terms "conservative" and "liberal" may have when applied to oakeshott's political thought.

Keywords: Conservatism; Skepticism; English idealism; Policy; Metaphysics; Rationalism; Tradition

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

EM	- Experience and its Modes (1933)
RP	- Rationalism in Politics and Other Essays (1991)
HC	- On Human Conduct (1975)
PFPC	- A Política da Fé e a Política do Ceticismo (1996)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
1.1 OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA.....	19
1.2 METODOLOGIA.....	26
2 A METAFÍSICA - EPISTEMOLÓGICA DE MICHAEL OAKESHOTT.....	30
2.1 EXPERIÊNCIA HISTÓRICA.....	46
2.2 EXPERIÊNCIA CIENTÍFICA	53
2.3 EXPERIÊNCIA PRÁTICA.....	59
3 OS FUNDAMENTOS CÉTICOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE MICHAEL OAKESHOTT	68
3.1 O ARGUMENTO CÉTICO.....	68
3.2 OAKESHOTT E A TRADIÇÃO CÉTICA.....	76
3.3 POLITICA DO CETICISMO	90
4 CRÍTICA AO RACIONALISMO POLÍTICO EM MICHAEL OAKESHOTT.....	96
5 CONSERVADORISMO E LIBERALISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE MICHAEL OAKESHOTT.....	118
6 CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145

1 INTRODUÇÃO

Hoje existe uma forte tendência em assentir que Michael Oakeshott foi no século XX o mais respeitado e original filósofo político na linhagem conservadora anglo-saxônica. Escritor de grande talento literário, não encontra rival no brilho e engenhosidade com que formulou e defendeu ideias tributárias da linhagem conservadora inglesa. O livro de Robert Grant¹, que foi amigo de Oakeshott, contém um bom apanhado biográfico, de que nos valem, especialmente.

Todavia, se engana o analista do seu pensamento que procura enfeixá-lo num estreito nicho ideológico, pois suas ideias reverberam influências de correntes tão diversas quanto o idealismo alemão e seu contraforte inglês (o idealismo britânico), os argumentos da tradição filosófica cética, e os autores da teoria liberal clássica.

Embora Oakeshott tenha elaborado um pensamento coerente e filosoficamente profundo, o estilo em que o expressou é mais próximo do fino ensaio literário do que do cerrado pensamento filosófico sistemático. Os grandes sistemas filosóficos da história da filosofia procuram articular uma trama conceitual que busca explicar o mundo de forma racional, organizando a experiência humana num todo coerente e de sentido unívoco, sem lugar para as contradições. Ou em que a contradição é apenas um momento no desdobramento do espírito e da história, cujo desenrolar implica sua superação. O princípio da não contradição é um dos esteios do racionalismo filosófico clássico, dogma incompatível com a metafísica da experiência proposta por Oakeshott (*Experience and its Modes*).

Outra dificuldade com que se depara o estudioso da filosofia de Oakeshott é que seu pensamento está profundamente enraizado na tradição do mundo de fala inglesa, dialogando com problemas peculiares da filosofia e política anglo-saxônica, não obstante dar-lhes Oakeshott um tratamento na linguagem universal dos problemas humanos, tal como narrados na história da filosofia ocidental.

A originalidade do pensamento oakeshottiano tornou difícil sua aceitação imediata, até mesmo por grupos que deveriam ter maior afinidade filosófico-política com suas ideias (conservadores, liberais, céticos, idealistas), o que levou Robert Grant – um de seus melhores comentadores - a dizer que Oakeshott era:

¹ Grant, Robert – *Oakeshott*, The Claridge Press London – 1990 –pags 11 a 25

“too sceptical for the moralist, too liberal for the populist, too principled for the mere pragmatist, and too divergent from whatever priorities (e.g. wealth-creation and moral restorationism) may be supposed fitfully to animate the current British and American administrations.”²

Oakeshott nasceu com o séc. XX (1901), de família classe-média, mas pais empenhados na formação intelectual dos filhos. Oakeshott é um produto típico da educação britânica de elite. Em seus estudos fundamentais foi influenciado por um professor de estudos de humanidades clássicas e teologia – Rev. Cecil Grant –, mas o molde intelectual decisivo em sua vida foi lapidado no *Caius College* em Cambridge. Ainda como graduando esteve por duas vezes na Alemanha, em Marburg e Tübingen, onde fez estudos teológicos, e entrou em contato com a literatura de Hölderlin, Nietzsche e Burckhardt. Em sua graduação no *Caius College*, fez estudos preferencialmente no campo da “História do Pensamento Político”, e frequentou os seminários do filósofo idealista britânico John Ellis MacTaggart.

Concluída a graduação passou a lecionar no *Lytham St. Anne's Grammar School*, na cadeira de História Moderna. Em 1933 publica seu primeiro livro *Experience and Its Modes*, muito influenciado por F.H. Bradley, professor em *Oxford*, e um dos expoentes da escola idealista inglesa. O livro, embora bem recebido pela crítica especializada, foi modesto em vendagem, levando quase trinta anos para esgotar a edição.

O temperamento reservado, e a escolha por uma vida de estudos e quase isolamento, marcaram a passagem dos anos 30 na vida de Oakeshott. Neste ínterim, interessou-se pela filosofia de Thomas Hobbes e concluiu um livro texto para estudantes intitulados *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, que veio a lume em 1939.

Durante a Grande Guerra, serviu em um esquadrão militar pertencente ao 2º exército canadense, exercendo funções de comando, com reconhecimento pela excelência dos serviços prestados. A guerra deixou-lhe impressões profundas, que podemos identificar em temas e ideias do seu pensamento maduro. Talvez a principal

² Grant, Robert, *Thinkers of Our Time - Oakeshott* ,, pág10, The Claridge Press, London, 1990.

marca desta vivência em suas preocupações intelectuais, seja o desenvolvimento de suas elucubrações sobre as limitações do conhecimento técnico e, como decorrência, os malefícios de sociedades organizadas em torno de critérios técnicos.

No decorrer dos anos 50 publicou diversos ensaios e estudos, em grande parte publicada no “*The Cambridge Journal*”, do qual foi um dos fundadores em 1947. Estes ensaios foram reunidos em 1962 para dar à luz o livro *Rationalism in Politics and Other Essays*, sem dúvida sua obra de maior repercussão intelectual.

Oakeshott assumiu a cátedra de Ciência Política na *London School of Economics* (LSE) em 1949, sucedendo ao famoso intelectual socialista Harold Laski, da qual se aposentou no ano de 1968, antes da eclosão dos movimentos estudantis, que abalaram as principais universidades europeias naquele ano.

Depois de deixar a LSE, Oakeshott trabalhou em um livro que viria a publicar em 1975 – *On Human Conduct*. Este é o mais árduo dos escritos de Oakeshott – um dos poucos consensos entre os estudiosos de sua obra –, pouco lembrando o texto elegante e cristalino dos livros anteriores. *On Human Conduct* abusa de novas terminologias e elabora um pensamento altamente abstrato para construir uma tipologia das associações humanas, procurando explicar a natureza da sociedade política conforme a finalidade, ou a ausência dela –, em torno da qual se constituíram. São várias as dicotomias conceituais utilizadas neste livro, mas a principal é a que distingue entre associação civil (*civil association*) e associação empresarial (*enterprise association*). A primeira seria a expressão da individualidade nascida com o Estado pós-renascentista, e a segunda, produto de uma construção racional para atender às necessidades e finalidades impostas pela sociedade de massa.

O interesse de Oakeshott por Hobbes o acompanhou em grande parte de seu percurso intelectual, mantendo ao longo dos anos um diálogo intenso e profícuo com o autor do *Leviathan*. O mais conhecido texto sobre o assunto foi escrito como introdução à edição do *Leviathan*, publicada em 1946 e coligida posteriormente entre os ensaios de *Rationalism in Politics and Other Essays*.

Depois da publicação de *On Human Conduct*, merecem atenção dois outros livros publicados em 1983 e 1987. O primeiro reúne textos sobre ensino, educação e Universidade, intitulado *The Voice of a Liberal Learning*; o outro intitulado *On History and Other Essays*, examina problemas relativos ao ofício do historiador e a natureza dos eventos históricos, bem como um estudo sobre a importância, o sentido e o alcance do primado da lei (*rule of law*) na vida política das sociedades organizadas.

Michael Oakeshott morreu em dezembro de 1991, e a sua obra ganhou a curadoria do professor Timothy Fuller (PhD em ciências política pela universidade *Johns Hopkins*), e editor da *Yale University Press*, casa editorial que vem publicando os seus livros, com foco em textos inéditos, ou há muito fora de catálogo. Merecem destaque duas destas publicações: o primeiro é o único texto em que Oakeshott aborda problemas estéticos – *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* – em que aparece a interessante ideia da história humana como uma longa e interminável conversação; o segundo livro, a merecer destaque, nesta nova leva de publicações iniciada por Fuller, é um ensaio influente no contexto da filosofia política de Oakeshott – *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*.

A crítica de Oakeshott ao racionalismo na política é iluminada neste livro pelo contraponto da filosofia cética, quando demonstra às insuficiências da razão para apreender e conhecer a realidade. A crítica cética ao racionalismo é usada por Oakeshott para criticar a filosofia política como instrumento capaz de orientar a prática política. A variedade de propósitos da vida humana manifesta-se através de uma pluralidade de experiências de notável riqueza e complexidade, que as tornam irredutíveis ao QOD (*quod erat demonstratum*) geométrico-matemático, como forma de estabelecer uma verdade capaz de orientar a conduta humana.

Desta breve introdução, podemos depreender a riqueza e o colorido do pensamento filosófico de Michael Oakeshott. Deste rico manancial, todavia, alguns temas e preocupações sobressaem. Dentre eles estão a liberdade; as formas de proteção do indivíduo; a natureza e os propósitos da filosofia política e sua relação com a ação humana; a função política da tradição cultural; os modos e formas de apreensão da experiência humana; a natureza da História e do ofício de historiador e, por fim temas ligados à educação e à estética.

1.1 OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA

O fato de Oakeshott ter percorrido um longo trajeto filosófico com apenas dois livros em que os problemas filosóficos são tratados de forma sistemática, entremeado de escritos ocasionais destinados a conferências, aulas e revistas, não deve nos iludir sobre a organicidade dos temas e dos pressupostos filosóficos com que trabalha. Os conceitos teóricos expostos em “Experiência e seus Modos” aparecerão com algum nível de articulação nos temas da crítica ao racionalismo ou ao ceticismo político,

presentes em seus estudos dos anos 40 e 50. Esta constante problematização das categorias metafísicas do livro inaugural a novos objetos da experiência (política e.g.), é que exige do intérprete ou estudioso de Oakeshott uma compreensão abrangente do seu pensamento.

Como compreender um filósofo que defende que a única forma completa e coerente de experiência é o pensamento com a idéia de que a política deve ser guiada por uma atitude cética? Este ceticismo no Oakeshott seria incompreensível sem o exame de seu idealismo de juventude. Esta é a razão principal por se ter optado por um exame que integra as diversas fases do filósofo, pois embora Oakeshott não construa um sistema filosófico clássico, existe uma organicidade conceitual em seu pensamento que exige um exame detalhado da sua linha evolutiva.

O que esta dissertação vai procurar esclarecer é como este pensamento metafísico se articula com os argumentos políticos desenvolvidos por Oakeshott. A rigor Oakeshott escreveu apenas dois livros de cunho filosófico: um no final dos anos 30, intitulado *Experience and It's Modes* e outro em 1975, chamado *On Human Conduct*. O primeiro é de natureza metafísico-epistemológica, e o segundo investiga temas clássicos da filosofia política. .

Neste período Oakeshott foi testando suas categorias metafísicas à reflexão política, introduzindo uma diferenciação capital para o seu pensamento, que é aquela fundada entre filosofia política e atividade política. Esta diferenciação toma por fundamento as categorias propostas em *Experience and It's Modes*, em que a filosofia é a única forma completa e coerente de experiência, distinta dos modos parciais da experiência, que ele exemplifica na história, na ciência e na prática. Filosofia é totalidade, prática é contingência. Esta é a tensão que vai perpassar a filosofia política de Oakeshott em grande parte da sua produção intelectual, até pelo menos o livro *On The Human Conduct*, em que este problema aparece entrelaçado com alguns conceitos seminais da filosofia política (Estado, associação civil, *rule of law*).

A relação entre metafísica e política no pensamento de Oakeshott rende um bom debate entre seus estudiosos, o que ao longo do trabalho vai ser examinado. Como exemplos desta celeuma, podemos citar Hannah Fenichel Pitkin³, que sustenta que a metafísica de Oakeshott pouco contribui para entender a natureza conservadora

³ Pitkin, Fenichel Hannah, *Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Michael Oakeshott's On Human Conduct*, *Political Theory* 4 –Agosto1976, P.301-320

de sua filosofia política. Na posição oposta está um dos pioneiros nos estudos sobre Oakeshott -, W.H Greenleaf⁴ que defende com toda a clareza que “*Oakeshott’s political ideas are very definitely the reflection of a philosophical standpoint... wich has remained constant throughout*”⁵ e por fim, a posição *via media* proposta por Steven Anthony Gerencser⁶, que entende que a filosofia idealista juvenil de Oakeshott evolui para uma posição cética e muito influenciada por Hobbes, que vai transformar sua filosofia política na maturidade.

Quanto ao papel fundamental de *Experience and It’s Modes* para o pensamento político de Oakeshott, ele parece de difícil contestação. Em trecho de um ensaio citado por Paul Franco, um de seus mais autorizados estudiosos, é saliente a importância dada por Oakeshott à metafísica para fundamentar a política:

“A political philosophy founded upon no metaphisical prolegomenon, or upon a fundamentally in error, is doomed to propagate not truth but falsehood”⁷

Experience and It’s Modes funciona no pensamento de Oakeshott como uma teoria do conhecimento que examina as condicionalidades da elaboração teórica. Esta teoria epistemológica vai influir em sua teoria política, na medida em que ela testa os limites do que pode ser dito pelas ciências positivas, bem como procura esclarecer o modo como se articulam as dimensões prática e teórica da experiência humana.

Neste ponto abre-se a seguinte questão: tomando-se por verdadeira a afirmação de Oakeshott de que a filosofia política necessita de uma ancoragem metafísica, a epistemologia que ele nos propõe relaciona-se de que forma com a filosofia política por ele desenvolvida nos anos posteriores à publicação de *Experience and It’s Modes*?

A correta apreciação da metafísica-epistemológica oakeshottiana é também importante para entender a natureza das críticas feitas ao racionalismo político. A filosofia para Oakeshott não é um modo de experiência – portanto, limitado e parcial - mas a experiência em sua totalidade, organizada em um sistema coerente de ideias. O que este argumento parece indicar é que a crítica de Oakeshott se dirige a

⁴ Grenleaf, W.H, *Oakeshott’s Philosophical Politics*. Barnes and Noble, 1966

⁵ op.cit.pags.4 e 5

⁶ Gerenser, Anthony, *The Skeptic’s Oakshottt*, St. Martin Press, 2000

⁷ *A Discusion of Some Matters Preliminary to the Study of Political Philoshopy*, in *Michael Oakeshott – An Introduction* by Paul Franco, Yale University Press, 2004, pág.6).

depauperação do conceito de razão ao longo da história moderna, que substituiu a ideia de razão pela de método. Com o método correto nós seríamos capazes de identificar e solucionar todos os problemas humanos. Não é a possibilidade de conhecimento racional que está em causa, pois do contrário não faria sentido o conceito de filosofia por ele exposto em *Experience and It's Modes*, mas sim a apropriação política e ideológica do conceito de razão que Oakeshott procura criticar.

Embora a teoria epistemológica de Oakeshott tenha sofrido modificações no transcorrer do seu percurso filosófico, desenvolvendo a noção de “conversação” entre os modos de experiência, atenuando assim o abismo que separava a filosofia dos demais modos, sobretudo a dimensão prática da experiência, não parece que ela constitua uma cruzada contra o iluminismo como um todo, como defende Roy Tseng⁸.

Ao criticar o racionalismo, ele o faz mais como um historiador das ideias do que como filósofo. Isto ficará mais claro quando do capítulo sobre a crítica ao racionalismo, em que o potencial crítico da razão é substituído pela ideia de método como instrumento essencial para descobrir a verdade e, depois, por uma pasteurização na forma de um manual indispensável na resolução dos problemas humanos e sociais.

Neste ponto, o intérprete do pensamento de Oakeshott deve tomar cuidado para não incorrer no que o próprio Oakeshott diz ser o mais fatal dos erros -, a *ignoratio elenchi*. Oakeshott iniciou sua carreira acadêmica como historiador, função que mais tarde retomaria na *London School of Economics*. O seu pensamento transita entre uma filosofia altamente especulativa e o exame histórico das ideias. Este jogo às vezes é confuso, como no seu exame da tradição racionalista na filosofia.

Filosoficamente seus argumentos nascem no contexto do idealismo britânico, com forte influência do idealismo alemão, através de Hegel, e constituem o eixo central de sua epistemologia metafísica. Esta epistemologia, contudo, parece sofrer modificação, quando Oakeshott passa a fazer um exame histórico-filosófico da tradição racionalista. Oakeshott filtra as categorias de *Experience and Its Modes* a partir do exame histórico da epistemologia racionalista, ocorrida no contexto das condições histórico-sociais da evolução do Estado Moderno: o caminho que leva do papel central que o indivíduo tinha no Renascimento até sua completa absorção na

⁸ Tseng, Roy, “*The Sceptical Idealist – Michael Oakeshott as a critic of the Enlightenment*” (Imprint Academic, 2003, UK)

sociedade de massa. Esses são os temas principais desta fase intermediária de sua vida intelectual -, de final dos anos 40 ao início dos anos 60 -, e que se acham em duas importantes coletâneas de seus estudos⁹. Assim, a crítica ao racionalismo político na filosofia de Oakeshott parece oscilar entre argumentos estritamente metafísico-epistemológicos e uma crítica de cunho histórico-sociológico do uso da razão. Acompanhar este movimento pendular parece ser a melhor forma de abordar o pensamento de Oakeshott.

Um exemplo bastante significativo deste processo de transformação no interior do pensamento de Oakeshott pode-se notar na evolução fortemente idealista do conceito de filosofia – no sentido de pensamento especulativo- tal como postulado em *Experience and Its Modes*, entendida como a única forma completa de experiência, para uma posição mais branda e cética sobre o seu papel. A hipótese da dissertação, é que a posição de Oakeshott sobre este tema se aproxima muito de sua interpretação sobre o pensamento de Hobbes no estudo introdutório ao *Leviathan*.

Embora sejam filosofias nascidas em contextos e de propósitos muito diferentes, impressiona a semelhança do papel da razão em suas argumentações filosóficas, pelo menos na interpretação oakeshottiana do *Leviathan*:

“My contention is, then, that the system of Hobbes’s philosophy lies in his conception of the nature of philosophical knowledge, and not in any doctrine about the world. And the inspiration of his philosophy is the intention to be guided by reason and to reject all other guides: this is the thread, the hidden thought that gives it coherence, distinguishing it from Faith, “Science” and Experience. It remains to guard against a possible error. The lineage of Hobbes’s rationalism lies, not (like of Spinoza or even Descartes) in the great Platonic-Christian tradition, but in the sceptical, late scholastic tradition. He does not normally speak of Reason, the divine illumination of the mind that unites man with God; he speaks of reasoning. And he is not less persuaded of its fallibility and limitations than Montaigne himself.”¹⁰

É bom esclarecer de início, que as possíveis semelhanças sobre o papel que a razão ocupa no sistema geral de suas filosofias apresentam diferenças acentuadas. O limite da razão humana em Hobbes (e também em Hume) advém das paixões humanas, enquanto para Oakeshott ela se produz pela diferença na natureza da

⁹ Oakeshott, Michael, *Morality and the Politics in the Modern Europe* - The Harvard Lectures-Yale University Press, 1993 e *Rationalism in Politics and Other Essays*, Fund Liberty, 1991.

¹⁰ Oakeshott, Michael, *Introduction to Leviathan, in Rationalism in Politics and Other Essays*, pag.245, Liberty Fund, Indianapolis, 1991

experiência do pensamento em relação aos modos precários e limitados da experiência¹¹.

James Alexander¹² em ensaio sobre Oakeshott como filósofo, levanta quatro hipóteses extraídas da história da filosofia, que podem ilustrar as principais atitudes dos filósofos em relação a esta tradição, por ele denominadas de admiração (*wonder*), fé (*faith*), dúvida (*doubt*) e ceticismo (*scepticism*).

A atitude de alguns filósofos, Alexander esclarece, envolve uma ou mais das visões que ele nos propõe, e que passamos a elencar:

1. that there is a world and no words to explain it, so that words and world are part of one indifferentiated reality - and our response is wonder,
2. that there is a world, and one word to explain it, which is not itself of this world, and so it explains it on authority - and our response is Faith,
3. that there is a world, and many words to explain it, of which we, by some method or other, must examine to establish the certainty we suppose is there – and our response is doubt,
4. that there is a world, or worlds, and many words which appear to explain it, or them, none of which have any greater authority or reason or status than any other, so that we are left with uncertainty – and so our response is scepticism.

Alexander considera Oakeshott vinculado às atitudes da fé e do ceticismo, embora ressalte que o elemento cético é preponderante na filosofia oakeshottiana. Como todo esquema, este também tem suas virtudes e defeitos, mas penso que ele ajuda a explicar uma tendência significativa da posição filosófica de Oakeshott.

Explicar a teoria metafísico-epistemológica de Oakeshott, bem como a crítica ao racionalismo e a natureza cética do seu pensamento, são etapas fundamentais da dissertação. O esclarecimento destes temas é que vão permitir entrar na discussão sobre a natureza liberal ou conservadora da filosofia política de Oakeshott.

¹¹ Ver cap.2. da dissertação em que o tema das categorias metafísicas da experiência de Oakeshott serão analisadas com mais detalhes.

¹² Alexander, James, *Oakeshott as Philosopher in Cambridge Companion to Oakeshott*, pag.9 Cambridge University Press, New York, 2012

Paul Franco¹³ é dos que se alinham na vertente que defende Oakeshott como um filósofo de posições liberais, enquanto Jeremy Rayner¹⁴ defende a linha conservadora do seu pensamento. Os argumentos são sólidos e consistentes de ambos os lados. O primeiro privilegia a segunda fase do pensamento de Oakeshott e sua renovação do tema do individualismo liberal através da exploração teórica do conceito de “associação civil”; e o segundo privilegia as implicações conservadoras da separação entre teoria e prática sustentada na metafísica da experiência da primeira fase do pensamento do filósofo.

Esquemas e abreviações em filosofia são sempre perigosos, mas feita a advertência, diria que o argumento central dos que defendem o traço liberal de Oakeshott, parte principalmente da defesa do indivíduo, da liberdade individual e do *Rule of Law*, bem como pela defesa da associação civil de natureza não instrumental, que permite uma pluralidade de propósitos e atividades.

Os defensores do Oakeshott conservador destacam a distinção feita por ele, com base em seus pressupostos epistemológicos, entre filosofia política e atividade política, sendo esta última ditada pelos hábitos, costumes e tradições.

O que se vai procurar fazer ao longo deste trabalho, é tornar visível o fato de nós podermos encontrar nos textos de Oakeshott, tanto argumentos alinhados à tradição liberal como conservadora, a depender do campo de estudo em que ele situa a questão, a saber: se o tema analisado é tratado na perspectiva filosófico-epistemológica, o que ressalta é o argumento conservador; se a questão é enfocada na perspectiva histórico-filosófica, sobressai a defesa dos argumentos liberais.

Esta dicotomia está presente na evolução intelectual de Oakeshott, adquirindo um tratamento mais sistemático, quando da publicação de seu *magnum opus* - *On The Human Conduct*, em 1975.

O que é inegável, é que a filosofia política de Michael Oakeshott, está entre os mais significativos esforços de pensar o alcance e os limites da política no século XX, renovando o sentido da tradição política liberal¹⁵, e os argumentos de tradição

¹³ Franco, Paul, *Michael Oakeshott – An Introduction*, pags.67 a 75

¹⁴ Rayner, Jeremy, *The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics*, Journal of Canadianne of Political Science, June 1985 Xviii:2

¹⁵ Wendell Coats Jr. – *Michael Oakeshott as Liberal Theorist*, Canadian Journal of Political Science, Xviii:4 Dez 1985.

conservadora britânica¹⁶. De um lado, Oakeshott desloca a ideia do contrato social originário da tradição liberal, em que se acha fundada a autoridade estatal e a distribuição de direitos e deveres, para a ideia de uma prática política em que as regras do jogo são permanentemente negociadas de acordo com o sentido da tradição e as contingências do momento, mas conservando no horizonte a afirmação do indivíduo como limite do poder estatal. Do lado conservador, a renovação acontece pelo afastamento da religião e do direito natural como fundações da ordem política, para situá-la no conceito metafísico da política como uma dimensão limitada da experiência, que se resolve com atividade prática contingente no exercício da linguagem e da tradição.

Contribuir para este debate é o que visa à dissertação.

1.2. METODOLOGIA

Definir uma estratégia metodológica em um trabalho de filosofia política nos obriga a esclarecer em que medida os conhecimentos históricos são relevantes para os argumentos da dissertação. Toda filosofia política, não importa o grau de abstração do pensamento formulado, nasce como uma tentativa de responder aos problemas conjunturais do seu tempo. Não só aos problemas concretos da organização política da sociedade e a disputa por espaços de poder, mas também na utilização do vocabulário em torno do qual esta disputa ocorre. A relação filosofia\política é ambígua e desconcertante. Ora é uma disciplina do conhecimento humano, ora é um instrumento de disputa de poder; ora é uma linguagem filosófica rigorosa, ora uma habilidade retórica de convencimento.

Os objetos tradicionais de reflexão política (Estado, soberania, obediência, representação, violência, direitos) são os mais sensíveis às mutações históricas. Este duplo movimento de ser ao mesmo tempo produto e resposta ao momento histórico, pode ser percebido, em linhas gerais, em Maquiavel e Hobbes, mas também em Spinoza, Locke, Hegel, Marx e Hannah Arendt.

¹⁶Robert Devigne, *Recasting Conservative. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, Yale University Press, 1994.

Maquiavel procura responder a crise da Itália Renascentista, mergulhada na contradição entre a pujança comercial da península e as permanentes guerras entre os reinos feudais; Hobbes está imerso nas revoluções inglesas do sec. XVII e no debate entre realistas e republicanos; Spinoza sofreu diretamente o problema da disputa entre o poder civil, fundado na nascente ordem burguesa, e a autoridade religiosa; Hegel viu nascer os ideais triunfantes da Revolução Francesa e os problemas do atraso político alemão; Marx navegou no maremoto das transformações políticas e sociais caudatárias da revolução industrial; Locke enfrentou os problemas de uma ordem social construída a partir dos direitos de propriedade e Hannah Arendt foi colhida pela ameaça dos regimes totalitários.

Os conceitos da filosofia política são moldados tanto pelo movimento das forças histórico-sociais, como pelo vocabulário político de que se apropria o filósofo para enunciar seu pensamento. Uma filosofia é também fruto de uma tradição e do debate que o filósofo trava com seus contemporâneos.

O modo de expressão de um pensamento filosófico, ora será mais abertamente político, endereçando seus argumentos ao objeto do conflito histórico-social, ora mais abertamente filosófico, ocultando o conflito numa “ordem de razões” conceitual, buscando traduzir a lógica da história na lógica da razão. Maquiavel e Marx estão na primeira categoria; Spinoza e Hegel na segunda.

Embora estes dois modos de expressão nunca apareçam de forma pura e isolada, ou seja, voltado inteiramente para orientar uma *práxis*, ou para estabelecer uma compreensão teórico-conceitual do fenômeno, ao fim e ao cabo, o texto acaba por evidenciar uma intenção preponderante, para um ou para outro lado.

Estas observações parecem importantes, porque elas nos permitem fazer uma escolha metodológica. Escolha que será pautada por interpretar o texto a partir da organização interna dos seus elementos, na tentativa de compreender o sentido dos argumentos no próprio desdobramento da lógica conceitual trabalhada pelo autor, ou em um ponto exterior ao próprio texto, como as circunstâncias históricas de que nasce, ou mesmo, com base nos textos com os quais ele dialoga.

O pensamento filosófico-político de Oakeshott presta-se mais à ser abordado a partir da lógica interna de sua argumentação. Os dados biográficos do filósofo indicam uma vida voltada para a produção acadêmica, o magistério, conferências e resenhas de livros em revistas universitárias, uma delas fundada pelo próprio Oakeshott, - *Cambridge Review*.

Embora ele não escondesse suas opiniões políticas -; foi um crítico das políticas do governo trabalhista de Clement Attlee, do comunismo soviético e do liberalismo radical de Friederich Hayek -; seus argumentos foram construídos a partir de problemas teóricos da filosofia política. A sua linguagem filosófica é um tanto anódina, pois extraída do vocabulário idealista e da teoria jurídica medieval.

É com base neste vocabulário que Oakeshott estabelece uma distinção fundamental para seu pensamento: a diferença entre filosofia política e atividade política. O conceito de atividade política deriva da noção de atividade prática, que é um dos modos de experiência descritos por Oakeshott, em seu livro *"Experience and Its Modes"*. A única experiência é a do pensamento, pois capaz de produzir uma experiência que se consome por completo, como totalidade, orientada sob o critério da coerência. Todavia, existem também outras formas de experiência, a que Oakeshott denomina modos. Estes são parciais e abstratos, pois entendem a experiência sob um determinado ponto de vista, que condiciona e estrutura a experiência de maneira abstrata e parcial.

Este trabalho defende a hipótese de que esta é a intuição filosófica fundamental que orienta o desenvolvimento do seu raciocínio político. Esta intuição se articula na forma de uma interrogação sobre as relações entre conhecimento e conduta. Posta de outra maneira, a questão é: qual o alcance e o limite da filosofia na orientação da política prática? Ou ainda: quando uma resposta a um problema político contingente, portanto parcial e abstrata, se traveste erroneamente como uma resposta filosófica, que busca uma resposta inscrita no critério da experiência como totalidade coerente?

O projeto filosófico de Oakeshott pode ser descrito em quatro movimentos: o primeiro é a descrição e exposição das categorias metafísicas fundamentais do seu pensamento¹⁷; o segundo é tentar esclarecer a relação do pensamento de Oakeshott com o ceticismo, confrontando a tradição filosófica cética e os pontos de contato e divergência com a sua epistemologia metafísica¹⁸; o terceiro a crítica ao racionalismo em favor da defesa de uma visão cética em relação à política¹⁹; e o quarto movimento é o que ocorre no seu período de maturidade, quando Oakeshott procura elaborar um

¹⁷ Oakeshott, Michael, *Experience and Its Modes*, Classic Reprint Series – Forgotten Books, 2012.

¹⁸ Oakeshott, Michael - *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, Yale University Press, New Haven and London, 1993

¹⁹ Oakeshott, Michael - *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1991

estudo sistemático de filosofia política, calcado em três eixos de reflexão: a compreensão teórica da conduta humana; os elementos constitutivos da associação civil e o caráter do Moderno Estado Europeu²⁰.

A dissertação vai procurar acompanhar estes quatro movimentos, demonstrando como o tema metafísico inicial se desdobra em novas perspectivas ao servir de chave conceitual para explorar os temas da política e do racionalismo.

Para concluir, duas palavrinhas sobre a bibliografia secundária utilizada na dissertação, e que pode ser bastante útil, para aprofundar os temas aqui discutidos.

O livro de Paul Franco – *Michael Oakeshott - An Introduction* –, continua a ser o melhor apanhado geral sobre o pensamento de Oakeshott, e um guia atualizado sobre a literatura em torno dele. O livro de Roy Tseng – *The Sceptical Idealist – Michael Oakeshott as a critic of Enlightenment* – é uma valiosa contribuição para situar a crítica ao racionalismo de Oakeshott, dentro do quadro de uma discussão mais ampla, que envolve as relações entre ciência e filosofia, alcançando o amplo arco que vai de Descartes a Kant, passando pelo formalismo ético liberal e o positivismo. As relações entre o ceticismo e o idealismo filosófico de Oakeshott, ganhou um estudo clássico, com a publicação em 2000 do livro de Steven Anthony Gerencser – *The Skeptic's Oakeshott*. A evolução do conceito de prática como “modo de experiência” ao longo do pensamento de Oakeshott e suas implicações filosóficas, tem um estudo irreparável na monografia de Andrew Sullivan – *Intimations Pursued – The Voice of Practice in the Conversation of Michael Oakeshott*. Também muito útil é a coletânea de ensaios editada por Efraim Podolski, para “*The Cambridge Companion to Oakeshott*”.

Uma última observação deve ser feita sobre o último capítulo desta dissertação, que envolve a utilização de um material bibliográfico específico. A polêmica que envolve o posicionamento ideológico de Oakeshott (liberal ou conservador), não pode ser deduzida diretamente de seu pensamento filosófico. Isto explica porque embora Oakeshott seja nomeadamente um conservador, isto decorre muito mais de seu temperamento do que de uma doutrina. Acontece com Oakeshott o mesmo que com Edmund Burke. Os estudiosos de Burke têm de explicar a aparente discrepância entre o Burke defensor da revolução americana e o Burke crítico da

²⁰ Oakeshott, Michael – *On Human Conduct*, Clarendon Press – Oxford, 1975

revolução francesa. Esta ambivalência decorre das posições anti-doutrinárias (não anti-filosóficas) comuns aos pensadores conservadores.

Desta forma, o último capítulo será uma tentativa de esclarecer estas dificuldades em relação ao pensamento de Oakeshott, ao mesmo tempo em que definir o parâmetro ideológico-político no qual ele deve ser entendido²¹.

Estas considerações metodológicas não podem deixar de comentar o fato de que Oakeshott é muito pouco estudado no Brasil, e esta dissertação parece ser pioneira numa exposição de conjunto de sua obra, razão pela qual ela almeja, antes de tudo, ser uma boa introdução ao pensamento de Oakeshott.

2 A METAFÍSICA - EPISTEMOLÓGICA DE MICHAEL OAKESHOTT

Experience and Its Modes (EM) foi o primeiro livro filosófico importante publicado por Oakeshott, em 1933, como uma reação ao ambiente predominantemente positivista que vigorava então em *Cambridge*. O ambiente acadêmico destes anos era dominado pelos positivistas lógicos. Os sistemas filosóficos de base metafísica eram considerados ultrapassados, e fortemente criticados pelos cardeais da filosofia em *Cambridge* como G.E Moore, Bertrand Russell e mais tarde Wittgenstein, Gilbert Ryle e W.V. Quine. Era o método científico que ditava as regras da reflexão filosófica, com especial repercussão nos campos da lógica e filosofia da linguagem.

Segundo os positivistas a filosofia consistia em um trabalho de depuração da linguagem, separando proposições significativas e não significativas. O significado decorre da verificação das condições empíricas do enunciado.

²¹ Para orientar esta discussão, ver Jeremy Rainer – *The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics* – Canadian Revue June 1985; *The Roots Of Conservatism* de Hanna Fenichel Pitkin, Dissent, 1973; *Michael Oakeshott as Liberal Theorist*, de Wendell John Coats, Jr, Canadian Journal of Political Science, 1985; e os livros *Recasting Conservatism – Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*, de Robert Devigne; e *Law, Liberty and State – Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, editado por David Dyzenhaus and Thomas Polle.

Este incômodo com o sufoco das questões metafísicas pela ditadura do conhecimento científico já aparece nos escritos de juventude de Oakeshott, como destaca Paul Franco:

“One of the earliest is 1924 paper entitled “The Cambridge School of Political Science”, in which Oakeshott made some rather pointed criticisms of the political science curriculum at Cambridge through which he had just passed. He criticized the Cambridge School for treating political science as a natural science, focusing on a purely empirical classification of political institutions and forms of government instead of on a philosophical understanding of human nature and essential state” (...) insisting that “ political philosophy is not a science” but “an effort to come of the true meaning and implication of the complex thing we call political life”²².

Para Oakeshott o enfoque positivista confere uma limitação metodológica imposta pela ciência ao pensamento filosófico. O livro (EM) não deixa dúvida alguma quanto à filiação filosófica de Oakeshott, pois logo em seu início ele adverte:

“And further, I ought perhaps to say that it is a view which derives all that is valuable in it from its affinity to what is known by the somewhat ambiguous name of Idealism, and that the works from which I am conscious of having learnt most are Hegel *Phanomenologie des Geists* and Bradley’s *Appearance and Reality*.”²³

Ainda que por afinidade Oakeshott se situe no campo filosófico do idealismo, ele reconhece que o período de maior influência do chamado idealismo britânico, que compreende os anos de 1865 – com a publicação do livro de James Sterling, *The Secret Hegel*, - até a morte de seu maior expoente F.H Bradley, em 1924 -, havia passado e não fazia sentido em trabalhar na atualização de seus princípios básicos.

