

Michael Oakeshott: da introdução do racionalismo na política à querela entre fé e ceticismo

Michael Oakeshott: from the introduction of rationalism in politics to the quarrel between faith and skepticism

Elvis de Oliveira Mendes¹

UFU / UFF

elvis.oliver@live.com

Resumo

O presente estudo pretende, antes de qualquer coisa, apresentar a crítica de Michael Oakeshott ao racionalismo moderno, mais precisamente, à entrada desse tipo de mentalidade no campo dos assuntos políticos. De fato, para o filósofo britânico a política é um vasto oceano, marcado por incertezas e inúmeras possibilidades. Sua analogia é precisa naquilo que Oakeshott deseja proporcionar, a saber, uma condição de suspeita para com as promessas da política. Para o autor, foram justamente as crenças racionalistas no controle do acaso e na perfeição comuns ao que ele veio a chamar de “política da fé” que teriam alimentado as ideologias e conduzido o mundo às grandes catástrofes do século XX. Dessa maneira, o objetivo precípuo deste estudo se limita a mostrar de que modo Oakeshott propõe um ceticismo político enquanto postura prudencial e em que medida esse ceticismo pode ser possível, necessário e salutar para proporcionar um meio termo com relação aos exageros da fé política.

Palavras-chave: Racionalismo; Política da fé; Ceticismo; Michael Oakeshott.

Abstract

This paper intends, first of all, to present Michael Oakeshott's critique of modern rationalism, more precisely, of the entrance of this kind of view in the field of political affairs. In fact, for the British philosopher, politics is a vast ocean, marked by uncertainties and innumerable possibilities. His analogy is precise in what Oakeshott wishes to provide, namely, a condition of suspicion of the promises of politics. For the author, it was precisely the rationalist beliefs

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia e em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisador bolsista CAPES.

in the control of fortune and in perfection common to what he came to call the “politics of faith” that support the ideologies which would have led the world to the great catastrophes of the twentieth century. Thus, the main objective of this study is limited to showing how Oakeshott proposes political skepticism as a prudential stance, and to what extent this skepticism may be possible, necessary and healthy to provide a middle ground in relation to rationalism and the exaggerations of political faith.

Keywords: *Rationalism; Politics of faith; Skepticism; Michael Oakeshott.*

Introdução

No desenvolvimento do presente artigo recorreremos à duas publicações importantes de Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* e *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Para tanto, nosso estudo está dividido em dois momentos, primeiro pretende-se pensar a partir de duas questões fundamentais, quais sejam: 1) Em que momento o racionalismo, caro às ciências da natureza e à matemática, passou a pertencer ao complexo universo da política? 2) De que maneira a postura demasiado técnica e racionalista comuns às ciências naturais (*Hard Sciences*) deixou de ser uma exceção para ser a regra no incerto terreno dos assuntos humanos?

Em um segundo momento, tentar-se-á abordar aquilo que Oakeshott vê como principal consequência prática do racionalismo na política, a saber, o surgimento da “Política da fé”. De fato, no contexto da modernidade tardia o racionalismo e a crença na possibilidade da perfeição como um empreendimento exclusivamente humano se tornaram inabaláveis no vasto e turvo oceano da política, acontecimento que solapou a sabedoria de toda uma tradição², que se tornou aos olhos dos seguidores dessa nova crença mera erudição vazia. Em um terceiro e

² Nos últimos dois séculos, as tendências racionalistas marcaram profundamente o pensamento político ocidental; paulatinamente, essas tendências vieram a se tornar o principal *modus operandi* no que diz respeito às formas com as quais se reflete acerca das relações de poder, do papel das instituições e não só isso, mas na construção da própria normatividade. Compreenda-se aqui como “tendências racionalistas” tanto as tendências de racionalização da técnica, comum à história da humanidade, da própria sociedade, isto é, operantes nos próprios processos sociais, como também as tendências de racionalização na esfera do pensamento político. Tal acontecimento aparece como um fenômeno completamente novo e sem precedentes, já que, até o advento da modernidade, os assuntos da política, em considerável medida, eram comuns ao campo da moralidade, quase sempre decididos a partir dos costumes, das tradições e do respeito ao caráter ancestral das leis, sejam elas divinas ou meramente decididas em consenso. Elas eram reconhecidas através da escuta atenta do que os mais velhos tinham a ensinar às novas gerações; com base nisso, eram formados de maneira preponderante os aspectos constitutivos do *ethos* de uma comunidade.

último momento, se fará necessário abordar a reflexão de Oakeshott acerca do ceticismo (Política do ceticismo) como uma espécie de antídoto ou convite à moderação diante das pretensões da política da fé e das ideologias que através do cultivo de um otimismo exagerado alavancaram algumas das grandes tragédias contemporâneas.

Pretende-se analisar o caráter problemático que se apresenta de forma tácita ou explícita na complexa relação entre razão e política. De fato, Oakeshott analisa a transformação da política em um empreendimento comum da técnica e dos métodos análogos aos das ciências naturais; sobretudo, analisa as consequências práticas dessa mudança radical de paradigma que fundou a ciência política moderna ocidental alicerçada unicamente nos pilares de uma razão instrumental, marcada por assim dizer, por uma fé na redenção da humanidade com ela mesma através da providência humana, um tipo de providência cuja principal pretensão é a construção de um novo mundo e quiçá, de um novo ser humano, aspirações totalmente desconhecidas para o tipo de racionalidade desenvolvida pelos pré-modernos.

Posto isso, dada a escassez de publicações sobre o pensamento de Oakeshott no Brasil, se faz necessário uma rápida apresentação. Michael Oakeshott (1901-1990) é um filósofo político britânico do século XX que embora tenha conquistado a audiência de um público vastíssimo que o tornou um dos maiores teóricos da política em países anglófonos³, no Brasil ainda é praticamente um total desconhecido, exceto por um pequeno número disperso de pesquisadores interessados em filosofia e ciência política, o que reflete a existência de tão poucas produções acadêmicas acerca de seu pensamento em língua portuguesa. Oakeshott estudou História na Universidade de Cambridge, onde se tornou professor; ainda jovem, se especializou em epistemologia e teoria do conhecimento, desenvolveu pesquisas sobre empirismo e filosofia da linguagem; seus estudos nessa área lhe renderam a produção de um importante livro chamado *Experience and Its Modes*⁴,

³ O jornal britânico *The Times of London* declarou que: "Oakeshott foi um dos poucos filósofos políticos excepcionais do século XX"; outro jornal britânico de renome, o *The Guardian*, foi além, chamou Oakeshott de "talvez o mais original filósofo político acadêmico deste século (XX)". De fato, Oakeshott é visto por muitos especialistas como um dos grandes nomes da tradição anglo-saxã de filosofia política junto a nomes como os de Edmund Burke e John Stuart Mill. FRANCO, P. *Michael Oakeshott: An Introduction*. Yale University Press, 2004, p. 1.

⁴ OAKESHOTT, Michael, *Experience and Its Modes*. Cambridge University Press, 1995.

publicado em 1933. Lutou contra os nazistas na Segunda Guerra Mundial pelo Exército britânico, experiência que parece ter marcado bastante não só sua vida, mas também foi decisiva para uma virada em seu pensamento⁵.

Logo após seu retorno da guerra publicou *Rationalism in Politics* em 1947, que dá nome à uma de suas obras mais relevantes, lançada apenas em 1962⁶. Depois de um curto período na Universidade de Oxford, se tornou professor de ciência política na *London School of Economics and Political Science* (Escola de Economia e Ciência Política de Londres) no período de 1950 a 1969⁷; se dedicou a uma grande variedade de assuntos, debruçou-se sobre o pensamento clássico e a história da filosofia política, assim como temas ligados à religião, estética, educação e filosofia do direito⁸, além de ter se destacado como um dos maiores intérpretes contemporâneos do pensamento de Thomas Hobbes⁹.

Um cético autodeclarado¹⁰, Oakeshott não economizou suas críticas às ideologias¹¹, sobretudo, às utopias progressistas e ao racionalismo moderno; em especial, criticou de forma veemente o uso deste último como forma exclusiva de solução para os problemas políticos e da conduta humana. Nesse sentido, Minogue esclarece que: “Michael Oakeshott destaca-se entre os filósofos políticos modernos por ter levado suas dúvidas quanto aos fundamentos racionais até os limites do

⁵ Ver sobre isso em: FRANCO, P. *Michael Oakeshott: An Introduction*, p. 10-11.

⁶ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, Liberty Fund inc. 1991.

⁷ Ver sobre isso em: NARDIM, T. (Ed.) *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 4.

⁸ Sobre a sua produção bibliográfica consultar: FULLER, T. The Work of Michael Oakeshott, *Political Theory*, Vol. 19 No. 3, 1991, pp. 323–326. Ver também: FRANCO, P. The Oakeshottian Voice. In. FRANCO, P. *Michael Oakeshott: An Introduction*. Yale University Press, 2004, pp. 1-23.

⁹ Ver algumas dessas interpretações em: OAKESHOTT, Michael, *Hobbes on civil association*. Liberty Fund, inc. Indiana, 2000.

¹⁰ ABEL, C. FULLER, T. *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Imprint Academic, 2005, p. vii.

¹¹ Oakeshott foi um crítico radical do nazismo e do marxismo, mas também não poupou críticas ao liberalismo moderno. Ver sobre isso em: OAKESHOTT, M. Review of H. Levy and others, *Aspects of Dialectical Materialism*, in *Cambridge Review*, 56 (1934–5), p. 108–9. A atenção de Oakeshott para o tópico começa com seus textos abrangentes referentes a três ideologias totalitárias - comunismo, fascismo e nazismo – em uma coletânea publicada em 1939. “Ele apresenta os três como reações à democracia representativa, que ele considera superior em sua abrangência, adaptabilidade e longevidade. Sua característica definidora é sua recusa em subordinar toda uma sociedade a uma gangue de líderes automeados”. Conferir sobre isso em: OAKESHOTT, M. *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939).

entendimento humano”¹². Diante disso, a presente abordagem tenta mostrar a partir dos objetivos enumerados nesta introdução que o resultado último do racionalismo moderno no contexto da política, é a exacerbação da “Política da fé”¹³.

Para tanto, se faz necessário compreender de que forma o empreendimento das ciências políticas em sua acepção moderna se estrutura em bases racionalistas comuns às das ciências naturais e quais elementos conceituais servem para a manutenção desse modelo; por fim, pensar os problemas e os riscos desta empresa, para desta maneira proporcionar através de um ceticismo estratégico um equilíbrio nesse antagonismo fundamental.

O Racionalismo Moderno

Para compreendermos a crítica de Oakeshott ao “racionalismo na política” mais adequadamente, antes de qualquer coisa, é necessário esclarecer o que o autor entende por “racionalismo” ou “conhecimento racionalista”. Nesse caso, seja devidamente esclarecido que o filósofo está preocupado com uma análise do racionalismo moderno¹⁴. Por racionalismo moderno compreenda-se de forma geral o tipo de visão de mundo que floresceu na Europa pós-renascentista a partir da consolidação de um tipo de ciência que possui como ponto de partida a afirmação de que toda premissa, se se pretende científica e, portanto, verdadeira, só terá valor se for formulada em sua completude, em termos claros, explícitos, logicamente organizados e passíveis de experimento e comprovação empírica. Isto é, só possui caráter de verdade aquele conhecimento que estiver metodologicamente condicionado a ser julgado pelos ditames da razão. De fato, essa visão rotula qualquer prática que não tenha sido submetida a esses procedimentos e não possua

¹² MINOGUE, K. R. Michael Oakeshott: O oceano ilimitado da política, p. 127. In CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

¹³ O termo “política da fé” (*politics of faith*) é o tema precípua de sua abordagem em: OAKESHOTT, M. *The politics of faith and the politics of scepticism*, Edited by Timothy Fuller, Bath Press, 1996.

¹⁴ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, Liberty Fund inc. 1991, p. 5.

esses elementos teóricos como inverossímil e, por ser assim, irracional ou indigna de ser levada a sério.

No entanto, deve ficar bastante claro que embora a crítica de Oakeshott esteja direcionada à esse tipo de racionalismo, em especial, à introdução desses métodos nos assuntos do político, sua crítica não busca a negação radical da importância da racionalidade, definitivamente não se trata disso, afinal toda prática humana está em alguma medida formulada a partir de algum tipo de racionalidade. Nossa pretensão é justamente demonstrar que a crítica de Oakeshott embora se mostre primeiramente enquanto uma crítica do racionalismo moderno se desdobra conforme seu desenvolvimento de forma mais robusta e sofisticada.

No início de sua crítica, Oakeshott tenta criar uma espécie de desenho ou caricatura de um determinado tipo de racionalista moderno ao afirmar que, “no fundo ele espera (ele sempre espera) pela independência da mente em todas as ocasiões, pelo pensamento livre da obrigação com qualquer autoridade, exceto a autoridade da razão”¹⁵. Portanto, haveria na postura desse tipo de racionalista moderno um caráter iconoclasta e destruidor de qualquer costume, hábito ou tradição, haveria nele uma paixão pelo novo efervescente. No entanto, a criação dessa caricatura não implica dizer que todos os racionalistas modernos seriam iguais, de fato, essa postura não se aplica a todos, evidentemente que não se trata aqui de dizer que a moralidade e os costumes não tenham sido objeto de profunda reflexão filosófica no contexto do racionalismo moderno. Assim, a problemática para a qual Oakeshott parece querer alertar é o fenômeno tipicamente moderno de instrumentalização da razão para a resolução dos assuntos práticos e a transformação dessa razão em promessa de salvação.

Ainda nesse mesmo sentido, Oakeshott explica que, além de inimigo da tradição e da autoridade, o racionalista moderno possui mais duas características precípuas, quais sejam: o ceticismo (em um sentido bastante específico) e o otimismo. A mentalidade racionalista é “cética porque não há opinião, hábito, nem crença, nada tão firmemente enraizado ou tão amplamente sustentado, que ele hesite em questioná-lo e julgá-lo pelo que ele chama de sua ‘razão’”¹⁶. Esse tipo de

¹⁵ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, Liberty Fund inc. 1991, p. 5-6.

¹⁶ *Ibidem*, p. 6.

ceticismo racionalista é completamente diferente do ceticismo de Oakeshott, porque o racionalista moderno questiona tudo para se apoiar na sua própria razão contra qualquer costume ou tradição, enquanto o tipo de ceticismo proposto por Oakeshott de inspiração antiga, se alicerça na dúvida acerca da própria razão enquanto algo capaz de resolver as mazelas do mundo ou trazer respostas racionais para todos os problemas. Em outras palavras, enquanto o ceticismo do racionalista se resguarda no poder da própria razão, o ceticismo de Oakeshott foca justamente nos limites da capacidade humana de saber, estão em jogo dois tipos distintos de posturas céticas, uma antiga e outra moderna. Ademais, por meio dessa crença na própria razão o racionalista é tão cético quanto “otimista, porque o racionalista nunca duvida do poder de sua razão”¹⁷. Características que podem mudar de proporção em uma ou outra teoria política moderna, mas quase sempre estão presentes.

Ora, em um primeiro momento a união entre ceticismo e otimismo nos parece estranha e um tanto controversa, para Oakeshott está justamente aí o que torna o racionalismo moderno em considerável medida algo novo e totalmente distinto do *logos* grego, sobretudo, do ceticismo tradicional, ele se distingue justamente por sua intencionalidade. Dito isto, uma das consequências práticas dessas características teóricas comuns da política moderna racionalista é que a ação racional sempre deverá ter uma meta definida pela teoria, bem como as regras para realizá-la. Nesse sentido, Oakeshott chama atenção para uma diferenciação radical e explícita entre conhecimento técnico e conhecimento prático, sendo o primeiro aquele que pode ser formulado com precisão matemática ou empírica, e o segundo aquele conhecimento prático ou tradicional; este último, por sua vez, segundo Oakeshott, não pode ser ensinado nem aprendido, apenas transmitido e adquirido através da narratividade da tradição, só é exercido na prática¹⁸. O racionalismo em sua acepção moderna nega a importância do segundo de forma peremptória como um tipo de conhecimento a-científico. Para Oakeshott, o aparecimento da mentalidade racionalista em sua acepção moderna está ligado intimamente ao surgimento do individualismo e do humanismo renascentista. Sendo assim, “o racionalismo pleno remonta ao século XVII, quer dizer, à mesma época em que as

¹⁷ Ibidem, p. 6.

¹⁸ Ibidem, p. 15.

ilusórias práticas da mágica foram abandonadas pelos europeus em favor de uma atitude mais racional e científica em relação aos problemas da vida”¹⁹.

Com efeito, temos aqui então quatro características fundamentais apontadas pelo filósofo: o ceticismo, o otimismo, o individualismo e por fim, devemos acrescentar o antitradicionalismo; este último é gerador de uma nova ambição, qual seja: a de banir as superstições, os preconceitos e o obscurantismo que contaminavam nossa razão e diminuía o humano perante os deuses. A confluência dessas características levou Descartes e Bacon²⁰ a expor a própria razão a uma condição arriscada de cair numa outra crença, numa nova ingenuidade, a saber, a crença de que era possível começar tudo do ponto zero, a partir de algo fundamental e certo. De fato, esses baluartes do pensamento moderno colocaram em marcha um plano de superação da tradição anterior para construir uma nova ciência.

Nesse sentido, a afirmação cartesiana de que era necessário tentar seriamente, desfazer-se de todas as opiniões a que até então se dera crédito e começar tudo novamente a fim de estabelecer um saber firme e inabalável²¹ levava às últimas consequências a negação radical do antigo em prol do novo. Bacon, por sua vez, reitera a pretensão cartesiana e vai além, ao propor uma relação inseparável entre teoria e prática experimental²².