Entretanto, como ele mesmo se via como pertencente a esta tradição, a sua empreitada filosófica iria esclarecer até que ponto isto era verdadeiro.

Esta abordagem vincula-se a maneira como Oakeshott entende o que é fazer filosofia. Aqui é importante escutar o que o filósofo tem a dizer:

²² Franco, Pau, *Michael Oakeshottt, Na Introduction*, págs. 3 e 4, Yale University Press, 2004).

²³ Oakeshott, Michael - EM, Cambridge University Press, pag.6 1966

“And moreover, the character of philosophy forbids us to console ourselves with the notion that, if we fail to achieve a coherent view of the whole field, we can at least do honest work in the cultivation of one of its corners. Philosophy has no such corners; whatever we say is said, if not explicitly, then ignorantly and implicitly, of the whole. Thinking, however, is not a professional matter; if it were it would be something much less important than I take it to be. It is something we may engage in without putting ourselves in competition; it is something independent of the futile attempt to convince or persuade. Philosophy, the effort in thought to begin at the beginning and to press to the end, stands to lose more by professionalism and its impedimenta than any other study (...) For a philosophy, if it is to stand at all, must stand absolutely upon its own feet, and anything which tends to obscure this fact must be regarded with suspicion. A philosopher is not, as such, a scholar; and philosophy, more often than not, has foundered in learning. There is no book which is indispensable for the study of philosophy. And to speak of a philosopher as ignorant is to commit an *ignoratio elenchi*; an historian or a scientist may be ignorant, philosopher merely stupid.”²⁴

Os argumentos da epistemologia-metafísica de Oakeshott são construídos a partir de uma defesa do conceito de filosofia que ele nos oferece no início do livro, diferenciando-a de outros modos de experiência fundamentais da vida humana: história, ciência e prática.

A filosofia se traduz em um conhecimento concreto e total da experiência humana, organizado através de um sistema coerente de ideias. A experiência deve ser entendida como uma unidade concreta, que para fins analíticos é dividida entre o ato de experimentar e o que é experimentado. Quando esses fenômenos são tomados separadamente, elas são simples abstrações desprovidas de sentido. Esta distinção é produto de mentes confusas que consideram meras distinções como diferenças²⁵. O pensamento é vítima desta má compreensão e destas divisões incorretas, e por consequência, ele deve ser distinguido da consciência, da sensação, da percepção, da volição, da intuição e do sentimento.

Oakeshott argumenta que uma consciência que é apenas consciência não é uma consciência pensante é uma contradição; a sensação isolada é uma abstração sem sentido; e a intuição tomada de forma independente paga o preço de ser vazia.

O exame destas distinções e categorias, feitas de forma que beira o escolasticismo, tem por propósito afirmar a tese de que a experiência é uma totalidade

²⁴ *Idem*, pags.7 e 8

²⁵ *Ibidem*, pag.10. Oakeshott parece referir-se às distinções efetuadas pelo sistema classificatório da ciência (empírica e positiva), que não pode servir para afirmar uma diferença no plano da experiência (pensamento). Os modos de experiência (história, ciência, prática), tem entre si uma *differentia*, que nasce da própria experiência, ao contrário das distinções morfológicas entre organismos verificáveis no plano empírico.

única, no interior da qual nós podemos distinguir modificações, mas que não admite divisão final e absoluta; e que a experiência é não só inseparável do pensamento, mas é ela mesma uma forma de pensamento²⁶.

A filosofia é para Oakeshott a experiência como totalidade, realizada sem reservas ou pressupostos, na busca por organizar o pensamento em um sistema coerente de ideias.

Os demais modos de experiência são limitados e autorreferentes. “Assim a história é a experiência *“sub specie aeternitatis”*; a ciência *“sub specie quantitatis”* e a prática *“sub specie voluntatis”*”.

Estes modos de experiência são autônomos uns em relação aos outros, e constituem formas incompletas e contraditórias de experiência. A verdade de um modo não pode ser transferida para outro, pois isto seria incorrer na irrelevância ou confusão.

Os três modos de experiência são contraditórios e incompletos pelas seguintes razões, como nota James Alexander²⁷.

1. A experiência do passado é também uma experiência do presente e não pode ser conhecida senão através do presente²⁸.

2. A ciência ignora o fato de que não há inferência válida do particular para o geral, oferecendo um mundo de generalizações como se fosse o próprio mundo, o mundo real²⁹.

3. A prática é incompleta porque distingue dois mundos, o mundo que é e o mundo que pode ser. Cada descoberta no mundo interior da prática apenas revela que o mundo é incompleto e lacunar, razão pela qual a prática revela um mundo tocado pela permanente insatisfação³⁰.

Oakeshott sustenta, na esteira de Bradley, não existir duas espécies de conhecimento: um conhecimento direto do mundo, e outro conhecimento puramente intelectual. As percepções ou sensações estão vinculadas a capacidade de julgar, ou no vocabulário de Oakeshott, encontram-se vinculadas ao “mundo de ideias” (*world of*

²⁶ Oakeshott, Michael - EM, pags. 10 e 11

²⁷ Alexander, James, *Oakeshott as Philosopher*, The Cambridge Companion to Oakeshott”, pag.31.

²⁸ Oakeshott, Michael - EM, pags.105 e 107

²⁹ Idem, pags. 205, 214, 215

³⁰ Idem, pags.257,263,304

ideas). A relação entre o empírico e o intelectual não é de separação nem de correspondência, porque tanto um como outro, tomado isoladamente, é privado de sentido; nem podem ser compreendidos no sentido genético – como fundamento que produz o sentido do termo contrário – ou ainda, como existindo uma relação de correspondência entre os dois, pois a correspondência entre um “*datum*” e uma ideia é apenas temporária e limitada por um propósito específico, não produzindo a experiência satisfatória que só um mundo completo e unificado de ideias, estabelecido pelo critério da coerência, pode proporcionar.

A coerência como critério da verdade é também encontrada em um expoente do idealismo britânico – F.H. Bradley (1846- 1924), cujo principal livro “*Appearance and Reality – A Metaphysical Essay*” (1983) – é reconhecido por Oakeshott como de grande influência em seu trabalho. Paul Franco destaca esta afinidade, em livro introdutório ao pensamento de Oakeshott:

“In place of correspondence, Bradley (Essay on Truth and Reality) put systematic coherence as the criterion of truth (and reality as well). Individual facts and judgments are true (or real) only insofar as they belong to a larger system or whole. As knowledge grows, these facts and judgments are subject to correction in light of the changing whole. In short, knowledge and truth are hermeneutical”³¹.

A coerência como critério constitutivo da verdade (e da realidade), que reflete um “mundo de ideias” unificado e completo, é certamente aceito por Oakeshott, como podemos ver desta importante passagem de EM:

³¹ Franco, Paul – *Michael Oakeshott, An Introduction*, Yale University, 2004, pag.26).

“Now experience, we have seen, is always a world or system of ideas. What is given is not particular ideas, nor a collection, nor a series of ideas, but a world; a system which is more systematic; a whole which is more unified and more complete. In experience, moreover, what is pursued is the coherence of a given world of ideas. And the criterion of experience is the coherence of the world of experience. It follows, then, that truth can concern only of a world of ideas; it is conceivable only as a totality of experience. No particular idea can be true, for particular ideas are abstractions such as cannot be supposed to afford satisfaction in experience. Further, truth does not belong to the given world in experience as such, but only to what is achieved in experience. Truth is a result, and it is true because it is a result. Truth, that is, is concrete and belongs only to what is a whole. And again, the criterion of truth is the coherence of the world of experience, a world of ideas is true when it is coherent and because it is coherent. Consequently, there is no external means by which truth can be established; the only evidence of truth is self-evidence. Veritas nullo eget signo. And finally, truth is not another world; it is always the truth of a given world of ideas.” (Pag.48).

Embora Oakeshott considere a natureza da experiência um todo homogêneo – onde não existe separação entre sensações, pensamento e julgamento -, pois estes tomados isoladamente são meras abstrações, ele admite que a experiência possa apresentar modificações e divisões. Aqui é preciso retornar a uma observação feita por Oakeshott logo no início do livro (EM), em que ele diz que a experiência da maior parte dos homens é carregada de preconceitos e confusão, o que nos leva muitas vezes a elevar o que são meras distinções ao plano das diferenças – *“this confusion will be found to spring from distinctions elevated into differences”* (cf. pág10). O que está em jogo nesta argumentação é ainda o critério da coerência e da unicidade da experiência. A experiência é um processo no decurso da qual ocorrem modificações e divisões, que embora procurem se organizar coerentemente, são abstratas porque parciais, isto é, é a experiência tomada de certo ponto de vista, pensada a partir de certos pressupostos, e como já foi salientado, para Oakeshott a experiência é sempre pensamento *“without arrest or presupposition”*.

Este mundo de ideias unificado, que não admite divisões absolutas, não se refere ao mundo das coisas, mas à “verdade”. Oakeshott considera a verdade inseparável da experiência, razão e critério da experiência em si mesma, ainda que ela não seja integralmente alcançada, mas também dela nunca se encontre totalmente ausente. A verdade não pode ser encontrada em algo que seja estranho à experiência, ou em uma soma de conhecimentos parciais e abstratos, pois o “mundo de ideias” é um mundo total e unificado – um sistema - com qualidades (coerência, consistência, unidade) que partilha com a “verdade”.

Esta posição filosófica de Oakeshott – semelhante a muitos idealistas britânicos – pode ser identificada na influência de Platão sobre esta escola de pensamento. David Boucher³² em um ensaio sobre Oakeshott no contexto do idealismo britânico, nota que no curso do séc. XIX, os estudantes em Cambridge estavam imersos nos estudos de Platão e Aristóteles, assim como em Oxford renascia o interesse pela filosofia grega a partir das traduções e interpretações feitas por Benjamin Jowett. O respeito por Platão transparece com nitidez na famosa frase de A.N. Whitehead: “toda a filosofia ocidental não é mais do que uma nota de pé de página à filosofia de Platão”.

A ideia de essências universais e de leis transcendentais, que orientam as ações humanas, instituindo um dualismo entre ser e pensamento, atravessa em maior ou menor medida a metafísica epistemológica de Oakeshott. A tentativa de superar este idealismo sem cair na síntese radical operada por Hegel, me parece constituir a espinha dorsal dos esforços filosóficos de Oakeshott. Embora o exame do complexo contexto em que se formou o idealismo britânico não seja tema desta dissertação, a influência platônica sobre o espírito do idealismo britânico não deve ser posta de lado, como demonstra o seguinte trecho de EM:

*“Experience, says Plato, is dialectic; the true form of experience is argument. And argument everywhere is based upon the belief that in experience ideas are not merely collected or associated, but belong to a world or coherent system. And in such a system there is no permanent place for what is incoherent or irrational.”*³³

Se Oakeshott faz uso do método platônico na exposição das ideias filosóficas, o mesmo não se pode dizer da aceitação da teoria platônica das ideias. Para Oakeshott um mundo abstrato de essências, ainda que estejam presentes na experiência, apresentam o mesmo caráter arbitrário da classificação. Oakeshott adverte que não devemos confundir aquilo que emerge como conformidade em torno de um princípio com a unidade inclusiva e completa da experiência.

O argumento de Oakeshott contra uma experiência fundada em uma associação de ideias, ou uma cadeia de ideias, que não repouse nos critérios de unidade e coerência, é que uma associação de ideias é definida apenas por uma

³² Boucher, David – *Oakeshott in the Context of British Idealism*, in *Cambridge Companion to Oakeshott*, pag 248

³³ Oakeshott, Michael, EM, pag.37

essência comum que as une, a partir da noção de classe, e, portanto, é um elemento meramente classificatório. É uma unidade abstrata reunida em torno de um princípio meramente formal e arbitrário. Para Oakeshott classificar é modificar a totalidade concreta da experiência, ou, na linguagem do próprio Oakeshott, “*it’s an arrest in experience*”. Vejamos o que Oakeshott nos diz sobre este ponto:

*“In Experience separate and independent ideas are never gathered together round a given principle or nucleus; a given world of ideas is always amplified by the elucidation or its implications. The unity of experience, we must conclude, is neither a unity which revolves round some fixed point, nor one derived from conformity to some original datum, nor one which involves mere abstractions, whether these be essences or common elements.”*³⁴

Neste ponto, me parece importante tentar esclarecer a especificidade do idealismo oakeshottiano, e para isso vamos examinar algumas definições importantes discutidas por Oakeshott em EM.

O idealismo de Oakeshott é, sobretudo, a defesa de um conceito filosofia, ou melhor, de uma maneira de fazer filosofia. A experiência filosófica para Oakeshott não admite pressuposto, ruptura ou modificações (*without presupposition, arrest or modifications*). Isto significa tomar a experiência em sua totalidade, e não em fatias ou recortes (*arrest*).

Um mesmo objeto é compreendido de diferentes maneiras conforme seja estudado por um cientista, um historiador ou um artista. Assim uma mesa pode ser vista como um documento histórico (e.g. se ela foi usada no momento da assinatura do documento de independência de um país); como objeto científico ao se analisar as partículas moleculares de que é composta; ou ainda do ponto de vista artístico, como objeto de design. Todas constituem experiências abstratas, porque parciais da mesma experiência. A filosofia é o exame do mesmo objeto sem pressupostos, tomando as implicações desta experiência no conjunto de suas relações, ou, na terminologia hegeliana, extraindo sentido da totalidade de suas determinações.

A condicionalidade dos modos parciais de experiência estabelece limitações que forçam sua compreensão através de suas categorias, e somente através delas. Tentar compreender um modo de experiência, utilizando-se de categorias pertencentes a outro modo, é para Oakeshott o pior dos erros (*ignoratio elenchi*).

³⁴ *Idem*, pag 33

Oakeshott nos explica as duas proposições de seu raciocínio: a primeira proposição é a de que os modos são “mundo de ideias” independentes; e a segunda é de que cada qual é coerente e verdadeiro em si mesmo. Vejamos:

“The first of these propositions implies that there is no direct relationship between any two of these modes of experience, for each abstract world of ideas is a specific organization of the whole experience, exclusive of every other organization. Consequently, it is impossible to pass in argument form any one of these worlds of ideas to any other without involving ourselves in a confusion. The fallacy inherent in any such attempts is in the nature of *ignoratio elenchi*. And the result of such attempts is the most subtle and insidious of all forms the error – irrelevance. This, an extreme example, seems clearly enough. That what is arithmetically true is morally true or false, but merely irrelevant, appears obvious.”³⁵

E continua, quanto à segunda proposição:

“Each abstract world of ideas, in so far it is coherent, is, then true so far as it goes, true if its reservations are admitted. But, because each is an abstract world of ideas, the product of an arrest in experience, when whatever truth it may contain is asserted absolutely and unconditionally, its truth turns to error. The truth of a mode of experience is always relative, relative to degree of completeness which belongs to its world of ideas, its organization of reality”³⁶

Os modos de experiência também são “mundo de ideias”, são modificações da experiência concreta e total, que buscam estabelecer conclusões coerentes. O grau de satisfação que obtemos através dos modos de experiência e da experiência unificada e completa reflete uma diferença de grau e não de substância.

Robert Grant faz uma interessante observação sobre o papel da filosofia em relação aos modos de experiência. Ele compara a função da filosofia à soberania na filosofia política de Hobbes. Como esta a filosofia é a única com autoridade suficiente para restringir a propensão intrínseca dos modos de invadir um ao outro, ou em outras palavras para atuar apenas nos estritos limites de sua competência³⁷.

³⁵ Oakeshott, Michael, EM, pag. 75\76

³⁶ *Idem*, pág.77

³⁷ Grant, Robert – *Oakeshott – Thinkers of Our Time*, pág.38

Esta observação de Grant é de fundamental importância, pois não se trata apenas de compreender a natureza da experiência e suas facetas, mas como se dá a relação entre a experiência concreta e os modos parciais de experiência. Este é o nó górdio não só da filosofia de Oakeshott, mas do idealismo como um todo. A relação entre o particular e o universal é um daqueles temas recorrentes na história da filosofia.

Vamos glosar o seguinte trecho de EM, onde este problema é exposto:

*“The relationship between a mode of experience and the concrete whole of experience is the complex relationship which holds between what is abstract and what is concrete. There is, at once, the concrete unity of experience which gives meaning to and comprehends the diversity, and does not merely deny it; and there is diversity, in each case an arrest in experience, which is comprehensible only because it escapes the absolute nonentity of mere diversity and is recognized as modification or abstraction. Experience, I have suggested, is always thought. And further, in experience there is always the pursuit of a fully coherent world of ideas, and there is no point in the process short of absolute coherence at which an arrest can be justified. Experience however, frequently suffers modification or abstraction, the process submits to arrest; and wherever this happens the full obligations of the character of experience have been evaded. Nevertheless, it is important to understand that there is, in the end, only one experience. In experience there are no doubt, different levels of achievement, different degrees of satisfaction, but there are never different ends pursued, never a different criterion admitted.”*³⁸

Como o trecho acima deixa claro, a experiência concreta em Oakeshott não nega as experiências parciais, mas convive com elas e lhes fornece sentido. O que é concreto e satisfatório na experiência não se confunde com o “Saber Absoluto” em Hegel. A teoria da experiência de Oakeshott é formulada em termos lógicos (lógica idealista, por certo) e não ontológicos. Em Hegel o Saber Absoluto é o final de uma epopeia que se inicia na certeza sensível e se desdobra dialeticamente em uma série de figuras (percepção, discernimento, autoconsciência, razão e conceito) em um processo que ultrapassa e mantém ao mesmo tempo as etapas anteriores. Em Oakeshott não há este processo dialético que Hegel descreve.

A teoria da unicidade da experiência de Oakeshott é contaminada muito mais pelo idealista britânico F.H. Bradley (1846-1924) do que por Hegel. Embora um exame detalhado desta influência escape ao âmbito deste trabalho, basta referir apenas que para Bradley a coerência é o critério da verdade (assim como da realidade), e que

³⁸ Oakeshott, Michael, EM, pág. 81

fatos e julgamentos só são verdadeiros na medida em que estão integrados a um sistema, ou a uma totalidade mais abrangente.

É importante insistir neste ponto porque uma compreensão inadequada dos postulados metafísico-epistemológicos oakeshottianos dificultará a compreensão de conceitos posteriores de sua filosofia política, tais como as diferenças entre filosofia política e atividade política, o papel da tradição, a crítica ao racionalismo e assim por diante.

Penso que a primeira característica a ressaltar é a pluralidade epistemológica da teoria de Oakeshott. Não existe hierarquia entre os modos de experiência. Eles são, como nota Robert Grant³⁹, linguagens autossuficientes na elaboração de um sistema de significados que lhes é próprio. A segunda característica é de que a experiência concreta não é um “Saber Absoluto”, uma ciência de todas as ciências, mas apenas experiência com um grau de coerência superior aos modos. Oakeshott chega a admitir que a razão humana seja incapaz de compreender a realidade completamente. O texto a seguir é fulminante a respeito:

“There is only one kind of experience, and reality is inseparable from it. And an unknowable reality, a reality which is real because it is independent of experience, is the contradiction I have maintained to be. But the notion that experience and reality are given in separation and that is the business of philosophy to determine the relations between them, may bring with it other views than that which sees reality as what is inherently independent of reality and experience. In place of the assertion of the independence of reality and experience, we shall be reminded of the limits of human understanding and the presumption involved in any intellectual attempt to penetrate to reality.”⁴⁰

Esta passagem nos traz o embrião do que posteriormente vai ser caracterizado como a natureza cética do pensamento de Oakeshott. Embora o ceticismo de Oakeshott ganhe contornos mais nítidos quando dos seus estudos sobre o papel da razão na filosofia de Hobbes e do exame histórico do racionalismo na filosofia política, ele já pode ser detectado nos fundamentos epistemológicos de sua filosofia. O idealismo de Oakeshott não é um idealismo absoluto, em que uma refinada carpintaria trabalhada pela dialética, que traça um caminho que vai do sensível à consumação do conceito, estabelece nitidamente a superioridade do conhecimento absoluto em relação às fases anteriores. Ademais a diferença entre a investigação

³⁹ Grant, Robert, *Oakeshott, Thinkers of Our Time*, pág.41

⁴⁰ Oakeshott, Michael - EM., pag 53

filosófica e os modos é de grau e não de substância, então como ela poderia ser absoluta?

É preciso compreender o idealismo de Oakeshott apenas como um método crítico de examinar as questões filosóficas para integrá-las numa perspectiva de maior coerência, o que Oakeshott chama de experiência concreta. Concreto para Hegel e Oakeshott assemelha-se, pois é um produto não da experiência sensível e palpável, mas fruto do pensamento e resultado de um processo investigativo. Mas se em Hegel o Absoluto é resultado de uma série de mediações em que cada etapa supera e incorpora a etapa anterior, de modo a promover a reconciliação da universalidade da ideia e a singularidade da coisa, tornando-se espírito universal, em Oakeshott, o Absoluto, e por consequência a filosofia, não tem esta mesma força conceitual.

A filosofia idealista de Oakeshott recai na tarefa de estabelecer coerência no que é dado pela experiência. W.H. Geenleaf⁴¹ diz que o anátema do idealismo reside na limitação, caos e contradição. Todavia estas características são imanentes à experiência, de forma que a tarefa da filosofia é uma tarefa de Sísifo, pois para Oakeshott a totalização está sempre no horizonte, assim como os modos de experiência surgem e desaparecem ao longo do processo. A tarefa está em estabelecer o grau de verdade (coerência) ínsito à experiência. A filosofia, portanto, nunca ascende ao Saber Absoluto nem se constitui num corpo de conhecimentos (*scientia scientiarum*) do qual todo o resto depende.

A correta compreensão desta sutileza teórica da metafísica oakeshottiana, principalmente no que aponta de diferente em relação ao idealismo absoluto de Hegel, é muito importante para não haver mal-entendido na distinção entre filosofia política e atividade política, que às vezes se torna *casus belli* entre os intérpretes do pensamento político de Oakeshott. A distinção entre estes conceitos acompanha a distinção entre filosofia e modos de experiência, e como neste caso, ela é de grau e não absoluta. Como isto funciona na teoria política de Oakeshott é o que veremos em outros capítulos deste trabalho.

Outro tema recorrente na filosofia política de Oakeshott, que suas considerações metafísicas nos ajudam a compreender, ou pelo menos a tornar menos

⁴¹ Geenleaf, W.H – *Oakeshott's Philosophical Politics*, pag.9

embaraçosa do que quando vista nas roupagens da linguagem política, é o conceito de tradição.

A ideia de Oakeshott da política como uma atividade empírica, destinada a fazer cumprir os arranjos de uma sociedade, vincula-se à ideia de que existe uma tradição que manifesta e ao mesmo tempo oculta a sua natureza. A tarefa da política é revelar (fazer cumprir) o que se insinua – é íntimo - nesta natureza - apesar dos fenômenos que mudam e se modificam - para então reter nesta mudança os elementos que lhe dão identidade.

O elemento político desta discussão, que aparece em escritos fundamentais da filosofia política de Oakeshott – v.g. *Political Education* e *On Being Conservative* – vai ser examinado nos próximos capítulos da dissertação.

Neste momento chama-se à atenção para o fato de que o desenvolvimento do argumento político sobre a tradição acha-se fundado na metafísica epistemológica de Oakeshott, quando ele aborda o problema da identidade.

Oakeshott nos recorda que a experiência nos introduz não para unidades estáticas, mas para aquilo que muda e permanece o mesmo. Quando uma realidade – ou em termos singulares, uma coisa –, é concebida em termos de conteúdo, forma, tamanho, propósito, espírito, o que se designa são apenas abstrações. São características que definem a individualidade de uma coisa. Todavia apenas atribuir ou negar uma destas características a determinada coisa, não faz sentido para Oakeshott, isto porque toda individualidade está conectada a um ambiente a que necessariamente pertence. Definir um ambiente em oposição a uma coisa, ou uma coisa em relação a um ambiente, é uma mera abstração, pois o conhecimento de ambos se implica.

O seguinte trecho de Oakeshott, embora construído em linguagem metafísica, nos será bastante útil quando formos analisar o conceito político de tradição:

“A thing, we are told, must preserve an identity: if it change, it must do so, not sporadically, but according to some regular plan. What merely changes, is careless of continuity and gives no evidence of permanence as well as change, has no identity and consequently cannot be thought of as a thing, Wherever a thing goes beyond a static unity with itself (as, it will be said, is always the case, if it is to remain a thing, it must maintain an identity). Now, whatever else the notion of identity may imply, I take it first, to signify a mode of behaviour, and secondly, to be a matter of degree. That is to say, all identity is qualitative, consists in the maintenance of a certain character, and not in a mere retention of a fixed and original substance.”⁴².

Todavia, o elemento definidor da identidade é visto por Oakeshott como um comportamento que permanece o mesmo ao longo do tempo, um caráter que sobressai em meio à mudança, e, portanto, está vinculado a um processo qualitativo e não substantivo. A perspectiva da identidade é de grau e não de substância. Na experiência as coisas nunca têm um caráter isolado, pois não são meras coisas, mas ideias. Os dados da experiência não permanecem meros dados, porque um dado que não esteja conectado com os demais elementos da realidade é simples abstração. O mundo da experiência, como um “mundo de ideias” é um mundo de permanente transformação, um processo que transforma o que é isolado e abstrato em concreto e coerente.⁴³

Embora a realidade da experiência recaia sobre o que seja completo e satisfatório, nós não devemos concluir que Oakeshott negue o que na experiência é diverso e incompleto. Não há porque duvidar que a filosofia da experiência de Oakeshott seja plural. É ele mesmo quem nos adverte que a noção de “grau” implica admitir diversidade no fenômeno da experiência. O que torna interessante a pluralidade de experiências em Oakeshott, e o diferencia de um Collingwood, por exemplo, é que a experiência única e completa coexiste com a experiência abstrata e defectiva. Os modos de experiência para Collingwood são estágios de desenvolvimento que são explicados conforme a ordem em que aparecem, enquanto para Oakeshott, os modos podem surgir a qualquer momento na experiência, e convivem simultaneamente com a experiência como totalidade e com os modos de experiência.

A experiência implica na permanente elucidação das implicações de um dado mundo de ideias, e sua finalidade é encontrar a coerência em sua plenitude. Quando

⁴² Oakeshott, Michael - EM, pag.65

⁴³ Este tema aparece nas págs. 46 a 48 e 64 a 69 de *Experience and Its Modes*.

este processo é interrompido ou suspenso, ocorre uma modificação na experiência como totalidade una e indivisível. É esta suspensão a que Oakeshott chama modo de experiência. Mas os modos não são tipos de experiência, nem se encontram fora dela, mas apenas a experiência limitada do ponto de vista da totalidade. Os modos também não são apenas parciais, mas abstratos, pois só a totalidade una e coerente é concreta e satisfatória. Mas isto quer dizer que os modos são incoerentes e falsos? Não, porque eles também buscam a coerência de acordo com os postulados de que partem, e, por conseguinte, não é uma coerência plena, pois a experiência *qua* filosofia é a única apta a realizar esta empreitada.

O que parece emergir desta metafísica-epistemológica de Oakeshott, é sua afinidade com o que ele designa com o conceito ambíguo de idealismo, a tentativa de restaurar a autoridade da filosofia diante do avanço das ciências positivas.

A discussão que existe entre os estudiosos sobre o caráter absoluto do idealismo de Oakeshott nos põe a pergunta se a filosofia como consciência única, completa e coerente da experiência, e, portanto, absoluta, não sofre modificação ao longo do seu percurso intelectual, para uma posição mais mitigada do critério de coerência. Em seus escritos de maturidade – *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* e *On Human Conduct* – passaria a existir um diálogo mais estreito entre a filosofia e os modos de experiência.

As duas posições mais sintomáticas deste problema são as de W.H.Greenleaf e a de Anthony Gerencser. Greenleaf aponta que a filosofia para Oakeshott submete os conceitos dos modos de experiência a uma crítica produzida em um contexto maior, na perspectiva da totalidade como coerência e experiência concreta. Assim é o produto final de um processo. A filosofia tem primazia sobre os modos, pois é a única atividade intelectual que toma a experiência como totalidade concreta e coerente. Greenleaf vê na filosofia de Oakeshott uma metodologia, uma maneira de pensar. E este método, para Greenleaf, permanece inalterado em todas as obras de Oakeshott, desde sua primeira publicação, em 1927, até seus últimos ensaios⁴⁴.

Anthony Gerencser separa em dois temas o trabalho de Oakeshott: um com destaque para o idealismo absoluto e outro para o idealismo cético. Gerencser argumenta que a visão cética de Oakeshott é anterior ao mergulho no idealismo. Ele

⁴⁴ Ver sobretudo o capítulo.II – *The Philosophical Tradition* – do livro de Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics*.

nos chama a atenção para um texto de Oakeshott publicado em 1927, intitulado *The Importance of the Historical Element in Cristianity*. Neste ensaio, publicado postumamente no livro *Religion, Politics and the Moral Life* (1993), Oakeshott argumenta que a pesquisa histórica em nada contribui para a experiência religiosa. A verdade histórica de um evento, como a morte e ressurreição de Cristo, é um conhecimento essencialmente diferente da verdade religiosa do cristianismo.

Este ensaio assemelha-se a discussão posta por Hegel em seus escritos sobre a *Positividade da Religião Cristã* e *Espírito da Religião Cristã*, expondo as diferenças entre religião natural e religião positiva. O idealismo de Oakeshott aparece em um momento posterior, e em certa medida, como um instrumento de investigação filosófica sobre problemas desta natureza. Gerencser afirma que o que salva Oakeshott do ceticismo consumado, é a reafirmação ao longo de sua vida intelectual da experiência filosófica como internamente coerente e unificada da realidade⁴⁵.

Este trabalho considera, *cum grano salis*, a relevância destas duas interpretações. Todavia defende que se as categorias trabalhadas por Oakeshott em EM são basicamente as mesmas ao longo de sua atividade intelectual, elas ganham um entendimento mais abrangente sobre as relações entre a filosofia e os modos de experiência, sobretudo a partir dos seus trabalhos mais sistemáticos de filosofia política. Oakeshott passa a compreender que um absoluto indeterminado (*without arrest or presuppositions*), que não pense as relações com o finito e o determinado, cria uma aporia formal e vazia. Este amadurecimento não ocorre em consequência do fortalecimento das posições céticas de Oakeshott, mas decorre de um refinamento metodológico (relação entre teoria e conduta) para pensar a política como prática. As relações entre teoria e prática passam a ser investigadas no interior dos próprios modos, como acontece com a política em relação à prática. Contudo, as relações entre ceticismo e filosofia serão examinadas com maiores detalhes no segundo capítulo da dissertação.

Na seção seguinte será examinado como Oakeshott entende a história, a ciência e a prática, como modos da experiência.

⁴⁵Gerencser, Anthony, *The Skeptic's Oakeshott*, Cp. I e II.

1.2 EXPERIÊNCIA HISTÓRICA

As reflexões de Oakeshott sobre história estão entre as mais importantes do legado do seu pensamento. Não seria exagero dizer que somente após a sua morte, no início dos anos 90, a filosofia política, que drenou a maior parte de seus esforços intelectuais, sobrepujou em importância as suas considerações sobre a história. A avaliação que Collingwood fez logo após o lançamento do livro *Experience and Its Modes*, nas páginas da *Cambridge Review*, foi altamente elogiosa, e chamava atenção para as reflexões de Oakeshott sobre a história, que considerava o núcleo do livro. A profecia se concretizou, e o pensamento de Oakeshott sobre conhecimento histórico foi alvo de intenso debate nos anos que se seguiram à publicação, incluindo-se o próprio Collingwood e o historiador E.H.Carr, autor da monumental *História da Revolução Russa*,.

Talvez tenha sido justamente este prestígio o responsável pela primeira publicação de Oakeshott no Brasil. Trata-se do Livro *Sobre a História*, da editora Topbooks, de 1991, prefaciado pelo historiador Evaldo Cabral de Mello. São textos posteriores a EM, razão pela qual não serão aqui trabalhados, pois embora contenham avanços em relação à posição inicial do autor, deixam intocado o marco teórico inicial da autonomia da história em relação à filosofia.

Oakeshott começa por analisar em que consiste a experiência história, e conclui que a *differentia* é que ela organiza a experiência na forma do passado e no interesse do próprio passado. Este pressuposto –o passado - é o que a diferencia da experiência como totalidade, pois ela se organiza como experiência “*sub specie praeteritorium*”.

Mas a atividade do historiador encontra uma dificuldade que é a de conciliar uma atividade feita de experiência presente para explicar um evento passado. Oakeshott nos coloca o problema de forma cristalina:

“History, because it is experience, is present, its facts are present facts, its world a present world of ideas; but because it is history, the formulation of experience as a whole *sub specie praeteritorium*, It is the continuous assertion of a past which is not past and of a present which is not present.”⁴⁶

⁴⁶ Oakeshott, Michael - EM, pág 111

Oakeshott critica a história positivista, que pretende exumar os fatos históricos “tais como eles efetivamente ocorreram”, usando para exemplificar esta posição a expressão do historiador alemão Leopold Von Ranke, “*wie es eigentlich gewesen*”. A crítica de Oakeshott a este passado-objeto, passível de ser catalogado, é de que não existem fatos isolados, pois um fato isolado é mera abstração. Todo fato implica julgamento, resultado, inferência, conclusão. Um fato histórico, diz Oakeshott, não é o que realmente aconteceu, mas uma evidência que nos obriga a acreditar.

Um fato que seja meramente objetivo, que esteja fora do pensamento, não pode sequer ser conhecido. A tarefa do historiador é criar e construir, a partir das evidências presentes, um mundo de ideias coerentes sob o ponto de vista do passado. Não existe uma história enterrada no passado, pronta a ser descoberta pelo historiador. A história não é narração de eventos isolados, que cronologicamente se sucedem, nem o acúmulo do conhecimento histórico através do estudo de fatos isolados no tempo.

A teoria da história costuma classificar este debate em duas escolas, denominadas positivismo e presentismo. A primeira considera possível ao historiador narrar os fatos históricos de maneira imparcial, utilizando-se das técnicas de investigação apropriadas; e a segunda, defende a tese de que o conhecimento histórico é socialmente condicionado e o historiador não é mero agente passivo deste conhecimento.

Os positivistas, embora tenham contribuído muito para o avanço da ciência histórica, eram filosoficamente ingênuos (e.g. a crença na objetividade do conhecimento histórico), abrindo espaço para especulações provenientes do idealismo, com forte influência dos neo-kantianos (Rickert, Dilthey). É no ambiente interno das discussões do idealismo, que Oakeshott se situa.

Oakeshott considera não haver distinção entre a história tal “como realmente aconteceu” e a história pensada. E aqui é preciso destacar que Oakeshott não pretende formular um método de investigação para o historiador, mas refletir sobre como é possível o conhecimento histórico, e com isto situá-lo no mundo da experiência.

A lógica da argumentação é que os eventos históricos não resultam de uma hipótese situada para além da experiência. Um método que corresponda a um objeto fixo à espera do historiador. O que une método e objeto é a experiência do historiador, condicionada logicamente por um sistema de postulados que orienta a hipótese da

investigação. Em uma frase lapidar, Oakeshott diz: “*to write history is the only way of making it*”⁴⁷. O processo histórico não é um acúmulo de dados e informações soltas, mas a transformação de um mundo de ideias em um mundo mais completo e coerente. Como a história é um mundo de ideias condicionadas pelo postulado do passado, escrever história é transformar no passado o que é incompleto e lacunar em completo e coerente. Esta teoria da coerência de Oakeshott coloca a seguinte dificuldade: como estabelecer a coerência no passado se a história é feita de experiência presente.

Para responder a esta questão, Oakeshott analisa os principais postulados subjacentes à experiência histórica: a ideia de passado, de fato, de verdade, de realidade e explicação.

A primeira coisa a salientar na ideia de passado, é que o passado não é simplesmente passado, embora a história envolva a experiência do passado. Para tornar clara esta ideia é preciso fazer certas distinções que se confundem com a ideia de passado. Oakeshott distingue então memória e experiência histórica, pois a memória, ele nos diz, é sempre pessoal, portanto autobiográfica, enquanto a experiência histórica precisa ser articulada em um contexto maior do que o individual. O individual na experiência histórica nunca é um singular, um fato isolado.

Quando se fala em Queda do Império Romano, Reforma ou a tomada da Bastilha, o que nós temos são apenas realidades históricas consideradas individualmente por conveniência, ou nas palavras de Oakeshott “*Behind it lies the truth that the individual in history is presupposed, that it is designated and not defined*”⁴⁸. O que se requer de um evento histórico individualmente é apenas certa estabilidade e não clareza e coerência absolutas. Oakeshott toma como exemplo Gibbon, que quando descreve o triunfo da barbárie e da religião, não tem destes eventos uma definição, mas apenas uma concepção do objeto da investigação.