De acordo com Oakeshott, Bacon foi capaz de subverter duas tendências clássicas amplamente aceitas no medievo: por um lado, o racionalismo platônico e, por outro, a indução observacional de Aristóteles. Ora, Bacon tenta de alguma maneira criar uma nova metodologia distinta dos clássicos, sobretudo, porque na modernidade aparecerá algo novo, a saber, o laboratório. Diante dessas novidades, há transformações substanciais no âmbito da experiência principalmente nos métodos de observação da natureza. Desse modo, Bacon é um pioneiro de um tipo inovador de experimentalismo; essa nova postura é percebida nas palavras do

¹⁹ MINOGUE, K. R. Michael Oakeshott: O oceano ilimitado da política, p. 130-131.

²⁰ Oakeshott elege Descartes e Bacon como os pais do racionalismo moderno e criadores de uma nova mentalidade científica, sobretudo, no âmbito da filosofia. Cf. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, Liberty Fund inc. 1991, pp. 18-24.

²¹ Sobre isso ver: DESCARTES, R. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

²² Sobre isso ver: BACON, F. *Novum Organum*, § 2. 2002.

próprio filósofo quando afirma que: “Seria algo insensato, em si mesmo contraditório, estimar poder ser realizado o que até aqui não se conseguiu fazer, salvo se se fizer uso de procedimentos ainda não tentados”²³.

Diante disso, Oakeshott desconfia justamente do alcance dessa novidade, pois aprender algo novo não implica partir da ignorância total ou do nada, mas significa, em vez disso, reformar um conhecimento que já existe. No entanto, esse *pathos* pelo novo e pelos valores humanísticos traz a fé de que um novo mundo poderia ser construído a partir de então por via da mão humana, um mundo muito melhor e livre das contingências naturais, porque passaria pela exatidão laboratorial. Nesse contexto, sobre os anseios de Bacon, Oakeshott afirma que:

A ambição de Bacon era equipar o intelecto com o que lhe parecia necessário, para que se alcançasse o conhecimento certo e demonstrável do mundo em que vivemos. Tal conhecimento não é possível para a “razão natural”, que é capaz de apenas conjecturas mesquinhas e prováveis, não de certeza. E essa imperfeição se reflete na falta de prosperidade do estado do conhecimento. O *Novum Organum* começa com o diagnóstico da situação intelectual, o que falta é uma percepção clara da natureza da certeza e um meio adequado de alcançar²⁴.

Diante disso, “os homens chegaram a acreditar que, quando o conjunto de conhecimentos aplicado à uma atividade fosse suficientemente poderoso, o acaso da condição humana poderia ser substituído pela previsibilidade”²⁵. Essa crença invadiu com autoridade os mais variados campos tanto do saber abstrato quanto da vida prática como uma nova moralidade a ser seguida. Não demorou muito para que esse tipo de mentalidade chegasse aos assuntos humanos, como a conduta, a

²³ Ibidem § 6.

²⁴ (Tradução livre) “Bacon's ambition was to equip the intellect with what appeared to him necessary if certain and demonstrable knowledge of the 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. And this imperfection is reflected in the want of prosperity of the state of knowledge. The *Novum Organum* begins with diagnosis of the intellectual situation. What is lacking is a clear perception of the nature of certainty and an adequate means of achieving”. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 19.

²⁵ MINOGUE, K. R. Michael Oakeshott: O oceano ilimitado da política, p. 130.

moral, a lei e sobretudo, a política. Logo a engenharia conceitual do pensamento racionalista moderno passaria a ditar também os contornos dos regimes políticos e das constituições.

O Racionalismo na política

No complexo universo da política, o racionalismo aparece como uma espécie de antídoto contra todos os males e mazelas da humanidade, a cura para as vicissitudes e crueldades humanas, sobretudo, a solução para toda miséria e desigualdade na terra. De fato, o racionalismo aterrissou no terreno da política e dos assuntos humanos como um discurso de autoridade a carregar na bagagem todos os avanços das ciências naturais, que eram, de fato, visíveis e inegáveis. Na visão de Oakeshott, duas outras características gerais devem ser observadas nesse fenômeno que é o racionalismo na política. Primeiro, elas são as políticas da perfeição; segundo, são as políticas da uniformidade; essas duas características não subsistem uma sem a outra, elas denotam um estilo diferente de política²⁶. Com base na combinação dessas duas características, seu resultado é o desaparecimento da imperfeição, que é o primeiro item do credo racionalista²⁷.

Ora, o que diferenciou o racionalismo científico do racionalismo de Platão e Aquino foi que o método pela primeira vez tentou se libertar das restrições da linguagem, da cultura e da história²⁸. Oakeshott vê nessas características algo de extremamente problemático e perigoso, já que o universo da vida política é inequivocamente marcado tanto por abstrações conceituais quanto por experiências que extrapolam o domínio da razão, por estarem ligadas a um elemento totalmente contingente, a saber, os infortúnios do poder e da própria vida. Acerca disso, Oakeshott afirma que:

²⁶ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 9-10.

²⁷ *Ibidem*, p. 10.

²⁸ SUTHERLAND, Keith. Rationalism in politics and cognitive Science. In. Abel, C.; FULLER, T. *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, p. 267.

Na atividade política, os homens navegam num mar ilimitado e sem fundo; não há nem um porto para abrigar, nem uma enseada para ancorar, nem um ponto de partida, nem um destino determinado. Trata-se de permanecer flutuando numa quilha lisa; o mar é amigo e inimigo ao mesmo tempo, e a habilidade náutica consiste em saber empregar os recursos de um comportamento tradicional de modo a transformar cada ocorrência hostil num amigo²⁹.

Dito isto, devemos então considerar que se Descartes e Bacon são os inauguradores do racionalismo no ambiente filosófico-científico, Maquiavel é, por sua vez, o mentor intelectual desse projeto na política³⁰. Não obstante, isso ocorre de forma bastante diferente, já que Maquiavel, no seu manual dedicado ao príncipe, parece justamente ensiná-lo a navegar pelo mesmo oceano da analogia de Oakeshott; no entanto, é inegável que nascia ali, em plena renascença, uma visão de política como técnica. E não para por aí, pois, na produção de seu “manual de como governar”, estão postas implicitamente duas novidades: a primeira, a de que é possível dominar o acaso se domino bem a técnica necessária para tanto; a segunda, a de que qualquer indivíduo pode aprender a lidar com o poder³¹.

Portanto, segundo Oakeshott, “o projeto de Maquiavel foi prover uma farsa para a política, um treinamento político para compensar a falta de educação na área, uma técnica para um governante que não tivesse nenhuma tradição”³². Este feito, embora egoísta, (pois tinha como objetivo tornar o governante dependente dos conselhos de um especialista), causou uma ruptura radical com a tradição do pensamento político, tal como estava posto até então. Assim, após Maquiavel, se cultivou um terreno fértil para o racionalismo na política como se percebe nos séculos posteriores com as teorias contratualistas, de onde resultaram o liberalismo dos filósofos das luzes e os socialismos.

²⁹ (Tradução livre) “In political activity, then, men sail a boundless and bottomless sea; there is neither harbour for shelter nor floor for anchorage, neither starting place nor appointed destination. The enterprise is to keep afloat on an even keel; the sea is both friend and enemy; and the seamanship consists in using the resources of a traditional manner of behaviour in order to make a friend of every hostile occasion”. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 60.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 29

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 30.

³² OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 30.

De fato, o tipo de racionalismo que se torna efervescente após a consolidação de um espectro revolucionário na esteira do Iluminismo leva a política a um lugar totalmente distinto do que a colocou Maquiavel. Diferentemente da proposta de seu *Príncipe*, onde mostra como lidar de forma racional com as vicissitudes e maldades humanas e, assim, ter controle sobre o futuro, nas teorias políticas de nosso tempo seu propósito fundamental é outro, a saber: a destruição deste mundo para a construção de outro perfeito e imaculado, livre das misérias e disputas humanas. Trata-se assim, de tornar possível a consolidação de um novo homem ungido pela racionalidade capaz de se redimir com a humanidade e cumprir seu destino manifesto na terra. É com essa fatídica missão que o racionalismo moderno se compromete quando convidado ao ambiente da política.

Diante disso, Oakeshott chama atenção para o fato de que o mundo da política parecia ser o menos propício ao tratamento racionalista, já que a política é sempre o lugar tanto do tradicional quanto do circunstancial e transitório³³. No entanto, paradoxalmente, parece que o que ocorre é justamente o contrário, e isso se deve ao momento em que o racionalismo atinge o terreno da política, qual seja: um momento no qual todas as tradições e verdades nas quais as sociedades ocidentais se assentavam até então foram abaladas, ou já estavam em pleno processo de desmoronamento. O que deu ao racionalismo moderno um caráter messiânico que salvaria a humanidade do vazio devastador do niilismo que se instaura com a crise da religião revelada e da metafísica. Nesse sentido, Oakeshott vê nesse momento a brecha necessária para a consolidação dessa nova crença³⁴, como ele mesmo explica na passagem a seguir:

³³ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 7.

³⁴ Sobre a substituição da espera da providência divina pela crença na providência humana e mundana, isto é, sobre o caráter escatológico da modernidade Edmund Burke foi o primeiro a anunciar esse aspecto ao perceber que, na Revolução Francesa havia uma aura salvífica característica da religião revelada, o que o levou a afirmar que um movimento que se dizia antirreligioso mais parecia uma “procissão”. Ver isso em: BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução na França*. 1. ed. – São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 60. Décadas mais tarde Tocqueville afirmou que; “a Revolução Francesa é, portanto, uma revolução política que operou à maneira e em certo sentido assumiu o aspecto de uma revolução religiosa”. Cf.: TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, 2º Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2016, p. 14. Já no século XX, ainda acerca desse mesmo aspecto Eric Voegelin dedicou-se a mostrar que os movimentos revolucionários da modernidade repetiam a mesma lógica da escatologia bíblica, mas com um detalhe importante, a saber, o fato de que a escatologia se tornou imanente, isto é, mundana, o que tornou a fé na perfeição e na salvação algo para este mundo, uma fé de que tudo pode ser transformado aqui e agora. Sobre isso, vale ainda dizer que essa fé não fica restrita apenas aos movimentos revolucionários, é possível se encontrar

As motivações mais profundas que encorajaram e desenvolveram essa moda intelectual são, não artificialmente, obscuras; elas estão escondidas nos recessos da sociedade europeia. Mas, entre suas outras conexões, certamente está intimamente relacionada com um declínio na crença na providência: uma técnica benéfica e infalível substituiu um Deus benéfico e infalível; e onde a providência não estava disponível para corrigir os erros. Certamente, também, sua proveniência é uma sociedade ou uma geração que pensa que o que descobriu para si é mais importante do que aquilo que herdou, uma época superexposta com sua própria realização e sujeita àquelas ilusões de grandeza intelectual que são as características da loucura da Europa pós-renascentista, uma era nunca em paz mentalmente porque nunca se reconciliou com seu passado. E a visão de uma técnica que coloca todas as mentes no mesmo nível forneceu apenas o atalho que atrairia os homens apressados a parecerem educados, mas incapazes de apreciar os detalhes concretos de sua herança total³⁵.

uma lógica escatológica até em regimes antagônicos como no Liberalismo e no Nazismo. Consultar: VOEGELIN, E. *The New Science of Politics* (1952), In. *Modernity without restraint*. University of Missouri Press, 2000, pp. 175-195. Nesse mesmo contexto, Leo Strauss afirma que “a modernidade é a fé bíblica secularizada; a fé bíblica ultramundana tornou-se radicalmente mundana”; assim, o propósito da humanidade seria “não esperar pela vinda do paraíso, mas torná-lo possível na terra por vias puramente humanas”. Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, In. STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 82. Sobre o suposto caráter religioso dos movimentos modernos, Hannah Arendt vê de uma forma um pouco diferente; de fato, a filósofa alemã, por um lado, não compactua da ideia de que os ensinamentos cristãos seriam os valores fundantes do espírito revolucionário comum na modernidade; para ela, a revolução é fruto da secularização, e não do cristianismo. No entanto, por outro lado, parece concordar que há de alguma maneira, um caráter eminentemente teleológico na forma com a qual operaram as marchas revolucionárias, o que as colocam dentro de uma lógica bíblica, escatológica ou gnosiológica, por possuírem como principal impulso não só a busca da liberdade política e a questão social, mas por possuírem claramente um caráter salvífico e redentor da humanidade baseado na compaixão. Cf. ARENDT, H. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990, p. 25-26.

³⁵ (Tradução livre) “The deeper motivations which encouraged and developed this intellectual fashion are, not unnaturally, obscure; they are hidden in the recesses of European society. But among its other connections, it is certainly closely allied with a decline in the belief in providence: a beneficent and infallible technique replaced a beneficent and infallible God; and where providence was not available to correct the mistakes. Certainly, also, its provenance is a society or a generation which thinks what it has discovered for itself is more important than what it has inherited, an age over-impressed with its own accomplishment and liable to those illusions of intellectual grandeur which are the characteristic lunacy of post-renaissance Europe, an age never mentally at peace with itself because never reconciled with its past. And the vision of a technique which puts all minds on the same level provided just the short-cut which would attract men in a hurry to appear educated but incapable of appreciating the concrete detail of their total inheritance”. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics*, p. 23.

Como se percebe, Oakeshott aponta para um dos principais sintomas vivenciados exatamente no momento em que o racionalismo invade o universo da política. De fato, igualmente ao racionalismo científico, o racionalismo na política tem a tendência a desconsiderar tudo que foi feito até então, isto é, ignorar completamente o “estado da coisa”. A atitude racionalista tal como se efetivou em seu início não é nada simpática e nem está aberta ao diálogo ou reflexão que considere uma reforma, um conserto, ou um reparo do que não é bom a fim de se conservar o que é bom e mudar o que está errado. Sendo assim, o racionalista na política possui uma disposição e um sabor pela destruição e pela construção do novo a partir de seu projeto racional preenchido de verdades abstratas e conceituais³⁶.

Ademais, o racionalismo nas ciências naturais parece ser algo bom e necessário, quase inevitável, dada a condição de possibilidade e até necessidade de exatidão de seus métodos e resultados; no entanto, no que se refere ao racionalismo na política é justamente o contrário o que acontece. De fato, a exatidão não é algo possível nos assuntos humanos, é justamente o seu oposto, a política pertence ao mundo meramente humano, ao rasteiro, ao vulgar, ao ordinário, é o lugar da opinião e do senso comum, portanto da ignorância, nenhuma ciência ou filosofia consegue lidar com os aspectos reais da vida humana sem “descer à caverna”, isto é, sem se rebaixar aos limites da *doxa*. Se esse rebaixamento não ocorre, razão e política são coisas opostas, até inimigas, ou se preferir estão em sintonias diferentes.

Portanto, não se trata aqui de afirmar que a política deve ser totalmente entregue ou condenada à irracionalidade, mas sim que o tipo de razão científica

³⁶ De fato, a crítica de Oakeshott tem como alvo um tipo específico de racionalismo moderno e seus efeitos na vida social moderna e na política em determinado momento histórico. É inegável que já no final do século XX destacados autores contemporâneos autodeclarados racionalistas e modernistas se propuseram a criticar e repensar a própria racionalidade moderna. Autores como: Jürgen Habermas e Axel Honneth, adotam um método chamado “reconstrutivo”, método que não é meramente destrutivo; John Rawls e Ronald Dworkin, cujo liberalismo político é, antes de tudo, uma afirmação da democracia constitucional como um arranjo institucional historicamente construído mediante diversos compromissos sob muitas vicissitudes e com muitas imperfeições; Rainer Forst e Nancy Fraser, cuja teoria crítica da política é reformista, democrática e não tecnocrática, universalista e, ao mesmo tempo, contextualista; Charles Taylor e Michael Walzer, que são reconhecidos como comunitaristas e se preocupam com as identidades fortes concretas historicamente consolidadas e com as esferas institucionais concretas historicamente definidas. Nenhum desses autores se enquadram integralmente na caracterização de racionalismo político proposta por Oakeshott.

constituída no seio da modernidade apenas alargou o abismo existente entre teoria e *práxis*, pois perdeu o contato com a vida prática do homem comum. Se trata de dizer que a razão científico-filosófica única e exclusiva não é capaz de lidar com a complexidade do fenômeno da vida humana pois o filósofo e o cidadão possuem verdades, necessidades e linguagens diferentes.

Deste modo, para Oakeshott a mentalidade racionalista parte do universal para o particular, faz de ideais abstratos uma causa imposta à toda uma sociedade. O que tornam suas saídas reducionistas, sobretudo, quando aplicadas à política; de fato, a redução do fenômeno político à visões teóricas e abstratas não produz políticas de interesse dos indivíduos ou mesmo de cuidado da coisa pública, mas sim em ideologia que desconsidera toda complexidade e pluralidade de uma determinada sociedade. Essa prática é corriqueira e em certo sentido aceitável para o homem comum, de fato, o reducionismo é um sintoma de irracionalidade coletiva e a política é como já foi dito anteriormente, o lugar das paixões, isto é, do irracional, da ignorância, da mera opinião infundada marcada pelos preconceitos. Sendo o filósofo justamente aquele que tem consciência disto, seu esforço deve ser o de não se deixar levar pelo *pathos* ideológico, inevitavelmente reducionista, pois se assim o fizer, se autocondenará à irracionalidade. No entanto, mesmo o filósofo genuíno consciente da importância do cultivo da razão filosófica, ele sabe que tal razão não é bem compreendida ou aceita pela multidão, assim, deve lidar com as paixões humanas e sua linguagem consciente de que na maioria das situações não terá nada a dizer.