Os argumentos de Oakeshott talvez sejam compreendidos melhor, se entendermos que eles se dirigem aos filósofos que pensam que o conhecimento histórico possa ser alcançado procurando ideias claras e distintas, que fundamentem um método racional de investigação histórica. Oakeshott critica a ilusão de que o historiador pode formular juízos históricos comprovadamente verdadeiros. O anti-cartesianismo de Oakeshott voltará a se manifestar em diversos outros momentos de

⁴⁷ Oakeshott, Michael - EM. pág 99

⁴⁸ Oakeshott, Michael - EM, pág.120

seu itinerário intelectual. Mas o que é preciso notar desde já, é que a crítica oakeshottiana não é ao racionalismo cartesiano *tout court*, mas a invasão do método racional em todos os domínios da experiência. No caso em discussão, é a tentativa de transplantar a racionalidade físico-matemática para a história, ou seja, a tentativa de muitos historiadores de construir um conceito científico da história.

Nós já vimos anteriormente, que a experiência, no conceito de Oakeshott, não diferencia fato e teoria, pois a teoria é o fato em um grau maior de coerência. Os fatos históricos dependem do grau de coerência que o historiador é capaz de lhes dar. O resultado desta interação é a verdade histórica, que por ser construída no presente, é uma verdade presente, mas pensada na forma de passado.

Desta tensão problemática, Oakeshott opera uma distinção que é das mais interessantes de suas reflexões sobre a história: a diferença entre “passado prático” e “passado histórico”. Por passado prático, Oakeshott entende o passado como forma de justificar e validar crenças práticas sobre o presente, ou como observa de forma lapidar o próprio Oakeshott, “*the language is that of history, while its thought is that of practice*”⁴⁹.

O passado prático está contaminado por interesses práticos do presente e de planos para o futuro. Contudo é necessário esclarecer, que a ideia de passado prático não é a mesma do conceito de ideologia das ciências sociais. O conceito sociológico de ideologia é o de um pensamento mascarado para ocultar relações de poder, independentemente do nível de sofisticação teórica aplicada a este conceito. Já o conceito de passado prático é considerado por Oakeshott “*an indispensable ingredient of an articulate civilized life*”⁵⁰.

Dentro da designação de passado prático, podemos identificar diversas ações e objetos relevantes para a vida social: museus, memórias, formas de sociabilidade que nasceram no passado, mas sobrevivem no presente.

O conceito de passado prático não é inteiramente original, pois já se encontra de forma incipiente na “Filosofia da História” de Hegel. Logo no início de suas lições, Hegel se refere a uma modalidade de história a que ele denomina “pragmática”. A história pragmática é aquela que se abre ao espírito para reviver o passado em função das necessidades presentes, ou como nos fala o próprio Hegel:

⁴⁹ Oakeshott, Michael - EM. pág.105

⁵⁰ Oakeshott, Michael – *On Human Conduct*, pág. 44

“Se estamos tratando do passado e nos ocupamos de um mundo remoto, abre-se um presente para o espírito, que o recebe, por meio do seu próprio trabalho, como recompensa por suas tentativas. Os acontecimentos são diversos; entretanto, o geral, o essencial, o contexto é único. Isso anula o passado e torna o acontecimento presente. Reflexões pragmáticas, por mais abstratas que sejam, são na verdade o presente e vivenciam os relatos do passado para a vida atual.”⁵¹

O uso da história prática não é ilegítimo para Oakeshott, apenas não é história no quadro da filosofia idealista que ele pretende justificar. É interessante, neste sentido, citar a crítica feita por Oakeshott a Leo Strauss, autor com posições muitas vezes confundidas com Oakeshott, dado o viés conservador de ambos, mas que refletem posições assaz antagônicas. Oakeshott argumenta que o elemento histórico no Cristianismo é irrelevante para as suas verdades teológicas, que nascem de necessidades práticas da vida religiosa, herdadas das tradições judaica e hebraica, e aponta em Strauss o mesmo erro:

“Strauss conceived a disbelief in the Christian religion based partly upon practical partly upon theological grounds; but he expressed it in the language of history and persuaded many who would otherwise have remained untouched by his arguments”⁵²

O passado prático, neste caso, funciona como um elemento retórico do argumento, e pode ter relevância intelectual, mas não histórica.

Ao contrário do passado prático, o passado histórico para Oakeshott é um mundo de ideias, e não uma simples série de eventos, e como tal é orientado pelo critério da coerência e não de um presente que se manifesta na mente do historiador ou das necessidades práticas ditadas pelo aqui e agora. O passado da experiência histórica implica em uma modificação da experiência presente. A história impõe uma modificação tanto da experiência passada como da experiência presente, e a tarefa do historiador é organizar a experiência modificada sob o critério da coerência.

A categoria fundamental da explicação histórica não é causal, mas contingente, ou acidental como prefere Oakeshott. Isto leva Oakeshott a concluir que na explicação histórica não existe uma origem ou um fim, e tudo depende da capacidade do historiador de articular os acidentes no interior do próprio evento histórico. Mas se não existe um antecedente e um conseqüente, no sentido causal

⁵¹ Hegel, G.W.F – *Filosofia da História*, pág.14, UNB, 1995

⁵² Oakeshott, Michael - EM, pág.105

das ciências físicas, que tipo de determinação existe entre os eventos históricos? Aqui me parece que a interpretação de Robert Grant é exemplar:

“It follows that to the historian (as to the Idealist) nothing can be irrelevant: “every historical event is necessary”; Nothing is excluded or regarded as “non contributory”; there is no place in history for “abnormal or the improbable” (E129,142;R154, H116). Oakeshott’s historical “necessity is quite different from (e.g.) the Marxist’s. For the Marxist, “history”, though unconscious, is effectively an agent. Like God for the Jews, Providence for St. Augustine, “the stars” for Burton, Great Men (one might add) for Carlyle, and “will” or “psychology for various of their successors, it explains everything (E 103-104, 126-130). But that is merely to say that for the historian like all such transcendent “causes”, it explains nothing. “Pour savoir les choses, il faut savoir le détail” (E143)”.⁵³

Concluindo esta exposição da teoria da experiência histórica de Oakeshott, é conveniente analisar algumas interpretações que a ela foram feitas. Uma delas partiu do célebre historiador marxista Edward Hallett Carr. Em uma série de conferências em homenagem a George Trevelyan Macaulay, na Universidade de Cambridge, em 1961, o conferencista diz:

“A reconstituição do passado na mente do historiador está na dependência da evidência empírica. Mas não é em si mesmo um processo empírico e não pode consistir de uma mera narração de fatos. Ao contrário, o processo de reconstituição governa a seleção e interpretação dos fatos: isto, aliás, é o que faz deles fatos históricos. “História”, diz o professor Oakeshott, que neste ponto se aproxima de Collingwood, “é a experiência do historiador. Ela não é feita por ninguém exceto pelo historiador: “escrever história é a única maneira de fazê-la.”. Esta crítica aguda, embora requeira algumas reservas sérias, revela certas verdades negligenciadas. Em primeiro lugar, os fatos da história nunca chegam a nós “puros”, desde que eles não existem nem podem existir numa forma pura: eles são sempre refratados através da mente do registrador. Como consequência, quando pegamos um trabalho de história, nossa primeira preocupação não deveria ser com os fatos que ele contém, mas com o historiador que o escreveu”.⁵⁴

A observação de Carr parece perfeitamente legítima do ponto de vista da prática historiográfica, mas não da perspectiva da experiência histórica tal com entende Oakeshott. Para Oakeshott os historiadores cometem um erro metafísico ao considerar que exista uma entidade objetiva chamada fato histórico. Quem estabelece a evidência histórica é o próprio historiador. Fontes históricas, das quais emana uma autoridade originária, é uma ficção da filosofia da história com pretensões científicas.

⁵³, Robert Grant, Robert, *Oakeshott* pag.100

⁵⁴ Carr, Hallett Edward, *Que é História*, Paz e Terra, pag. 22 e 23

As evidências históricas são traduções de eventos do mundo da experiência para categorias históricas. A posição de Oakeshott em matéria de história não é metodológica, mas metafísico-epistemológica. Assim, ao contrário do que faz crer Carr, pressupondo uma relação objetiva entre o historiador e os fatos históricos (mesmo que manipulados de maneira maliciosa), esta relação para Oakeshott não é objetiva, uma vez que para ele os fatos históricos não constituem dados objetivos de que o historiador possa dispor, mas evidências que o obrigam a pensar historicamente, pois é a própria experiência pensada “*sub specie praeteritorum*”. Em resumo, Oakeshott não postula uma teoria das fontes históricas, mas uma teoria da coerência entre experiência passada e evidências presentes.

Uma crítica ainda imbuída de preocupações metodológicas próprias do ofício do historiador, mas sem entender, contudo, a perspectiva filosófica idealista dos argumentos de Oakeshott sobre a epistemologia histórica, é a que faz o professor W.H. Walsh em seu livro sobre filosofia da história. Eis sua observação:

“Contudo, pode-se questionar, em primeiro lugar, se esse procedimento aparentemente arbitrário, que diz ao historiador que as suas convicções são absurdas porque não se harmonizam com os resultados de uma posição filosófica formulada anteriormente, será válido. E mesmo que possa ser defendido (e alguns filósofos o considerariam como tal), parece haver uma ambiguidade fatal no argumento de Oakeshott. Dizer que nosso conhecimento do passado deve basear-se em evidências presentes é uma coisa; mas concluir que o passado é o presente é outra coisa completamente diferente. Evidências em relação ao passado devem, sem dúvida, estarem presentes, no sentido de nos serem apresentadas agora, mas não se segue disso que devem referir-se ao presente, como seria se a conclusão de Oakeshott se justificasse. E, na verdade, o fato de que se refere não ao presente, mas ao passado, é a característica das evidências de que se utilizam os historiadores. Elas têm raízes no passado devido a íntima ligação entre história e memória, que registramos acima. Como já vimos não se pode dizer que a memória nos proporcione um contato direto com o passado, mas apesar disso ela nos dá acesso a esse passado”⁵⁵.

A observação de Walsh levanta um problema delicado, mas que não passa despercebido por Oakeshott nas suas reflexões sobre a “experiência histórica”. Logo no início do livro *On Human Conduct*, Oakeshott observa que a ligação entre presente e passado é lógica. A história não lida com a concepção de tempo natural ou científico. A simples recordação individual de um tempo passado não a torna um fato histórico. Para isso, dela se exige que esteja em um contexto que a relacione a outros fatos que

⁵⁵ Walsh, W.H., *Introdução à Filosofia da História*, Zahar Editores, RJ, 1978, pags. 86 e 87

lhe imprimam coerência. Fatos isolados são para Oakeshott desprovidos de sentido, e a explicação do contexto no qual eles se inserem é a tarefa do historiador. Para Oakeshott a “história é experiência, o mundo da experiência do historiador; que é o mundo de ideias, o mundo de ideias do historiador”. A lembrança e a recordação (*recalling*), no quadro da experiência histórica, são assim entendidas por Oakeshott:

“And further, even if the task of the historian is conceived as recalling what has happened, nevertheless it is a gross fallacy to suppose, that recalling is something less than a form of experience, to suppose that we can recall anything but ideas. To recall is not merely to lay side by side in present consciousness rigid particles of past event, it is to organize our present consciousness, is to think, to judge, to construct.”⁵⁶

Mais uma vez repete-se o equívoco: julgar às reflexões teóricas de Oakeshott sobre história ou política com o critério das ciências positivas, renegando os pressupostos de uma filosofia que é abertamente idealista. Não que não se possa fazê-lo, mas aí se incorre no que o próprio Oakeshott chama de “*ignoratio elenchi*”.

Talvez fosse mais proveitoso para aprimorar o conhecimento da filosofia de Oakeshott, estudar como o autor, que também se dedicou ao ofício da história, fez uso dos seus próprios conceitos epistemológicos, quando escreveu sobre a história do pensamento político. Mas isto será feito quando do exame dos textos marcadamente históricos do corpo teórico de sua obra (e.g. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* e *On the Character of a Modern European State*).

1.3 EXPERIÊNCIA CIENTÍFICA

Nesta seção será investigada a experiência científica na visão de Oakeshott. A ciência é o modo de experiência menos analisado pelos estudiosos, o que contribuiu para que com a passagem do tempo, adquirisse um “*status*” teórico de menor relevância no conjunto da produção filosófica oakeshottiana. Talvez a ciência apartada da ética e da política, em uma época em que o avanço do conhecimento científico a enredou em problemas éticos e políticos, tenha contribuído para turvar seu entendimento nos dias de hoje. Verificar se ela hodiernamente ainda se sustenta não vai ser tema de preocupação neste trabalho. Por isso, a exposição será sucinta.

⁵⁶ Oakeshott, Michael - EM., pág 93 e 94

As especulações de Oakeshott sobre o que define a experiência científica, não dependem de um ajuste fino com as mais recentes descobertas da pesquisa científica. O sentido da reflexão proposta por Oakeshott é situar no mundo da experiência o que é fazer ciência. Verificar se esta experiência é satisfatória do ponto de vista da totalidade.

Se a experiência científica for satisfatória, ela deve ser coerente com a totalidade da experiência humana, e como tal, tornar homogênea esta experiência a partir do seu próprio ponto de vista. Se assim não for, trata-se de uma experiência parcial e defectiva.

Para tentar responder esta questão, Oakeshott primeiro descreve o caráter geral da experiência científica e depois analisa a estrutura lógica do “mundo das ideias” científicas.

Considerando que toda experiência é uma experiência concreta, e, portanto, total, uma vez que não existe diferença entre o sujeito da experiência e a coisa experimentada, Oakeshott conclui que a visão de ciência que estabelece uma separação entre método e matéria, ou entre a mente que investiga e a realidade investigada, é uma falácia. Na ciência como em qualquer outra forma de experiência, não há diferença entre método e matéria, pois ambos formam uma unidade indissociável.

Como toda experiência está associada a um mundo de ideias, Oakeshott se pergunta o que caracteriza o “mundo de ideias” da experiência científica. E os critérios deste mundo, nos responde, são a estabilidade e a comunicabilidade absolutas. Estas duas exigências impõem que a ciência se afaste da imprecisão das percepções, e da linguagem ordinária que as expressa. A ciência exige precisão e linguagem em maior grau de abstração.

E são estas duas exigências – estabilidade e comunicabilidade – que distanciam a experiência científica da atividade prática. Na ciência a distinção que importa é entre fatos e não-fatos (estabilidade) e precisão de linguagem (comunicabilidade), enquanto a atividade prática se dá no jogo entre aprovação e aversão, portanto instabilidade, e sua linguagem é quase sempre simbólica, no sentido de traduzir a experiência sensível.

Na ciência a transformação do senso comum e seus postulados ocorre através da intervenção de uma categoria central na experiência científica: a quantidade.

A presença desta categoria é assim explicada por Oakeshott:

“The world of scientific experience is, then, created by a transformation of our familiar world; in Science there is no attempt to elucidate the character of this world of perception in which we live, what is attempted is the elucidation of a world of absolutely stable experience... And is no doubt about the general character of this world of Science, in pursuit of its goal, enters when it has left the nursery of natural history. It is a world conceived under the category of quantity... Scientific experience, because it is a world of absolutely communicable experience, because it involves the assertion of reality as absolutely communicable, is a world of purely quantitative experience, involves the assertion of reality under the category of quantity.”⁵⁷

As noções de medida e quantidade, como características da explicação científica, não são absolutamente estranhas ao pensamento filosófico sobre ciência. A ideia de cálculo, peso e medida (quantidade), como instâncias de conhecimento capazes de dirimir as dúvidas nascidas da percepção sensível, já se encontram em Platão (Eutífron 7 b-c, República X, 602,d, Filebo,55,a). Como já foi observada, a influência de Platão é bastante considerável no idealismo britânico, e no pensamento de Oakeshott, em particular, embora este seja um assunto pouco estudado até o presente momento.

Quando se fala em exatidão na observação científica, o que se quer dizer é que a observação foi capaz de ser traduzida em uma medida quantitativa. A ciência é justamente a formatação de uma linguagem em termos de medidas quantitativas. E é justamente o fato de que a ciência é a experiência “*sub specie quantitatis*”, que a torna um modo de experiência, isto é, a experiência não mais vista como totalidade, mas de acordo com determinados postulados.

A descrição que a ciência nos fornece do mundo inicia-se com a observação, mas só se completa quando utiliza conceitos quantitativos, e nos apresenta um mundo em termos de generalizações.

Vejamos o que diz Oakeshott, nesta passagem:

⁵⁷ Oakeshott, Michael - EM, págs.171 e 173

“All the generalizations of Science, the whole body of generalized scientific knowledge, is in terms of these structural concepts; these are the categories of scientific thought. But the primary generalizations of Science are not only in the terms of these concepts, they are actually implied and involved in the concepts themselves. The primary generalizations of Science are analytic generalizations, derived from the analysis of the structural concepts of the world scientific knowledge, and they express the relations between these concepts which are inherent in the concepts themselves. The integration of the world of Science is, first, in terms of relations which can be deduced directly from the structural concepts of that world. The generalization, for example, that gravity is proportional to inertia, the generalization about the conservation of energy and momentum, the generalization that the extension of a body is proportional to the force acting upon it, belong to this class.”⁵⁸

Contudo, este mundo de conceitos quantitativos e generalizações é apenas um mundo de ideais parcialmente integrado. E o que se busca na experiência, mesmo nas defectivas, como são os modos, é um mundo completo e coerente. Na ciência, segundo Oakeshott, para conseguir esta maior integração entre os conceitos e as generalizações, afirma-se a existência de uma hipótese. O elemento estruturante da experiência científica é a hipótese.

Experiências e observações são irrelevantes para a ciência, se não forem orientados e controlados por uma hipótese. A observação científica não é enumerar e coletar dados, mas organizá-los em uma hipótese, que nasce de um conhecimento prévio de conceitos quantitativos integrados por generalizações estatísticas. A observação de um dado isolado não tem força científica para impugnar um conhecimento obtido através da observação, conceitos quantitativos, hipóteses e generalizações estatísticas.

Oakeshott entende que o elemento estatístico na ciência é mais importante que a indução. A indução não explica como se dá a passagem do singular para o plural. Como a ciência funda-se em conceitos quantitativos, o caminho seguro para a sua formulação é o método estatístico.

Todas estas considerações devem, contudo, ser entendidas não como estágios separados de um processo, mas como um ato único – a *“single act”* -, na linguagem de Oakeshott.

Com isto, Oakeshott quer dizer que a experiência científica nem sempre ocorre segundo a ordem lógica com que é descrita. Para o cientista, mais importante

⁵⁸ Oakeshott, Michael - EM, págs.182 e 183

do que conhecer as etapas lógicas da pesquisa, é saber “como” e “quando” utilizar-se delas.

O trabalho científico não pode ser adequadamente realizado apenas por observações, experiências e obediência ao método. A empreitada científica também exige a inserção de um problema na tradição de pesquisa de que é legatário o cientista. É o que nos fala Oakeshott, em um trecho do ensaio “*Rational Conduct*”:

“Now, the view I am recommending is that the conduct of a scientist may properly be called ‘rational’ in respect of its faithfulness to the traditions of scientific inquiry. And the ‘irrational’ scientist is not the man whose activity springs from some source other than the independent premeditation of a purpose (no man’s activity could spring from this source), nor is he the man whose activity ungoverned by pre-established rules and principles (for there are no such rules and principles), nor again is he the man who makes no observations, who achieves no results, who has nothing to show for his activity: the ‘irrational’ scientist is in fact, the scientific crank and eccentric. And he is identified not by his departure from merely current scientific opinion, but by his unfaithfulness to the whole tradition of scientific inquiry, by his ignorance of how to set about a scientific investigation – an ignorance which is displayed not in the results of his activity, but in the course of his activity itself, in the questions he asks as well as in the sort of answers he is satisfied to give.”⁵⁹

Isto nos dá a oportunidade de fechar esta seção, com duas observações importantes para a compreensão dos argumentos de Oakeshott, que vamos examinar nos capítulos seguintes da dissertação. Apesar da observação de Greenleaf de que a experiência científica não tem qualquer implicação para a política de Oakeshott⁶⁰, as reflexões do filósofo sobre o sentido e o lugar da teoria na prática científica, integram o mesmo solo metafísico que sustenta o seu desenvolvimento teórico, embora em chave diferente.

A primeira observação é sobre o que poderíamos chamar de caráter construtivo do pensamento científico de Oakeshott. Neste pensamento a natureza não é um dado objetivo à espera de ser desvendado pelo conhecimento científico. A natureza é antes uma construção do conhecimento. Esta construção é resultado de uma contínua atividade, na busca para tornar coerente o mundo das ideias da experiência científica. Esta busca é uma busca permanente, pois a ciência está sempre “*en voyage*”, na expressão de Oakeshott.

⁵⁹ Oakeshott, Michael – *Rationalism in Politics*, Págs 123 e 124

⁶⁰ Greenleaf, W.H – *Oakeshott’s Philosophical Politics*, pág.23.

Esta rejeição de um pretenso conhecimento que descreve um quadro fixo e imutável da realidade, em que existe um mundo externo independente do pensamento, parece sugerir o caminho que Oakeshott vai tomar para denunciar as abstrações do direito natural, e suas pretensões normativas em relação à política. E é justamente este ponto que afasta o pensamento político de Oakeshott do pensamento político conservador clássico (Burke, Strauss)⁶¹.

A segunda observação é sobre a ideia oakeshottiana que estabelece um vínculo entre teoria e tradição. Vimos que o conhecimento científico não se baseia num mundo de fatos crus a serem observados e catalogados. Antes ele depende de uma tradição teórica que acaba por constituir a linguagem própria do modo de experiência. É o domínio desta linguagem pré-constituída que possibilita transformar o que é dado na experiência em um mundo de ideias mais homogêneo e coerente.

Assim, quando formos estudar o papel da tradição no pensamento político de Oakeshott – sobretudo a crítica ao racionalismo político – será útil termos em mente que a tradição para nosso autor não se refere tão-somente aos usos e costumes – sociologicamente compreendidos -, mas também ao contexto linguístico em que o debate político ocorre.

O problema é decifrar em que consiste a linguagem da política no quadro geral da experiência humana, e como ocorre a articulação desta linguagem específica com os demais modos de experiência. Em última instância o problema se refere às relações entre teoria e prática. E é justamente o modo de experiência prático que vamos examinar no próximo item.

⁶¹ O estatuto do direito natural em Burke é sibilino. Ao mesmo tempo em que Burke afasta o direito natural como fonte normativa do governo, pois é o governo civil que possibilita a existência das virtudes necessárias ao desempenho do bom governo, ele não repele os direitos naturais básicos para a busca da felicidade e da autopreservação, sendo possível invocá-los contra a tirania. Mas se politicamente o direito natural tem esta dupla face, o mesmo não acontece com o conceito de justiça de Burke. A lei positiva é para Burke meramente declaratória e circunstancial, pois a justiça funda-se nos princípios universais e racionais do direito natural, que tem procedência sobre o direito positivo, o que o filia à tradição cristã, na linha de Cícero e Tomás de Aquino. Ver os proveitosos comentários sobre este assunto em Moreira, Ivone, *A Filosofia Política de Edmund Burke*, É Realizações 2019, págs. 198 -222 e Strauss, Leo, *Natural Right na History*, The University of Chigago Press, pág 295 e segs.

1.4. EXPERIÊNCIA PRÁTICA

Dos modos de experiência tratados por Oakeshott, a prática é o mais espinhoso deles. A prática está no centro das preocupações filosóficas de Oakeshott. Basta considerarmos que a pergunta que ele procura responder ao longo de sua carreira acadêmica é: que papel a filosofia cumpre em nossas vidas, ou seja, qual o lugar da razão teórica na vida prática?

Desde sua primeira formulação em *Experience and Its Modes*, Oakeshott revisita o tema diversas vezes. Entretanto, a retomada desta questão conta com dois momentos cruciais: no ensaio de 1959 *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, e na sua obra de maturidade *On The Human Conduct*. No primeiro, Oakeshott introduz o conceito mais neutro de imaginação como princípio diretor da prática, talvez para livrá-la do complicado problema valorativo na determinação da vontade; no segundo, Oakeshott amplia o princípio da individuação, para poder explicar a existência das associações humanas, que só são compreensíveis “sub specie moris”. A primeira destas alterações não vai ser abordada em detalhes, porque não implica em modificação substancial no corpo de ideias que fundamenta a experiência prática; e o segundo vai ser examinado quando analisarmos a natureza da filosofia política de Oakeshott (capítulo 4).

Os esforços filosóficos de Oakeshott são dirigidos para proteger a filosofia das ingerências do mundo prático, tanto quanto conceder autonomia à prática em relação ao *dominium* filosófico.

O problema é intrincado e nasce com a filosofia moderna, quando coloca o problema epistemológico no coração da filosofia. Mas enquanto em Descartes e Hobbes a preocupação epistemológica era livrar a filosofia do credo teológico, com o decorrer do tempo e a revolução copernicana de Kant, a teoria do conhecimento virou sinônimo de filosofia, com ascendência sobre todos os campos do conhecimento, emitindo sentenças sobre a verdade do conhecimento científico, bem como sobre qual o lugar de direito da moral, da religião e da arte no mundo da cultura.

Habermas, em um interessante ensaio⁶², nos explica que quando Kant tornou a teoria do conhecimento consciente de si mesma, e instrumento indispensável de fundamentação de todo conhecimento possível, tornou a filosofia soberana diante da ciência. Esta soberania não se exerce somente em relação à ciência, mas através dos critérios formais da razão prática, sobre a moral, o direito e a arte.

Esta supremacia da filosofia no mundo da cultura atinge com Hegel o zênite, - “produzindo uma imagem da filosofia como disciplina que de algum modo tanto completava como engolia as outras disciplinas” (Richard Rorty, *apud* Habermas, pág.34). Esta supremacia cognitiva começou a declinar com o avanço das ciências positivas, cujos evidentes resultados não dependiam da certeza provida por uma fundamentação filosófica.

Se o divórcio entre o “saber absoluto” e as “ciências positivas” abalava o estatuto de juiz universal da filosofia, podia-se ainda resguardar o seu prestígio como guardião da racionalidade pressuposta nas ciências. Mas que dizer de seu papel frente à prática? Se a razão já não era mais um absoluto, como identificar nela o critério da emancipação humana?

Na virada do século XVIII para o XIX, tendo a Alemanha como sítio privilegiado, inicia-se um movimento que vai paulatinamente deslocando a filosofia da contemplação para a ação. A verdade que antes parecia ter a sua morada definitiva no mundo teórico passa a habitar o reino pantanoso da prática. O ativismo da consciência na descoberta da verdade passa a mirar na direção da “ação humana”. Hegel reconhece a importância da práxis – ou do trabalho, tal como aparece na Fenomenologia do Espírito – como uma figura central no processo do desdobramento do espírito para realizar a liberdade. Só que a práxis hegeliana não é a práxis da transformação das condições materiais da vida, mas é uma práxis espiritualizada.

O movimento fina deste *ballet* culmina com Marx, nas celebérrimas *Teses contra Feurbach*, sobretudo na oitava e na décima-primeira tese:

⁶² Habermas, Jürgen – *A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete*, in “Consciência Moral e Agir Comunicativo, ed. Tempo Brasileiro, 1989.

“Tese Oitava: Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na práxis humana e no compreender dessa práxis.

Tese Décima-Primeira: Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe transformá-lo.”⁶³

O ensaio metafísico-epistemológico de Oakeshott é herdeiro deste debate. Busca recuperar a dignidade da filosofia, enquanto filosofia, e a verdade da prática, enquanto prática. Quando Oakeshott diz que a filosofia é o pensamento sem rupturas e pressupostos (incondicionado), ele afirma a necessidade de uma filosofia crítica, e a existência de uma verdade incondicionada, ainda que não definitiva; ao mesmo tempo, Oakeshott afirma que esta sua condição (da filosofia), não lhe dá o direito de substituir, ou mesmo de interferir, nos modos condicionados da experiência (história, ciência, prática).

A prática é o mais elusivo dos modos, e a mais universal das experiências, e por isso constitui a maior ameaça ao reinado da filosofia de representar o que na experiência é completo e satisfatório.

Oakeshott compreende a prática como o exercício de uma vontade. O pensamento prático traduz uma volição. A atividade prática é a experiência “*sub specie voluntatis*”. Toda atividade prática nasce da aceitação ou da aversão a um estado de coisas. O que se busca é uma transformação para realizar um desejo. Ela não tem um antes e um depois, pois completada a modificação (ou sustentado o “*status quo*”), uma nova situação surge exigindo uma nova transformação. É esta instabilidade que define a prática como um modo abstrato de experiência.

Vamos mencionar duas passagens, de dois momentos diferentes da reflexão de Oakeshott sobre a “prática”, e que confirmam o que foi dito acima: de que as modificações introduzidas pelo filósofo neste tema são perfunctórias, pois a razão profunda que a alma permanece a mesma:

⁶³ Marx, Karl, Teses sobre Feurbach, in *Os Pensadores*, págs.52 e 53, ed. Abril Cultural, 1978

“Permanent dissatisfaction (no matter how satisfied we may be without ourselves and our achievements) is inherent in practical experience; the explicit assertion of reality in practical judgement is never complete and consequently the world of practical experience as a world is, from the standpoint of totality of experience abstract and incoherent.”⁶⁴

*“In practical activity an image may be said to be impermanent because it is always a temporary resting – place in a necessary endless process which is concluded only in death; it is a step in the execution of a policy or project; it is something to be made use of to be improved or transformed.”*⁶⁵

Ora, como toda experiência é um mundo de ideias, a vontade que move a ação não pode ser entendida como um elemento externo ao pensamento. Oakeshott não aceita a noção empírico-pragmática de um mundo externo objetivo de ações e acontecimentos intocados pelo pensamento.

E aqui se encontra o maior problema da noção de prática de Oakeshott. Como ajustar a atividade prática como exercício da vontade com o pensamento reflexivo?

Para resolver esta contradição, Oakeshott introduz a noção de valor. O argumento de Oakeshott é de que a prática é definida por uma ação, uma alteração da existência. Mas esta alteração não ocorre de maneira aleatória, nem é um conjunto de atos irracionais.

A mudança na experiência prática não ocorre em benefício da própria mudança, mas para tornar o que é “aqui e agora” mais coerente com o entorno do que nos é dado. Assim o desejo de “mudar” ou “manter” é sempre um movimento para positivar algo que já se encontra no íntimo da realidade. E o que estrutura a coerência entre “o que é” e o “que deve ser” é a valoração.

Vamos conferir a ideia no texto do próprio Oakeshott:

“For volition lies always within a system and is the attempt to make that system more systematic. What we will is always a world, perhaps a self; and the criterion of volition lies not in the mere fact of willing, but in the coherence of the world that we will. And the coherence is conceived in terms of value...Nevertheless, the practical world and practical judgement, separated from the world of value and valuation, become a world of mere activity and a vicious abstraction.”⁶⁶

Mas a pergunta que permanece é: em que consiste a valoração?

⁶⁴ Oakeshott, Michael - EM, pag.304

⁶⁵ Oakeshott, Michael – *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind, in Rationalism in Politics*, pag.218

⁶⁶ Oakeshott, Michael - EM, pag.261

Oakeshott começa por nos dizer que a valoração constitui um mundo (não um modo) de experiência próprio. Como toda experiência é um mundo de ideias, os valores não podem ter uma existência meramente objetiva. Eles participam do mundo da consciência. Portanto, a valoração é um ato de pensamento, o que implica necessariamente um julgamento. Como o mundo da atividade prática não é um mundo de atividade desprovida de sentido, o ato de valorizar é inerente ao processo de transformação que conduz “o que é” ao “que deve ser”.

Mas é preciso notar que o mundo da atividade prática e o mundo da valoração não são idênticos. O valor é um pressuposto da ação prática, e não necessariamente a sua realização. Esta posição é o que distancia Oakeshott dos pragmatistas na linha de John Dewey e dos utilitaristas como John Stuart Mill. Ao situar o valor nas consequências da ação, estes filósofos postergam para o futuro o critério de uma escolha que se faz no presente. Não temos então uma solução, mas apenas o adiamento do problema.

Mas, novamente, se o critério do valor não se encontra nas consequências da ação a que ele induz, qual seria o critério de julgamento do valor? Para não cair na armadilha do subjetivismo, da preferência, ou da mera opinião, Oakeshott nos concede uma resposta um tanto elusiva.

Deixemos o filósofo falar:

“Valuation, then, is thinking; and its subject to the criterion common to all forms of judgement and all worlds of ideas. The criterion by means of which we distinguish what is valuable among the things we take to be valuable, the criterion by which we determine the truth or falsehood of our judgements of value, is not correspondence with some external standard, but the coherence of the world of value itself ... I do not mean, of course, that in every judgement of value this criterion is present in our minds. I mean that whatever is present in our minds as a criterion of value – whether it is the idea of an external authority or the notion of conscience – can be shown to depend finally upon the principle of coherence. ‘What ought to be’, should be, because the coherence of the world of ‘what ought to be’ requires it to be in that world: and to this there is no exception.”⁶⁷

Do ponto de vista teórico as coisas ficam meio nebulosas, pois não fica claro (para mim, pelo menos) como se chega ao critério de coerência no mundo dos valores. Embora Oakeshott afirme não haver identidade entre o mundo do valor e o mundo do dever ser, pois nem sempre estamos conscientes da dimensão valorativa quando

⁶⁷ Oakeshott, Michael - EM, pág 278

agimos, no mais das vezes valor e atividade prática aparece como uma unidade no mundo da experiência. A falta de discernimento entre estes dois mundos aproxima a base da atividade prática da intuição, noção que Oakeshott também não admite.

Como um trabalho de dissertação não permite que nos aprofundemos num tema tão complexo como este vamos aceitar a indicação do próprio Oakeshott, de que o importante sobre sua posição neste tema é não confundir o julgamento de valor com o julgamento na esfera da existência prática.

Esta distinção parece ser a senha de entrada para as reflexões posteriores de Oakeshott sobre a experiência prática. Oakeshott parece pouco a pouco abandonar a tentativa de definir a correia de transmissão constitutiva da existência prática, respondendo a todas as implicações teórico-filosóficas do problema, para admitir que a prática seja antes uma habilidade, uma linguagem que se aprende no exercício da atividade prática. É uma crença, às vezes consciente, às vezes não, que nos impulsiona a agir.

Andrew Sullivan, que examinou com rigor a experiência prática na filosofia de Oakeshott, faz uma observação percuciente sobre esta transição no conceito de prática:

“The restatement of practice within the essays collected in *Rationalism in Politics* contains familiar features: practice is identified as the commonest mode of imagining. It is concerned of the merely present. It has to do with the mortality of every moment. And ultimately it is described as profoundly unsatisfactory. All these elements were present in EM and it is significant that they are re-stated quite as clearly as they are. We are not led to believe that with the *Rationalism* essays we are dealing with an entirely new philosophic universe, although the emphasis has shifted dramatically from a purposive, all-inclusive view of philosophy to a far less instrumental, silent role for what was earlier described as ‘experience itself’...

“In EM practical reasoning demands reflection; in *Rationalism in Politics* a form of practical reasoning is defined in contradistinction to reflection. In an early essay, Oakeshott makes a similar point about the unreflectiveness of practical life. It requires a certain obtuseness.

A limitation of view, which appears so clever and practical, but which amounts to little more than a mental fog, is inseparable from political activity. (*The Claims of Politics* (1939).

This unreflective reason is affirmed elsewhere, especially (but not exclusively) in relation to politics.”⁶⁸

A tese de Sullivan parece correta, visto que a prática como uma expressão da vontade, que se realiza no “aqui e agora”, em função de uma realidade que nos é dada, já aparece nos textos de Oakeshott dos anos 20, e que foram coligidos pelo curador da obra de Oakeshott – Timothy Fuller – em livro intitulado “*Religion, Politics and the Moral Life*”.

A moralidade e a religião são exemplos rematados da experiência prática. A moral para Oakeshott não consiste no conhecimento esotérico ou racional de regras abstratas de conduta, nem na busca infatigável para alcançar um modo de vida compatível com uma ideia perfeita de moralidade.

A moralidade para Oakeshott está muito próxima da compreensão das regras difusas de comportamento socialmente estabelecidas. Mas não são regras cogentes como as leis, nem regras de controle social como os costumes. São apenas regras escolhidas para permitir o convívio social civilizado. Acho que o nosso filósofo não rejeitaria de todo a ideia de aproximarmos seu conceito da imagem frívola do *savoir-faire*.

A vida moral é uma série de escolhas contingentes, que entre uma e outra, podem se mostrar imperfeitas e erradas. O acerto de uma escolha presente não garante o acerto de uma escolha futura. Os padrões de conduta moral são práticos e não normativos.

A personalidade moral se constrói ao buscar coerência entre a situação individual das escolhas e o contexto social de uma moralidade difusa, mas efetiva o suficiente para orientar a conduta humana.

A dissociação entre moralidade e regras abstratas de conduta é exposta à perfeição neste trecho de EM:

⁶⁸ Sullivan, Andrew, *Intimations Pursued – The Voice of Practice in the Conversation of Michael Oakeshott*, pags. 58-61, Imprint Academic, London, 2007

“The moment morality is identified with the mere observance of a rule it ceases to be moral. And further, so soon as moral action is reduced to mere reasoning, the calculation of chances, the forecasting of results, or the application of general rules, it has surrendered the very characteristic which most distinguishes it. Law is the enemy of moral life; casuistry the grave of moral sensibility.”⁶⁹

A moralidade, sem dúvida, ocupa um lugar relevante no mundo da experiência prática, mas sua mais completa tradução é a religião. A religião é um modo de vida que exige uma conduta prática. Uma conduta que nasce antes da vontade do que do pensamento. Religião não é obedecer cegamente à vontade de Deus, mas uma entrega a Deus. O homem religioso não é quem conhece a doutrina ou o teólogo erudito, mas o homem que pratica a religião. Por isso Oakeshott considera que o mais perfeito desdobramento da “experiência prática” é a religião.

Não poderiam ser mais claras estas palavras de Oakeshott:

“I may confine myself to considering two propositions: That religion is practical activity, and religious experience is practical experience; and that in religion practical experience realizes its full character, religion is the consummation of practice... (...)religion is, itself, the conduct of life. All religions are ways of living, and our religion is our way of living. And, since whatever is a way of living is itself activity and belongs to the world of practice, religion and practice are, in the end, one.”⁷⁰

Moralidade e religião pertencem indubitavelmente ao mundo da “experiência prática”. Oakeshott então se pergunta qual a relação destas duas instâncias do mundo prático. Este exame é feito em um famoso ensaio dos anos vinte (*Religion and the Moral Life*), a partir de três aspectos: religião como uma forma de moralidade; religião como sanção da moralidade; religião como arremate da moralidade.

A primeira hipótese é vista por ele como absurda e compreensível apenas no contexto da filosofia Comteana (a religião positiva) e da “sociedade ética” de fins do séc. XIX. Mas a dificuldade desta posição é também teológica. O fundamento da autonomia da pessoa moral contradiz frontalmente a concepção da “graça divina”. A graça como ato redentor do pecado submete a liberdade da ação moral à vontade divina, e, portanto, a aniquila.

⁶⁹ Oakeshott, Michael - EM, pág 301

⁷⁰ *Idem* - págs. 292-293

A segunda hipótese da “Religião como sanção da moralidade”, repousa no argumento de que o naturalismo como fundamento da lei moral falhou, pois não aceita a autoridade do indivíduo natural como fonte da reprimenda moral, mas deve procurar a legitimidade sancionatória em uma autoridade mais elevada. Oakeshott se refere aqui a existência de uma personalidade moral no homem capaz de entender o que é certo e errado e, portanto, capaz de estabelecer por si próprio a sanção adequada para o comportamento desviante, sem recorrer à autoridade da revelação contida nos Evangelhos.

Este raciocínio sustenta-se na doutrina cristã que postula a verdade como produto da revelação da vontade divina. Essa noção implica numa contradição, porque se a moralidade implica numa obediência cega a vontade divina, ela é imoral.

A afirmação da personalidade moral ancora-se no conhecimento dos motivos da ação e na liberdade para executá-la, por consequência, não pode submeter-se a uma vontade que lhe é externa. Estabelecer que a religião submete-se completamente à vontade de Deus, é o mesmo que aceitar que a religião é mera obediência à lei natural contida na revelação, o que é um despropósito.

Oakeshott, entretanto, não vê como divergentes a autonomia moral e a dependência religiosa, mas como uma unidade indivisível, posição que ele ilustra citando uma frase do teólogo escocês John Wood Oman: “*for we serve God only as we are true to our own souls, and we are true to our own souls only as we serve God*”.

Estas considerações tiradas do ensaio a que nos referimos, é bastante clara sobre a posição de Oakeshott neste tema:

“Here then, I believe we have a more adequate view of the relation of religion and the moral life. Morality is this endless search for the perfect good; an endless, practical endeavour resulting in momentary personal failures and achievements and in a gradual change of moral ideas and ideals, a change which is perhaps more than mere change, a progress towards a finer sensibility for social life and a deeper knowledge of its necessities. But, nevertheless, a battle with no hope of victory, a battle, in fact, in which a final victory is the only irretrievable defeat. And what is that urges on these moral innovations, that gives insight, energy, and power to invent and to refine in the moral life, where achievement is convention. And convention only a seed which, except it be cast into the ground, cannot live? What is it that, without attempting to supply a sanction, shows the whole from which this endless ‘ought to be’ is an abstraction? This, I think, is what we call religion; the motive power, the growing point and the completed whole of merely ideals.”⁷¹

⁷¹ Oakeshott, Michael, *Religion, Politics and the Moral Life*, Yale University Press, 1993, pags. 44\45

Nesta altura do nosso estudo, espero tenha se descortinado os principais pontos da metafísica-epistemológica de Oakeshott, e suas implicações para o que vamos investigar a seguir. Aliás, o cerne deste trabalho é estabelecer as conexões metafísicas da fase inaugural de Oakeshott com a filosofia política que ele desenvolverá mais tarde. Acho que assinalar este ponto é de fundamental importância, pois muito da compreensão errônea ou superficial que se tem Oakeshott surge do pouco conhecimento de seus conceitos iniciais. No Brasil isto se afigura ainda mais importante, porque se nos países de língua inglesa existem estudos cada vez mais aprofundados neste tema, no Brasil que começa a ler Oakeshott, a atenção que lhe voltam é apenas para os seus textos políticos mais conhecidos, a fim de instrumentalizar um pensamento conservador, que no mais das vezes é apenas retrógrado.

Por fim, gostaria de encerrar este capítulo, com as palavras de Oakeshott quase ao final de “Experience and Its Modes”, pois elas contêm muito do que vai se discutir nos capítulos seguintes desta dissertação:

“But perhaps it is in the field of politics rather than in the fields of religion and morality that practical experience is most often in danger of perversion by the irrelevant intrusion of history. Both the activist politician and the writer on politics, both the reformer and the conservator invoke the oracle of history and interpret its answer according to their predisposition, giving out their conclusions. And those who assert themselves to have learnt what they assert, and it may be true, but they certainly have not learnt it from history”⁷².

2 OS FUNDAMENTOS CÉTICOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE MICHAEL OAKESHOTT

2.1 O ARGUMENTO CÉTICO

O segundo tema da dissertação vai explorar o “lugar” que ocupa o ceticismo na filosofia de Oakeshott. O ceticismo, como sabemos, acompanha a história da filosofia desde o início (já em Protágoras aparece o tema das relações entre vida e filosofia, associada à discussão sobre o conhecimento e a prática da virtude). Esta longa história permitiu a irradiação dos argumentos céticos em diferentes filosofias,

⁷² Oakeshott, Michael - EM, pág. 316

respondendo a diferentes desafios postos pelo tempo histórico em que surgiram. O que nos interessa, portanto, é identificar como se expressa o argumento cético na filosofia de Oakeshott. De que ceticismo se trata?

Parece uma boa estratégia para abordar esta questão, examinar o problema em três etapas: primeiro expor sucintamente o núcleo da argumentação cética e os problemas que levanta (argumentos e problemas selecionados de acordo com que considero relevante para a compreensão do ceticismo oakeshottiano); em segundo, destacar o grau de afinidade desta tradição com a filosofia de Oakeshott e, por fim, como estes dois primeiros momentos são absorvidos na filosofia política de Oakeshott.

Num ligeiro exame dos problemas do ceticismo, não nos preocuparemos com as questões relevantes que a história da filosofia levanta sobre o percurso do ceticismo (o ceticismo pode ser considerado uma escola de pensamento? Arcésila e Carneades podem ser considerados céticos? É possível considerar o ceticismo uma filosofia, uma vez que nega a possibilidade do conhecimento filosófico? Existe ou não solução de continuidade entre o ceticismo antigo e o moderno?). Embora sejam questões cruciais para uma compreensão filosoficamente madura sobre o tema, vamos pinçar alguns argumentos que parecem estar na base do que pode ser identificado, senão como uma escola, pelo menos como uma tradição cética de pensamento.

Sexto Empírico, nos Esboços do Pirronismo, adverte logo no início que os céticos só podem ser considerados uma escola em um sentido estrito, no que toca ao núcleo duro da argumentação cética: uma filosofia que busca persuadir que as aparências podem revelar um grau de coerência que permite a descrição de como viver corretamente, dotando o filósofo de uma habilidade para a “suspensão do juízo”. Sexto acrescenta que esta postura demonstra que a vida deve seguir em conformidade com os costumes tradicionais, a lei, as crenças e os nossos próprios sentimentos⁷³. O objetivo do ceticismo pirrônico é a tranquilidade da alma, que diante do conflito de opiniões e a ausência de um critério que decida por um dos lados, suspende o juízo (*epokhé*) visando a ataraxia.

⁷³ As referências aos ensinamentos de Sexto Empírico sobre a filosofia pirrônica são extraídas da edição de Julia Annas e Jonatham Barnes *Outlines of Pirronism*, para a coleção Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2000

Fica evidente na posição pirrônica que as implicações éticas do ceticismo decorrem de um problema epistêmico. O cerne deste problema está na crítica cética aos dogmáticos. O dogmático pretende construir um discurso indubitável sobre a realidade. Através da exposição de uma argumentação articulada e coesa, revelar-se-iam os segredos da natureza, a essência dos objetos investigados, as intimidades da alma. O discurso dogmático procura transpassar o mundo da aparência e revelar o que está para além ou aquém dele.

O ceticismo responde aos dogmáticos ou com o argumento da inconfiabilidade dos sentidos e impossibilidade do conhecimento, que Sexto atribui nas Hipótiposes Pirrônicas aos acadêmicos; ou através da aceitação das aparências e do exame crítico das opiniões conflitantes sobre elas. Veja que a discussão cético-pirrônica não é sobre a evidência dos fenômenos que nos são dados a conhecer, mas o que se diz sobre eles. Ao ficar demonstrado que existe uma equipolência entre razões conflitantes, é que se escolhe suspender o juízo.

A tese da impossibilidade do conhecimento - identificada com os filósofos denominados acadêmicos -, ou mesmo de haver um conhecimento provável, como afirma Carnéades, é rejeitada por Pirro. Dizer que as razões que justificam o discurso filosófico sempre encontram razões contrárias igualmente justificáveis, e, portanto, a ausência de critério confiável para arbitrar a verdade, é diferente de afirmar que não existe conhecimento algum sobre as coisas.

O fato de haver um conflito entre os discursos (*diafhonía*), e de existirem razões equivalentes - com o mesmo poder de convencimento- sobre teses que se contraditam (*ishosténeia*), é que conduz o intelecto discursivo (*diánoia*) à suspensão (*épokhe*).

O dilema crucial que o ceticismo indica é tanto de natureza epistemológica quanto prática. Se Pirro parece ver na *épokhe* o caminho para a tranquilidade, é também possível que a ausência de qualquer verdade possa levar à intranquilidade.

Contudo o ceticismo pirrônico parece resolver este problema, dissociando filosofia e vida comum. A dúvida filosófica não permeia a vida diária dos homens, no entanto, os homens podem encontrar a felicidade com os ensinamentos e instituições que nos são legados no decurso de nossa vida prática. A isso os pirrônicos chamam crença (*persuasion*, na tradução de Barnes).

Oswaldo Porchat Pereira, uma das maiores expressões dos estudos céticos no Brasil, faz a seguinte reflexão sobre a “crença cética”:

“Mas isso dizer não será acaso o mesmo que reconhecer que temos muitas crenças e que por ela regulamos nossa vida cotidiana? Tudo depende do que se entenda por “crença”. Se por “crença” se entender uma disposição a tomar uma proposição como verdadeiramente conforme ao real, como candidata legítima, se se lhe acrescentam fundamentação e justificação, à função de expressão de um real conhecimento – tal é o sentido dogmático e frequente do termo -, então os cétricos certamente não cremos. Mas, se a expressão se tomar num sentido mais frouxo e fraco, e por “crença” tão-somente se entender nosso assentimento compulsório ao que nos aparece, ao que se nos irrecusavelmente se nos impõe – o que não é outra coisa senão nosso mesmo reconhecimento do fenômeno -, se assim se aceitar nossa crença, não vamos então polemizar em torno de palavras e nos dispomos a dizer que temos crenças: sim os cétricos cremos nos fenômenos.”⁷⁴

O problema da relação entre filosofia e vida comum na perspectiva cético-pirrônica parece de fundamental importância, porque vai perdurar na discussão filosófica nos séculos vindouros. A questão de fundo que se impõe é se a vida moral é independente do conhecimento teórico ou se cumpre à razão a função de esclarecer, corrigir e orientar a vida moral. Se a resposta não for encontrada em nenhum destes campos antitéticos, qual é e ela?

A aparente contradição da posição cético-pirrônica repousa no fato de suspender o juízo na disputa filosófica, ao mesmo tempo em que abraça as crenças do mundo cotidiano com estatuto de certeza. A resposta a esta presumível contradição parece residir no fato de que a *epokhé* ocorre em relação ao discurso filosófico e seus pressupostos epistemológicos e ontológicos, e não em relação aos fenômenos do mundo cotidiano, pois esses são aceitos no imediato do seu próprio aparecer. Se esta interpretação for verdadeira, podemos concluir que a filosofia é dispensável, ou mesmo irrelevante para a vida corriqueira.

Todavia o tema é espinhoso até mesmo para os cétricos. Isto pode ser ilustrado pela evolução filosófica de Porchat, como demonstrou em um belíssimo livro, Plínio Junqueira Smith:

⁷⁴ Pereira, Porchat Oswaldo, *Rumo ao Ceticismo*, ed. Unesp- SP, 2006, pág.134

“Porchat foi tornando sua crítica ao ceticismo progressivamente mais radical e contundente. No primeiro momento, houve uma recusa implícita da filosofia cética. No segundo momento, ele pretendeu ter mostrado que o ceticismo não retornou plenamente à vida comum, não compreendeu o que é essa vida, nem trouxe a tranquilidade e, portanto, embora tentadora a proposta cética, devia dar lugar à filosofia da visão comum do mundo. Depois já no terceiro momento, o ceticismo, por ser o modelo do ataque filosófico ao saber comum e à vida comum, converteu-se no inimigo a ser combatido. Esse terceiro momento dá o passo decisivo. O quarto e último passo acusa o ceticismo de conter um pressuposto dogmático implícito.”⁷⁵

Esta referência à evolução filosófica de Porchat é apropriada, pois nos alerta que dentro da tradição cética existem diversas formas de compreender a relação entre filosofia e vida.

O pirronismo parece aceitar a existência do mundo exterior, o que não é o mesmo que aceitar os pressupostos ontológicos e epistemológicos que negam ou afirmam a realidade. O ceticismo antigo é apenas antidogmático, no sentido de recusar certezas assentadas em pressupostos que apresentam razões últimas sobre a realidade. Para o cético a realidade em si mesma não é questionada, e o mesmo se diga dos signos convencionais que a expressam.

Tomadas as coisas por este pé, é plausível afirmar que a dúvida sobre o mundo exterior não se encontra no mundo antigo, mas nasce com a dúvida cética de Descartes e a invenção do “cogito”, que é segundo Porchat, o berço de nascença do idealismo, marca registrada da filosofia ocidental moderna.

O problema cético, nesta perspectiva, passa a ser internalizado. O eixo da crítica não é mais o discurso sobre o mundo, nem a naturalização do mundo fenomênico, mas se o objeto da representação existe no mundo exterior. A dúvida cartesiana se pergunta se as nossas operações mentais referem-se a um mundo exterior que lhe corresponda. Assim é a própria continuidade lógica entre a experiência sensível e os juízos que proferimos que é posta em xeque. O argumento cético examinado por Descartes parece radicalizar o mentalismo e a autonomia da razão, suprimindo todo resquício de positividade que o ceticismo antigo trazia consigo.

A importância da atitude metodológica de Descartes é notada por Porchat:

⁷⁵ Smith, Junqueira Plínio, *Uma Visão Cética do Mundo – Porchat e a Filosofia* – Ed. Unesp-SP, 2017, pág. 271

“Gellner tem razão ao dizer que Kant de algum modo exagerou sua originalidade no que concerne à “Revolução Copernicana” que concebeu e anunciou. Ele nos lembra que respeitada a especificidade da execução kantiana dessa ideia, de fato “a transferência da sede última da legitimidade para dentro, para o homem, para os poderes cognitivos humanos, caracteriza não só a filosofia de Kant, mas o todo da tradição epistemológica desde Descartes até nossos próprios dias” (E. Gellner, *Words and Belief*, pag.28). Levantando a questão do valor objetivo de todos os nossos conhecimentos, exigindo que todas as certezas sejam submetidas ao crivo de uma crítica rigorosa e colocando à prova o domínio da certeza, Descartes, nas *Meditações*, propôs rumos para a filosofia que tornam imperiosa a aproximação entre seu pensamento e a filosofia kantiana.”⁷⁶

Este novo paradigma filosófico desloca o objeto do conhecimento do mundo exterior para o interior do homem. Para os antigos, a dicotomia aparência-realidade não é uma questão a ser resolvida pelo exame do funcionamento da mente, mas, antes, através da investigação de como os objetos externos afetam os modos de percepção, e se dispomos de recursos linguísticos adequados para comunicar este fato. Fundamentar a verdade unicamente com base em nossas representações mentais é uma ideia que parece não ocorrer aos filósofos da antiguidade.

Quando Descartes procura “ideias claras e distintas”, no confronto de uma lógica interna das representações, ele abre as portas para uma nova era filosófica, em que o otimismo da razão, como critério para a descoberta da verdade, vai dominar o cenário filosófico, com os diversos tipos de racionalismo que vão se manifestar até finais do séc. XVIII (Leibnitz, Spinoza, Hobbes). Mas às relações entre o racionalismo e a filosofia de Oakeshott será examinado na seção seguinte.

Quando os ensinamentos pirrônicos são redescobertos no séc. XVI, através dos textos de Sexto Empírico, a Europa vivia o auge do tremor sísmico religioso provocado pela Reforma, e a irrupção de um novo paradigma de conhecimento científico com Galileu Galilei.

Não bastasse a crise religiosa, vem a ela se somar o novo paradigma científico galileico. O novo método científico proposto por Galileu Galilei punha fim ao casamento entre metafísica e ciência, que vinha desde Aristóteles. O que torna moderna a ciência de Galileu é a introdução do método experimental aliado a um modelo teórico que opera a partir de hipótese. O problema das essências ou da

⁷⁶ Pereira, Porchat Oswaldo, *Rumo ao Ceticismo*, ed. Unesp- SP, 2006, pág.80

substância é relegado a uma metafísica de natureza divina, e, portanto, fora do alcance de nosso conhecimento.

O ceticismo renasce em um mundo de profunda transformação, de natureza política, metafísica e religiosa, e a retomada de seus argumentos deve ser compreendida a partir deste processo de transformação.

A importância da descoberta dos textos céticos neste período é muito bem avaliada pelo historiador Richard Popkin:

“Uma das principais vias através das quais as posições céticas penetraram no pensamento do final do Renascimento foi uma disputa central na Reforma, a disputa acerca do que seria o padrão concreto do conhecimento religioso, o que era chamado de “regra da fé”. Este argumento levantava um dos problemas clássicos dos pirrônicos gregos, o problema do critério da verdade. Com a redescoberta no séc. XVI dos escritos do pirrônico grego Sexto Empírico, os argumentos e pontos de vista dos céticos gregos tornaram-se parte do núcleo filosófico das lutas religiosas que ocorreram nesta época. O problema de se encontrar um critério de verdade, primeiro levantado em disputas teológicas, foi posteriormente levantado também em relação ao conhecimento natural, levando à crise pyrrhonienne do início do séc. XVII.”⁷⁷

Talvez este abalo das estruturas tradicionais (juízos morais e padrões de conduta orientados pelo *ethos* cristão, conhecimento científico ancorado em pressupostos metafísicos aristotélicos, práticas políticas informadas por costumes locais), tenha ajudado a impulsionar a dúvida filosófica para um processo de subjetivação (interno ao próprio homem). Se Descartes estabelece que a única certeza indubitável seja a existência daquele que duvida, Montaigne – escritor da predileção de Oakeshott – procura responder a pergunta “Como Viver?” através do exame radical de si mesmo.

Este processo de crescente internalização epistemológica é acompanhado pelo fenômeno da autonomização da razão – que analisaremos em maior detalhe no capítulo dedicado à crítica de Oakeshott ao racionalismo.

Todavia, as dúvidas céticas frente ao novo papel que a razão assume na descoberta da verdade filosófica e a avalanche de novos conhecimentos produzidos pela ciência só terão uma resposta adequada, quando da formulação da teoria kantiana do conhecimento.

⁷⁷ Popkin, Richard, *História do Ceticismo, de Erasmo a Spinoza*, ed. Francisco Alves, RJ., 2000

. O grande debate filosófico do idealismo pós-kantiano é superar as amarras do subjetivismo, na tentativa de provar a existência independente de uma realidade exterior (das coisas em-si). Não nos cabe aqui julgar se esta empreitada chegou a bom termo, nem analisar as diferentes respostas formuladas por Fichte, Schleiermacher ou Hegel, para lembrar apenas os mais conhecidos, e sim notar que o velho problema cético ainda se encontra no horizonte da filosofia moderna, só que travestido pela linguagem do racionalismo cartesiano e spinozista.

Na Doutrina Transcendental do Método, Kant destina o argumento cético a uma etapa preparatória para o correto uso da razão. Kant afirma que toda ignorância é ignorância ou das coisas ou da determinação dos limites do meu conhecimento. A primeira é contingente e me impele a investigar dogmaticamente as coisas, e a segunda a investigar criticamente os limites do conhecimento possível. A investigação dogmática é a infância da razão pura, nas palavras de Kant, e comporta a crítica cética; mas quanto aos limites do conhecimento, o cético, ao vincular sua crítica à experiência sensível e desconsiderar o conhecimento a priori, cria apenas um obstáculo à investigação ulterior da razão pura, “fundada em máximas firmes e de comprovada universalidade”. O argumento cético é considerado uma censura à razão, pois considera apenas os “fatos da razão”, e não a razão em “toda a sua faculdade e aptidão”.

Os argumentos céticos voltam a aparecer no interior do idealismo alemão, questionando a tese kantiana de uma razão pura fundada em “em máximas firmes e de comprovada universalidade”. A objeção cética à argumentação kantiana é de que a universalidade do conhecimento não pode ser deduzida dos conceitos *a priori* do entendimento.

Uma vez que a matéria da intuição empírica só pode ser conhecida a posteriori através dos conceitos formais do entendimento, que já se achavam presentes na razão e, portanto, são anteriores à própria sensação, com que direito atribuímos conexões necessárias e universais às nossas percepções? Ou bem estas conexões são fatos relacionados apenas às nossas representações intelectuais, ou se acham inscritos nas próprias coisas e tornam o julgamento sintético a priori supérfluo. O que está em jogo aqui é a relação de causalidade entre representação e sensação que constitui o pomo da discórdia entre Kant e Hume, e que aos céuticos idealistas (Maimon, Schulze) não parece ter sido adequadamente resolvida por Kant.

Esta é a pedra angular da crítica movida por Gottlob Ernest Schulze ao kantismo, representado pela *Elementarphilosophie*, de Reinhold, e que tanta influência teve no desenvolvimento da filosofia de Fichte. A acuidade cética de Schulze transparece neste trecho do Enesidemo:

“Tal como o vejo, o ceticismo não é outra coisa senão a afirmação de que, na filosofia, nada foi estabelecido, conforme proposições fundamentais indiscutivelmente certas e universalmente válidas, nem sobre a existência e não existência das coisas em si e suas propriedades, nem sobre os limites dos poderes do conhecimento humano. Ele é, pois, nada menos que uma ignorância técnica (künstmässige) e científica que não encontra segurança e confiabilidade em parte alguma das intelecções (Einsichten) humanas. A existência de representações e a certeza de tudo que se apresenta imediatamente na consciência mesma e é dado por ela, é algo de que nenhum cético ainda duvidou. O ceticismo tampouco considera como absolutas e eternamente irrespondíveis as questões levantadas pela razão humana sobre a existência ou não-existência das coisas em si, sobre suas propriedades reais e objetivas e sobre os limites dos poderes de conhecimento. Ele não afirma coisa alguma sobre o que a razão pode realizar no campo da especulação e que talvez um dia ainda realize. Ele duvida apenas daquilo que os dogmáticos pretendem já saber e provar de modo universalmente válido sobre as coisas em si e sobre os limites da potência ou da impotência da faculdade de conhecimento.”⁷⁸

A crítica de Schulze atualiza o argumento cético-pirrônico no contexto dos problemas enfrentados pelo idealismo – relação subjetivo-objetivo, finitude-infinitude - na linguagem que a expressa – razão, experiência, sujeito transcendental e dialética, para lembrar apenas algumas palavras-chave do léxico idealista. A metafísica epistemológica de Oakeshott vai fazer operação semelhante, apenas servindo-se de outra tradição e linguagem – o idealismo britânico. Isto é o que iremos ver na segunda parte deste capítulo.

2.2 OAKESHOTT E A TRADIÇÃO CÉTICA

A relação de Oakeshott com o ceticismo tem gerado interpretações dissonantes sobre o tema. A discórdia nasce das interpretações conflitantes sobre a metafísica epistemológica exposta em *Experience and Its Modes*, e até mesmo da dúvida sobre o conhecimento que Oakeshott teria da tradição cética de pensamento⁷⁹.

⁷⁸ Trecho da ed. Alemã do *Aenesidemus*, 1792, Trad. Joaquim Barbosa, apud “Ceticismo e Criticismo – A Ideia de uma Ciência em Geral”, Johann Gottlieb Fichte, Ed. PucRio ed. Loyola, Sp-2016, pág. 13

⁷⁹ Laursen, Christian John, *Oakeshott's scepticism and the Skeptical Traditions in “European Journal of political Theory”* 4(1) 37-55)

Outra faceta da confusão sobre o tema é tomar o ceticismo de Oakeshott pelo uso da palavra cético, tal como ele a emprega em seu livro póstumo *A Política da Fé e a Política do Ceticismo*. A interpretação inadequada que se faz deste termo a partir da leitura deste livro será examinada com maiores detalhes na terceira seção deste capítulo.

A metafísica de Oakeshott centra-se na tentativa de esclarecer o sentido do conceito um tanto elusivo de experiência. O próprio Oakeshott reconhece que no vocabulário filosófico, “experiência” é dos mais difíceis de manejar. O exame do mundo da experiência, é preciso deixar claro, é de ordem metafísica e não epistemológica, embora gere consequências epistemológicas. Isto porque a pergunta da investigação de Oakeshott não é – como é possível conhecer algo? – mas como o conhecimento aparece na experiência, ou seja, privilegia a investigação metafísica (experiência) sobre a epistemológica (empíria). É o que Oakeshott denomina “mundo de ideias”. Oakeshott, como Schulze, não duvida de que temos representações.

O mundo da experiência é inconcebível sem a ideia, ele começa com a ideia. Oakeshott examina e rejeita a existência independente da vontade, intuição, memória e sensação, porque estes conceitos não podem ser apanhados numa realidade exterior ao mundo de ideias. O mundo de ideias é a linguagem do idealismo britânico para o termo representação (*Vorstellung*) do idealismo alemão. Eu falo linguagem e não tradução porque a filosofia inglesa parece ter optado, quando de seu processo formativo, pelos recursos inerentes à língua inglesa para debater temas filosóficos, e não traduzir diretamente os termos técnico-filosóficos de outras línguas. Apenas comento este assunto, para alertar sobre os cuidados que se deve ter na transposição de temas e problemas de uma tradição para outra, às vezes tão próximas, às vezes tão distantes.

Retomando o que foi dito no parágrafo anterior, a experiência começa com a ideia, mas adverte Oakeshott, toda ideia encontrada na experiência é “amplificada por elucidação e suas implicações”. Por isso, o “mundo de ideias” é um mundo em permanente transformação, na busca de coerência e unidade completas. O instrumento desta transformação é a filosofia, que investiga a experiência sem pressupostos ou condicionalidades.

Ao situar a filosofia no plano do incondicionado, Oakeshott estrategicamente protege a filosofia do ataque cético, que visa contestar o argumento filosófico a partir dos pressupostos conflitantes do discurso filosófico. Oakeshott faz um duplo

movimento: ele protege a filosofia, ao mesmo tempo em que afirma ceticamente sua inutilidade para propósitos práticos. Os céticos – sejam pirrônicos ou cartesianos – não negam existir o mundo da experiência ou mesmo a alteridade de consciência. Mas devemos admitir que aceitar o mundo da experiência não é o mesmo que aceitar que o conteúdo que a informa seja idêntico à realidade. Examinemos o que Oakeshott nos diz sobre o vínculo entre experiência e realidade.

A tese oakeshottiana é de que experiência e realidade são inseparáveis. É impensável para Oakeshott uma realidade fora da experiência e incognoscível. Toda experiência é assertiva. Ter uma experiência é afirmar esta experiência.

Vejamos este ponto nas palavras de Oakeshott:

“For, the moment knowledge and reality are separated there seems to be no way in which they can be brought together again; and left apart they perish without hope for resurrection. Knowledge, if we are to avoid contradiction, must be seen to have its place in the universe of the real; and reality must lie within the universe of knowledge. For, if experience be not, in some sense, real, then nothing can be real, and consequently nothing unreal. And if reality be separated from knowledge, it must resign itself to the condition of nonentity, an empty concept, an idea without meaning or significance.”⁸⁰

A realidade dada na experiência, contudo, não é completa ou integral, nem aparece em cada momento da experiência de forma equânime. Portanto a pergunta para Oakeshott, não é como nossa experiência subjetiva participa e apreende o mundo externo e objetivo, visto que a experiência é um mundo coerente de ideias, mas indaga como podemos encontrar uma experiência satisfatória, única e completa.

Como a verdade não pode ser encontrada fora da experiência, e experimentar algo é pensar algo, e não nos é dado pensar algo desprovido de sentido ou significado, podemos concluir que a tarefa da filosofia é estabelecer sentido e significado na lógica interna da representação (mundo de ideias). Oakeshott aqui aceita a lição de Hegel, que o racional é real e o real racional. Mas, ao contrário de Hegel, em que a lógica se constrói no processo de reconstrução do movimento das próprias coisas, sendo assim uma lógica-ontológica, Oakeshott interdita a conclusão de que a filosofia possa transbordar de seu âmbito de investigação e retornar ao mundo do senso comum, seja para corrigir, seja para orientar a vida comum.

⁸⁰ Oakeshott, Michael - EM, pág 50

Uma vez que Oakeshott desloca o plano da investigação da relação cognoscente-cognoscível, a perspectiva deixa de ser epistemológica e passa para o plano metafísico. A verdade já não é uma correspondência com o mundo exterior, mas a descoberta no plano interno do pensamento de uma cognição inferior para uma cognição superior, de tornar explícito o que já se encontra implícito no conhecimento.

A concepção de filosofia de Oakeshott está fortemente ligada à noção de vida contemplativa. Perseguir o que é completo e satisfatório na experiência é uma jornada fadada ao fracasso, razão pela qual Oakeshott designa o filósofo como uma vítima do pensamento. O esforço dispensado por Oakeshott na defesa deste conceito de filosofia é todo voltado para expurgar do pensamento filosófico considerações estranhas ao seu *métier*, principalmente questões da vida prática. Filosofia é vida contemplativa.

Esta posição inicial, exposta por Oakeshott em *Experience and Its Modes*, é confrontada muitas vezes com seu testamento filosófico final, contido no livro *On the Human Conduct*. A primeira é descrita como sendo um “idealismo absoluto”, e a segunda como um “idealismo cético”. Os intérpretes defensores do idealismo absoluto (Paul Franco, Greenleaf), afirmam que a separação entre filosofia e vida prática é irremediável e permanece a mesma ao longo do percurso filosófico de Oakeshott. Steven Gerencser detecta um maior estreitamento entre teoria e prática a partir dos estudos sobre Hobbes e da publicação do ensaio *The Voice of Poetry and the Conversation of Mankind*.

Gerencser sumariza seu entendimento nesta passagem:

“However, *On Human Conduct* does not show Oakeshott to have returned to the notion of absolute idealism that he had abandoned by “the Voice of Poetry”. Instead in *On Human Conduct*, he claims that “theorizing has revealed itself as an unconditional adventure in which every achievement of understanding is an invitation to investigate itself.” Oakeshott now argues that every understanding, even those of philosophy, must be seen as a context that criticism can “turn into a text requiring a context.” The unconditionality of the engagement of the theorist is not the achievement of knowledge without conditions, the attainment of “knowledge which carries with it the evidence of its own completeness”; instead it is the relentless endeavor to reveal conditions that always exist. Theorizing, or philosophy, is not the achievement of “what is ultimately satisfactory”, but the engagement never to be satisfied. “The irony of all theorizing”, Oakeshott claims, “is its propensity to generate not an understanding, but a not-yet-understood.”⁸¹

⁸¹ Gerencser, Steven, *The Skeptics Oakeshott*, págs.44 e 45

O ceticismo de Oakeshott da primeira fase, para Gerencser, está no fato dos modos serem experiências limitadas do ponto de vista da totalidade. Ceticismo reforçado pela ideia da “*ignoratio elenchi*”, que insiste que a certeza encontrada em um modo de experiência não pode ser carregada para outro modo de experiência. Isto implicaria, novamente para Gerencser, no comprometimento do idealismo absoluto de Oakeshott, pois tornaria inviável a noção de uma experiência completa e unificada.

Esta discussão sobre o idealismo absoluto de Oakeshott gira em torno de um mal entendido sobre a natureza do ceticismo no interior do idealismo oakeshottiano. Nenhuma das correntes nega a separação entre a filosofia e os modos de experiência e sua centralidade no desenvolvimento do pensamento de Oakeshott. Esta separação pode até ganhar contornos menos drásticos ao longo do tempo, mas isto não altera a estrutura metafísica inicial do seu pensamento, de que só a filosofia pode almejar a compreensão da experiência como totalidade. Oakeshott nunca modificou o entendimento de que para além dos modos, que de certa forma implicam um conhecimento positivo da realidade, existe a dimensão da experiência como totalidade. E esta totalidade é sempre buscada e nunca alcançada. Assim o ceticismo de Oakeshott é inerente ao seu idealismo filosófico (absoluto ou não). Não se encontra em nenhum de seus textos de juventude a ideia de um fundamento universal do conhecimento, porque a perspectiva de Oakeshott é metafísica e apenas residualmente epistemológica.

Ao contrário, se a filosofia é pensamento sem pressupostos e interrupções, ela é cética *ab ovo*, pois a crítica cética é dirigida aos elementos dogmáticos da filosofia. A estratégia da ausência de pressupostos no filosofar é tomada de empréstimo à Hegel, mas o que em Hegel era uma astúcia para evitar a oposição cética, é em Oakeshott considerado um ponto metafísico central para estabelecer a legitimidade da filosofia frente aos modos finitos de experiência, evitando a positividade do conhecimento.

Esta inflexão filosófica de Oakeshott pode ser compreendida melhor se for vista sob o aspecto metodológico e não sob o aspecto metafísico ou epistemológico. A primeira fase filosófica de Oakeshott implicava um forte individualismo metodológico. Como Oakeshott não partilha a formulação kantiana sobre as categorias transcendentais, não existe para ele tampouco a universalidade do sujeito transcendental, nem a razão como instância determinante da vontade. Como a moralidade e a religiosidade nesta primeira fase eram entendidas como instâncias

meramente práticas (*sub specie voluntatis*), escolhas individuais e contingentes no contexto de uma moralidade socialmente construída, a opção fortemente individualista de Oakeshott não apresentava dificuldades de grande monta. Mas à medida que a filosofia política começou a ganhar terreno no contexto de sua reflexão filosófica, este individualismo foi se tornando cada vez mais problemático.

Ainda que Oakeshott procure refutar a acusação de solipsismo, argumentando que “*what I appeal to is not my experience as mine, but to my experience as a world, to the coherence of my experience*”⁸², é difícil ver como este *self* articula-se com outros *selves* para deliberar assuntos da vida política.