Sendo assim, sobre essa questão chave vale enfatizar que a crítica de Oakeshott em direção ao racionalismo moderno não se reduz à uma crítica simplória ao núcleo da noção de racionalismo moderno, enquanto um tipo de conhecimento que necessariamente “só possui caráter de verdade se estiver metodologicamente de acordo com os ditames da razão após julgamento”, como foi dito aqui. É fundamental compreender que a posição de Oakeshott é mais sofisticada e complexa. A robustez de sua crítica não tem como alvo principal à racionalidade *tout court*, isso seria autocontraditório pois Oakeshott se utiliza da razão teórica para elaborar sua crítica à razão moderna. Sua crítica mais radical e consistente se trata na verdade de reivindicar um tipo de razão que achamos nos antigos, mais

especificamente em Aristóteles, para fundamentar a crítica ao racionalismo moderno e sua preponderância técnica, essencialmente lógico-dedutiva que haveria por assim dizer, excluído do seio mesmo da razão o que sempre foi classicamente aceito como a racionalidade prática.

Como é possível perceber na *Ética a Nicomachea*, a racionalidade prática não é dedutiva como a geometria, a matemática e as ciências do espírito, no entanto, a racionalidade prática mesmo assim ainda é a expressão mais importante da experiência humana. Deste modo, o ataque de Oakeshott é direcionado à essa redução moderna da matéria da razão e sua indevida intrusão no fenômeno do político, pois ao desconsiderar a distinção fundamental entre esses dois tipos de razão, teórica e prática, tornou a razão teórica a detentora majoritária dos caminhos da política e da conduta como lugar privilegiado da razão prática, a consequência dessa manobra é que a política ganhou poderes inimagináveis para o bem e o para mal.

Nesse sentido, Isaacs observa que “existe, explícita no pensamento de Oakeshott, uma aceitação do caráter contingente e indeterminado da vida humana, a consideração da espontaneidade da existência humana que nenhuma disciplina pode capturar completamente”³⁷. Portanto, Oakeshott não é um irracionalista nem nega a importância de certo grau de racionalidade nas práticas e ações de uma determinada associação civil ou povo³⁸; evidentemente, o conhecimento prático em seus múltiplos desdobramentos envolve pensamento e ação racional, Oakeshott identifica a racionalidade na política à tradição, tendo então na política um caráter judicial fundamental, a lei seria a demonstração da racionalidade teórica na vida prática. Sendo assim, está justamente no seio mesmo dessas relações uma complexidade que está no âmbito do conhecimento tradicional, “não filosófico” e “a-científico”, a saber, um tipo de conhecimento criado por gerações e que deve ser respeitado como tal não por ser baseado na verdade, mas por ser compreendido pelo indivíduo comum e capaz de tornar possível a vida em sociedade.

³⁷ ISAACS, S. *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge studies in social and political thought, 2006, p. 163.

³⁸ Sobre isso ler: MIHATOV, P. Michael Oakeshott's Critique of rationalism in politics as Basis for His Theory of Civil Association, *Synthesis Philosophica* 45, 1/2008, pp. 135–148.

De fato, como explica Minogue, o que está em jogo para Oakeshott é a constatação de que “o filósofo pode ter um conhecimento da política muito mais profundo do que o político ativo, mas é um tipo de compreensão que não pode substituir a do político”³⁹. Como na “alegoria da caverna” de Platão, em que aquele (o filósofo) que foi capaz de enfrentar corajosamente a subida à superfície e foi ofuscado pela luz do dia ao retornar à escuridão da caverna de onde havia se libertado parece completamente desorientado frente àqueles que sempre viveram nas sombras. Deste modo ao desconsiderar essa dificuldade, a saber, a de lidar com o senso comum e os preconceitos irrefletidos que marcam a vida política é que a razão teórica aparece como forma de resolução para todos os problemas. É justamente essa crença moderna na razão instrumental enquanto apanágio do homem teórico ou o filósofo que gerou um desequilíbrio radical entre duas posturas antagônicas, mas mutuamente necessárias nos assuntos da política, quais sejam a fé e o ceticismo.

A política da fé

O otimismo é um dos frutos indelévels da consolidação do racionalismo na política; essa característica estritamente moderna, segundo Oakeshott, gerou consequências práticas visíveis, a principal delas é o que ele mesmo nomeou como a “política da fé”. Com efeito, a política da fé se tornou a principal tendência da *práxis* política de nossa era. “Na política da fé, a atividade de governar se encontra a serviço da perfeição humana; a própria perfeição é entendida como uma condição mundana das circunstâncias humanas, sendo que sua realização depende do esforço humano”⁴⁰. Assim, o objetivo do governo que adota como modelo a política da fé é ajustar todos seus mecanismos de poder para rumar em direção a essa perfeição. Como explica o próprio Oakeshott:

³⁹ MINOGUE, K. R. Michael Oakeshott: O oceano ilimitado da política, p. 129.

⁴⁰ OAKESHOTT, M. *A política da fé e a política do ceticismo*. Tradução de Daniel Lena Marchiori Neto, 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2018, p. 87.

Na política da fé, a atividade de governar está a serviço da perfeição da humanidade. Existe uma doutrina de otimismo cósmico que atribui uma inevitável perfeição ao universo, não pela observação, mas pela inferência da perfeição de seu criador. Há ainda, uma doutrina na qual a perfeição humana surge como um dom divino, assegurada, porém não merecida. Contudo, a ideia da perfeição humana, característica da política da fé, longe de ser derivada de qualquer uma dessas doutrinas, é, na verdade, contrária a ambas. Na política da fé, a perfeição humana é buscada, justamente, porque não está presente; além disso, acredita-se que não devemos, nem podemos depender da providência divina para a salvação da humanidade. A perfeição humana deve ser alcançada pelo esforço humano e, nesse caso, a confiança na efemeridade da imperfeição provém da fé no poder do homem e não na providência divina⁴¹.

Ora, dito isto, o que está em jogo para Oakeshott são dois aspectos inseparáveis que caracterizam bem a política da fé, quais sejam, a perfeição e a salvação⁴²; portanto, a perfeição não é mais uma possibilidade ou o resultado do aprimoramento das práticas do governo, o que seria bastante razoável e aceitável o fato de que devemos sempre buscar fazer algo melhor do que o fizemos antes, mas a perfeição passa a ser a busca inicial, a meta principal, enquanto função do governo. Sendo assim, na visão dos adeptos da política da fé o objetivo do governo deve ser alcançar a perfeição. Trata-se então de abandonar qualquer sabedoria antiga, qualquer costume ou tradição, escolher um novo alvo ou novo um caminho como melhor e simplesmente seguir. É como ao pilotar um avião, escolher uma ilha em um arquipélago com centenas de ilhas sem nunca ter pousado lá antes, crente (intuitivamente) de que lá haverá ótimas condições para o pouso.

Para tanto, é necessário se desenvolver uma fé dupla ou como afirma Oakeshott, “uma dupla confiança: a convicção de que o poder necessário está disponível ou pode ser gerado e a convicção de que, ainda que não saibamos exatamente o que seja a perfeição, pelo menos conhecemos a estrada que conduz a ela”⁴³. De fato, o perfeccionista é movido por um otimismo individualista, já que sua confiança não vem de nenhum lugar ou de nenhuma herança, mas de sua capacidade visionária de refletir e deliberar acerca do que é melhor a ser feito. Sobre

⁴¹ Ibidem, p. 57-58.

⁴² Ver: ibidem, p. 59.

⁴³ Ibidem, p. 61.

isso, vale salientar que na política da fé, o governo para prover a perfeição e a salvação deve ser “onipotente”⁴⁴, isto é, desenvolver poderes ilimitados⁴⁵.

A “onipotência” como característica dos governos modernos é fruto de um processo paulatino de centralização dos poderes e funções por parte dos governos. Esse processo criou a condição *sine qua non* para a política da fé, pois o alcance de tanto poder e tanta abrangência era um acontecimento sem precedentes e marcava justamente a substituição do tipo de política da Idade Média pela política moderna. Sobre isso, Oakeshott chama atenção para o fato de que é exatamente nesse momento que surgem duas reações distintas diante do domínio do poder por parte dos governos. Mais precisamente, duas reações específicas passaram a dominar o imaginário político; por um lado, aqueles que reagiram com entusiasmo e aderiram à política da fé; por outro, aqueles que reagiram com suspeita, esses aderiram à política do ceticismo. De um lado, os adeptos da política da fé viam no poder total do governo o surgimento de uma era de felicidade, enquanto outros assistiam a tudo com apreensão. De fato, embora houvesse esses últimos que de forma pessimista não tinham compartilhado da euforia, a grande maioria partilhou do otimismo que tomou quase em sua totalidade a atmosfera do momento⁴⁶.