Um perfeito exemplo desta dificuldade encontra-se em um ensaio publicado por Oakeshott, poucos anos antes de vir a lume *Experience and Its Modes*. O estudo intitula-se *The Authority of the State*, e procura responder a três perguntas: O que nós entendemos por autoridade? O que nós entendemos por Estado? Qual é a autoridade do Estado?

Para responder a essas perguntas, Oakeshott aplica o método de pesquisa idealista que vai ser mais tarde exposto em minúcias em *Experiência and Its Modes*. Oakeshott inicia examinando o sentido vulgar e cotidiano da palavra autoridade; submete este sentido a um contexto mais amplo que opera uma transformação no sentido inicial, e, por fim, busca estabelecer um critério unitário e coerente para o sentido da palavra autoridade.

Oakeshott vê a noção de autoridade associada, na visão comum, ao que é “externo e coercitivo”. A ambiguidade desta visão estaria no fato de que a autoridade não pode resultar de um elemento puramente externo, porque nenhuma autoridade se sustenta se não houver o elemento interno (consciência, medo) que garanta obediência à autoridade. A ligação entre estes dois elementos (interno e externo) se faz pelo julgamento, que ele exemplifica da seguinte maneira:

⁸² Oakeshott, Michael - EM, pág.55

“The cause of our belief that a certain man is guilty of murder may be the knowledge that he was convicted in a court of law; the ground of this belief, however, is not the bare consciousness of the verdict, but the judgement we make about the whole body of evidence brought against him, or (failed a detailed acquaintance with that), an independent judgement, resting upon and guaranteed by our whole world of ideas, that those who have sifted the evidence are competent to arrive at a true conclusion.”⁸³

O problema no argumento de Oakeshott é que não fica claro como se dá a passagem da crença individual na autoridade – que pode também ser uma descrença – para uma crença coletiva que não só aceite a autoridade como também a torne um fato inexpugnável. A resposta de Oakeshott parece ser a de aceitar a existência de uma corte de justiça que conta com a *expertise* dos que nela trabalham e que edificam uma tradição inerente à vida social organizada. Esta resposta, todavia, situa o problema para fora do mundo das ideias, uma vez que repousa na tradição e pressupõe a aceitação desta tradição como um elemento impositivo. Aqui cabe a Oakeshott a crítica que foi dirigida a Bernard Bosanquet e seu influente livro “*The Philosophical Theory of State*” – “*accept my values, and you will accept my conclusions*”.

Quanto à autoridade do Estado, Oakeshott explica que “*is not mere government and law, nor is it founded upon a contract or any other form of the consent of the people, but resides solely in the completeness of the satisfaction which the state itself affords to the needs of concret persons*”(ibid, pág 87). O Estado neste estágio inicial do pensamento de Oakeshott é efetividade pura, sendo difícil encontrar um lugar para o indivíduo nele, ou mesmo diferenciar um Estado Totalitário de um Estado Democrático, visto que o critério da efetividade não deixa espaço para o certo e o errado. O quadro de referência de Oakeshott, neste momento, é o idealismo de Bosanquet, para quem a liberdade se encontra na nossa vontade real; a vontade real é idêntica à vontade geral, e a vontade geral é incorporada na figura do Estado.

À medida que Oakeshott aprofunda seus estudos de filosofia política, ele fica mais consciente destes problemas, tanto na estrutura interna de sua filosofia, como também no debate que se trava no interior da filosofia política britânica, sobretudo aquela se dá nos anos vinte, entre o idealista hegeliano Bosanquet e o liberal L.T.Hobhouse.

⁸³ Oakeshott, Michael, *The Authority of the State, in Religion, Politics and the Moral Life*, pág.76, ed. Yale University Press, 1993

O que nos interessa notar neste comentário um tanto longo e distante do problema cético que nos toca examinar, é que eles apontam para uma virada metodológica e não metafísica na filosofia de Oakeshott. Esta virada está associada à interpretação da filosofia de Hobbes proposta por Oakeshott a partir dos anos 40.

A metafísica exposta por Oakeshott nas páginas de *Experience and Its Modes* participa do gênero qualificado por Peter F. Strawson de “metafísica descritiva”. No livro *Indivíduos – Ensaio de Metafísica Descritiva*, ele ensina que a diferença entre a análise filosófica, lógica ou conceitual, não difere da metafísica descritiva apenas no âmbito e generalidade, mas no método. A metafísica descritiva abandona o exame atento do uso real das palavras para estabelecer discriminações e conexões mais gerais, revelando uma estrutura “que não se mostra na superfície da linguagem de imediato”. Nestas grandes metafísicas “há um núcleo central maciço do pensamento humano que não tem história – ou nenhuma história registrada no pensamento humano”.

A perspectiva de Strawson ajuda a fundamentar o ponto de vista que queremos defender, qual seja, a de que a metafísica de Oakeshott em seu núcleo duro – filosofia como pensamento incondicionado e separado dos modos de experiência – continua inalterado ao longo de sua vida. O que muda é o foco de seu interesse na política e junto com ele a metodologia de pesquisa, que se desloca do exame das estruturas gerais da experiência para um de seus modos: o prático. Dado que a política para Oakeshott é atividade prática, a sua preocupação é esclarecer que tipo de conhecimento teórico pode-se ter da política. Isto implica numa nova postura metodológica, que Oakeshott imagina ter encontrado em Hobbes.

Esta mudança importa no aprofundamento do ceticismo político de Oakeshott, porque os critérios da unicidade e coerência são aos poucos substituídos por uma coerência possível dentro da contingência inerente ao modo prático de experiência. Significativo desta mudança é a substituição da palavra filosofia por teoria em *On Human Conduct*. O que se investiga, já não é a experiência através dos olhos incondicionados da filosofia, mas a conduta humana através de uma teoria que tem texto e contexto.

O conservadorismo de Oakeshott está muito associado aos postulados metafísicos de sua filosofia da primeira fase; primeiro pela absoluta separação entre a experiência sob o ponto de vista da totalidade e os modos de experiência; segundo porque confina a atividade política no quadro de referência da tradição; terceiro porque

a política, examinada do ponto de vista da totalidade, acaba tornando o conceito de Estado instância máxima da vida política (indiferenciação entre sociedade e Estado). Quando Oakeshott abandona o idealismo na teoria política, e examina a política apenas como atividade prática, incorporando a noção de linguagem e retórica como elementos persuasivos desta atividade, ele passa a articular dentro do seu projeto teórico, elementos da filosofia liberal, separando o indivíduo do Estado, defendendo a pluralidade de experiências na vida social e assim por diante. Examinaremos estes tópicos, quando da análise do conservadorismo ou liberalismo de Oakeshott.

O início da nova perspectiva filosófico-política de Oakeshott, deve-se muito a Hobbes. Quando foi publicado seu longo estudo introdutório à edição do *Leviathan*, publicado pela *Blackwell* em 1946, a interpretação de Oakeshott foi considerada inovadora, mas também polêmica, porque se distanciava do cânone vigente. Assim, em vez de ver o lado meramente científico-racionalista de Hobbes, Oakeshott aproxima o filósofo da tradição escolástica, nominalista e cética.

Esta interpretação, embora calcada em uma leitura rigorosa dos textos hobbesianos, revelava também o impacto pessoal desta leitura em Oakeshott. Alguns argumentos hobbesianos pareciam se dirigir a problemas que Oakeshott vinha ruminando. Refiro-me às suas pesquisas sobre a transição entre a Idade Média e o Renascimento, que vão aparecer mais tarde nos ensaios de *Rationalism in Politics*.

Mas vamos ver o que Oakeshott nos diz sobre o ceticismo hobbesiano, que me parece vai marcar a transição de um ceticismo idealista para um ceticismo marcadamente político em seu pensamento.

“Language, the giving names to images, is not itself reasonable, it is the arbitrary precondition of all reasoning: the generation of rational knowledge is by words out of experience. The achievement of language is to ‘register our thoughts’, to fix what is essentially fleeting. And from this achievement follows the possibility of definition, the proper use of names in language’. But, though reasoning brings with it Knowledge of the general and the possibility of truth and its opposite, absurdity, it can never pass beyond the world of names. Reasoning is nothing else but the addition and subtraction of names, and ‘give us conclusions, not about the nature of things, but about the name of the things. That is to say, by means of reason we discover only whether the connections we have established between names are in accordance with the arbitrary convention we have established concerning their meanings. This is at once a nominalist and a profound sceptical doctrine. Truth is of universals, but they are names, the names of images left over from sensations; and a true proposition is not an assertion about the real world. We can, then, surmount the limits of sense-experience and achieve rational knowledge; and it is this knowledge, with its own severe limitations, that is the concern of philosophy...The lineage of Hobbes’s rationalism lies, not (like that of Spinoza or even Descartes) in the great Platonic-Christian tradition, but in the sceptical, late scholastic tradition. He does not normally speak of Reason, the divine illumination of the mind that unites man with God: he speaks of reasoning. And he is not persuaded of its fallibility and limitations than Montaigne himself.”⁸⁴

Esta interpretação espelha o próprio entendimento de Oakeshott sobre o método de se fazer filosofia política. Veja que falamos de método, porque o conteúdo entre estas duas filosofias não poderia ser mais diferente, a começar pela rejeição a qualquer tipo de contratualismo na filosofia política oakeshottiana.

Gerencser entende bem esta transformação, só que ele a situa no interior da filosofia idealista de Oakeshott. A filosofia de Oakeshott, na interpretação de Gerencser, teria dois momentos. O primeiro nos anos 20 e 30, em que a filosofia política não deveria procurar conformar-se com os fatos da vida política, pois ela não pode participar ao mesmo tempo de dois mundos diferentes sem se desnaturar: o mundo limitado da prática e o mundo completo da filosofia. O segundo, a partir dos anos 40, quando Oakeshott começa a admitir a condicionalidade da filosofia e a possibilidade dela ser uma voz entre outras vozes. Portanto, segundo Gerencser, há uma revisão dos seus postulados metafísicos iniciais.

A interpretação de Gerencser é plausível e bem pesquisada, sobretudo no que concerne à evolução desta transformação nos textos de Oakeshott entre os anos trinta e final dos anos 40, e a avaliação sobre o papel central de Hobbes nesta evolução. Contudo, se a sua interpretação textual é consistente, o mesmo não podemos falar sobre a interpretação filosófica desta evolução.

⁸⁴ Oakeshott, Michael, *Introduction to Leviathan*, in *Rationalism in Politics*, págs.243-45

O ensaio *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, publicado em 1959, é o escrito em que aparece de forma mais visível esta transformação. E o núcleo central desta mudança recai na “metáfora da conversação”. Embora Gerencser aceite o fato de que esta metáfora acha-se ligada ao conceito de educação, que já havia aparecido em textos anteriores de Oakeshott, como *Political Education* de 1951, ele descarta rapidamente o exame deste vínculo, para enquadrá-lo na perspectiva de uma mudança nas relações entre filosofia e modos, tal como Oakeshott expusera em *Experience and Its Modes*.

No entanto, a perspectiva do texto de Oakeshott é justamente pedagógica e não metafísica. Oakeshott identifica um monopólio da “ciência” e da “prática” nas preocupações intelectuais humanas a partir do século XVII. Esta disposição foi se agravando com o decorrer do tempo e interferindo nas demais vozes que participam da civilização humana. Esta arrogância de um modo de experiência sobre outro vem nos conduzindo à barbárie, segundo Oakeshott.

Mas recuperar a conversação entre os modos não implica uma nova filosofia, como Oakeshott nos deixa bastante claro:

“To rescue the conversation from the bog into which it has fallen and to restore to it some of its lost freedom of movement would require a philosophy more profound than anything I have to offer. But there is another, more modest, undertaking which is perhaps worth pursuing. My proposal is to consider again the voice of poetry.”⁸⁵

Oakeshott define poesia como “a atividade de produzir imagens de certo tipo e movimentar-se entre elas de maneira apropriada para o seu caráter.” Oakeshott introduz aqui o elemento da imaginação, que exerce uma função contemplativa que permite sobrevoar os modos, sem estar comprometido com a linguagem específica dos modos. Mas os modos ainda são considerados linguagens que não se podem confundir ou que permitam a interferência de um sobre o outro. The “Voice of Poetry” não corresponde assim a um rompimento com sua metafísica anterior, mas como que acrescenta um novo modo (poesia e imaginação), que propõe uma pedagogia não dogmática da cultura humana, através da reflexão estética sobre o fenômeno poético.

⁸⁵ Oakeshott, Michael, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind, in Rationalism in Politics*, pág. 494

O tom do ensaio é marcadamente lírico, e o trecho seguinte vale a transcrição, porque considero que o estilo de Oakeshott integra a compreensão do seu pensamento:

“But, as I understand it, the only apology for poetry worth considering is one which seeks to discern the place and quality of the voice of poetry in the conversation of mankind – a conversation where each voice speaks on its own idiom, where from time to time one voice may speak louder than others, but where none has natural superiority, let alone primacy. The proper context in which to consider poetic utterance, and indeed every other mode of utterance, is not a ‘society engaged in practical enterprise, nor one devoted to scientific inquiry; it is society of conversationists.”⁸⁶

Assim como a poesia é investigada no interior do modo prático de experiência (a poesia é uma atividade), uma prática mediada pela imaginação, que a livra da subserviência das urgências da prática como mera atividade; da mesma forma, a política passa a ser analisada no interior do modo prático de experiência, e não mais na perspectiva da experiência completa da filosofia. O *tourmand* de Oakeshott é metodológico e opera por meio do deslocamento da investigação do modo da experiência filosófica para o modo da experiência prática. A prática passa a ser a instância inapelável para investigar o sentido da política. A inteligibilidade da prática política opera por meio da linguagem, entendida como instrumento de comunicação e interação que permite a atividade prática produzir sentido. Todavia, a linguagem não é portadora de nenhuma verdade, mas apenas de significados convencionais construídos na convivência humana.

A relação entre prática e linguagem é exposta com grande acuidade nesta passagem de *On Human Conduct*:

⁸⁶ *Idem* pág. 534

“Thus, a practice may properly be recognized as a language of self-disclosure which can be spoken only by agents. It does not impose upon an agent demands that he shall think certain thoughts, entertain certain sentiments, or make certain substantive utterances. It comes to him as various invitations to understand, to choose, and to respond. It composed of conventions and rules of speech, a vocabular and a syntax, and it is continuously invented by those who speak it and using it is adding to its resources... Conduct *inter homines* is, then, agents disclosing themselves in responding to their contingent situations by choosing what they shall say or what they shall do in relation to imagined and wished-for outcomes, answering one another as seeker and therefore as providers of chosen satisfactions, and related to one another in terms of a multiplicity of practices, each composed of considerations to be subscribed to in choosing and doing, and each constituting a specific formal relationship between the participants. Indeed, agents as historic persons composed of acquired beliefs, understandings, sentiments, imaginings, aptitudes, arts skills, etc., and capable of self-disclosure in actions, themselves emerge in a transaction between the generations called education, in which new-comers to a local scene are initiated into ‘its mysteries’; that is, into practices which human beings have invented for themselves. And like every other transaction *inter homines*, this engagement to educate is itself utterances, actions, and responses governed by a practice in which relationship. Distinguished from all others, is articulated; the relationship of teachers and learners. And what is learned this transaction is languages of self disclosure and self-enactement; not what to do or say, but the arts of agency.”⁸⁷

O trecho um tanto extenso que acabamos de reproduzir merece o espaço a ele dedicado, porque nele encontramos uma articulação vital para o pensamento de Oakeshott: ação\linguagem\educação. A prática deixa de ser referida ao universo das escolhas individuais e passa a ser considerada como ação *inter homines*. A linguagem é vista como um procedimento baseado em regras que podem ser usadas tanto para efetivar propósitos individuais como coletivos, e até mesmo para perseguir finalidades substantivas que transcendem grupos e indivíduos. A educação é o elemento catalisador da transformação da linguagem através do aprendizado do seu uso, conforme os diversos propósitos da vida.

Os conceitos de “associação civil” e “associação empresarial”, centrais para o pensamento político de Oakeshott, serão desenvolvidos com a costura destes três elementos.

Para concluir esta seção, vamos demarcar os pontos da interpretação sobre o ceticismo de Oakeshott, que estamos propondo:

1. A primeira fase do pensamento de Oakeshott propõe uma metafísica epistemológica de caráter não essencialista ou substancialista. A

⁸⁷ Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, pág. 58 e 59

experiência é de caráter fluido e o pensamento que com ela se identifica deve buscar o critério de coerência sem almejar alcançá-lo. Ao lado da experiência examinada sem pressupostos e pelo viés da totalidade, temos os modos de experiência, que são recortes da experiência, e que buscam a coerência interna consoante os pressupostos que ela mesma estabelece. A filosofia examina os modos *à vol d'oiseau*, e neles não interfere, assim como os modos entre si permanecem apartados.

2. O ceticismo desta primeira fase se encontra no conceito de filosofia como investigação permanente e inconclusiva, e na conceituação dos modos, como expressão da limitação do conhecimento.
3. Nesta primeira fase, a separação entre filosofia e prática é absoluta. Aqui o ceticismo de Oakeshott se assemelha ao pirronismo, se aceitarmos a interpretação de Porchat, que o cético pirrônico questiona os pressupostos ontológicos e epistemológicos do conhecimento, incapaz de fundamentar um critério universal de verdade, mas aceita a crença na vida ordinária.
4. Uma nova relação entre teoria e prática começa a ser pensada por Oakeshott durante a década de cinquenta. Linguagem e educação começam a frequentar de forma mais sistemática o seu vocabulário filosófico-político. A linguagem é tomada não como instrumento do conhecimento do real, mas por sua natureza retórica e convencional, na tradição dos humanistas da Renascença e da leitura oakeshottiana de Hobbes e do ceticismo humeano.
5. A virada metodológica se completa com a publicação de *On Human Conduct*. A política passa a ser pensada no interior do modo prático de experiência. A incondicionalidade da filosofia é substituída pela condicionalidade da teoria. Como é a linguagem o termo de mediação entre teoria e prática, a relação entre estes dois polos é permanentemente contingente, uma vez que a linguagem é mutável e afetada pela linguagem de outros modos de experiência e se transforma no processo de aprender e educar. Por isto Oakeshott escreve que teorizar "*is the continuous recognition of the conditionality of conditions*".

6. O ceticismo de Oakeshott é difícil de ser enquadrado em uma escola filosófica (pirrônica, neo-pirrônica, cartesiana, humeana), porque revela antes uma disposição metodológica para o exame de qualquer postulado filosófico, sem com ele estar comprometido *ab initio*. Atitude semelhante à de Montaigne (autor de sua predileção), que diante da ausência de um critério confiável de verdade, passa a investigar o sentido das próprias experiências.

Antes de fecharmos o tópico deste capítulo, vamos reforçar a ideia de que o ceticismo de Oakeshott implica uma posição anti-doutrinária, que afeta diretamente a sua filosofia política. Isto está diretamente ligado ao aspecto metodológico deste ceticismo, que impõe a permanente investigação e exame dos problemas, principalmente no que toca à condicionalidade das teses pressupostas em qualquer posição teórica. E é este caráter dubitativo permanente que torna suspeito o salto entre a consideração teórica e sua efetivação prática. O fato de haver comunicação entre estas duas instâncias (pelo menos no Oakeshott tardio) não nos permite afirmar que ela se dê de forma transparente, o que transforma a relação entre teoria e política bastante difícil.

Esta faceta complexa do pensamento de Oakeshott está ausente do seu livro póstumo – *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* -, e que embora seja um texto agradável como introdução a um universo de questões típicas do pensamento de Oakeshott, tem o desagradável efeito colateral de sobrevalorizar a dimensão ideológica em detrimento da perspectiva filosófica do seu pensamento.

Esta a razão pela qual vamos fazer uma curta análise deste livro, no tópico que se segue.

2.3 POLITICA DO CETICISMO

O livro “A Política da Fé e a Política do Ceticismo” está entre os livros póstumos de Oakeshott, que ganharam edição através da curadoria de Timothy Fuller. Fuller situa a produção do livro entre o final dos anos 40 e início dos 50. Entre nós ganhou tradução competente de Daniel Lena Marchiori Neto, e foi publicado pela É Realizações editora em 2018.

Fuller esclarece que o livro tinha sido manuscrito e datilografado, constituindo uma versão contínua e acabada, que, no entanto, permaneceu desconhecida e nunca tornada pública, o que fez os estudiosos de seu pensamento indagar o porquê do ineditismo. Mas antes de avançar uma hipótese sobre o porquê de Oakeshott não ter publicado o texto, vamos examinar o que ele nos diz.

Este é, sem dúvida, o texto mais transparente sobre as posições políticas de Oakeshott. O texto é também um sumário das preocupações teóricas de Oakeshott no momento em que escreveu o livro. O período coincide com o acirramento das tensões da Guerra Fria, o que pode explicar a transparência política de suas posições, e a estrutura binária dos conceitos utilizados para explicar o conflito político da Europa de seu tempo. O que está em jogo na reflexão de Oakeshott é a tentativa de entender a tendência da Europa moderna em abrigar regimes totalitários (nazismo, fascismo, comunismo), que são identificados como exemplos de “política da fé”. O problema é que não só os regimes totalitários podem ser identificados com a “política da fé”, mas também regimes liberais com uma visão perfeccionista do ser humano, que se confunde com o que Oakeshott vai denominar mais tarde de “racionalismo na política”. Esta maleabilidade terminológica desarranja a instrumentalização ideológica do livro, mas, mesmo assim, continua a servir de ponta de lança para um conservadorismo mais afeito à disputa ideológica. Este é um ponto que deve ser considerado nas razões que podem ter levado Oakeshott a decidir pela não publicação do livro.

Mas vamos tentar entender o que Oakeshott nos diz sobre a política da fé e a política do ceticismo.

Oakeshott esclarece logo no início do livro que a investigação procura esclarecer o que um governo constituído deve fazer. Portanto a resposta está vinculada a uma pergunta de natureza prática, que deve levar em conta as circunstâncias concretas da atividade política. Responder quem deve governar e sob qual autoridade está fora do objeto de investigação de Oakeshott.

O objeto de investigação são as ações humanas e o contexto em que ela se efetiva. Situar a ação nas suas circunstâncias é interpretar o sentido da ação. Investigar as intenções ou o entendimento que conduz a ação não está nas cogitações de Oakeshott.

Para entender quais são as circunstâncias que influenciaram a atividade de governar e ser governado na Europa moderna, Oakeshott examina o passado Europeu a partir das transformações ocorridas nos séculos XVII e XVIII. Embora não

se trate de uma investigação histórica, pois não analisa os elementos mediadores desta transformação, o ensaio tem na história o fundamento de sua reflexão. As hipóteses históricas levantadas por Oakeshott neste ensaio não podem ser subestimadas, pois elas voltarão a aparecer em seus trabalhos posteriores, de maneira mais abreviada, nos ensaios de *Rationalism in Politics*, e de maneira mais aprofundada, em *On Human Conduct*.

Oakeshott parte da constatação que a Europa moderna é o resultado de um emaranhado de instituições que estabeleceram diferentes direções para a atividade de governar.

É Oakeshott quem nos diz em seu estilo inconfundível:

“Agora, a primeira coisa a ser observada sobre a atividade de governar na Europa moderna é que não se trata de uma atividade simples, monolítica ou homogênea. Nunca houve nenhuma dessas qualidades e, com o decurso do tempo, sua complexidade tem aumentado; como diria o poeta do séc. XVI, ela tem sido “alimentada com o leite de muitas enfermeiras”. Esse caráter variado desse nosso modo de governar se reflete, invariavelmente, na maneira com que falamos a respeito e na dificuldade que temos em entendê-lo.”⁸⁸

Esta diversidade de instituições, associada às circunstâncias que as engendraram, originou diferentes estilos de atividade política e um vocabulário rico e complexo para descrever os fenômenos associados a essas atividades. Oakeshott denomina esta imprecisão linguística de “ambiguidade do vocabulário político”. Esta ambiguidade pode ser atenuada, mas não extirpada, porque a ela corresponde uma pluralidade que é o próprio DNA da política europeia.

Mas, no interior desta riqueza temática e institucional da política europeia, é possível identificar, segundo Oakeshott, dois estilos de política que funcionam como polos magnéticos das demais tendências políticas: a política da fé e a política do ceticismo.

O primeiro estilo de política é concomitante ao declínio da ordem feudal e à afirmação cada vez maior dos poderes do Estado na ordem social. Governar é utilizar dos poderes estatais para aprimorar a vida humana. A ideia que a sustenta é a perfectibilidade humana, que é alcançada não pela providência divina, mas pelo esforço humano. Oakeshott chama a esta concepção da política da fé como

⁸⁸ Oakeshott, Michael, PFPC, pág. 38

“pelagiana”. Isto porque existem variações da política da fé, como aquelas expressas nos ideais econômicos do mercantilismo, que Oakeshott atribui, em certa medida, às ideias filosóficas de Francis Bacon, ao apostar nos poderes ilimitados da ciência e da razão para explorar as potencialidades humanas.

Alguns comentadores gostam de salientar que a “política da fé” descrita por Oakeshott não diz respeito à fé religiosa, mas sim a política que procura estabelecer um ideal racional de bem comum e orientar o caminho a ser trilhado para obter o *sumum bonum*. Contudo, isto é uma verdade parcial, uma vez que Oakeshott não deixa de notar que o radicalismo protestante encarna à perfeição o estilo da política da fé, e dá como exemplo a seita milenarista chamada “Quinta República”, que:

“surgiu, como acredito que surgem todas as versões da política da fé, de uma noção de poder: esses homens acreditavam que Deus, providencialmente, pusera nas mãos do exército parlamentar o poder necessário para instalar o reino da prontidão.”⁸⁹

O que interessa notar é que ideia de política da fé funciona como um tipo ideal, não podendo ser confundido com movimentos políticos concretos que correspondam à idealidade do tipo. Mesmo porque esta tendência aparece mesclada com o seu antípoda – a política do ceticismo. Ambas têm os traços salientados conforme as circunstâncias. E esta falta de rigor analítico talvez seja outra razão a explicar o ineditismo do texto.

A política do ceticismo nasce não somente com um contraponto à política da fé, mas também com uma reação às circunstâncias que ensejaram a política da fé, qual seja um aparelho profissional de governo que passa a existir para dar conta de um número cada vez maior de funções atreladas ao Estado. Se esta é a razão prática da política do ceticismo, a razão filosófica está na descrença na perfectibilidade humana. Mas novamente é preciso dizer que esta é uma descrição ideal deste estilo de governo. O ceticismo político se levado às últimas consequências torna-se anárquico, assim como a política da fé tende ao governo onisciente, termo preferido por Oakeshott ao absolutismo.

A política cética, contudo, serve para conter a metástase governamental, e seu pendore para orientar o influxo da energia social num só caminho. A função básica

⁸⁹ Oakeshott, Michael, PFPC, pág. 106

da política cética é manter a ordem superficial das coisas, o que induziu F. Hayek a aproximar o conceito oakeshottiano da ideia de ordem espontânea, por ele defendida.

Entretanto, a “ordem espontânea” de Hayek ou o conceito de *laissez-faire* da economia mercantil embutem um ideal perfeccionista, uma vez que procuram assegurar que existe uma perfeição na desordem que deve ser assegurada pelo governo. Assim a tipologia oakeshottiana, antes de assegurar o caráter explicativo do conceito, procura salientar as ambiguidades do nosso vocabulário político. A virtude do estilo cético de política se expressa em um defeito que lhe é inerente, como explica Oakeshott, em mais um exemplo de seu estilo virtuosístico:

“Consequentemente, o defeito característico da virtude deste estilo de governo não será a fraqueza no caso concreto, mas uma tendência a subestimá-lo. Acreditando que assim como o alho na cozinha, o governo deve ser utilizado de forma que apenas sua ausência seja notada, a desconfiança do cético é imediatamente despertada pela atividade intrusiva. Contudo, ele não tem dúvida de que a ausência do governo seria notada.”⁹⁰ (PFPC, pág. 75).

Todavia ele adverte quem procure encontrar representantes puros destes tipos ideais:

“Talvez seja possível, mas ainda assim é raro, encontrar uma pessoa ligada exclusivamente a um ou outro estilo; mas, como regra geral, a fé é uma esposa, o ceticismo é uma amante; e se verá que a amante do ceticismo é também uma amiga da fé.”

Este ziguezague argumentativo, que expõe o conceito a um permanente contraditório, tão típico do pensamento de Oakeshott, neste livro não consegue ser realizado plenamente. Parece que para expor o problema da ambiguidade do vocabulário político, Oakeshott ultrapassa os limites da ambiguidade para instaurar um verdadeiro paradoxo.

É isto que parece acontecer quando ele classifica Maquiavel entre os céticos. Vamos citar o trecho de Oakeshott, para depois comentar:

⁹⁰ Oakeshott, Michael, PFPC, pág.105

“É claro que, antes de Bacon, houve muitos que compreenderam a atividade de governar como exercício do poder: Maquiavel, por exemplo. Mas nenhuma das ideias características da política da fé apareceu nas páginas de Maquiavel. Ele entende a atividade de governar como o exercício do poder para manter a ordem e assegurar a continuidade de uma comunidade política; não há nenhuma insinuação a respeito de uma autoridade minuciosa e vigilante, engajada na direção incansável de todas as atividades dos governados; não há indício algum (na verdade, muito pelo contrário) de uma condição mundana da perfeição humana a ser promovida ou imposta dessa maneira. Ele é um cético que vê o governante não como o patrono da perfeição, mas como uma defesa contra o caos e mesmo contra a extinção.”

91

A primeira observação a ser feita é que Maquiavel acreditava nas virtudes da República e na capacidade desta forma de governo infundir os valores cívicos necessários para a sua manutenção. Ora, isto não é propriamente uma atitude cética de governo, uma vez que não se identifica com o propósito de manter a ordem superficial das coisas.

Mais problemática fica esta peculiar interpretação de Oakeshott, quando ele observa que o ceticismo, ao avançar politicamente na Europa, “se comportou de maneira incompatível com seu caráter”. E este desvio Oakeshott situa na “*mésalliance* com a política dos direitos naturais e com a política do republicanismo.” Oakeshott responsabiliza John Locke pelo caráter fundamentalista dos direitos naturais e Algernon Sidney pelo republicano, ressaltando o nome de Tom Paine como representante de um republicanismo cético.

As dificuldades conceituais que os estilos de política apresentados por Oakeshott suscitam não passaram despercebidas pelo filósofo. Não é um detalhe que este livro, possivelmente acabado em 1952, foi escrito no intercurso do preparo dos ensaios de *Rationalism in Politics*. É bem provável que Oakeshott tenha se dado conta de que o conceito de “racionalidade na política” tinha um alcance explicativo mais funcional. A evidência de que este era um conceito que servia melhor aos propósitos de sua crítica política, é que no ensaio que dá título ao livro *Rationalism in Politics*, ele volta a analisar Maquiavel, só que agora situando o florentino entre os pensadores políticos da escola racionalista. As vertentes da política moderna já não são mais contrapostas pela dicotomia entre “política da fé” e “política do ceticismo”, mas entre racionalismo e ceticismo.

⁹¹ Oakeshott, Michael, PFPC, pág.96

Ao lado do binômio racionalismo-ceticismo, outras clivagens vão começar a operar, como individualismo-coletivismo. Outro ponto que deve ser salientado, é que a ligeira observação de Oakeshott, no livro *A Política da Fé e a Política do Ceticismo*, de que a linguagem da política do ceticismo é a linguagem jurídica, vai tomando importância no seu pensamento, até verter por completo no vocabulário de seu último livro *On Human Conduct*. Todas estas alterações deram maior solidez e precisão ao pensamento de Oakeshott, o que talvez explique porque o filósofo optou por deixar inédito o livro que acabamos de analisar.

3 CRÍTICA AO RACIONALISMO POLÍTICO EM MICHAEL OAKESHOTT

A dimensão cética da filosofia política de Oakeshott o conduz à crítica da tradição racionalista da filosofia moderna. Esta crítica, entretanto, tem nuances, não podendo ser confundida com a defesa do irracionalismo, nem com a ideia da supremacia da intuição como fonte da conduta humana. A rejeição a qualquer espécie de fundacionalismo na crítica de Oakeshott ao pensamento filosófico moderno está muito mais vinculada à invasão da razão em todos os domínios do conhecimento, com especial atenção para o domínio político, do que uma rejeição do seu papel na constituição do conhecimento.

Mas antes de iniciarmos a análise do tema, é preciso fazer um esclarecimento prévio. O título inicial deste capítulo era anti-iluminismo e a crítica ao racionalismo político em Oakeshott. O termo anti-iluminismo foi retirado do capítulo, não só por sua pretensão desmesurada, mas também porque ao longo da pesquisa, me pareceu incorreto enquadrar a crítica ao racionalismo feita por Oakeshott numa disposição abertamente anti-iluminista. Talvez a concepção original tenha sido sobremaneira influenciada pela arquitetura do livro de Roy Tseng – *Michael Oakeshott and the critic of the Enlightenment*. Embora o livro de Tseng faça um levantamento teórico exaustivo das posições éticas e historiográficas associadas ao Iluminismo para contrapor o pensamento de Oakeshott, ela fica muito aquém do quadro histórico geral do período das “Luzes”.

Desta forma, optamos por seguir o conselho de Ernest Cassirer, no seu livro “A Filosofia do Iluminismo”, que dando conta da ingente tarefa de situar o iluminismo em suas minúcias, prefere situá-lo na *Weltanschauung* das transformações ocorridas

no final do Renascimento e que tem o apogeu com os *philosophes* do séc. XVIII. Esta atmosfera é assim descrita por Cassirer:

“Objetivamente considerados, os caminhos divergem, mas essa divergência nada tem de dispersão”. Todas as energias do espírito permanecem ligadas a um centro motor comum. A diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea. Quando o século XVII quer designar essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de “razão”⁹².

Cassirer também estabelece uma distinção entre o racionalismo do século XVII e XVIII, que ficou bastante conhecida entre os estudiosos do período, mas que continua muito útil, principalmente para a compreensão do tipo de crítica que Oakeshott faz ao racionalismo. Aproveitando a diferença entre os dois racionalismos, estabelecida por d’Alembert no *Discurso Preliminar*, ele comenta a distinção entre “espírito de sistema” e “espírito sistemático”.

O espírito de sistema é identificado com a própria filosofia, e constitui um método filosófico baseado na demonstração e na dedução, operação lógica que se faz a partir da apreensão de um princípio, verdadeiro em si mesmo, e por isso mesmo capaz de conduzir ao conhecimento certo se obedecido os desdobramentos lógicos do método. Descartes e Spinoza são nomes por excelência do espírito de sistema.

O espírito sistemático dilui a certeza racional metódica no espírito de investigação desenhado pelas novas ciências naturais, com sua inclinação taxonômica e técnicas empíricas de pesquisa. As fronteiras entre ciência e filosofia ficam borradas, e as questões teológicas interferem cada vez menos na configuração do conhecimento. Mas o ponto que me interessa destacar, por sua importância na crítica oakeshottiana, é que o método não mais é definido por uma certeza *a priori* e suas consequências lógicas, mas deve ter em seu horizonte a perspectiva da experiência factual.

Comentando a classificação proposta por D’Alembert, Pedro Paulo Pimenta chama atenção para a complexidade deste debate no interior da própria Enciclopédia:

⁹² Cassirer, Ernst, *A Filosofia do Iluminismo*, Ed. Unicamp, 1992, pág.22

“Mas a distinção entre *esprit de systèm* e *esprit systématique* não é para d’Alembert, tão radical quanto parece. Longe de desprezar os sistemas, o enciclopedista apenas aponta para o que podemos chamar de procedimento técnico de sua construção. A arte dos sistemas consiste, segundo d’Alembert, em “reduzir, tanto quanto possível, um grande número de fenômenos a um único, que possa ser considerado como o seu princípio”. O fenômeno mesmo é princípio, sem que seja necessário recorrer a uma instância a priori. Sua abrangência é relativa, e ele é tomado como um termo geral a partir do qual é realizada uma classificação. É um lugar-comum do empirismo, de Hume a Condillac, passando por Buffon. A extensão de uma ciência depende do número de princípios a partir dos quais os seus elementos são dispostos.”⁹³

O cruzamento de influências e as fronteiras nem sempre nítidas entre filosofia e ciência imprimiu um grande dinamismo ao “Século das Luzes”, permitindo que a curiosidade humana se afirmasse em diversos estilos argumentativos, o que dificulta a análise e crítica do movimento com base em um único paradigma de racionalidade.