Como já foi dito anteriormente, a política da fé tem como princípio a busca da perfeição. Mas o termo “perfeição” pode ser compreendido de muitas formas distintas, o que abre muitos caminhos de interpretação e ação. Sendo assim, a política da fé assume igualmente diferentes formatos e configurações de acordo com o momento e local. Porém, nesse contexto, para Oakeshott: “Nos tempos modernos, a política da fé, explorou duas linguagens principais: uma versão religiosa e o que poderíamos chamar, de modo geral, uma versão econômica”⁴⁷. A versão religiosa da política da fé é uma visão estritamente moderna; embora alguns

⁴⁴ Não se trata aqui de um governo soberano como as monarquias absolutistas do início da modernidade; na verdade, é justamente o contrário. Embora os absolutismos pretendessem o controle total da sociedade, eles não pretendiam nem a perfeição, nem salvar a raça humana, esses eram termos desconhecidos nos tempos dos absolutismos. Para Thomas Hobbes, o maior filósofo do absolutismo, a ideia de melhoramento ou perfeição humana e até de salvação da humanidade são completamente absurdas; embora o governo defendido por Hobbes seja absoluto, suas atividades são limitadas. Na política da fé, o governo não é absoluto, sua principal característica é o “coletivismo”. Cf. *Ibidem*, p. 63.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 94-95.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 104.

achem que esta é um resquício da Idade Média que teria sobrevivido e alcançado a modernidade, Oakeshott analisa que a versão religiosa da política da fé só é possível quando vários padrões e tradições eclesiásticas foram desconsiderados ou perderam importância diante de um novo padrão baseado não mais no que os tribunais eclesiásticos decidiam, mas, sim, na interpretação pessoal da própria bíblia, isto é, essa versão é fruto do protestantismo⁴⁸. De fato, a ausência de algo que me autorize ou não, sobretudo que me guie, e a possibilidade da autonomia e da compreensão pessoal da bíblia mudaram radicalmente as concepções políticas do homem europeu, que por sua vez propagou essa visão tipicamente moderna pelo Ocidente.

A essa primeira versão da política da fé era-lhe fundamental a busca da “salvação”⁴⁹, pois nessa versão governar se identifica com a atividade da graça, mas vale dizer que essa graça deveria ser alcançada aqui na terra, portanto, compelida a uma atividade mundana; assim, “o objetivo desses homens era estabelecer, por intermédio do governo, uma ‘comunidade sagrada’ na qual a única distinção significativa fosse entre os santos (que deveriam governar) e os impenitentes (que deveriam ser governados)”⁵⁰. Por outro lado, o que Oakeshott nomeia como versão econômica da política da fé é um desdobramento da versão religiosa e por isso carrega consigo aspectos da primeira, qual seja: novamente a mesma busca pela salvação e perfeição, e é justamente a união de aspectos dessas duas versões que culminam no surgimento de termos como “bem-estar” e “prosperidade”, coisas que a partir da vitória do paradigma moderno devem ser buscadas obstinadamente pela humanidade⁵¹.

A versão econômica da política da fé em um primeiro momento, caminha lado a lado com a versão religiosa e o resultado da “união” dessas duas versões gera uma outra versão, isto é, uma terceira forma de política da fé, qual seja, a versão “produtivista”⁵², que é dependente das duas principais versões explicadas anteriormente. Essa última versão elencada por Oakeshott está ligada à uma outra

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 105.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 106.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 108.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 109.

crença muito comum já no início da era moderna, mas que continua viva até os nossos dias, a saber, a crença no domínio do homem sobre a natureza e seu direito de extrair dela tudo que for necessário para o alcance da perfeição. Evidentemente, esse poder é também acumulado pelo governo, de modo que a versão produtivista é a culminância das versões religiosa e econômica da política da fé; como já foi dito, pois, baseia-se na busca da “salvação” da humanidade (versão religiosa) e da “perfeição”, isto é, a garantia de bem-estar e prosperidade (versão econômica)⁵³. É com a consolidação desta última versão que o trabalho passa a se configurar como um dever e a felicidade⁵⁴ como um direito. Portanto, nesse contexto se levada às últimas consequências, assim como a religião pune um infiel o governo deve punir quem não for fiel a valores como o trabalho e produção de bens úteis, pois são os pilares de seu empreendimento. Ainda sobre a versão produtivista, Oakeshott explica que:

As contingências posteriores da política da fé, nos séculos XIX e XX, são complexas e cheias de peripécias, revelando exemplos dessa maneira de governar mais esplêndidos que qualquer outro, foram abertas e exploradas vastas e novas fontes de poder. E a extensão dos benefícios característicos desse estilo de política eliminou, em muitos casos, toda incerteza latente acerca da exploração dos recursos do mundo como a única atividade própria da humanidade. Quatro séculos de fruição e autoengano moralizaram, por fim, a iniciativa produtivista. As grandes guerras de nossa época nos deram uma oportunidade incomparável de realizar experimentos caros com esse estilo de política, e talvez seja somente o custo o que nos impede de levar adiante o último assalto a cidade celestial⁵⁵.

De fato, embora os resultados devastadores oriundos do otimismo que embalou as políticas dos últimos duzentos anos tenham, em certa medida, mudado as estratégias dos governos na atualidade, a política da fé ainda persiste a reinventar suas estratégias e manobras a partir de perspectivas diferentes mas que mantem seus objetivos iniciais. A relação entre as abstrações filosóficas que geram

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 109-110.

⁵⁴ Compreenda-se aqui “felicidade” em um sentido totalmente mundano como o desfrute de prazeres, da liberdade, da ausência da dor e da miséria.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 111-112.

as ideologias e a realidade factual política de cada povo se tornou visivelmente abissal, o que de certo modo inviabilizou que o mundo caminhasse para novos confrontos mundiais. Em outras palavras, pode-se dizer que, ainda que a política da fé se mantenha viva como espectro, na prática, a dignidade radical de suas contingências felizmente ganhou mais atenção e cuidado.

O ceticismo na política

Em *Michael Oakeshott's skepticism* (O ceticismo de Michael Oakeshott), Botwinick afirma que “a autodescrição mais consistente de Michael Oakeshott foi de que ele era um cético. O ceticismo representa, desde os primórdios, a resistência da razão humana contra a ‘doação’ do mundo”⁵⁶. De fato, quando Oakeshott se autodeclara um cético, o faz porque destaca o papel da conceituação e da categorização em ceder o mundo que então tomamos como garantido. Como nós linguisticamente enquadrados uma fatia da experiência nunca é totalmente determinado pela própria experiência⁵⁷. A proposta de um ceticismo político deve ser então compreendida com cuidado, já que é o extremo oposto da política da fé, mas é igualmente abstrata⁵⁸. Nesse sentido, Oakeshott explica que:

Na prática, o ceticismo nunca é absoluto: a dúvida total é, simplesmente, uma contradição em si mesma. E, como modo de compreender a atividade de governar, o ceticismo não deve ser identificado nem com a anarquia nem com o individualismo radical que frequentemente é associado a ela. Pelo contrário, a política do ceticismo compreende a atividade de governar de forma bastante específica, desvinculada da busca da perfeição humana⁵⁹.

Sendo assim, a política cética é aquela que desvincula da função do governo a tarefa de proporcionar a qualquer custo a perfeição e a salvação da humanidade.

⁵⁶ BOTWINICK, A. *Michael Oakeshott's skepticism*, Princeton University Press, 2011, p. 1.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 1-2.

⁵⁸ Cf. OAKESHOTT, M. *A política da fé e a política do ceticismo*, p. 67.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 67.

A visão cética de que a política não possui mecanismos para alcançar a perfeição, na verdade de que a perfeição não é alcançável pela raça humana é, de fato, uma visão abstrata. No entanto, na prática evita a crença imprudente em outros níveis de organização da vida humana ou até o desperdício de recursos e investidas em caminhos onde não se sabe onde se vai chegar ou sobre os quais nem se sabe se há algum fim. Em outras palavras, a política do ceticismo é a política da economia de esforços, ou do redirecionamento de esforços em prol da melhoria efetiva e possível do modo de vida e das práticas dos governos, como por exemplo, o aprimoramento da educação, das leis, dos direitos civis e outros aspectos jurídicos que garantem as liberdades individuais em sociedades democráticas modernas.

Deste modo, para Oakeshott o cético na política vê o governo como uma instituição de manutenção da vida e da ordem, já que na busca de seus interesses os indivíduos tendem a entrar em conflito e na ausência de algo que cesse esse conflito o que temos é a barbárie⁶⁰. Portanto, na visão do cético, a atividade de governo é uma atividade judicial, de maneira alguma pode estar nas mãos daqueles que queiram impor seus interesses pessoais, projetos favoritos ou impor sua visão de moralidade⁶¹. Se partirmos da premissa de que os homens tendem a entrar em conflito, isso ocorre também entre aqueles que governam e o cético também tem consciência de que os que governam também estão suscetíveis a abusar do poder e a se corromper (talvez mais ainda); e por isso, na visão do cético o poder nunca pode ser total, deve haver uma economia nos representantes do poder. Assim, nessa perspectiva quando Montesquieu, em seu clássico *O Espírito das Leis* elabora sua teoria da divisão dos poderes estava a se comportar de forma cética, pois via no poder a necessidade de vigilância, uma forma de o poder conter o poder. Nesse sentido, Montesquieu teria sido consciente da suscetibilidade dos homens que exercem as atividades do governo ao abuso dos atributos de sua condição, já que de fato, na prática não há nenhuma diferença

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 69.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 71.

espiritual entre aqueles que governam e os governados. Ademais, sobre a relação entre governo e moralidade Oakeshott explica que na visão cética:

Governar não é impor uma única moral ou outra direção, tônica ou maneira às atividades de seus governados. O alcance e a direção das atividades na comunidade são o que são e, é claro, entre elas se encontram, a aprovação ou reprovação moral não fazem parte da função do governo, que não está, de modo algum, preocupado com as almas dos homens. Em qualquer sentido derradeiro, não se decide e não é preciso decidir quem está certo ou quem está errado; tampouco é necessário invocar uma teoria especulativa das individualidades sacrossantas (como a doutrina da liberdade de J. S. Mill) ou (por outro lado) da solidariedade social; a única preocupação do governo é o efeito da conduta na ordem pública⁶².