Seja como for, uma das linhas estruturantes deste debate é a confluência entre o racionalismo clássico e o método de investigação das ciências naturais, sobretudo na figura de seu epígono – Issac Newton. Se fôssemos fazer a caricatura desta disputa intelectual, talvez não estivéssemos longe da verdade se desenhássemos uma queda de braço entre Descartes e Newton. A história da influência de Newton e Locke no Iluminismo francês é todo um capítulo da história do Iluminismo. O historiador Jonatham D. Israel chega a dizer que a “contribuição intelectual de Voltaire consiste em pouco mais que introduzir Newton e Locke no continente”. Mas o que nos interessa insistir neste momento, é que não houve propriamente uma ruptura entre o ambiente intelectual dos séculos XVII e XVIII, mas uma maior abertura intelectual e uma evolução semântica do conceito razão, como postula Cassirer e nos descreve Jonatham D. Israel:

⁹³ Pimenta, Paulo Pedro, *A Trama da Natureza – Organismo e finalidade na Época da Ilustração*, ed. UNESP, 2018, pág. 127 e 128

“Mas se os elementos mais essenciais do sistema de Condillac, bem como de d’Alembert e de Diderot, são derivados de Locke e de Newton, grande parte dos elementos essenciais do pensamento de Diderot era enraizada nas tendências radicais europeias do final do século XVII. Fontenelle similarmente fugiu do newtonianismo e do empirismo de Locke, permanecendo menos um “cartesiano incorrigível”, como foi chamado, do que um mecanicista sistemático e materialista que se opunha à insistência newtoniana sobre a impossibilidade de apreendermos as causas finais e a pendência do mundo material sob-regulação divina. Isso demonstra, sem dúvida, não só que existiam várias raízes intelectuais para o Iluminismo, mas também que, na verdade, não há uma ruptura fundamental separando o Alto Iluminismo de meados do século XVIII do fermento filosófico geral europeu do final do século XVII. Em vez disso, havia um alto grau de continuidade, mas com um elemento (Cartesianismo) sendo erradicado e com um equilíbrio mutante das forças constituintes internas.”⁹⁴

Este pequeno recorte histórico do ambiente intelectual das “Luzes” quer destacar a pluralidade do seu repertório e o colorido semântico que a palavra razão vai adquirindo. Variação que é também geográfica, uma vez que podemos falar de Iluminismo francês, inglês, escocês, alemão, numa perspectiva cada vez mais abrangente, conforme vêm avançando os estudos históricos na área. Esta sinalização é importante para que não se compreenda mal a crítica de Oakeshott ao racionalismo *tout court*, o que veremos mais adiante não ser condizente com seus textos.

A escolha de Descartes e Bacon, como exemplos destacados da sua crítica ao racionalismo diz muito sobre o recorte crítico feito por Oakeshott. O que distingue o racionalismo clássico dos que lhe sobrevieram é a importância explicativa da razão e o ideal de método que opera esta explicação. A certeza no conhecimento é proveniente do método, e este, por consequência, tem uma centralidade em seus sistemas filosóficos, que ao final do século XVIII já não possuíam, exceção talvez feita a Leibnitz. Assim, por que Oakeshott dirige sua crítica para Descartes e não para Spinoza, visto que a centralidade da razão e o ideal metódico tem a mesma força em suas filosofias?

Antes de tentar responder a esta pergunta, na tentativa de esclarecer o espírito que anima a crítica de Oakeshott, vejamos o que ele nos diz sobre estes dois personagens – Bacon e Descartes – em seu ensaio *Rationalism in Politics*:

⁹⁴ Israel, D. Jonatham, *Iluminismo Radical – A Filosofia e a Construção da Modernidade 1650\1750*, Madras, 2009, págs. 565-566

“Bacon’s ambition was to equip the intellect with what appeared to him necessary if certain and demonstrable knowledge of world in which we live is to be attained. Such knowledge is not possible for ‘natural reason’, which is capable of only ‘petty and probable conjectures, not of certainty... What is required is a ‘sure plan’, a new ‘way’ of understanding, and ‘art’ or ‘method’ of inquiry, an ‘instrument’ which (like the mechanical aids men use to increase the effectiveness of their natural strength) shall supplement the weakness of the natural reason: in short, what is required is a formulated technique of inquiry... Descartes, like Bacon, derived inspiration from what appeared to be the defects of contemporary inquiry; he also perceived the lack of a consciously and precisely formulated technique of inquiry. And the method propounded in the *Discours de la Méthode* and the *Regulae* corresponds closely to that of the *Novum Organum*. For Descartes, nor less for Bacon, the aim is certainty... His mind is oriented towards the project of an infallible and universal method of research. By a *pardonable* abridgement of history, the Rationalist character may be seen springing from the exaggeration of Bacon’s hopes and the neglect of scepticism of Descartes; modern Rationalism is what commonplace minds made out of the inspiration of men of discrimination and genius. Les grands hommes, en apprenant aux faibles à réfléchir, of the gradual emergence and definition of this new intellectual character; it is, also, the history of the invasion of every department of intellectual activity by the doctrine of the sovereignty of technique.”⁹⁵

No texto em questão a crítica de Oakeshott tem dois vetores: o primeiro é a equiparação da razão com a eficácia instrumental do método. Ambos - Bacon e Descartes - sofrem da *malaise* utilitária. O *Discurso do Método*, segundo Oakeshott, pretende aperfeiçoar o raciocínio algébrico e geométrico porque estes eram demasiados abstratos e de pouca utilidade prática. Quanto a Bacon este traço acentua-se, pois está diretamente vinculado às necessidades do progresso social. O outro vetor é a migração da razão - inerente ao caráter especulativo da filosofia - para todos os campos do conhecimento e da vida humana, em especial a política. A razão passa a ditar o estilo de vida e de conduta do homem moderno. E esta crítica não se faz através da apologia romântica do sensorial e intuitivo, mas por meio de uma abordagem histórico-sociológica da razão.

Estes dois tópicos penso que são suficientes para esclarecer a dúvida que nos propusemos acima, sobre Spinoza não figurar como alvo da crítica de Oakeshott ao racionalismo. E a única explicação plausível para esta omissão na crítica de Oakeshott está na distância do método de Spinoza da feição utilitária com que o método aparece em Descartes e Bacon.

O método em Spinoza surge de uma necessidade ética, logo no início do *Tratado da Reforma do Entendimento*. O filósofo nos conta que sua vida foi vã e fútil,

⁹⁵ Oakeshott, Michael, RP, págs.19-22

e indaga se não seria possível conhecer o bem verdadeiro, de modo que pudesse ser compartilhado com outros homens, a fim de gozar da suprema felicidade. Spinoza nos fala da dificuldade desta investigação, uma vez que a vida humana está imersa em concupiscência, apelos por riqueza e glórias, mas acaba por concluir que “o amor de uma coisa eterna e infinita”, é o único remédio para conservar o nosso ser. Assim, a busca pelo bem verdadeiro, da qual decorre o método, é impregnada desde o ponto de partida por um desígnio ético, do qual não se aparta jamais.

O que ressalta na argumentação de Spinoza para justificar o método, é a interconexão entre o Ser Supremo e o que dele decorre. Sendo a única substância e causa imanente de todas as coisas, o elo entre as ideias e a realidade não deve ser entendido na perspectiva do falso e do errado, mas como formas adequadas ou inadequadas do entendimento. Deleuze dirá de Spinoza “que o objetivo da filosofia ou a primeira parte do método não consistem em nos fazer conhecer alguma coisa, mas em nos fazer conhecer uma potência de compreender⁹⁶.” Isto muito se assemelha à concepção de Oakeshott de que a filosofia é o trabalho de passar de uma “cognição inferior para uma superior”. Este processo é inerente ao trabalho constitutivo da filosofia e não acontece por uma operação dedutiva, através do método *a priori* estabelecido.

A omissão ao nome de Spinoza na crítica ao racionalismo me parece reveladora, pois surge da aversão de Oakeshott por um racionalismo que seja a mera expressão da “soberania da técnica”. Isto pode conduzir facilmente a uma deturpação da ideia de razão, como ocorreu, por exemplo, com o fenômeno conhecido como *mesmerismo*, no final do iluminismo francês, e que ganhou um importante estudo de Robert Darnton (*O Lado Oculto da Revolução*, Cia. das Letras, 1988).

A mistura de vulgarização científica, charlatanismo e deslumbramento com as novas descobertas científicas, transformaram o mesmerismo em fenômeno político na França de 1780. Vejamos a descrição de Darnton:

⁹⁶ Deleuze, Gilles, *Espinoza e o Problema da Expressão*, pág.140, ed. 34

“Certo, a censura impedia uma discussão política séria em publicações como *Journal de Paris*, o único diário francês. Certo, Robespierre e outros se animaram com o Contrato Social antes de 1789; a Revolução Americana deu vida às abstrações de Locke; a Académie Française até propusera como tema para seu concurso de poesia de 1781 o assunto aparentemente explosivo da abolição da servidão, e tinha recebido algumas inscrições um tanto acaloradas. Mas os temas mais acesos entre todos, os assuntos que provocavam debates e levantavam paixões, os itens com valor de notícia aos olhos dos jornalistas contemporâneos eram o mesmerismo, os voos de balões e as outras maravilhas da ciência popular.”⁹⁷

O que Oakeshott denuncia em certo racionalismo é a sua redução conceitual à técnica, o que pode com facilidade ser entendido como uma chave mestra para solucionar os problemas humanos, e com isso fazer tábula rasa do conhecimento prático acumulado na tradição. A fé em Deus é substituída pela fé na técnica. O impacto político deste *misunderstanding* é o que mais preocupa Oakeshott, pois não se trata de mera distorção intelectual, mas da incorporação desta crença nas atividades humanas. E esta disseminação pode ser de tal ordem, que se torna um fato político, como vimos no exemplo de Mesmer que no auge da crise revolucionária francesa era mais lido e debatido que Rousseau.

Os efeitos deletérios do racionalismo quando voltado para a política está na sua pretensão de substituir integralmente a tradição pelo conhecimento racional. Este problema já havia sido enfrentado por Oakeshott na perspectiva metafísico-epistemológica de *Experience and Its Modes*. Só que neste livro a oposição se dá entre a experiência completa e incondicionada da filosofia e a atividade prática. Os termos mudam nos ensaios de *Rationalism in Politics*, e o debate passa a ser entre racionalismo e tradição. Existe, nesta fase do pensamento de Oakeshott, um intercâmbio entre os vocábulos tradição-atividade- prática. Isto parece se explicar pela natureza dos temas tratados. Quando o texto tem inflexão histórica, Oakeshott parece preferir o uso da palavra tradição, mas quando a abordagem é filosófica, o termo de preferência parece ser prática ou atividade prática.

Esta mudança de registro não está totalmente ausente de problemas, pois se o racionalismo é criticado do ponto de vista filosófico, os termos da crítica devem seguir as exigências postuladas pelo próprio Oakeshott: exame incondicional e completo na busca de coerência. De outra sorte, se a crítica é histórica, o racionalismo

⁹⁷ Darnton, Robert, *O Lado Oculto da Revolução – Mesmer eo o final do Iluminismo na França*, Cia das Letras, 1988,pág.44

não pode ser mera designação de um evento, um fato singular e isolado, mas a reconstrução coerente de uma experiência passada. Com isto o tónus metodológico destes textos oscila entre uma abordagem quase filosófica, como quer Roy Tseng, ou quase histórica, acrescentaria eu.

A crítica ao racionalismo feita nos textos de *Rationalism in Politics* tem muito menos de crítica filosófica do que de crítica histórica. A posição filosófica de Oakeshott sobre o racionalismo está muito melhor articulada no racionalismo cético descrito em *Experience and Its Modes* e sua análise da distinção entre filosofia e modos de experiência, do que nos textos de “*Rationalism*”. Quanto à abordagem histórica destes textos, o próprio Oakeshott reconhece de forma relutante o seu caráter abreviado (*abridgement*), e, portanto, uma história que pode ser categorizada como “passado prático”. Como explicamos no tópico sobre a “experiência histórica” em Oakeshott, o passado prático é o passado examinado em função das necessidades presentes.

E quais são as necessidades presentes em função das quais é examinado este passado prático? Os textos de Oakeshott apontam uma dupla preocupação: demonstrar os efeitos perversos da identificação da atividade política com as regras de um manual; e chamar atenção para o valor da tradição na vida social.

Ao submeter o conjunto da vida social - cultura e instituições – ao “tribunal da razão”, o racionalismo pôs em suspeita os hábitos e costumes que por gerações tinham orientado a conduta humana. As atividades humanas que antes dependiam do aprendizado prático e de habilidades pessoais, passaram a exigir cada vez mais uma educação formal, que por sua vez se reduziu à comunicação das regras técnicas necessárias ao seu desempenho.

Oakeshott concede que o conhecimento técnico e o conhecimento prático são inseparáveis da atividade humana. Neste momento Oakeshott estabelece a diferença entre “*Know That*” e “*Know How*”: o exemplo que nos dá é “que não se aprende a dirigir nas estradas britânicas lendo o Código de Trânsito, nem a cozinhar tendo por único mestre os livros de culinária.” É sabido que Oakeshott tinha gosto por corridas de cavalo, o que o levou a escrever um livro um tanto sarcástico intitulado “Como ganhar a corrida no Derby”, para concluir que o manual era de pouca utilidade, uma vez que o elemento fundamental na corrida dependia da intimidade do tratador com o cavalo, e da habilidade do profissional para avaliar as condições da pista e do animal em cada competição.

A valorização desmedida do conhecimento técnico, que tem raízes no esfacelamento dos laços comunais e na emergência do individualismo, primeiro como “*Uomo Singulare*” do Renascimento e depois – na modernidade tardia - como homem-massa ou indivíduo *manqué* na expressão de Oakeshott, repousa na disposição de trocar a responsabilidade da autonomia individual por um guia seguro de conduta.

Oakeshott considera as dificuldades de situar num determinado momento da história o aparecimento do *ethos* individual, mas identifica como um fenômeno que ocorre entre os séculos XII e XVI. Neste período o homem é uma extensão do lugar que ocupa no limitado cardápio de atividades da sociedade medieval (família, corporações, igreja, promotoria de província, coletoria de impostos). A individualidade humana é absorvida pelo papel social que é dado a cada um cumprir. O homem se percebia através das lentes da função que exercia. Esta, por sua vez, era herdada e aprendida de geração em geração. Com o desaparecimento gradual destes laços comunitários surge a figura histórica do indivíduo, dotado de maior liberdade de escolha profissional e autodeterminação em suas escolhas pessoais. A aprendizagem não passava mais pelo convívio com um profissional experiente, que ensinava na prática os meandros do ofício. O ensino do ofício (qualquer ofício) poderia ser ministrado por meio da linguagem abstrata da técnica. Esta primazia do conhecimento técnico e da autonomização do indivíduo, ganharam contornos cada vez mais complexos a partir do séc. XVII. Esta transformação vai levar a uma massificação que será responsável pelo que Oakeshott designa por indivíduo *manqué*.

No ensaio *As Massas e a Democracia Representativa*, ele descreve este novo tipo social:

“Em poucas palavras, a condição da Europa moderna, mesmo antes no século XVI dera origem não somente a um personagem, mas a duas figuras antagônicas; além do indivíduo, agora também o indivíduo *manqué* (...) não se faz necessário especular acerca da combinação de debilidade, ignorância, timidez, pobreza ou azar que operaram para fabricar este personagem; basta observar sua aparição e seus esforços para se acomodar naquele ambiente tão hostil. Ele procura um protetor que entendesse sua situação. E ele o encontra por assim dizer, no Estado. Já a partir do século XVI, os governos da Europa estavam sofrendo alterações, não somente em resposta às demandas da individualidade, mas também reagindo às necessidades do “indivíduo *manqué*”.⁹⁸

O indivíduo na Renascença era uma personalidade moral e, como tal, observa Oakeshott, podemos encontrá-lo na filosofia política de Hobbes e Locke; já o indivíduo *manqué* é um fato social, com as marcas psicológicas do ressentimento e da frustração. Do individualismo nasce uma figura reversa: o militante anti-indivíduo.

Parece, assim, haver um movimento correspondente entre o processo histórico de massificação do indivíduo e a degeneração do racionalismo em técnica.

Oakeshott vê em Pascal um pioneiro na crítica deste desvio racionalista:

“Pascal was followed by others, and indeed much of the history of modern philosophy revolves around this question. But, though later writers were often more elaborate in their criticism, few detected more surely than Pascal that the significance of Rationalism is not its recognition of technical knowledge, but its failure to recognize any other: its philosophical error lies in the certainty it attributes to technique and its doctrine of the sovereignty of technique; its practical error lies in its belief that nothing but benefit can come from making conduct self-conscious”⁹⁹.

O que Oakeshott procura destacar nos ensaios de *Rationalism in Politics* - a maioria dos quais trabalhados durante a década de 50 - é que os grandes sistemas filosóficos racionalistas encontraram o leito histórico perfeito para a sua recepção. Uma sociedade cada vez mais impactada pela ciência e pela técnica estava faminta para se apropriar de uma filosofia, que pudesse ser reduzida a uma ideologia da eficiência e do planejamento. A política fez largo uso desta ideologia nos últimos 150 anos, ao legitimar o poder do Estado, invocando o uso das melhores técnicas de administração e planejamento. O reinado cada vez maior dos economistas na máquina da administração pública, nos últimos 50 ou 60 anos, parece comprovar esta

⁹⁸ Oakeshott, Michael, *As Massas em uma Democracia Representativa in Conservadorismo*, ed. Âyné, 2016, págs. 108\110..

⁹⁹ Oakeshott, Michael, RP, pág. 25

tendência. Como questionar uma conduta baseada em métodos racionais, uma vez que o método é a própria expressão da verdade?

Uma leitura atenta dos ensaios deste período, nos mostra um Oakeshott que procura devolver o sentido de sutileza – uma das acepções da palavra “*intimations*”, de grande importância da filosofia de Oakeshott – ao pensamento político. O mundo das aparências, dos hábitos e dos costumes, pode ser tão complexo e profundo como o das leis da história e dos princípios universais da razão. Nesta disputa entre razão e tradição, o único critério para arbitrar esta contenda é metafísico, pois critérios epistemológicos e políticos necessitam de evidências que suportem a supremacia de um sobre o outro, ou exibam um grau de certeza incompatível com a presença avassaladora da razão e do costume na experiência humana. A descrição metafísica que nos propõe Oakeshott considera a unicidade da experiência. Os modos são a totalidade do ponto de vista da história, da ciência ou da prática. Não há supremacia de um modo sobre o outro. A verdade de cada modo, ou da experiência como totalidade, está no grau de coerência que se consegue obter no idioma específico do modo. A especulação racional fala o idioma da filosofia e a tradição pode falar o idioma tanto da história como da prática. O que os separa não é a epistemologia, mas a metafísica. E o grau de verdade que cada idioma comporta, depende da coerência interna da experiência que lhe é própria. Assim como o sujeito oculto da metafísica hegeliana é o absoluto, o sujeito oculto da metafísica de Oakeshott é a coerência.

Este é um ponto crucial para definir com certa margem de clareza o pensamento político de Oakeshott. Quando alguns intérpretes (Roy Tseng e Paul Franco e.g.) acentuam a crítica epistemológica ao racionalismo como base de seu pensamento político, a tradição passa a ser o único caminho possível para definir os valores que informam esta filosofia.

A pergunta que se passa a fazer é: de que tradição se trata? Uma resposta a esta pergunta certamente empurraria a política para o terreno da história, pois definir uma tradição é definir sua história. Mas como vimos, Oakeshott considera a história uma experiência parcial, e como tal, ela não pode ter a última palavra em qualquer filosofia política. Portanto, a natureza da filosofia política de Oakeshott não pode ser buscada na crítica epistemológica ao racionalismo político, mas no conceito metafísico da política como “atividade concreta”. Com isso a tradição passa a ter um papel menos relevante –mas não insignificante – na compreensão política de Oakeshott.

Oakeshott observa no em ensaio “*Rational Conduct*” que:

“(...) certain procedures in the House of Commons may, in fact, achieve, certain specific purposes, but since they were not expressly designed to achieve these purposes, their character as means to ends often remains hidden and unformulated”.¹⁰⁰

O exemplo nos mostra uma atividade concreta, que realiza seu propósito sem necessidade de justificar a ação por meio de regras prévias de procedimento. O debate parlamentar inglês e o desenho constitucional que o sustenta, baseado em um equilíbrio das tendências monárquicas e republicanas, é certamente para Oakeshott um paradigma. Mas este paradigma não assenta na ideia de uma tradição positivada, pois toda tradição é um fluxo de simpatias e uma reinvenção do que é constante em seu comportamento, e não uma substância que molda um destino. A tentativa de buscar coerência neste fluxo de simpatias (*the pursuit of intimations*) é o que define a política como atividade concreta.

A ideia de que a tradição não tem ponto fixo, direção a ser detectada ou regra a ser seguida, nos permite afirmar que uma tradição pode ser formada de regras e princípios abstratos, tanto quanto de usos e costumes. Em uma comunidade científica, a teoria é que forma a tradição. Como vimos no primeiro capítulo da dissertação, a “ciência” não depende apenas da observação dos fatos segundo um método, mas também da construção de uma hipótese no contexto linguístico da tradição a que a ciência pertence. A ideia de tradição em Oakeshott parece ter um sentido mais largo do que aquele associado aos hábitos e costumes, e, como tal, não pode funcionar como termo antitético na definição do que é ou não é racional.

A repercussão das teses de *Rationalism in Politics* foi grande o suficiente para despertar a atenção do filósofo Karl Popper, que no ensaio “Rumo a uma Teoria Racional da Tradição”, menciona a originalidade de Oakeshott. Popper admite o poder do ataque de Oakeshott ao racionalismo, acrescentando que “quando foi lançado, não havia muito que se pudesse considerar uma defesa adequada contra seus argumentos”¹⁰¹. Mas o que surpreende no texto de Popper é que ele coloca Oakeshott na trincheira dos tradicionalistas dispostos a atacar o racionalismo, e depois desenvolve toda uma argumentação a favor do que ele denomina tradicionalismo racional. O tradicionalismo racional proposto por Popper defende que a tradição é uma dimensão inelutável da vida social, mas que, à semelhança dos mitos, não são eternos

¹⁰⁰ Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics*, pág.104

¹⁰¹ Popper, Karl, *Conjecturas e Refutações*, UNB, pág.148

e imutáveis e devem ser objeto de crítica. A função dos mitos, tradições e teorias é basicamente estabilizadora, função importante para que a própria crítica se faça. Parece-me que o texto de Popper é mais próximo do pensamento de Oakeshott do que uma antítese, o que não justificaria sua afirmação, sem maiores nuances, de que Oakeshott fosse um tradicionalista levantado em armas contra o racionalismo.

O debate Popper-Oakeshott faz parte de toda uma escola interpretativa do pensamento do nosso filósofo: aquele que situa a disputa entre razão e tradição nos marcos de uma interpretação epistemológica, ou então o associando à perspectiva política do pensamento conservador. Mas essas assimilações sempre nos deixam a impressão de estar sobrando ou faltando algo: a observação poética de Eliot parece servir muito bem a Oakeshott: “Todo caso é único e similar aos outros”.

Vamos tentar entender melhor esta questão (tradição versus racionalismo) comentando a seguinte passagem de um intérprete de Oakeshott:

“The central problem to which the essays composing *Rationalism in Politics* are addressed is no longer the defence of philosophy from the intrusions of practical life, but the defense of practical experience – now described as ‘tradition’ – from the threat of Rationalism. It is for his defense of tradition that Oakeshott has been widely described as a conservative in the style of Hume and Burke, but typically he offers his own highly individual, not to say idiosyncratic, defense of tradition. Oakeshott was by no means a traditionalist and he would have resisted the attempt to return tradition and a kind of cure-all for the various modern pathologies that he diagnoses. He was not interested in restoring lost or endangered political traditions, but in retoring the traditional understanding of politics, he was an epistemological, not a political, traditionalism”¹⁰².

Embora a descrição feita por Smith sobre o papel da tradição nos textos de Oakeshott esteja correta, ele introduz um elemento estranho ao pensamento do filósofo, quando diz tratar-se de um “tradicionalismo epistemológico”. Não existe nos ensaios de *Rationalism in Politics* nada que indique esta direção. Oakeshott não propõe uma teoria da tradição. E se não existe uma justificação teórica para explicar o comportamento tradicional, não existe também uma epistemologia da política como tradição. O imbróglio conceitual decorre da identificação que se faz da prática com a permanência de certos fatos históricos ao longo do tempo (tradição). A intimidade com esses fatos através de gerações pode gerar um aprendizado de “como fazer”,

¹⁰² Smith, B. Steven, *Practical Life and the Critique of Rationalism*, in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, pág.136

contudo, a essência da atividade política não está neste vínculo com a tradição, mas no ímpeto contingente da ação política que se explicita apenas no conceito metafísico de “prática”.

Toda tradição é mutável e incompatível com o rigor que acompanha o conceito de ciência, o que resulta inaceitável atribuir-se a Oakeshott algo como a ideia de tradicionalismo epistemológico. A tradição em Oakeshott é mais que uma vivência (*Erlebnis*), é uma experiência (*Erfahrung*).

Nos estudos do livro *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* fica bastante claro que não existe um critério epistemológico ou histórico para definir um ou outro estilo de política. Como vimos, a história moderna da Europa foi marcada por duas maneiras de fazer política, mas nunca em estado puro. O método utilizado por Oakeshott para compreender este estilo difuso é:

“saber como ler uma ação, saber o que ela significa, interpretá-la, considerá-la em seu contexto, um contexto composto inteiramente de outras ações... Por outro lado, isso não é uma distinção de princípio, visto que a qualidade de uma ação, o que ela é, não pode ser separada da própria ação. O que devemos investigar não são duas coisas (a ação e seu significado), mas apenas uma, qual seja, o caráter concreto da ação em seu contexto de atividade”¹⁰³(PFPC, págs. 33 e 34).

É por esta razão que política e fé não podem ser lidas no texto de Oakeshott como conceitos ideológicos de ação política, uma vez que sua compreensão não está em uma ideia ou intenção que determina a ação política, posto serem apenas estilos de ação política que podem ser detectados em determinados contextos. Por isso Oakeshott vai dizer que:

“qualquer que seja o caráter atual, a prática representa o contexto por meio do qual interpretamos e entendemos as ações individuais; deve ser compreendida como um padrão e não como um argumento.”

O fundamento da política é prático, mas prático não no sentido epistemológico, visto que não se refere a um critério de conhecimento para orientar uma conduta ou decisão, mas a uma região da experiência que se define por ser prática. A tradição – ela mesma resultado da atividade prática – é o contexto da atividade concreta da política. A relação entre tradição e política do ponto de vista

¹⁰³ Oakeshott, Michael, PFPC, pág.36

prático é que ela (tradição) tem um maior grau de coerência, se confrontada com a prática política, que envolve sempre certa urgência, uma contingência pressionada pelas circunstâncias.

Isto quer dizer que a tradição é incognoscível, e a sua relação com a política só deve ser considerada como circunstância que delimita a ação prática?

A resposta a essas perguntas me parece ser negativa. A tradição pertence à experiência histórica e, como esta, tem o passado como pressuposto. O conhecimento de uma tradição só pode ser interpretado na forma condicional do “modo de experiência”, e o grau de verdade que ela comporta depende do grau de coerência que conseguimos identificar na sua relação com o passado. Assim uma tradição pode ser conhecida, mas não transportada para outra forma de experiência, como *fundamentum* da atividade prática em si mesma. A prática, por sua vez, não é uma atividade epistêmica, é uma atividade volitiva acuada entre um “agora” e um “depois”. O intervalo entre um e outro é o espaço da liberdade, entendida como contingência, e a tradição, o solo desta atividade e não mera circunstância. A circunstância pertence mais ao agir (*in fieri*) do que às condições externas da ação. Isto porque toda tradição carrega consigo um elemento de estabilidade. O componente de transformação está na ação e não na coisa mesma. Isto nos leva a concluir que a tradição não é um simples feixe circunstancial, mas condição de possibilidade da ação, e a manutenção ou transformação de um estado de coisas resulta da atividade e não das coisas em si mesmas.

Seja como for não podemos identificar a existência de um “logos prático” em Oakeshott, o que de certa forma o afasta de um conservadorismo de feição mais pragmática – como Edmund Burke, e.g. – que faz da política um prolongamento da tradição. Assim como o racionalismo hipostasia a ideia de razão, o conservadorismo tende a hipostasiar a tradição, tornando-se tradicionalismo, que implica no abastardamento da prática como atividade concreta.

A prática para Oakeshott poderia resumir-se aos versos de Antonio Machado: “*Caminante, no hay camino\se hace camino al andar*”. A ação humana é um improviso cujo sentido só se descobre no curso da própria ação. O tema metafísico da prática é retomado por Oakeshott em *On The Human Conduct*, no quadro mais abrangente de uma Teoria da Conduta Humana, que possibilita compreender o fenômeno das associações humanas como a questão central da filosofia política. Para isso ele elabora uma “teoria da deliberação” e uma “teoria da vontade” que refina o

conceito de experiência prática de *Experience and Its Modes* e da prática como práxis histórico-social de *Rationalism in Politics*. Vejamos como funciona esta nova leitura da prática no texto de Oakeshott.

“The ‘freedom’ intrinsic to agency is, then, the independence enjoyed by the agent in respect of being a reflective consciousness composed of acquired feelings, emotions, sentiments, affections, understandings, beliefs, convictions, aspirations, ambitions, etc., recognitions of himself and of the world of pragmata he inhabits, which he has turned into wishes, and wishes he has specified in choices of actions and utterances. It does not exclude him from giving reasons for what he has done or others from seeking them, for reasons are not causes and this freedom is not that of a so called autonomous ‘subjective will’. It does not depend upon his actions being ‘rational’ rather than ‘emotional’ responses, upon their being wise rather than foolish, calculated to achieve their wished-for outcomes rather than impulsive, or achieving their wished-for outcomes rather than failing to do so. Victory does not demonstrate this freedom nor defeat qualify it. It does not require substantive self-sufficiency in the agent. And it excludes neither dispositions to acting a certain manner, the acknowledgement of obligations, subjection to orders or commands, the obedient service of a master, nor subscription to the conditions of practices; that is, to procedures which are themselves exhibitions of intelligence, which can be observed only in virtue of having been learned and being understood, and which never prescribe substantive performances. And it does not isolate action from expectation or conjecture. It entails only the recognition of ‘doing’ as an intelligent engagement, action linked with learned and understood belief, distinguished from a genetic, a psychological, or a social process from a consequence of causal conditions”¹⁰⁴.

A prática para Oakeshott não deve ser pensada com referência à exigência lógico-causal, nem com as categorias filosóficas de uma metafísica da “imanência”, como na filosofia de Spinoza. A relação entre pensamento e realidade continua para Oakeshott um mistério indecifrável, mas certamente ela não é uma relação de adequação e muito menos de identidade. Na metafísica da experiência de Oakeshott, pensamento (filosofia) e prática são planos que não se confundem, e tentar explicar um pelo outro é um erro filosófico.

O problema desta construção filosófica é que a prática se dissemina por quase todos os modos de experiência (história, ciência e mesmo a filosofia, que tecnicamente falando não é um modo). Esta qualidade camaleônica da prática induz muitos intérpretes a lhe conferir primazia sobre os demais modos de experiência, e um lugar privilegiado na hermenêutica da filosofia oakeshottiana. Harwell Wells é um destes intérpretes. Vamos ver o que ele nos diz:

¹⁰⁴ Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, págs.40-41

“If Oakeshott were the first philosopher to emphasize action and practice over ratiocination and reflection, he would be an extraordinary innovator in the Western intellectual tradition. Of course he was not original in this respect; many earlier philosophers also forcefully turned away from a philosophical tradition that look the mind as a “mirror of nature”. The work of American pragmatists, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, and even certain thinkers of the Frankfurt School suggest the development of a new philosophical attitude, one placing greater emphasis on actions while diminishing earlier emphases on a introspective epistemology based on a separate faculty of reason. What sets Oakeshott apart from the above thinkers and his own contemporaries is the extent to which he privileged practice over theory”¹⁰⁵.

O estudo de Wells tem por foco principal os ensaios de *Rationalism in Politics*, e a crítica de Oakeshott ao racionalismo, como o critério epistemológico por excelência para avaliar a conduta humana. Wells nos diz que “*at the center of Oakeshott’s political philosophy was the notion that traditional practices and forms of life ground all human action and reflection*”. Wells toma o cuidado de dizer que a prática como atividade tradicional não deve ser confundida com o conceito de prática de *Experience and Its Modes*. Na interpretação de Wells o conceito filosófico inicial de Oakeshott é ampliado para uma compreensão da prática como atividade da qual brota uma forma de vida que é anterior ao pensamento teórico e “fundamenta toda ação e reflexão”.

Ocorre que ao aceitar a interpretação de Wells nós temos de passar uma borracha no idealismo filosófico de Oakeshott. No entanto, sem o idealismo que fundamenta a metafísica da experiência, o conceito de prática de Oakeshott teria que ser naturalizado, no sentido de uma práxis material transformadora da relação homem-natureza e, conseqüentemente, a fim de uma metafísica materialista. A gênese do pensamento teria de ser, em alguma medida, encontrada na realidade. O problema com esta posição é que nenhum texto de Oakeshott autoriza esta radical mudança de guarda, nem mesmo os ensaios de “*Rationalism*”.

É preciso entender, como insistimos em outros pontos da dissertação, que os ensaios de RP examinam a forma histórica da atividade prática (tradição), tendo por contraponto o contexto histórico que permitiu a prevalência do racionalismo na forma destas atividades. Não houve uma reformulação das categorias da experiência pensadas em sua obra de juventude. A essência da prática continua a ser atividade contingente, que por um processo de aprendizado e repetição pode se constituir em um hábito, tradição ou revelar uma habilidade, mas que de forma alguma pode ser

¹⁰⁵ Wells, Harwell, *The Philosophical Michael Oakeshott*, Journal of the History of Ideas, vol. 55, n.1 (Jan.1994), pág.134

reduzida a uma sinonímia que vincula o sentido da prática ao de tradição. São diversos os idiomas da prática, sendo a tradição apenas um deles. A pluralidade é da natureza da atividade prática, que ao se prolongar no tempo cria uma linguagem peculiar a cada atividade. Gradualmente, nos diz Oakeshott, e por uma variedade de meios, nós aperfeiçoamos a maneira como executamos as atividades práticas, mas esse conhecimento nunca poderá servir de meio para antecipar ou mesmo substituir a atividade prática.

Com isto Oakeshott quer expressar apenas que a prática não acontece no vácuo, e pode ser analisada como fenômeno histórico, social e político. O que se deve observar, contudo, é que estes fenômenos são espectros parciais de uma metafísica da experiência prática, que só pode ser entendida como atividade volitiva irreconciliável com o plano da experiência do pensamento. Filosoficamente há um abismo entre estes dois polos da experiência humana. A tragédia é filosófica, uma vez que condena o homem a não encontrar o que é completo e satisfatório na experiência. A radicalidade desta compreensão filosófica torna insustentável a conciliação entre prática e pensamento, ainda que situemos a atividade prática em determinado contexto histórico. Quando Oakeshott trabalha dentro de um contexto determinado, ele o faz com propósito terminantemente hermenêutico, como no livro “Filosofia da Fé e Filosofia do Ceticismo”. Sendo a ação humana o que determina o curso dos eventos históricos, Oakeshott procura descobrir o sentido da ação humana através do contexto em que ela aparece. Este contexto (ambiente intelectual, econômico, político) situa a ação, mas não a explica, uma vez que a ação tem de explicar-se por si mesma, pelos resultados concretos que produz, e não pelas ideias ou intenções que a animam. Aqui nós podemos entrever uma metodologia de pesquisa histórica e filosófica, mas não uma filosofia diferente daquela exposta em *Experience and Its Modes*.

A força com que a prática aparece no conjunto da vida humana levou alguns estudiosos a aproximar o pensamento de Oakeshott da escola filosófica conhecida como *Lebensphilosophie*¹⁰⁶. Ainda que se possa ver no pensamento de Oakeshott uma influência da “filosofia da vida” de Dilthey e Simmel, o que a publicação recente dos seus diários parece confirmar, dificilmente o conceito de prática de Oakeshott pode ser absorvido na ideia de “forma de vida”. Talvez esta passagem de um livro de

¹⁰⁶ Tradução: Filosofia da vida

Simmel sobre Nietzsche e Schopenhauer nos ajude a marcar a diferença entre “vida” e “prática”:

“A vida, no sentido fundamental, está além da oposição entre a existência espiritual e corporal. Aparece como uma incalculável soma de forças ou possibilidades, dirigidas por si mesma à elevação, à intensificação e ao aumento da eficácia do processo vital. Não cabe descrever analiticamente esse fenômeno, que em sua unidade é o fenômeno fundamental, o mais íntimo de nosso Ser. Que um processo real tenha de constituir uma evolução – em sentido histórico-psicológico ou em sentido metafísico – isso não dependerá de nenhum fim que lhe seja exterior e lhe transmita certa quantidade de meios para transitar a esse outro fim. Nietzsche recoloca na própria vida o fim que lhe confere sentido, um fim que havia se tornado ilusório ao ser retirado dela. O modo mais radical de propor esta inversão foi afirmar que a própria elevação, a simples realização daquilo que a vida possui como possibilidade de intensificação, já contém todos os fins e valores vitais”¹⁰⁷.