Dito isso, como se percebe o cético não é um moralista, pois como explica Terry Nardin, o ceticismo desafia a certeza moral e ao fazê-lo abre o caminho para uma visão mais pragmática do julgamento moral e político. Esse pragmatismo por sua vez, apoia a principal reivindicação do realismo político; que as considerações morais devam render-se às prudenciais⁶³. Por isso, para Oakeshott, a política cética gera a possibilidade de sociedades mais plurais e de que o aprimoramento das leis com base na realidade de uma sociedade garanta essa pluralidade. De fato, o que deve ficar claro é que, para o cético político governar não se trata de estabelecer a “verdade”, mas administrar uma ordem superficial através de suas instituições, uma ordem da qual não há nada de divino (porque é mundana), nem exige entusiasmo, pois não pode perder sua relação intrínseca com a realidade⁶⁴. Ainda na esteira de Terry Nardin, o comentador esclarece que:

⁶² Ibidem, p. 73-74.

⁶³ NARDIM, T. (Ed.) *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 32.

⁶⁴ Cf. OAKESHOTT, M. A política da fé e a política do ceticismo, p. 76-77.

Em *A política da fé e a política do ceticismo*, Oakeshott oferece uma distinção relacionada entre a política ideológica e a política cética, que atravessa as distinções superficiais do atual debate político. A política ideológica repousa não apenas na busca de um objetivo perfeccionista, mas no uso do Estado para alcançá-lo. A política cética, em contraste, pressupõe uma pluralidade de objetivos e vê o papel do Estado como adjudicante entre eles. Oakeshott achava que o perfeccionismo poderia ser desejável em atividades privadas, mas nunca no governo. O totalitarismo do século XX é uma expressão moderna de uma tendência perfeccionista implícita na política europeia desde o século XVI, uma tendência que o crescente poder do Estado intensificou⁶⁵.

De fato, como já podemos perceber, Oakeshott identifica as grandes catástrofes da história recente como resultados práticos do espectro gerado pela “política da fé” e as ideologias que quase sempre brotam dessa disposição. Porém, embora nitidamente Oakeshott se coloque na condição de um cético e advogue, em certa medida, em prol do que veio a chamar de “política do ceticismo”, há ressalvas acerca dessa postura que devem ser destacadas aqui. Mesmo que a política do ceticismo seja uma espécie de reação à política da fé, o espírito que rege essa reação não é o mesmo que rege uma “cruzada religiosa” onde um deva tentar eliminar o outro e se tornar uma voz unívoca, há sempre um risco nos extremos, o objetivo de Oakeshott é justamente evitar os radicalismos. Assim, sua compreensão nos direciona à ideia de que deve haver uma oscilação⁶⁶ dessas disposições de acordo com as ocasiões, isto é, há tempos em que se faz necessária a fé, há tempos em que é o ceticismo que deve entrar em cena. Nesse sentido, Oakeshott deixa claro que “o ceticismo não surgiu apenas como uma reação à fé; surgiu, no mundo moderno, como uma resposta às circunstâncias que a possibilitaram”⁶⁷. Sendo

⁶⁵ (Tradução livre) “In The Politics of Faith and the Politics of Scepticism, Oakeshott offers a related distinction between ideological and skeptical politics, one that cuts across the superficial distinctions of current political debate. Ideological politics rests not only on pursuing a perfectionist goal but on using the state to achieve it. Skeptical politics, in contrast, presupposes a plurality of goals and sees the state’s role as adjudicating between them. Oakeshott thought perfectionism could be desirable in private activities but never in government. Twentieth-century totalitarianism is a modern expression of a perfectionist tendency implicit in European politics since the sixteenth century, a tendency that the growing power of the state has intensified”. NARDIM, T. (Ed.) *Michael Oakeshott’s Cold War Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 11.

⁶⁶ Cf. OAKESHOTT, M. *A política da fé e a política do ceticismo*, p. 120-121.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 124.

assim, o ceticismo na política é um auxílio ocasional⁶⁸ contra os exageros da política da fé, uma espécie de pessimismo epistêmico e não um projeto político a ser colocado em prática.

Desse modo, um dos grandes feitos do ceticismo foi estabelecer a distinção entre política e religião⁶⁹, de fato, o entusiasmo religioso não parecia salutar nas práticas políticas pois o afasta da realidade. Outro aspecto importante é que justamente pelo fato de o ceticismo não ser um projeto político, o cético conseqüentemente não possui partido⁷⁰; portanto, não tem compromisso ideológico com nenhuma visão de mundo, o que lhe possibilita uma visão muito plural e uma compreensão muito maior de múltiplos interesses particulares. Diante disso, acerca da importância do ceticismo na política, Oakeshott explica que “não se pode afirmar que esse é o curso que nossa política está tomando hoje na atualidade, mas sua história nos últimos cento e cinquenta anos teria sido muito diferente se o impulso do ceticismo político fosse fraco ou ausente”⁷¹. De fato, é possível imaginar que muitas guerras devem ter sido evitadas porque alguém em algum momento foi cético diante de discursos inflamados e de entusiasmos de ocasião, além das grandes marchas pela “justiça” que teriam tornado a história contemporânea um banho de sangue ainda maior ou comprometido a própria continuidade da humanidade.

Conclusão

Esse estudo tentou mostrar que o que Oakeshott nomeia como “a política da fé” surge como resultado prático da entrada de um tipo específico de racionalismo na política, ou do abandono da espera da providência divina e sua transformação em esperança na providência ou esforço humano (mundano), sobretudo, na crença na possibilidade da perfeição. Ora, mostrou-se que essa modificação radical no imaginário do ocidente gera uma elevação no status da figura

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 126.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 132.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 134

⁷¹ *Ibidem*, p. 143.

do ser humano, ou até na própria ideia e compreensão de humanidade, pois os indivíduos saem da condição de meros coadjuvantes dos desígnios da vontade de Deus (ou dos deuses) ou da natureza (*homo factum*) e passa à condição de protagonista da própria existência, capazes de criar seus próprios caminhos e assim alterar os contornos da história (*homo creatio*). Com isso percebemos que de acordo com o *insight* de Oakeshott, esse fenômeno moderno gerou dois polos opostos: de um lado, a “política da fé” e do outro, a “política do ceticismo”. O primeiro vê essa transformação do imaginário humano e suas práticas consequentes como o caminho para a redenção, liberdade e felicidade humana, enquanto o segundo desconfia e vê justamente nesse tipo de entusiasmo uma armadilha da razão capaz de cegar a própria razão.

Dito isso, vale dizer que na visão de Oakeshott “uma sociedade é um complexo de atividades”⁷²; diante desse complexo de atividades que é uma sociedade, tanto a política da fé (racionalista) quanto a política do ceticismo (realista), se exclusivas e totalizantes são autodestrutivas. Sobre isso vale dizer que a política da fé tende a reduzir essa complexidade e proclamar soluções baseadas unicamente na razão abstrata que se converte em fé, por outro lado, a política do ceticismo diante das mesmas complexidades tende ao conformismo, à inércia e ao niilismo. Nem a redução à abstração nem o conformismo inerte e niilista⁷³ são posturas benéficas para a manutenção das demandas de uma dada sociedade.

Esse é por assim dizer, o ponto de tensão fundamental na interpretação deste tema no pensamento de Oakeshott, leituras enviesadas ou apressadas podem concluir ou afirmar que a política da fé é a característica precípua das políticas progressistas, liberais ou de esquerda e a política do ceticismo é a característica fundamental do conservadorismo. Reduzir esse tema à uma espécie de dualismo conceitual ou partidário ao concluir dessa maneira, pode se configurar enquanto uma leitura ingênua totalmente errônea e absurda, já que o ponto central da reflexão de Oakeshott é nos manter alerta para a necessidade de equilíbrio entre

⁷² Ibidem, p. 148.

⁷³ De fato, há interpretações que entendem o ceticismo de Oakeshott como um niilismo radical. Ver: CRICK, B. *The World of Michael Oakeshott: Or Lonely Nihilist. Encounter*, Vol. 20, pp. 65-74, 1963. Outras enxergam até um romantismo idealista. ver: FALK, C. *Romanticism in Politics. The New Left Review*, n. 18, pp. 60-72 1963; Sobre isso, ver também: TSENG, R. *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a critic of enlightenment*. Imprint Academic, 2003..

esses dois aspectos da vida política. Atento a isto, é possível perceber que o autor nos mostra que essas posturas ou formas política se complementam e precisam conviver lado a lado a conter os exageros uma da outra, já que determinados momentos exigem mudanças e para isso entusiasmo e otimismo são sentimentos bons e necessários, enquanto em outros momentos o que se torna indispensável é a descrença e o pessimismo para conservação de um dado *establishment* social frente a possibilidade de uma mudança desastrosa, é exatamente essa dinâmica capaz de trazer equilíbrio e moderação.

Sendo assim, Em *Política da fé e política do ceticismo*, o que se apresenta é justamente o contrário de uma apologia às políticas conservadoras, Oakeshott se mostra cuidadoso e preocupado com os resultados práticos do ceticismo na política, ao enxergar nesse tipo de postura uma ameaça tão grave quanto a do racionalismo moderno e das políticas da fé. Sobretudo, evita a sua radicalização consciente de seus perigos; o filósofo o propõe como método estratégico para conter o extremo oposto, isto é, o otimismo irresponsável. Dessa maneira, ao fazer isso se revela como um realista, longe de achar que pode compreender o mundo, a política ou a vida a partir do uso de categorias meramente lógico-filosóficas

Portanto, o que Oakeshott analisa é que há na história moderna uma oscilação do domínio desses dois modos de governar, isto é, embora antagônicos não se trata de dizer que fé e ceticismo são apenas a “Nêmesis”⁷⁴ ou o oposto um do outro. Na verdade esses modos se complementam como já foi apontado anteriormente, justamente na ausência do outro, na ausência de um equilíbrio a política se torna extrema como nas experiências do nazismo e do comunismo, nas quais a política da fé foi radicalizada. Embora possamos dar esses exemplos mais emblemáticos pelo tamanho de seus estragos, não significa que a política da fé seja o *modus operandi* pertencente aos regimes A ou B, não se trata disso, a política da fé não está ligada a um partido ou ideologia específica, ela aparece inevitavelmente em todas as vertentes da política moderna. Sobre isso, o próprio Oakeshott explica

⁷⁴ Oakeshott se utiliza da figura mitológica da deusa Nêmesis que, entre seus vários significados, representa a indignação, a vingança ou a retaliação, para ilustrar o antagonismo radical entre a política da fé e o ceticismo na política. O termo nêmesis significa o oposto, ou aquilo que se opõe ao outro de maneira completa. Cf. OAKESHOTT, M. *A política da fé e a política do ceticismo*, p. 145.

que: “a política da fé não deve ser identificada com nenhum movimento político concreto, partido ou causa no mundo moderno, houve representantes desse estilo de política em todos os campos, em todos os partidos, em todos os movimentos e entre os defensores de todas as causas”⁷⁵.

De fato, como explica Oakeshott, “reduzir sua história (da política da fé) é confundir seu caráter e torná-lo muito menos significativo do que realmente é”⁷⁶. Por outro lado, embora Oakeshott se comporte como um cético, sua defesa do ceticismo na política não ocorre *per se*, mas sim de forma metodológica e estratégica, já que o ceticismo também possui suas contingências e, se elevado *tantum quantum*, também é capaz de catástrofes. Sendo assim, Oakeshott advoga pelo meio termo de Aristóteles, isto é, uma política que evite se colocar como esperança (única) seja ela progressista ou conservadora, de fato, como afirma o filósofo, “o empenho para impor um único padrão de atividade a uma comunidade é uma atividade contraproducente”⁷⁷.

Para Oakeshott, a política possui um caráter meramente judicial como já foi dito aqui, isto é, não deve ter compromisso de invadir o ambiente moral e individual das pessoas⁷⁸. Portanto, as demandas de uma sociedade plural não podem ser impostas simplesmente porque são logicamente justas ou cientificamente válidas. O *ethos* de um povo é uma construção marcada, sobretudo, pela linguagem, pelos símbolos e suas práticas históricas específicas a cada grupo que forma um povo ou nação.

Isso eleva ainda mais a dificuldade de se pensar a política a partir de perspectivas meramente racionalistas em seu sentido moderno, ou qualquer razão que se pretende universal e proporcionadora de um consenso a partir de categorias

⁷⁵ Ibidem, p. 113-114.

⁷⁶ Ibidem, p. 112.

⁷⁷ Ibidem, p. 156. Nesse sentido, vale ver o que diz Nardin para corroborar com o que é dito nessa conclusão quando ele afirma que: “Política, para Oakeshott, é deliberação sobre as leis de um Estado, que, dependendo de se o Estado é entendido como uma empresa ou uma associação civil, está preocupado com leis como instrumentos de política ou com leis como um quadro que define a justiça nas relações dos cidadãos uns com os outros e com o seu governo”. NARDIM, T. (Ed.) *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 28.

⁷⁸ Sobre isso, a filósofa belga Chantal Mouffe afirma que Oakeshott nos lembra que a autoridade das instituições políticas não é uma questão de consentimento, mas de adesão contínua dos indivíduos que reconhecem suas obrigações de obedecer às condições impostas pela coisa pública. Cf. MOUFFE, Chantal. *The democratic paradox*, Verso, London, 2000, p. 95.

abstratas, porque nenhuma teoria filosófica consegue abarcar a multiplicidade do espírito humano e sua variedade de códigos éticos, isto é, as crenças sociais. Em última análise, o racionalismo na política que em seu início prometeu elevar a raça humana à uma condição de igualdade e liberdade, parece na prática ter se tornado uma nova e sofisticada forma de colonização, que pode desembocar tanto nas políticas da fé, enquanto crença otimista na transformação do mundo a qualquer preço, quanto nas políticas do ceticismo que se levado às últimas consequências podem conduzir sociedades inteiras à apatia de um conformismo niilista ou ao um tipo de reacionarismo simplista.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario Gama Kury. 2º Ed. Brasília, c1985, 1992.
- ABEL, C. FULLER, T. (Ed.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Imprint Academic, UK. 2005.
- ARENDT, H. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- BACON, F. *Novum Organum*, Tradução de João Aluysio Reis de Andrade, Acrópole, 2002.
- BOTWINICK, A. *Michael Oakeshott's skepticism*, Princeton University Press, 2011.
- BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soares – 1. ed. – São Paulo: EDIPRO, 2014.
- CRICK, B. The World of Michael Oakeshott: Or Lonely Nihilist. *Encounter*, Vol. 20, pp. 65-74, 1963.
- DESCARTES, R. *Meditações concernentes à Primeira Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FALK, C. Romanticism in Politics. *The New Left Review*, n. 18, pp. 60-72 1963.
- FRANCO, P. *Michael Oakeshott: An Introduction*. Yale University Press, 2004.
- FULLER, T. The Work of Michael Oakeshott, *Political Theory*, Vol. 19 No. 3, 1991, pp. 323–326.
- ISAACS, S. *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge studies in social and political thought, 2006.
- MARQUES, N. M. C. Michael Oakeshott: A Política sem Ilusões, *Revista Cepolis*, Lisboa, 1999, pp. 93-120.

- MIHATOV, P. Michael Oakeshott's Critique of rationalism in politics as Basis for His Theory of Civil Association, *Synthesis Philosophica* 45, 1/2008, pp. 135–148.
- MINOGUE, K. R. Michael Oakeshott: O oceano ilimitado da política. In CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982, pp. 123-146.
- MOUFFE, Chantal. *The democratic paradox*, Verso, London, 2000
- NARDIM, T. (Ed.) *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.
- OAKESHOTT, M. *Experience and Its Modes*. Cambridge University press, 1995.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on civil association*. Liberty Fund, inc. Indiana, 2000.
- OAKESHOTT, M. *Rationalism in politics*, Liberty Fund inc. 1991.
- OAKESHOTT, M. Review of H. Levy and others, Aspects of Dialectical Materialism, in *Cambridge Review*, 56 (1934–5)
- OAKESHOTT, M. *The politics of faith and the politics of scepticism*, Edited by T. Fuller, Bath Press, 1996. *A política da fé e a política do ceticismo*. Tradução de Daniel Lena Marchiori Neto, 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2018.
- OAKESHOTT, M. *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939).
- PLATÃO, *A República*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo. Edipro, 2012
- STRAUSS, L. The Three Waves of Modernity, In. STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, 2º Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- TSENG, R. *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a critic of enlightenment*. Imprint Academic, 2003.
- VOEGELIN, E. The New Science of Politics (1952), In. *Modernity without restraint*. Edited with introduction by Manfred Henningsen. University of Missouri Press, 2000.

RECEBIDO: 23/07/2020

RECEIVED: 23/07/2020

Aprovado: 25/05/2021

Approved: 25/05/2021