Simmel descreve a vida como uma experiência plural dotada de uma força interna que se movimenta independentemente de uma determinação exterior. A sua evolução é um processo unitário que se alimenta de forças e possibilidades que lhe são inerentes. Sem entrar no debate se este processo é dotado de uma teleologia ou não, o certo é que suas fronteiras transbordam os limites de compreensão da razão. A prática no conceito oakeshottiano sem dúvida participa do mundo da vida, mas não se pode dizer que ela integre um processo evolutivo inscrito na vida ou que seja um fluxo que ultrapasse a experiência do pensamento. Na verdade a prática não tem consciência de si, no sentido de entender-se como prática. Ela será sempre produto de uma vontade – e não de uma razão – manifestada em condições circunstanciais.

Se o nosso argumento estiver correto, a prática não pode ocupar – como quer Wells – um lugar privilegiado em relação à experiência como pensamento em Oakeshott. A afirmação de Oakeshott de que um modo de experiência não é superior a outro tem a força de um dogma ao longo de sua evolução filosófica, mesmo se a separação entre eles (os modos) for relativizada pela ideia de “conversação”. O fato de que a prática ocupa um lugar central nas reflexões de Oakeshott, durante a fase intermediária do seu pensamento (anos 40 e 50), vinculando a política à atividade prática, não nos autoriza a concluir que ela tenha adquirido uma supremacia em relação à filosofia. Na perspectiva filosófica da metafísica da experiência, o pensamento continua a ser experiência como totalidade, e a prática uma experiência

¹⁰⁷ George Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, ed. Contraponto, 2010, pág.17-18

parcial “*sub specie voluntatis*”, o que implica um fosso insuperável entre essas duas instâncias.

A interpretação do pensamento de Oakeshott exige que o leitor tenha sempre em mente que os problemas que ela levanta estão condicionados por uma pergunta de ordem metafísica. Metafísica entendida como sinônimo de filosofia, ou seja, tentativa de responder algumas questões centrais que se repetem na história da filosofia e que formam uma estrutura de conhecimento de natureza a-histórica. Quando Oakeshott faz uma leitura de Maquiavel em RP, podemos perceber isto muito bem. Vamos ao texto:

“It has been said that the Project of Machiavelli was to expound a science of politics, but this, i think misses the significant point. A science, we have seen, is concrete knowledge and consequently neither its conclusions, nor the means by which they were reached, can ever, as a hole, be written down in a book. Neither an art nor a Science can be imparted in a set of directions; to acquire a mastery in either is to acquire an appropriate connoisseurship. But what can be imparted in this way is a technique, and it is with the technique of politics that Machiavelli, as a writer, is concerned. He recognized that the technique of governing a republic was somewhat different from that appropriate to a principality, and he was concerned with both. But in writing about the government of principalities he wrote for the new prince of his day, and this for two reasons, one of principle and the other personal. The well-established hereditary ruler, educated in a tradition and heir to a long family experience, seemed to be well enough equipped for the position he occupied: his politics might be improved by a correspondence course in technique, but in general he knew how to behave. But with the new ruler, who brought to his task only qualities which had enable him to gain political power who learnt nothing easily but the vices of his office, the caprice de prince, the position was different. Lacking education (except in the habits of ambition), and requiring some short-cut to the appearance of education, he required a book. But he required a book of a certain sort; he needed a crib (...) And to the new prince he offered not only his book but also, what would make up for the inevitable deficiencies of his book – himself: he never lost the sense that politics, after all, are diplomacy, not the application of a technique.”¹⁰⁸

Neste trecho encontramos condensados os principais temas da crítica ao racionalismo feita por Oakeshott, ao mesmo tempo em que percebemos que sob a superfície da crítica, estão presentes as categorias metafísicas de EM.

A primeira observação a fazer sobre o texto é que Oakeshott nos provê de uma interpretação de Maquiavel um tanto excêntrica, o que não deixa de ser uma marca registrada do seu trabalho com a história da filosofia (lembremo-nos de Oakeshott intérprete de Hobbes). E o que ressalta da sua interpretação é que ela se

¹⁰⁸ OAKESHOTT, MICHAEL, *Rationalism in Politics*, pags. 27 e 30, Liberty Fund, 1991

faz a partir das categorias filosóficas oakeshottianas. Isto pode soar um truísmo, uma vez que todo trabalho interpretativo carrega consigo um pouco do intérprete. No caso de Oakeshott, o elemento idiossincrático é preponderante: basta lembrar que Maquiavel foi anteriormente enquadrado no estilo cético de pensar a política. A interpretação tortuosa de Oakeshott resulta da tentativa de ajustar suas categorias filosóficas a contextos de leitura diferentes.

O primeiro contexto buscava situar Maquiavel dentro de uma atividade de governo que Oakeshott denominava cética. Oakeshott associava o pensamento de Maquiavel ao objetivo de assegurar a continuidade de uma comunidade política e “ não a uma autoridade vigilante e minuciosa, engajada na direção incansável de todas as atividades dos governados”. O problema que conduz a interpretação é o da relação entre ceticismo e política, o que, convenhamos, está distante das cogitações de Maquiavel, mas que na leitura de Oakeshott explica o tom dúbio da preferência política de Maquiavel (república ou principado?), que encontramos em *O Príncipe* e no *Discurso sobre as Primeiras Décadas de Tito Lívio*.

A leitura de Oakeshott não está orientada pelas questões teóricas do pensamento de Maquiavel, mas pelo tipo de livro que *O Príncipe* representa na literatura política da época (*speculum principis*): “*he required a book of a certain sort; he needed a crib*”. Oakeshott não examina a questão teórica central do livro, que é a ruptura entre os valores éticos do cristianismo e a política. O que lhe interessa é o caráter de “manual” do livro, que se dirige a orientar o governante de pouca experiência.

E aqui entra a segunda observação. No texto que estamos comentando, a questão de fundo é outra, e também estranha à filosofia política de Maquiavel: é a relação entre pensamento e prática. O elemento visível desta questão de fundo é o confronto entre o racionalismo decantado em regras e a tradição. *O Príncipe*, de Maquiavel, na leitura de Oakeshott, é um manual destinado a suprir a ignorância do novo príncipe que, de súbito, assume o poder. As regras do livro seriam desnecessárias para um príncipe educado pela tradição. Maquiavel teria consciência da inutilidade de seu esforço, pois um livro de regras de nada vale à falta das orientações práticas do conselheiro do Príncipe. A política é definida no terreno movediço da diplomacia, cuja ação eficaz não depende de instruções técnicas para orientá-la; fato de plena consciência de Maquiavel.

Antes de encerrarmos este capítulo, é preciso voltar ao ponto central do nosso argumento. A oposição entre racionalismo e tradição deve ser compreendida como uma característica da idade moderna, na qual a razão como problema metafísico foi degenerando em racionalidade técnica. Os ensaios de RP, de tanta relevância para o estudo do pensamento político de Oakeshott, não pode obscurecer o fundamento metafísico sobre o qual ele é construído. Os ensaios político-histórico-filosóficos dos anos 40 e 50 precisam ser analisados como etapas de uma investigação que se inicia com a descoberta filosófica de EM, de que pensamento e prática pertencem a regiões distintas da experiência. A presença avassaladora da técnica na vida moderna é vista por Oakeshott muito mais como uma ameaça à filosofia do que à tradição. É pena que nos limites deste trabalho não possamos fazer uma investigação desta crítica em paralelo com o pensamento do Heidegger, de a *Questão da Técnica* e de *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Ainda que os dois pensadores tenham pontos de partida diferentes – um buscando recuperar o sentido do Ser através de uma releitura da metafísica ocidental; e o outro fazendo uma releitura do idealismo alemão e britânico para postular um sentido da experiência humana -, eles partilham o mesmo desconforto ao equiparar a crise da civilização aos rumos da filosofia.

Assim vamos encerrar estas digressões com o depoimento de Noel Annan, que escreveu um retrato sobre sua geração intelectual, em que Oakeshott é figura de proa:

“Knowing how vehemently the Oxford philosophers rejected Oakeshott, people have seen him as some later-day idealist descended from Bradley or Collingwood. In fact he shared the admiration of the Oxford philosophers for Hume. He and they admired Hume for repudiating rationality as the source of truth, the link between God and man, the faculty that defined the ends of the human activity. But Oakeshott went far further than Hume. Hume revered the roles of reason and passion, he believed passion dictated the ends in life and reason was its slave devising means to reach these ends. Oakeshott denied that reason was a faculty for doing only one thing. It was the power of interpreting, shaping and responding to experience in a variety of ways. Contrary to classical or idealist philosophers, Oakeshott considered history or poetry as ‘rational’ as Science and engineering. Carpentry or trading (the activity of businessmen) are no more and no less rational than logic or mathematics. Like the Oxford philosophers he did not regard philosophy as the queen of the sciences promulgating the truth. But unlike them he saw it as the way of reflecting upon the whole of human experience and showing how the different things human beings do, and have done, relate to each other. The philosopher is not superior to other human beings. He differs from most of them because he deals in abstractions. But he does not mean he is qualified to give practical advice. He is no more qualified than the carpenter to tell men and women how to live. St. Augustine, Montaigne and Hume would have agreed”¹⁰⁹.

No capítulo final da dissertação, examinaremos como estas questões filosóficas, históricas e políticas, que apareceram ao longo do percurso intelectual de Oakeshott, desaguaram em sua filosofia política madura, e de certa forma justificam a fama do pensador, como um dos mais originais e profundos filósofos do nosso tempo, bem como um renovador da tradição conservadora na política.

4 CONSERVADORISMO E LIBERALISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE MICHAEL OAKESHOTT

O propósito deste último capítulo da dissertação é tentar jogar um pouco de luz em um pensamento que parece sempre escapar do compromisso político concreto. Um pensamento infenso a afirmações políticas categóricas e um bocado antissépticas, que procura proteger a filosofia e a teoria da contaminação dos fatos. Embora esta seja uma impressão verdadeira do conjunto dos escritos de Oakeshott, ela comporta exceção nos muitos artigos escritos para jornal e nas várias resenhas de livros que publicou, principalmente para a *Cambridge Review*, em que o lado ideológico mais combativo de Oakeshott se manifesta, principalmente, em suas críticas aos governos trabalhistas ingleses (em que a figura de Clement Atlee é o alvo

¹⁰⁹ Noel Annan, *Our Age – English Intellectuals Between the World Wars – A Group Portrait*, Random House, New York, 1990, pág. 390

preferencial, visto que Oakeshott nutria por ele uma antipatia especial). Dentro do seu campo ideológico, as críticas eram dirigidas ao pensamento conservador Americano. No entanto, nossa dissertação não vai utilizar este material, porque o conhecimento que dele temos é de fonte secundária, sendo que o material original foi coligido em livro apenas recentemente e dele não tivemos acesso.

Este material, por certo, enriqueceria nossa exposição final, mas de forma alguma compromete o ponto central da discussão, que é esclarecer a visão política de Oakeshott referida ao ambiente político concreto em que ela se insere. Ao fazer esta contextualização, talvez possamos balizar o campo político a que pertence Oakeshott, uma vez que alguns importantes intérpretes do seu pensamento (Paul Franco e Wendell Coats Jr.) o veem como um renovador da filosofia política liberal e outros (Jeremy Rainer e Hannah Pitkin) como luminar do conservadorismo no séc. XX.

Podemos tomar como ponto de partida do nosso problema as características gerais que definem “*Tories*” e “*Whigs*” na disputa política inglesa. Começemos por esclarecer que estas tendências políticas são anteriores à criação dos partidos conservador e trabalhista britânicos, o que não é um mero detalhe. Estes partidos são criados em função da crescente democratização do sistema eleitoral no decorrer do século XIX, que se inicia com o “*Reform Act*” de 1832. “*Tories*” e “*Whigs*” só superficialmente podem ser categorizados como conservadores e liberais no sentido ideológico através dos quais compreendemos estes termos hoje em dia. Não são organizações partidárias no sentido contemporâneo, pois eram, sobretudo, associações comandadas por lideranças da nobreza rural sem representatividade nacional¹¹⁰.

Em linhas gerais a divisão entre os dois grupos é demarcada por sua posição em relação aos acontecimentos históricos da “Revolução Gloriosa”. Os “*Tories*”

¹¹⁰ A questão da representação política parlamentar em consonância com o problema da interpretação constitucional inglesa, ponto nevrálgico da disputa entre *Tories* e *Whigs*, acha-se condensada no discurso de Edmund Burke “Speech on a Motion Made in the House of Commons, May 7, 1782, for a committee to inquire into the state of the representation of the commons in parliament”, Complete Works of Edmund Burke, posição 52210, Ed digital pela Delphi Classics, 2016. A nobreza, representada na Câmara dos Lordes, impugnava o direito do povo ser representado pela Câmara dos comuns, sob a alegação de que não existe representação de uma coletividade de indivíduos, pois o direito ao autogoverno é um direito individual e natural. Burke explica, então, longamente, que este é um problema político e não jurídico. Os representantes da Coroa, com apenas 1/3 da legislatura, e tendo a mesma origem que os comuns, não tem como reivindicar um direito inerente de representar a totalidade do parlamento.

defendiam a sucessão hereditária (na figura do rei deposto Jaime II), o anglicanismo, a hierarquia social, o império, e a estabilidade constitucional; e os “*Whigs*” a reforma constitucional, maior poder ao parlamento para restringir os poderes da Coroa e de seus representantes no parlamento, o livre comércio e o empoderamento associativo. Esta disputa consolidou-se em torno de questões sobre interpretação constitucional. Problemas sobre a extensão do poder parlamentar; sobre o poder normativo das associações comunitárias; sobre se as decisões judiciais podem interferir nas decisões do parlamento, etc. O que estava em jogo era a definição dos limites do poder central frente à difusão dos poderes locais, de maneira que este equilíbrio não afetasse a força e a capacidade do governo para lidar com os negócios do império.

Uma vez que a base social de representação dos “*Tories*” e “*Whigs*” era semelhante, e a disputa entre eles pautada por fundamentos constitucionais que estavam assentados desde a revolução de 1688, o sistema político-constitucional tornou-se o fiador da estabilidade da sociedade inglesa. O sistema seria posto à prova novamente com a onda revolucionária desencadeada na França em 1789 e as transformações sociais caudatárias da revolução industrial.

O sistema constitucional inglês tem grande complexidade e é bastante singular em relação às demais tradições político-constitucionais do mundo. A começar pelo parlamento que atua como instituição central da soberania política inglesa. Um dos elementos desta peculiaridade inglesa reside no fato que as funções legislativa e judicial se misturam no parlamento (a Câmara dos Lordes funciona como Tribunal de Apelação em matéria cível e criminal). Este talvez seja um dos fatores do *Brexit*, pois a burocracia de Bruxelas interferia demais na soberania parlamentar inglesa, que sempre agiu como um poder moderador entre os interesses do Estado, representados pela Coroa, e os diversos interesses regionais e classistas do povo, através de sua dupla função legislativa e jurisdicional.

A alta flexibilidade da constituição inglesa permite adaptações constantes do estilo de governar, que ora pendem para a promoção de valores mais igualitários e democráticos, ora pendem para valores mais elitistas e individualistas. A disputa política e o contexto histórico determinam o caráter da inflexão, e a grande virtude do modelo constitucional inglês é que ele permite esta movimentação sem ruptura com os valores básicos que lhe dão sustentação (segurança, liberdade e propriedade).

Esta leitura da tradição constitucional inglesa deu origem a uma escola de interpretação da história política inglesa muito interessante, pois de certa forma dialoga

com a interpretação de Oakeshott que vamos ver mais adiante. Estes estudos foram inaugurados por Nicolai Rubenstein nos 60, que associavam a liberdade política ao republicanismo florentino e a redescoberta do pensamento romano de Cícero, Tito Lívio e Políbio. Esta discussão foi levada adiante por Quentin Skinner e J.G.A.Pocock, que examinaram a recepção das ideias republicanas na Inglaterra. Hilary Gatti sumariza com competência esta discussão:

“The positive republican claims made in the context of Florentine historical events echoed the important studies begun, in a more Marxist environment, by Chistopher Hill in the 1940s of what he called the radical underground movements in seventeenth-century England. Movements such as the Diggers and the Levellers, active during the brief period of the Long Parliement and Cromwell’s commonwealth of the seventeenth-century, were the forefront of history by Hill, whose studies gave a new and more positive complexion to the evaluation of the republicanism that inspired the “English Revolution” itself. A close connection between replublicanism and political liberty has been taken up and developed in more recent years also by Quentin Skinner, in a number of significant and influential Works that propose republicanism specifically as the political foundation necessary for the construction of a society in wich liberty of the citizen is constitucionally ensured. The work of Skinner, and the many scholars who have been active in his wake, is based on a complex definition of a republic that does not necessarily deny the presence of a ruling figure as its head. The model republic finds its origins in the so-called mixed constituiions as it was defined by the Greek historian Polybius in book 6 of his Histories...The most successful model for such a republic, in the eyes of Polybius, was that of the ancient republic of Rome¹¹¹.

Este debate histórico-político precisa ser compreendido como parte do movimento político que se seguiu à segunda Guerra Mundial, em que a ideia de um liberalismo individualista foi derrotada pelo consenso social democrata, que dominou a maior parte dos governos da Europa, incluindo-se a Inglaterra. As reformas constitucionais necessárias a um governo baseado em ideais igualitários podiam ser justificadas pela teoria da forma de governo republicano, que encampava os valores da liberdade, da igualdade e do bem comum, e que segundo a leitura destes autores, faziam parte da história da formação constitucional Inglesa.

Oakeshott, embora não dialogue diretamente com estes autores, concede que o caráter do moderno Estado Europeu seja configurado pela recepção da cultura romana, mas não tanto pelos seus historiadores, filósofos e políticos, e mais pela leitura que os juristas medievais fizeram do direito romano. A distinção entre *societas*

¹¹¹ Gatti, Hilary, *Ideas of Liberty in Early Modern Europe – From Machiavelli to Milton*, Princeton University Press, 2015, pág. 6

e *universitas* (que explicaremos adiante) é que está na base da organização política de sociedades plurais ou fechadas. A forma de governo é menos importante para o florescimento de uma sociedade aberta e plural do que a atividade concreta de governar. Um governo republicano pode agir despoticamente tanto quanto uma monarquia absoluta ser conduzida de forma liberal. Se tomarmos a liberdade como o valor supremo de toda organização política, uma vez que os demais valores decorrem da ação livre dos indivíduos, a função governamental deve assegurar as condições para um fluxo contínuo de ações, as quais criam e renovam os valores inerentes da comunidade política. Se o estilo de governo visa à realização de finalidades substantivas sobrepostas às escolhas individuais, teremos uma comunidade política de natureza mais fechada. A questão das formas de governo fica assim num plano secundário em relação à atividade governamental e a ações humanas que a envolvem.

A compreensão de Oakeshott sobre esta questão fica evidenciada em uma conferência sobre Montesquieu, pronunciada em Harvard, em 1958. Oakeshott diz que o propósito de Montesquieu, no *Espírito das Leis*, é investigar algumas tendências de comportamento com respeito à maneira de governar, que se acham presentes na história da Europa. As formas de governo examinadas por Montesquieu são o despotismo, a monarquia e republicanismo aristocrático, e, por fim, Democracia.

Oakeshott argumenta que, embora estas formas de governo estejam vinculadas a constituições específicas e ao número de pessoas que participam do ato de governar, o que interessa a Montesquieu não é examinar a composição dos governos,

“but their activities and the appropriateness of these activities to the character of their subjects; not how these governments are constituted, but what they are disposed to do and the effect of this upon the character of their subjects. Each of these expressions stands for a specific manner of governing. And the task Montesquieu has set himself is to investigate how each of these manners of governing discloses itself in a characteristic attitude towards law and the administration of justice, towards liberty, towards the disposition and conditions of life of its subjects, and towards their political education¹¹².

¹¹² Oakeshott, Michael, *Morality and Politics in Modern Europe* – The Harvard Lectures – Yale University Press -1993, pág 37

Oakeshott vê no processo de formação do Estado Moderno duas características que se misturam em qualquer forma de governo: uma disposição individualista e outra coletivista. Os governos se definem mais pela prática de governo em relação a estas disposições e às situações em que elas se manifestam, do que pela forma de governo abstratamente considerada. Isto não significa dizer que não existam formas de governo propensas a incrementar uma disposição em detrimento de outra, mas não existe uma relação de causalidade entre forma de governo e atividade governamental, em um sentido ou outro. Oakeshott encerra a conferência com uma conclusão que trai seu próprio pensamento sobre o assunto, afirmando que Montesquieu identifica no governo monárquico uma propensão a resguardar a individualidade e na democracia um estilo de governo anti-individualista.

Parece-me que nesta passagem nós já temos uma indicação clara do conservadorismo político de Oakeshott. Mas vamos prosseguir na nossa análise para ver se outros aspectos do seu pensamento confirmam nossa suspeita.

A filosofia política de Oakeshott não é uma reflexão sobre o poder, mas antes uma reflexão para se proteger do poder. As formas de associação humanas pré-estatais devem ser protegidas do poder organizado artificialmente. O instrumento de proteção nesta relação entre o Estado e a vida civil é o “*Rule of Law*”. A importância deste conceito para a filosofia política de Oakeshott é o que sustenta muitas das interpretações liberais sobre seu pensamento. Vamos então examinar qual o conceito de Oakeshott sobre o “*Rule of Law*”, pois o filósofo nos brinda com uma concepção original deste conceito.

O “*Rule of Law*” é examinado em várias passagens de “*On Human Conduct*” e outros escritos dispersos, mas para nossa análise vamos ficar com um texto da fase final da vida do filósofo (1983) intitulado justamente “*Rule of Law*”, que na tradução brasileira que vamos utilizar, foi traduzida como “A Regência da Lei”. A tradução brasileira de Renato Rezende foi muito perspicaz, posto estar mais afinada com a compreensão que Oakeshott tem do conceito. Entre nós a expressão é usualmente traduzida como “Primado da Lei”, que envolve um sentido de Lei mais intrusiva e dirigista do que tem para Oakeshott.

O cuidado que devemos ter ao analisar o “*Rule of Law*”, na perspectiva oakeshottiana, é que ele é investigado como uma categoria política mais do que jurídica. O que interessa a Oakeshott não é tanto o exame da função do “*Rule of Law*” no interior do sistema normativo, como, por exemplo, critério de avaliação da

legalidade de atos administrativos ou de procedimentos formais para distinguir leis locais e nacionais. A preocupação de Oakeshott é com o aspecto político do “*Rule of Law*”. Oakeshott se pergunta quais são as características de uma associação que se submete à regência da lei. Ou ainda: nas relações entre Estado e Sociedade qual a função da regência da lei?

A regência da lei propõe como que um corte epistemológico para compreender o velho problema político do pacto social. Este corte está na substituição de uma hipótese histórica fundada num “estado de natureza”, por um fato histórico-jurídico longamente debatido entre os juristas medievais (Althusius, Grotius, Pufendorf) e que foi ao longo dos séculos XVI a XVIII incorporado e sistematizado pelo direito alemão. Este fato é o direito associativo (*Genossenschaftsrecht*). Este direito associativo foi alvo de um estudo monumental feito pelo jurista e historiador Otto Gierke. O terceiro volume do livro de Gierke foi parcialmente traduzido pelo historiador de Cambridge, Frederic William Maitland, em 1900, com o título *Political Theories of The Middle Ages*. Em 1913 o livro de Gierke ganhou uma tradução mais alentada, de Ernest Baker, agora com o título *Natural Law and the Theory of Society – 1500 to 1800*.

No prefácio que escreve para a tradução do livro de Gierke em 1900, Maitland aponta uma hipótese para o abandono destes conceitos jurídicos na formulação filosófica de uma teoria do Estado:

“Pausing here for a moment, we may notice that an Englishman will miss a point in the history of political theory unless he knows that in a strictly legal context the Roman *societas*, the French *société*, and the German *Gesellschaft* should be rendered by the English partnership and by no other word. Also he should know that, just as the English lawyer maintains that our English ‘firm’ is a mere collective name for the partners and displays no ‘artificial personality’, so also he will be taught in Germany that the Roman *societas* and the German *Gesellschaft* are no ‘juristic persons’. Now-a-days it will perhaps be added that the German *Gesellschaft* – and the same would be said of the English partnership – shews a tendency to develop towards corporate organization, from which tendency the extremely ‘individualistic’ *societas* of the Romans was wholly free. That is a small matter; but it is a great matter that before the end of the Middle Ages the Roman word for partnership was assuming a vastly wide meaning and, under the patronage of Ciceronian comparison, was entering the field of politics. ‘Human Society’ should be the partnership of mankind; ‘Civil Society’ should be the partnership of the citizens; ‘The Origin of Civil Society’ should be a Social Contract, or contract of a partnership. If Rousseau writes of *Le Contrat Social* e Pothier of *le Contrat de Société*, there should be, and there is, a link between the *Gesellschaftsvertrag*, the one with passion, the other with erudition. Here then we face one of the historical problems that Dr. Gierke raises. How came it about that political theory, which went to the lawyers for most of its ideas, borrowed the contract of partnership rather than apparently far more appropriate act of incorporation? In brief the answer is that the current doctrine of corporations, the classical and Innocentian doctrine, stood beneath the level of philosophic thought. A merely fictitious personality, created by the State and shut up within the limits of Private Law, was not what philosopher wanted when he went about constructing the State itself. And then political philosophy reacted upon legal theory. When the State itself had become a merely collective unit – a sum of presently existing individuals bound together by the operation of their own wills – it was not likely that any other group would seem capable of withstanding similar analysis¹¹³.

Como nós sabemos, Oakeshott era muito próximo do professor de Ciência Política em *Cambridge*, Ernest Baker, o segundo tradutor de Gierke na Inglaterra. O que torna bem provável que Oakeshott não só conhecesse os estudos de Gierke, mas os tenha discutido com Baker. O que é interessante é que Oakeshott não se refere à Gierke tanto em *On Human Conduct* como no ensaio *Rule of Law*. Talvez a explicação para isso esteja na hipótese de Maitland que transcrevemos acima, de que o estudo de Gierke, embora de grande erudição histórica, não trazia uma interpretação filosófica das figuras jurídicas associativas e corporativas que estão na base do Estado Europeu.

O projeto filosófico-político de Oakeshott é demonstrar como estas figuras jurídicas associativas, nascidas de práticas testadas na história, contribuíram decisivamente para a formação do Estado Europeu. É da tensão entre o Estado como

¹¹³ *Introduction* by Frederic William Maitland of *Political Theories of the Middle Age* by Otto Gierke, Cambridge University Press, 1987, pág. XXiii

ente incorporador das diversas associações que compõem a sociedade, e do Estado meramente coordenador da pluralidade associativa, que nasce o debate político moderno. Cada tipo de Estado demanda instrumentos de governo específicos. Uma espécie de Estado requer instrumentos que ajudem a coordenar a pluralidade dos interesses envolvidos; o outro tipo de Estado requer instrumentos coercitivos para adaptar o que é plural à unicidade do corpo político que representa. O primeiro tipo de Estado é, na leitura de Oakeshott, representado pelo modelo evolutivo da monarquia parlamentar na Inglaterra. As associações são modos de relação, e existem tantos modos de associação quantos são os modos de relacionamento humano – conjugal, de amizade, empresarial, religioso, e assim por diante. No tema que estamos examinando – *Rule of Law* – o objeto da investigação é uma associação humana baseada no reconhecimento de regras.

O primeiro ponto a ser observado é que a “regência da lei” é fruto de uma prática que estabelece uma forma de convívio que não pressupõe atividade reflexiva, mas que existe pelo desfrute que este convívio proporciona aos envolvidos. A lei é uma forma de depuração das condições previamente existentes na relação associativa. A “regência da lei” não tem a função de imaginar novas formas de relação humana, nem atua como “Deus ex machina”, irrompendo em cena para oferecer uma solução perfeita para o drama da vida humana.

Oakeshott identifica a “regência da lei” a um modo específico de associação humana a que ele chama de moral. Esta associação difere da associação empresarial (*entrepreneur*), que busca cumprir propósito substantivos ou satisfazer as necessidades dos associados. Na associação moral as pessoas estão submetidas a regras não instrumentais, que protegem a ação voluntária dos que a ela estão submetidos. O ato de submissão a estas regras não se deve ao seu caráter justo ou correto, mas ao fato de reconhecerem na lei as condições necessárias à continuidade prática da vida associativa, que, por sua vez, funda-se na liberdade de ação (*free agency*) das pessoas a ela submetidas. Oakeshott usa para exemplificar este conceito a metáfora do jogo, em que os participantes aceitam as regras da partida, mas ao jogar não fazem escolhas baseados na regra, que, contudo, estão lá para garantir o fluxo do jogo.

Este é um argumento de larga generalidade, com o qual podemos facilmente concordar ou discordar, mas as coisas ficam mais claras quando o raciocínio avança

para examinar a condição política da associação de tipo moral. Aí então aparece a nítida defesa do governo parlamentar inglês. Vejamos o que ele nos diz:

“Assim, a primeira condição desse modo de associação é que os associados saibam o que são as leis e tenham um procedimento por menos especulativo que seja para determinar a sua autenticidade e das obrigações que elas prescrevem. E essa condição é satisfeita apenas quando as leis foram deliberadamente aprovadas ou atribuídas, ou podem ser deliberadamente alteradas ou repelidas por pessoas que ocupam um posto exclusivamente legislativo e seguem um procedimento reconhecido; quando o único reconhecimento da autenticidade de uma lei é aquele expresso na admissão de que foi adequadamente aprovada; quando a admissão não se vincula à aprovação do que a lei prescreve; e quando não há nenhuma outra instância autorizada a declarar a lei não autêntica, por conta do que ela prescreve. Em resumo, a primeira condição da lei é um poder legislativo “soberano”¹¹⁴.

Nesta passagem se vê claramente que Oakeshott faz o elogio do sistema parlamentar inglês e da posição soberana que este ocupa na vida política inglesa. E aqui temos uma interessante questão que fala de perto ao conservadorismo inglês.

A questão diz respeito à extensão do poder parlamentar sobre a vida política inglesa. Os conservadores vitorianos, como Burke e Disraeli, defendiam que a soberania parlamentar deveria ser descentralizada, deixando os problemas locais para serem resolvidos por tribunais e autoridades locais, representados pela pequena aristocracia rural e a burguesia comercial, e com isso desafogar o governo central para administrar os negócios do império. Os conservadores modernos – Oakeshott entre eles – propugnavam um retorno do poder central, representado no parlamento. Esta posição refletia não só um conceito diferente de autoridade, mas, principalmente, a perda da força do império britânico e a mobilização cada vez maior das corporações trabalhistas e empresariais.

Este debate foi acirrado com o agravamento da crise econômica enfrentada pela Inglaterra no início dos anos 70, quando o pacto socialdemocrata entre conservadores e trabalhista ficou insustentável. Desde o final dos anos 40, conservadores como Harold Macmillan e Quentin Hogg aquiesceram que o keynesianismo era a melhor resposta política ao desemprego em massa e o instrumento mais eficaz de controle sobre as reivindicações populares cada vez mais organizadas. Este pacto foi fundamental para o desenvolvimento do estado de bem estar na Inglaterra. Durante os vinte anos que se seguiram ao pós-guerra, qualquer

¹¹⁴ Oakeshott, Michael, *A Regência da Lei in Sobre a História*, Topbooks, 2003, págs.214 e 215

política que lembrasse o liberalismo do século XIX ou o conservadorismo individualista de Oakeshott era recebida com ironia e ganhava o ostracismo. Embora desde meados dos anos 70 já houvesse uma movimentação no sentido da quebra do consenso pós-guerra, as condições políticas e culturais só apareceram no final da década de 70, e início dos anos 80, com o governo Margareth Thatcher. A Inglaterra vinha de uma sucessão de greves que já derrubara o governo Edward Heath e paralisara o governo trabalhista de James Calaghan, que se viu obrigado a convocar eleições gerais em abril de 1979. Embora o governo Thatcher, em seu começo, não mostrasse grandes diferenças com os governos conservadores anteriores e visasse primordialmente esvaziar o poder dos sindicatos e a força dos trabalhistas, a segunda etapa do seu governo foi marcada por fortes privatizações. Com isso Thatcher inaugurou o que se chama neoconservadorismo britânico, abandonando a tradição conservadora de manter-se distante de ideologias políticas abstratas. O pragmatismo político foi substituído pela crença de que as forças do mercado seriam capazes de restituir a pujança econômica britânica.

A influência no partido conservador não era mais Disraeli, Balfour, Macmillan, Hogg, mas os economistas austríacos Mises, Hayke e seus discípulos em Manchester e Chicago. O partido conservador ao aplicar com fervor religioso as ideias econômicas neoliberais, não atingiu apenas o adversário político trabalhista, mas também seu campo político. O governo Thatcher para acabar com o consenso socialdemocrata vigente durante 30 anos teve que atuar com “mão de ferro” e intervir fortemente na economia, a fim de direcionar a atividade econômica no sentido dos ideais liberais de mercado. Esta foi sem dúvida a razão da recusa de Oakeshott em receber a comenda do governo Thatcher.

O filósofo conservador John Gray resume a catástrofe do final do governo Thatcher:

“A Constituição britânica que Thatcher herdou em 1979 foi tão deformada que se tornou irreconhecível. As linhas divisórias entre as instituições do Estado britânico, o governo e o Partido Conservador, que estavam embutidas nos entendimentos tácitos e as convenções não escritas da Constituição pré-Thatcher, foram apagadas ou enfraquecidas. Uma vez admitida, a neutralidade política dos departamentos governamentais começou a parecer duvidosa. As instituições do Estado indicadas pelo governo e responsáveis por uma determinada área foram tomadas de assalto pelos conservadores, pessoas que usavam o cargo em seu próprio benefício. Os escalões intermediários, que já haviam sido autônomos, tornaram-se propriedade de uma casta da “nomenclatura” do Partido Conservador. A relação de confiança entre governantes e governados, que era uma condição indispensável de legitimidade numa Constituição não escrita, tornou-se mera lembrança. O desfecho foi uma Constituição desequilibrada que não poderia sobreviver a uma derrota eleitoral conservadora”¹¹⁵.

O movimento político de Thatcher anuncia os problemas de uma economia globalizada e suas repercussões nas tradições políticas locais dos países. A tentativa de alinhamento de Thatcher com o governo Reagan desconsiderou diferenças importantes entre eles, a começar pelos ideários conservadores de um e outro. O conservadorismo americano está centrado no individualismo representado na figura do “*homo aeconomicus*” e da liberdade empresarial, enquanto o conservadorismo britânico responde mais aos estímulos do “*Rule of Law*” e da liberdade de consciência. O problema é saber se o conservadorismo clássico inglês, ancorado politicamente em uma elite parlamentar, e vinculado a uma sociabilidade mais agrária que industrial, pode sobreviver no mundo de hoje. A desarrumação feita por Thatcher repercute no Brexit de hoje, que é uma tentativa de fugir às pressões globais. Oakeshott tinha plena consciência destas dificuldades, mas continuou fiel a constatação filosófica de juventude, de que a filosofia não pode dar respostas satisfatórias aos problemas práticos da política.

Mas voltemos a nossa questão sobre o conservadorismo ou liberalismo de Oakeshott. É inegável que as argumentações filosóficas de Oakeshott são propensas a levantar hipóteses, igualmente sustentáveis, sobre o caráter liberal e conservador de suas posições. Mas penso que isto se deve muito mais a ambiguidade do vocabulário político moderno – como o próprio Oakeshott demonstrou – do que a uma postura filosófica. Ademais, como podemos ignorar o posicionamento aberto sobre sua inclinação política, contida no ensaio *On Being Conservative?* Nada me parece mais claro do que estas palavras:

¹¹⁵ Gray, John, *Falso Amanhecer – os equívocos do capitalismo global*, ed.Record, 1999, pág.41

“Ser conservador, portanto, é preferir o conhecido ao desconhecido, o que foi experimentado ao que não foi, o fato ao mistério, o real ao possível, o limitado ao ilimitado, o próximo ao distante, o suficiente ao superabundante, o conveniente ao perfeito, o riso de hoje à felicidade utópica. Preferir-se-ão relacionamentos e lealdades conhecidas à tentação de ligações mais lucrativas, adquirir e ampliar serão menos importantes do que conservar, cultivar e gozar; a dor da perda será mais aguda do que a agitação da novidade ou da promessa. Ser conservador é identificar-se com a própria sorte, viver ao nível dos próprios meios, contentar-se com a falta de maior perfeição, que pertence ao mesmo tempo a cada um e às próprias circunstâncias. Para algumas pessoas, isso representa em si mesmo uma escolha; para outros, é uma disposição que aparece, mais ou menos frequentemente, em suas preferências e aversões, e não é em si mesma escolhida nem especificamente cultivada.”¹¹⁶

Oakeshott nos descreve aqui a psicologia conservadora, para depois associá-la a um tipo de atividade governamental que corresponda a esta disposição:

“A moda dessa outra disposição em relação ao governo e aos instrumentos do governo – a disposição conservadora – é encontrada na aceitação da atual situação das circunstâncias humanas como as descrevi: a propensão a fazer as nossas próprias escolhas e nisso encontrar a felicidade, a variedade de empreendimentos, cada qual exercido com paixão, a diversidade de crenças, cada qual adotada com a convicção de sua verdade exclusiva; a inventividade, a modificação constante e a ausência de qualquer desígnio amplo, o excesso a superatividade e o compromisso informal. E a função do governo não é impor outras crenças e atividades a seus súditos, ensiná-los ou educá-los, nem fazê-los melhores e mais felizes de outra maneira, nem dirigi-los, galvanizá-los para a ação, liderá-los ou coordenar suas atividades de forma que não surja oportunidade de conflito; a função do governo é simplesmente governar. Trata-se de uma atividade específica e limitada, facilmente corrompida quando combinada com qualquer outra e, nas circunstâncias dadas indispensável”¹¹⁷.

Os textos citados indicam que a disposição conservadora é tradicionalista, mas a atividade de governar a ela associada é liberal, no sentido de respeitar a pluralidade da vida social e das escolhas individuais. Esta é uma característica da vida política inglesa, pois a maleabilidade de posições políticas pode ser constatada entre “*Whigs*” e “*Tories*” nas frequentes mudanças de posicionamento político no interior das agremiações. O caso Thatcher que acabamos de descrever é sintomático. O que Thatcher não entendeu, todavia, é que as mudanças são movimentos de acomodação à realidade e não de ruptura. O desafio ao conservadorismo é saber se o tradicionalismo e ceticismo de sua filosofia política são compatíveis com uma sociabilidade cada vez mais impregnada de cálculo econômico e valores utilitários.

¹¹⁶ Oakeshott, Michael, *Do Fato de Ser Conservador*, in *Ideologias Políticas*, Ed. UnB, 1981, pág. 22

¹¹⁷ *Ibid*, pág. 35

Os intérpretes do lado liberal de Oakeshott botam ênfase no individualismo professado em alguns de seus conceitos teóricos. Em artigo elogiado por Oakeshott, Wendell Coats Jr. defende uma interpretação liberal da teoria política do filósofo. Coats Jr. afirma logo no início do seu ensaio que:

“Oakeshott has made one of the most interesting and logically coherent statements ever of the liberal point of view, and is to be considered as one of the preminent political theorists of modern European individualism”¹¹⁸.

A tônica do artigo de Wendell Coats Jr. já está enunciada no início do artigo que associa liberalismo e individualismo. A base comum de toda doutrina liberal para Coats Jr. é: o valor é individual. O liberalismo é identificado na “História do pensamento Político” com qualquer doutrina que sustente que o Estado está subordinado ou nasce da liberdade de consciência individual, não importa se baseada ou não em princípios de direito natural. Tomando essas premissas bastante genéricas como fundamentos do liberalismo, Coats Jr. contrasta essa visão com a tradição de Platão, Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino e Karl Marx, que compartilham a ideia de associação política com os meios de educar os cidadãos comuns nas virtudes morais necessárias ao bem comum. Coats examina as duas tradições e vê no conceito de associação civil de Oakeshott a melhor expressão contemporânea da tradição teórica liberal.

Não vou aqui fazer a crítica das pressuposições teóricas que informam o exame de Coats Jr. Contudo é necessário comentar a mais problemática, que pressupõe uma unidade temática no liberalismo - o individualismo – que está longe de corresponder à diversidade de manifestações históricas com que se apresenta o liberalismo. O liberalismo, pelo menos há mais de um século, é um fenômeno constitucional, que têm respostas muito diferentes para a forma de proteger e incentivar direitos individuais e direitos políticos. Isto para não falar na teoria econômica do liberalismo, que pressupõe também diferentes relações entre Estado e economia. A elasticidade dos conceitos com que trabalha Coats Jr., e a explicação bastante fiel ao texto de Oakeshott, sobretudo do conceito de Associação Civil, me parece ser os motivos que levaram Oakeshott a manifestar seu agrado com o artigo.

¹¹⁸ Coats Jr, Wendell, *Oakeshott as Liberal Theorist*, *Canadian Journal of Political Science*, XVIII, December 1985, pp. 773-787

Todavia, não são razões suficientes para fundamentar a tese de que existe um liberalismo filosófico-doutrinário em Oakeshott.

A aproximação de Oakeshott com a teoria liberal clássica é feita com fundamento no conceito de Associação Civil, exposta por Oakeshott em *On Human Conduct*. Vejamos como Oakeshott estipula este conceito:

“In virtue of civil association not having any substantive purpose of its own a state understood in these terms is inherently accomodating to all expressions of the associative propensities of its members, noticing them (as it notices all other actions and utterances of cives) only in terms of civil conditions to which they are required to subscribe. Civil associates may, at choice, enter into relationships of affection, of discourse, of gainful enterprise, or of playful engagement, but in respect of being civilly associated they cannot be either required or forbidden to do so, they are required only to subscribe to the conditions specified in respublica. Thus, the ‘freedom’ inherent in this mode of association lies, first, in the associates not being related too one another in the pursuit of any substantive purpose they have not chosen for themselves and from which they cannot extricate themselves by a choice of their officially noticed or noticable (much less subjected to examination or direction) in respect of their substantive character but solely in respect of the civil conditions of respublica: laws cannot either specify actions or exhaustively define subscriptions to themselves. This ‘freedom’ cannot be increased by the enjoyment of a right to participate in the care of custody of respublic; it is not decreased by the absence of such a right; and those who have the authority to make or to amend the provisions of a republica are neither more nor less ‘free’ than those who do not. In sort, the civil condition and a state understood in terms of civil association postulates self-determined autonomous human beings seek the satisfaction of their wants in self-chosen transactions with others of their kind.¹¹⁹”

Antes de fazer o comentário do texto de Oakeshott, é preciso elucidar o sentido que ele estabelece para alguns dos termos que encontramos na citação. Os termos provêm do vocabulário da teoria jurídica sobre a natureza da personalidade jurídica das corporações e associações herdadas da Idade Média. A fonte provável desta discussão teórica, que sustenta a teorização oakeshottiana, é o livro de Otto Gierke, *Natural Law and Theory of Society 1500 to 1800*. Entretanto o vocabulário jurídico adquire roupagem filosófica, de modo que alguns termos passam a ter um sentido singularizado nas mãos de Oakeshott.

Assim, na teoria da “condição civil”, as palavras ‘civil’ (cível) e ‘civility’ (civildade) não tem acepções tão estreitas como ‘legal’ e ‘legalidade’, nem tão abertas como o adjetivo ‘político’. “*Civitas*” refere-se à condição ideal da organização política, podendo referir-se às condições objetivas ou subjetivas, ou ainda a ambas;

¹¹⁹ Oakeshott, Michael, OHC, págs.314 e 315.

“cives” são as pessoas que participam desta situação política que é determinada por sua relação com a lei; e a *respublica* é concebida como a reunião destas características que representam às condições da associação civil.¹²⁰.

O conceito de associação civil trabalhado por Oakeshott está mais próximo do conceito de sociedade civil do que de uma concepção de Estado. O conceito também não se presta a de uma teoria jurídica dos direitos individuais ou uma teoria constitucional envolvendo as formas de relação entre Estado e indivíduo. O centro de gravidade de sua teoria política é a “vida civil” e não a vida estatal. A questão política fundamental para Oakeshott é endereçar as práticas inerentes ao modo de existência da associação civil às atividades de governo requeridas para a sua manutenção. Isto é o mesmo que dizer que não existe uma essência constitutiva da associação civil e nem uma doutrina capaz de condensar os princípios de governo que a ela correspondam. A justificação deste posicionamento não se encontra propriamente na argumentação política de Oakeshott, mas na abordagem metafísico-epistemológica que fundamenta a atividade política no modo prático da experiência (capítulo 2 da dissertação).

O elemento de mediação entre indivíduo e grupo é a prática e não a ideia de um indivíduo portador de direitos naturais inalienáveis. Oakeshott faz uma releitura da tradição do direito natural fundamentado na noção de indivíduo como criatura de Deus, que tem entre seus atributos a racionalidade e a autonomia. Em uma série de conferências dadas em *Harvard*, em 1958, Oakeshott abordou este tema sob o título *The Political Theory of Individualism*. Os autores examinados por Oakeshott foram Locke, Kant, Adam Smith, Edmund Burke, Jeremy Bentham e Stuart Mill. O arco dos autores examinados não pode ser abrigado pela corrente política que denominamos liberalismo. Mas todos partem do princípio que o homem é portador de atributos inalienáveis, a partir dos quais devemos deduzir a constituição da sociedade política. O resultado é uma fórmula para perseguir a proteção da propriedade, a autonomia individual, a busca da felicidade ou a reverência à tradição. O resultado é um Estado constituído para a busca de finalidades substantivas, transformando o ato de governar na busca obsedante de conseguir arregimentar poderes e meios para alcançar sua finalidade.

¹²⁰ Oakeshott, Michael – OHC, pág 109

Oakeshott não contesta a importância filosófica destes autores nem a relevância de algumas de suas conclusões, apenas contrapõe que o individualismo é resultado da desagregação do mundo feudal e da importância que o conhecimento adquiriu na vida social da pós-renaissance. Deste mundo afloraram duas tendências que sempre estiveram presentes na história, mas que adquiriram contornos mais nítidos na história recente. Estas inclinações estão politicamente representadas nos conceitos de associação civil (individualismo) e associação empresarial (coletivista).

Oakeshott é também um defensor do indivíduo, não por ser criatura de Deus ou portador de direitos naturais, mas por ser fonte de resposta aos problemas humanos, um indivíduo-prático, que em ações concretas e no interior das relações de que participa é capaz de civilidade. Oakeshott nos explica o que é a prática de civilidade e sua relação com a deliberação política:

“The terms of a practice of civility, then, are not conclusions inferred from the postulates of civil association, from theorems about the so-called natural conditions of human life, from theorems about the dispositions of human character, from theorems about contingent human wants, purposes, and imagined satisfactions, or from theorems about social ideals or the so-called ‘real social needs’; nor are they inferences from the norms of a current morality or of a purported Rational, Natural, or so-called ‘critical morality’, or from those of a pretend summum bonum civile or ‘ideal justice’. And their desirability or worth cannot be argued in terms of their having been correctly inferred from or modelled upon any of these considerations. But, on the other hand, they are nor merely opinions, ‘irrational preferences’, or so-called ‘subjective judgements of (civil) value’ or interest nor are they ‘mere acts of will’. No opinion, no judgement or of worth is ‘merely subjective’; nor action or utterance is a ‘mere act of will’. The subjective component present in all opinion (the bare meum or tuum) may on occasion be significant, but nowhere is it less significant than in considering the desirability of rules of civility. Norms of civil conduct, like other norms of conduct, are contingent choices which may have reasons but not causes and which are to be understood in terms of reasons capable of elucidating the alleged desirability (not the authority) of component prescriptions, current or projected, of a republica. In short, political proposals are conclusions, and whether or not they have been significantly deliberated, they are deliberative conclusions; and whether or not they are proposed and recommended in a persuasive argument, the utterances in which they are made known belong to the discourse of persuasion, not of proof. And a concern to understand politics is a concern with the considerabilities of political deliberation and utterance.¹²¹”

Estes elementos me parecem suficientes para afirmar que Oakeshott não tem uma visão doutrinária, normativa, substantiva ou essencialista da política. A política é uma atividade prática deliberativa. A deliberação política não busca estabelecer a

¹²¹ Oakeshott, Michael, OHC, págs.176 e 177

verdade, mas persuadir argumentativamente sobre escolhas a serem feitas. A associação civil não é um modelo teórico de comunidade política. Ela é apenas o resultado de um comportamento moral (moralidade individual) que nasce com o desmoronamento da moralidade comunitária, que orientava os laços sociais na Idade Média. O que Oakeshott faz em *On Human Conduct* é explorar estas forças inerentes à história europeia, para mostrar que o caráter do Estado europeu nasce de práticas e escolhas que acentuam ora um traço, ora outro destas características.

Estas duas formas de associação – individual e comunal – engendraram dois discursos políticos sustentados teoricamente nas figuras jurídico-políticas da ‘*societas*’ e ‘*universitas*’. A ‘*societas*’ é a soma dos indivíduos que a compõem, e não constituem, portanto, uma unidade orgânica. A ‘*universitas*’ não é a união das partes de que é composta, mas uma totalidade orgânica. Se o conceito ‘*societas*’ implica uma pluralidade de vontades individuais e de associações intermediárias autônomas, está implícito em sua constituição o risco de haver fragmentação e anarquia; ao passo que a ‘*universitas*’, entendida como um corpo social unitário, sem a presença de grupos intermediários, arrisca-se no caminho totalitário.

Otto Gierke situa este dilema nos teóricos do direito natural com precisão:

“If we turn our attention first to the local communities and corporate groups contained in the State, we find the exponents of the theory of Natural Law agreed that the fact of their subjection to State-sovereignty distinguished them from the State by a genuine logical criterion. The question still remained – How far, in spite of this subjection, could they be regarded as retaining a common life of their own? The answer to that question depended on the view which thinkers held of the nature of sovereignty and of its relation to the process of group-development.”¹²²

É a história deste debate que Oakeshott recupera nos conceitos de ‘Associação Civil’ e ‘Associação Empresarial’. Mas o uso destes conceitos não é feito para pensar a soberania e sim a autoridade. Autoridade como vimos assentada no “*Rule of Law*”, espelho do modelo parlamentar inglês. A soberania era um problema relevante no caso de reinos fragmentados em diversos principados ou com ameaça constante de guerra. Como a Inglaterra foi um dos primeiros Estados unitários da Europa e as práticas de governo homogeneizadas desde a invasão normanda, o

¹²² Gierke, Otto, *Natural Law and The Theory of Society – 1500 to 1800*, Cambridge University Press, 1950, Reprinted by The LawBook Exchange, Ltda., 2010, pág.62

problema de fundo de Oakeshott refere-se à questão política de um Estado centralizador versus Estado descentralizador. Este debate é comum dentro da discussão conservadora. Portanto ele não se dirige, pelo menos diretamente, a uma lógica da liberdade contraposta a uma lógica estatal, como no liberalismo.

O que interessa ao pensamento conservador de Oakeshott é preservar uma ecologia histórico-social fruto de uma educação política, que pode ser deturpada pela intromissão indevida do poder estatal, forçando um ideal de sociedade produtivista – como no caso de M.Thatcher – ou pela contaminação da linguagem política por princípios e conceitos abstratos, que prudencialmente devem manter-se afastados da atividade política.

O que move a empiria política como atividade prática é o processo de educação através da linguagem. A linguagem política e moral não tem natureza substantiva, como se fosse um elemento com propriedades decalcadas da realidade. Isto, obviamente, não quer dizer que a linguagem seja desprovida de ‘realidade’, apenas que ela traz consigo um elemento convencional apropriado ao entendimento humano, que produz sentido e significações no uso corrente que dela se faz. Vamos examinar o texto de Oakeshott sobre esta questão:

“As a practice, the civil condition is an enactment of human beings; a continuous, not a once-and-for-all enactment. And what is enacted and continuously re-enacted is a vernacular language of civil understanding and intercourse; that is, some historic version of what I have called the language of civility. This is not a stock of ‘possibles utterances, nor it is a vocabular of a clearly defined norms invoked on occasion of discord or conflict interest; it is the instrument of that conversation in which agents recognize and disclose themselves as cives and in which cives understand and continuously explore their relation with one another. It is a language wich both contains and responds to their imaginative inventions. Acquiring the use of this mode of thought and intercourse does not entail the surrender of any of the other languages and modes of discourse wich human beings have devised for themselves and in which they express their various understandings of themselves and of the world, the arts of agency and the languages of affection or of theoretical understanding. But it allows those who are familiar with it to think and to speak about themselves and their conduct, about the conduct of others, and about their relations with one another in the manner otherwise impossible.¹²³”

O fato de Oakeshott ter sido professor de História em Cambridge, no início de sua carreira, tem motivado muitos críticos a chamar atenção para a leitura seletiva

¹²³ Oakeshott, Michael, OHC, pág.122

que Oakeshott faz da história. Perry Anderson definiu a teoria de Oakeshott como uma estética da política, porque fundamentada em uma noção de sensibilidade moral típica do romantismo. Eu acrescentaria à observação de Anderson que a filosofia de Oakeshott é um produto da era Eduardiana, em que o idealismo inglês, em seus estertores, procura incluir em suas cogitações os novos problemas sociais que despontavam – emancipação política das mulheres, as desigualdades sociais refletidas nas ideias socialistas da “*Fabian Society*”, a decadência dos valores morais vitorianos e assim por diante. Mas Anderson levanta uma questão delicada sobre a leitura da história feita por Oakeshott:

“Oakeshott lamentava que o Estado Europeu houvesse assumido a forma de uma associação empreendedora, mas sua teoria não lhe permitia explicar a razão porque essa aberração tivesse de ocorrer. Só podia oferecer um diagnóstico psicológico. Havia no indivíduo duas tendências contrárias, a primeira voltada para um rígido “emprego de si mesmo” numa vida de aventura, a segunda para uma participação reduzida à recepção dos benefícios – e eram essas duas as molas mestras dos dois tipos de governos que não podiam ser conciliadas. Toda a imponente erudição de Oakeshott termina no enorme desapontamento dessa pequena parábola da alma dividida do homem econômico. As leis de governo – as realidades sociais da acumulação de poder e propriedade na história ocidental – perderam-se de tal forma na neblina do governo da lei – o habitat ideal do homem empregado de si mesmo – que Oakeshott foi capaz de escrever com entusiasmo juvenil que os romanos e os normandos foram os dois grandes doadores da associação civil para a Europa. O fato daqueles dois Estados terem sido as “associações empreendedoras mais cruéis e deliberadas de qualquer tempo, máquinas de conquista e colonização sem igual, podia ser esquecido.”¹²⁴

A crítica de Anderson merece um comentário, porque ao mesmo tempo em que ele levanta um problema real da filosofia política idealista – o de sua relação com a história –, ele faz uma leitura da teoria política de Oakeshott utilizando pressupostos que não são os do filósofo.

O problema da relação entre história e filosofia, ou mais abertamente, entre filosofia e ciências humanas, parece ser o calcanhar de Aquiles do idealismo. Embora Hegel tenha sido a figura filosófica central do pensamento filosófico idealista inglês, a historicidade das categorias filosóficas hegelianas – sociedade civil, e.g.- não foi incorporada com os cuidados que merecia por seus expoentes (Bradley, Bosanquet).

Stefan Collini comenta o problema:

¹²⁴ Anderson, Perry, *A Direita Intransigente no Fim do Século*, in “*As Afinidades Eletivas*”, Boitempo Editorial, SP-2002, pág. 340

“Bosanquet and the English Hegelians for the most part ignored the historicity of phenomena, a failing for which they were later castigated by Collingwood, the one English Idealist to repair this omission. One consequence of this ahistorical perspective is the way in which it nullified the potential sociological insights lurking in the Idealist recognition of the interdependence of mind and society.”¹²⁵

Embora a história, no idealismo inglês clássico, não tenha a força da historicidade hegeliana, no sentido de uma ‘razão objetiva’ posta na história que o conceito tem de acompanhar em seu movimento, ela tem uma presença efetiva no *pensamento* de Oakeshott. Como vimos em EM, a história é um modo de experiência. Todavia ela é um modo que não tem a capacidade de tornar a experiência universal, por isso ela é um modo e não experiência total; ela é experiência “*sub specie praeteritorum*”.

O que isto significa em relação à teoria da associação civil exposta em OHC? Significa, sobretudo, que ela inscreve-se numa experiência passada da qual nós temos evidência no presente. Esta evidência nós encontramos em dois tipos de organizações estatais: a que tem o indivíduo como ponto irradiador da força política; e nos Estados cuja força política é coletiva. Estas forças não desapareceram com o fim da Guerra Fria. Elas continuam vivas e atuantes nas movimentações políticas, como podemos ver no debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas. O argumento histórico de Oakeshott não é causal-explicativo, mas voltado para pesquisar a coerência de comportamentos implícitos (*intimations pursued*) nos fenômenos históricos. O fenômeno da associação civil e da associação empresarial pode ser entrevisto desde Roma, com alterações significativas na Idade Média, e incorporado em maneiras de governo que exploram o crescente poder do Estado na vida humana. A “verdade histórica” sobre a natureza imperial romana e o caráter guerreiro normando não invalida o fato dos primeiros terem legado uma cultura jurídica até hoje influente, nem o fato dos normandos terem iniciado um sistema de administração de justiça que está base da vida político-constitucional inglesa.

Anderson passa então a fazer uma leitura sinuosa das relações entre Hobbes e Oakeshott, atribuindo a *patronage* da ideia de ‘associação civil’ ao autor do *Leviatã*. Mas atribui esta influência – realmente existente – aos motivos errados. O argumento

¹²⁵ Collini, Stefan, Hobhouse, *Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880-1918*, Past and Present 72 (Auguste, 1976) págs. 86-111, pág. cit.106

de Anderson é que Oakeshott ficou rendido ao conceito de obrigação política em Hobbes, que segundo a leitura de Anderson, nasce do poder incontrastável do soberano e na rendição ao dever de obediência do súdito. Não vamos aqui entrar no delicado problema sobre a natureza da autoridade e da obrigação política em Hobbes, sobre o qual se tem derramado muita tinta.

Contudo, a interpretação que Oakeshott faz da obrigação civil em Hobbes, não condiz com a leitura de Oakeshott sobre o tema, e, por conseguinte, com os motivos políticos da influência de Hobbes sobre ele. Na Introdução ao *Leviatã*, à noção de 'obrigação civil' é exposta por Oakeshott, da seguinte maneira:

"What, then, is civil obligation? Like all other obligations, it arises from a voluntary act. This act is a notional covenant between many in which the right of each to govern himself by his own reason is surrendered and a sovereign Actor (the occupant of an artificially created office) is authorized to exercise it on their behalf; that is to declare, to interpret and to administer rules of conduct which the covenanters pledge themselves in advance to obey. The persons concerned are under no obligation to make any such an agreement among themselves; they are merely instructed to do so by reason and fear. Thus, civil obligation is a moral obligation; it arises from a genuine surrender of right.¹²⁶"

Em seu estudo *Hobbes e a Associação Civil*, ele acrescentaria:

"Hobbes is not an absolutist precisely because he is an authoritarian. His scepticism about the power of reason... together with the rest of his individualism, separate him from the rationalist dictators of his or any age. Indeed, Hobbes, without being himself a liberal, had in him more of the philosophy of liberalism than many of its professed defenders.¹²⁷"

O argumento de Anderson é inteligente e bem construído, mas o texto acima desautoriza sua interpretação, quando classifica Oakeshott na linha de uma direita radical, em companhia de Leo Strauss, F.H.Hayek e Carl Schmitt, ainda mais quando pretende inferir este viés autoritário da leitura que Oakeshott faz de Hobbes.

O que interessa a Oakeshott não é a teoria do poder soberano que tem o monopólio da força, mas a função da autoridade que é reconhecida nos limites de sua competência para administrar uma parte dos direitos alienados pelo indivíduo. Os estudos de Oakeshott sobre Hobbes são da década de 40 e 50 e a teoria da associação civil começa a ser desenvolvida no final dos anos 60, e termina com a

¹²⁶ Oakeshott, Michael, RP, pág.287 e 288

¹²⁷ apud, *Michael Oakeshot - An Introduction*, Paul Franco, págs.74\75

publicação do Livro *On Human Conduct*, em 1975. Oakeshott encontrou dificuldades para desenvolver teoricamente os fundamentos políticos da “associação civil” dentro do quadro conceitual do idealismo e da filosofia política clássica (teoria da vontade, soberania, autoridade, representação política).

Em uma carta citada por Paul Franco, Oakeshott fala destas dificuldades:

“I am not going to get finished as quickly as I hoped. Not only have I lost the faculty of rapid writing, but I am finding a vast discontent with a good many of the ideas which used to knock about in my head fairly agreeably, and what is worse (for these can always be replaced by others) I am finding that what I thought I had clear is, when I come to it, just about as clear as mud. So the alternative I face each morning at 9am is either to do a bit of what is called skirting round the difficulties (which I can't quite bring myself to do: perhaps in another year or two) or to sit glassy eyed watching for a glimmer of light at the end of a long, long dark passage. It takes time. But I've invented something of a new vocabulary, which I hope will carry me through, but I never know that it isn't going to fall apart in my hands.¹²⁸”

Esta mudança conceitual e de linguagem é o que vemos em *On Human Conduct*. O estilo em que Oakeshott apresenta seus argumentos é literariamente rico e inventivo. Às vezes um pouco cansativo, o que motivou a chacota de que seu estilo fazia Proust parecer um operador de telégrafo. Brincadeira à parte, o fato é que a base conceitual do livro não é inventada, mas trabalhada em cima da teoria jurídico-política medieval (Grotius, Pufendorf, Althusius). Como estas teorias respondiam a uma realidade de poder atomizada (principados, reinos, relações de vassalagem), elas não estavam comprometidas como as teorias contratuais, vinculadas à realidade do Estado soberano. Isto permitiu à Oakeshott desenvolver com mais liberdade a noção de associação civil de natureza moral, baseada em práticas usuais e costumeiras de caráter não instrumental. Além disto, evitava o conceito controverso de soberania e o substituíu pelo de autoridade. A soberania implica o conceito de supremacia, em que o indivíduo é como que abduzido por uma instância superior na qual ele se dissolve. A autoridade é apenas o reconhecimento de uma instância gerencial e administrativa dos problemas comunitários, e a sua autoridade provém do reconhecimento de práticas testadas.

A política tem por função alimentar estas práticas e antever o que nela está implícito; de tornar reconhecível o que não está plenamente reconhecido, mas que

¹²⁸ *Idem*, pág.143-145

tem a simpatia da *comunitas*. É por meio da prática e da linguagem que o ato de descobrir e descobrir-se acontece. O ato político por excelência é um ato de interpretação. Uma interpretação sobre o que se insinua na realidade. E o que é descoberto não é imposto, mas comunicado, persuadido e ensinado. Mas tudo isto é infrutífero se não existe uma cultura compartilhada -, um *modus vivendi*. E este é mais um traço do conservadorismo de Oakeshott, que sugere uma pergunta: em uma sociedade em que impera a lógica do mercado, as guerras culturais, a polarização ideológica, o radicalismo religioso e o seu oposto – a ausência de religião –, haverá espaço ou sentido para uma filosofia conservadora, que tem por pressuposto uma tradição sedimentada e a ausência de conflitos profundos de natureza econômica e cultural?

A julgar pelo ceticismo de Oakeshott a resposta seria negativa. O ceticismo filosófico é prudente por natureza. Oakeshott compartilha com os demais conservadores a virtude política da moderação. Quando Hume enfrentou a polarização entre “*Whigs*” e “*Tories*”, que ameaçava a estabilidade política inglesa, que já durava mais de 160 anos, ele escreveu estas palavras, que certamente seriam subscritas por Oakeshott:

“Mas não há dúvida de que, quanto maior for a moderação com que agora nos dedicamos a representar os acontecimentos do passado, mais perto estaremos de conseguir uma plena coalização dos partidos e uma completa aceitação do nosso regime. Qualquer regime tem tudo a ganhar com a moderação; só o facciosismo é capaz de derrubar um regime estabelecido; e um facciosismo exagerado por parte dos amigos pode fazer surgir entre os antagonistas idêntico espírito.”¹²⁹

Com isto passemos às conclusões.

5 CONCLUSÃO

Concluída a dissertação, que balanço se pode fazer? No início deste trabalho projetava-se acompanhar o percurso filosófico de Oakeshott, de maneira a apresentá-lo no conjunto da sua produção intelectual. Se não se acham minuciosamente analisados todos os livros, de todas as fases do filósofo, acho que as principais ideias da sua produção filosófica foram discutidas. Como Oakeshott é pouco estudado no

¹²⁹ Hume, David, *Da Coalização dos Partidos*, Coleção *Os Pensadores*, pág. 292

Brasil, talvez este trabalho possa servir de guia propedêutico para explorar com mais profundidade vários dos problemas aqui apresentados de forma um tanto sumária.

São diversos os temas que podem ser explorados com mais riqueza e profundidade: as diferenças filosóficas entre a “teoria dos modos de experiência” de Oakeshott em relação aos “modos” tal como entendem Bradley e Colingwood; uma comparação detalhada da concepção política de Oakeshott, em sua primeira fase, com a “Teoria Filosófica do Estado” de Bernard Bosanquet; o lugar que Oakeshott ocupa em relação às escolas de interpretação do pensamento de Hobbes; sua contribuição no debate sobre o sentido histórico da constituição inglesa; um confronto mais profundo entre a ideia de ‘prática’ como ‘modo de experiência’ e a ideia de uma práxis da imanência ou materialista; ou, por fim, deter-se numa pesquisa histórica mais profunda das relações de Oakeshott com o iluminismo e a tradição cética.

Mas se tantos temas ficaram por explorar, a pergunta que fica é: o que afinal estudou esta dissertação? O único argumento para responder esta questão é que este trabalho procurou demonstrar que uma visão de conjunto é necessária para compreender adequadamente os problemas filosóficos pontuais de Oakeshott. Oakeshott é daqueles filósofos que tem uma intuição originária – relação entre filosofia e modos de experiência – que vai se desenvolvendo ao longo do tempo e ganhando contornos cada vez mais complexos, através da mediação de novos conceitos. Isto exige um trabalho constante de constituição e reconstituição do seu pensamento. O intuito deste trabalho foi delinear o processo de formação do pensamento de Oakeshott, ou pelo menos a tentativa de fazê-lo da forma mais coerente possível.

E a palavra coerência não é usada aqui por acaso. A coerência é um atributo da experiência que só é possível de ser realizada satisfatoriamente no pensamento. Só através do *logos* é possível unificar a experiência. A originalidade do conservadorismo de Oakeshott está na fundamentação da atividade política na metafísica da experiência. A dissertação procurou acompanhar o esforço filosófico de Oakeshott para construir uma filosofia política que parte da metafísica, incorpora a tradição cética e a crítica histórico-filosófica ao racionalismo e deságua em uma teoria da ‘vida civil’ e da atividade governamental.

Ao refletir sobre o pensamento de Oakeshott, chegamos à conclusão de que, embora a estrutura metafísica da experiência humana seja universal, é a historicidade da prática que define o espaço da liberdade humana. Contingência e razão,

institucionalidade e linguagem, não são conceitos excludentes, mas categorias que definem e se abrem à situação humana no interior do mundo prático.

O conceito oakeshottiano de uma prática linguística, cujo sentido não é normativo, nem se sustenta na correspondência estrutural da linguagem com as coisas, mas na construção de sentido através de práticas sociais diversas, permitiu que se abrisse um campo de estudos que aproxima Oakeshott da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein.¹³⁰

Outra faceta da filosofia de Oakeshott que pode ser útil para o debate brasileiro está na compreensão do significado de conservadorismo. As implicações céticas e antidoutrinárias de sua filosofia, aliadas ao conceito de uma tradição flexível amparada em uma atividade prática, nos leva a concluir que o conservadorismo, como ideia política, é fenômeno local e não universal. O internacionalismo conservador propugnado por Steve Bannon é uma impossibilidade prática e teórica. A menos que se confunda, como me parece ser o caso, conservadorismo com Estado forte e autoritário.

O Brasil, que já teve um debate conservador de padrão teórico comparado ao inglês, com impacto direto no desenho institucional do país, pode ter algum ganho em recuperar esta discussão pelas lentes de Oakeshott. Refiro-me aqui ao debate travado entre o Visconde de Uruguai e Tavares Bastos. O debate enfatizava as relações entre lei e costume, de forma a defender a ideia de um Estado centralizador ou federativo. Na época a influência conservadora era Alexis de Tocqueville, e a posição do Visconde (centralizadora) foi preponderante.

Este debate entrou século adentro no Brasil, problematizando os efeitos históricos do passado colonial. Também apareceu nas diversas interpretações sobre a articulação entre arcaico e o moderno na nossa história. Foi resignificado quando das teorias formativas da nossa vida econômica e cultural. O pano de fundo que costura esta discussão é o entendimento que se tem de conceitos contrapostos como o de tradição e leis históricas, ou de costumes versus instituições.

A forma como Oakeshott separa a política do planejamento abstrato, situando-a no mundo das atividades práticas e na dimensão civilizatória da conversação e da linguagem, pode ajudar a pensar estes problemas em nova chave

¹³⁰ Botwinick, Aryeh, *Michael Oakeshott's Skepticism*, Princeton University Press, 2011.

Em sociedades complexas como as nossas, em que o poder está disseminado entre vários grupos sociais que colocam em xeque o poder estatal; em que o poder de persuasão política está enfraquecido; as identidades individuais e coletivas estão esmaecidas ao ponto da anomia; a ideia de transcendência desapareceu; repensar o lugar da ação política entre as demais ações sociais, a natureza da autoridade estatal e da obrigação política e o papel do indivíduo nas associações humanas, parece ser bastante relevante, e a filosofia de Oakeshott cumpre um papel de destaque neste debate.

De modo que fechamos este trabalho, com a conclusão derradeira, que a leitura dos textos oakeshottianos, como de todo bom filósofo, aliás, nos ajuda a refletir de maneira renovada sobre problemas antigos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- OAKSHOTT, MICHAEL, *Experience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *Sobre a História e outros ensaios*, Rio de Janeiro, ed. Timothy Fuller, Liberty Classics-Topobooks, 2003.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *The Voice of a Liberal Learning*, Indianapolis, Yale University Press, 1989.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven and London, ed. Timothy Fuller, Yale University Press, 1993.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*, New Haven and London, ed. Timothy Fuller, Yale University Press, 1996.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *Morality and Politics in Modern Europe – The Harvard Lectures*, ed. Shirley Robin Letwin, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- DEVIGNE, ROBERT – *Recasting Conservatism – Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, Yale University Press, New Haven and London, 1994.
- DYZENHAUS, DAVID AND POLLE, THOMAS -, *Law, Liberty and State – Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law-*, Cambridge University Press, 2015.
- FRANCO, PAUL, *Michael Oakeshott - Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.
- GERENCSEY, ANTHONY STEVEN – *The Skeptic's Oakeshott* – St. Martin's Press, New York, 2000.
- GRANT, ROBERT, *Oakeshott – Thinkers of Our Time*, London, The Clarendon Press, 1990.
- GRAY, JOHN, *Oakeshott como Liberal*, in *Anatomia*, Rio de Janeiro, ed. Record, 2009, págs.91-99.
- MINOGUE, KENNETH R. – *Michael Oakeshott – O oceano ilimitado da política*, in *"Filosofia Política Contemporânea"*, Brasília, ed Universidade de Brasília, 1982.
- PODOKSIK, EFRAIM (org). – *The Cambridge Companion to Oakeshott* – USA - Cambridge University Press, 2012.
- SULLIVAN, ANDREW. – *Intimations Pursued – The Voice of Practice in The Conversation of Michael Oakeshott*, Imprint Academic.com, 2007.
- TSENG, ROY - *The Sceptical Idealist – Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, USA, ed. Imprint Academic, 2003.
- BOUCHER, DAVID – *Politics In A Different Mode: An Appreciation Of Michael Oakeshott 1901 -1990*, *History of political Thought*, Vol.XII, n.4, Winter 1991.
- COATS, JR., WENDELL JOHN – *Michael Oakeshott as Liberal Theorist* – *Canadian Journal of Political Science*, XVIII, pp.773-787, dez.1985.
- O'SULLIVAN LUKE – *Michael Oakeshott and the Left* – *Journal of the History of Ideas*, vol. 75, number3 July 2014.
- Michael Oakeshott on European Political History* -, *History of Political Thought*, vol.XXI, n.1, Spring 2000.

PITKIN, HANNA FENICHEL.-The Roots of Conservatism-, Dissent 20 (1973), pp.496-525.

- Inhuman Conduct and Unpolitical Theory:Michael Oakeshott's On Human Conduct-, Political Theory 4 (August 1976), pp. 301-320.

RAYNER, JEREMY – The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics -, Canadian Journal of Political Science, XVIII:2 (June\Juin 1985)..